

RELIGION

INDEPENDENCIA Y

UNION

*evangelización
en México*

5 Siglos de la Iglesia en México

Reflexiones en torno a la Conquista, Evangelización
e Independencia de México. 1521-2021



CEM

Conferencia del Episcopado Mexicano

CINCO SIGLOS DE LA IGLESIA CATÓLICA EN MÉXICO

REFLEXIONES EN TORNO A LA CONQUISTA, EVANGELIZACIÓN

E INDEPENDENCIA DE MÉXICO

1521-2021

Mons. Alfonso G. Miranda Guardiola
Dra. Berenise Bravo Rubio
Coordinadores



CEM

Conferencia del Episcopado Mexicano



Cinco siglos de la Iglesia Católica en México. Reflexiones en torno a la Conquista, Evangelización e Independencia de México. 1521-2021

Coordinadores: Mons. Alfonso G. Miranda Guardiola
Dra. Berenise Bravo Rubio

Edición en colaboración con el Departamento de Historia y Arte de la CEM

Ethnohis. Ana Luisa Martín Hernández
Ethnohis. Fabiola Torreblanca Arriaga

Primera edición: octubre 2021

ISBN (e-book): 1230005233601
Con las debidas licencias

Con las debidas licencias

©2021, Conferencia del Episcopado Mexicano
México
www.cem.org.mx

©2021, Buena Prensa
México
www.buenaprensa.com

Derechos reservados.

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida total o parcialmente sin permiso de los titulares.

Impreso en México.

ÍNDICE

Presentación	9
Introducción	11

I. EL HITO Y LA CONQUISTA

Las otras conquistas.La expansión territorial y marítima de Nueva España <i>Dra. Patricia Escandón</i>	23
La sublimada historia de la participación de Tetzcocho en la Conquista de México <i>Dra. Clementina Battcock</i>	39
La conquista y la cristianización en la <i>Historia de Tlaxcala</i> de Diego Muñoz Camargo <i>Dr. Yukitaka Inoue Okubo</i>	61

II. LA EVANGELIZACIÓN, LA MISIÓN Y LA CURA DE ALMAS

Evangelización: actores, proyectos y resultados <i>Francisco Morales, OFM</i>	81
La cruz y la Virgen María en la primera evangelización de México <i>Pbro. Dr. Antonio Cano</i>	105
La cuestión parroquial en la época del obispo fray Juan de Zumárraga <i>Dr. Rodolfo Aguirre Salvador</i>	131

“El juez que les pudo mandar”. La ordinaria jurisdicción episcopal y la domesticación de los jueces conservadores del clero regular en Indias. Siglos XVI y XVII <i>Dr. Jorge E. Traslosheros</i>	159
El culto divino en el obispado de Tlaxcala-Puebla. Tres siglos de norma, reformas y respuestas <i>Dr. Jesús Joel Peña Espinosa</i>	191
El clero regular en la temprana evangelización de la Sierra Norte de Oaxaca (1527-1558) <i>Dra. Raquel E. Güereca Durán</i>	219
Caminos compartidos: Iglesia y sociedad en Yucatán durante el período colonial <i>Dra. Adriana Rocher Salas</i>	243
El contexto del viaje y participación de misioneros jesuitas italianos en el noroeste novohispano durante el siglo XVII <i>Dr. Gilberto López Castillo</i>	269
 III. FIELES, CULTURA CATÓLICA E INSTITUCIONES EN LA NUEVA ESPAÑA	
Las canonjías y raciones de lenguas indígenas en la Colegiata de Guadalupe <i>Pbro. Dr. Gustavo Watson Marrón</i>	295
El paraíso en la tierra. Los fieles, la salvación y la vivencia en la Nueva España <i>Dra. Clara García Ayuardo</i>	305
Santidad imperial. Empresas de canonización, agentes mediadores y limosnas en la Monarquía Católica, 1599-1622 <i>Mtro. Eduardo Ángel Cruz</i>	325
De los muros conventuales a los lienzos parroquiales: somera revisión de la pintura novohispana <i>Dra. María del Consuelo Maquívar</i>	351

**IV. LA NUEVA NACIÓN. MIRADAS SOBRE LA INDEPENDENCIA Y LOS PRIMEROS
AÑOS DEL MÉXICO INDEPENDIENTE**

La Iglesia novohispana: su ruptura con el orden colonial y su política durante el primer Estado mexicano (1820-1823)	
<i>Dra. Cristina Gómez Álvarez</i>	371
Viviendo la Independencia y sus secuelas desde una vida de fe	
<i>Dr. Brian Connaughton</i>	389
Las relaciones problemáticas entre México y la Santa Sede, 1836-1861	
<i>Maddalena Burelli</i>	417
“Idols behind altars”, un mito provocador	
<i>Dr. Jean Meyer</i>	447

PRESENTACIÓN

Que “*todo tiene su momento, y cada cosa su tiempo bajo el cielo*” (Qo 3,1), nos ha enseñado el bello libro del *Qohélet*, para advertir el don precioso que cada evento de la vida manifiesta. Así, el presente volumen, significa la cosecha de los frutos de un año de trabajo intenso realizado desde las oficinas y departamentos de la Secretaría General de la Conferencia del Episcopado Mexicano (SEGECEM).

Es justo rendir honor y gratitud hacia todas las personas que han hecho posible la realización del Congreso Internacional de Historia: *Cinco siglos de la Iglesia Católica en México, reflexiones en torno a la Conquista, Evangelización e Independencia de México, 1521-2021*; las cuales no se mencionan particularmente por ser tantas y por temor a omitir algún nombre, cometiendo con ello, una injusticia profunda. Sin embargo, la publicación de esta obra que pone a disposición del lector algunos de los nuevos hallazgos históricos expuestos en el congreso, manifiestan las infinitas gracias que ofrecemos quienes colaboramos en las oficinas y departamentos de la Secretaría General de la CEM.

Los estudios que se presentan a través de estas breves líneas tienen la finalidad de integrar, en la reflexión contemporánea, los procesos que han dado como resultado el nacimiento y consolidación de nuestra Nación Mexicana y su estrecha relación con la Iglesia Católica. Estos son producto del esfuerzo de grandes especialistas pertenecientes a diferentes partes del mundo pero que coinciden en un interés intelectual: la Historia de México.

Reiteramos lo dicho cuando se presentó el volumen *Quadripartita Terrarum Orbe*, que el departamento de Historia y Arte de la CEM tiene la convicción de promover el aprecio por el pasado, impulsar la reflexión histórica,

custodiar y preservar el patrimonio cultural y fortalecer el compromiso con la verdad que configura la identidad de nuestro pueblo. Esperamos que disfruten la obra.

Con afecto fraterno,

Mons. Alfonso G. Miranda Guardiola
Obispo Auxiliar de Monterrey y Secretario General de la CEM

INTRODUCCIÓN

Mons. Alfonso Miranda Guardiola
Obispo Auxiliar de Monterrey
Secretario General de la Conferencia del Episcopado Mexicano

Dra. Berenise Bravo Rubio
Profesora-Investigadora ENAH-INAH

Cinco siglos de la Iglesia Católica en México. Reflexiones en torno a la conquista, evangelización e independencia de México 1521-2021 reflexiona, como su nombre lo indica, sobre el papel de la Iglesia Católica en México y de todos sus actores durante la evangelización, la independencia y la conformación como joven nación. La realización de este libro parte de la idea de que, en este año 2021, existe la necesidad y el compromiso de reflexionar, que la conquista de México-Tenochtitlán en 1521 y la declaración de la Independencia de México en 1821, han sido dos de los acontecimientos más importantes de la historia de nuestro país, y que ambos sucesos son hitos fundamentales y significativos de nuestra narrativa, memoria e identidad histórica. Hitos y sucesos que, como tales, constituyen coyunturas esenciales que explican el devenir de México: primero, como virreinato del católico imperio español y segundo, como nación independiente.

El libro está conformado por diecinueve artículos de la autoría de reconocidos historiadores de nuestro país y del extranjero y está agrupado en cuatro apartados. En el primer apartado titulado: **El Hito y la conquista**, tres historiadores nos explican los hechos ocurridos en torno a este suceso y cómo estos se conformaron desde fechas muy tempranas en un hito, es decir, en un

acontecimiento significativo al que le dieron diversos significados y resignificaciones. El apartado abre con el artículo “Las otras conquistas. La expansión territorial y marítima de Nueva España” de Patricia Escandón. Desde un principio la autora nos advierte que si bien la conquista de México-Tenochtitlán fue un importante episodio, fue solo uno en “el gran marco del proceso de expansión ultramarina de la Corona castellana.” La autora demuestra lo anterior dirigiendo al lector puntualmente y con una impecable narrativa, en la ola expansiva de conquistas que se llevaron a cabo por los territorios de Yucatán, Guatemala, California hasta llegar a Oklahoma y Kansas. Durante su relato, Escandón describe cómo hasta el Istmo de Tehuantepec llegó el padre fray Martín de Valencia, el jefe de los doce primeros franciscanos arribados a la Nueva España, con el anhelo de extender la obra cristianizadora de España entre los pueblos recién descubiertos. Valencia llegó hasta allí porque en ese lugar el marqués del Valle preparaba la construcción de buques para esa misión náutica. Una virtud del artículo de Escandón es que al describir las empresas de conquista presenta la diversidad de grupos que a su paso se convirtieron en aliados o enfrentaron a los españoles. En este sentido y en orden a las alianzas o los enemigos, a la diversidad de grupos y culturas, que los españoles encontraron a su paso, y en torno a la resignificación de la conquista, se encuentran justos los dos siguientes artículos de este apartado de la autoría de Clementina Battcock y Yukitaka Inoue Okubo. En el primero, titulado “La sublimada historia de la participación de Tetzco en la Conquista de México”, Battcock analiza la “naturaleza” de la participación tetzcocana en la caída de Tenochtitlan y cómo esta es narrada por el cronista Fernando de Alva Ixtlilxóchitl. Al hacerlo la autora nos va mostrando cómo en el mundo hispánico el sentido de la historia era providencial y cómo el mencionado cronista “complejizó en su narrativa una dinámica en la que encuentra a que roles otorgar las virtudes cristianas como referente legitimador de la voz de mando de tetzcocanos y españoles, a la vez que funda las críticas al resto de los participantes en la narración, vinculándolos a un complejo de valores que resultan condenables desde la perspectiva cristiana.” Taka Inoue reafirma lo dicho por Battcock sobre el sentido providencial de la Historia al analizar la emblemática obra de Diego Muñoz Camargo. En efecto, el autor, en su artículo “La conquista y la cristianización en la Historia de Tlaxcala de Diego Muñoz Camargo”, nos muestra ello y cómo en dicha obra se acentúa el aspecto religioso de Hernán Cortés, se enfatiza el papel que éste desempeñó en la cristianización de los

tlaxcaltecas y subraya cómo esta religiosidad se representó como tal en “ la pronta conversión de los señores de sus cuatro cabeceras al cristianismo.”

El lector pasará de la conquista y sus narrativas a un segundo apartado titulado: **La evangelización, la misión y la cura de almas**. Este apartado está conformado por siete artículos, en los que los autores explican los diversos procesos de evangelización en el que participaron misioneros, frailes, obispos y curas de almas, así como por artículos que describen las disputas por la preeminencia y jurisdicción de los obispos frente a otros actores como parte de la conformación de la Iglesia diocesana. Un proceso complejo, extenso y con diversos retos según las diferentes latitudes geográficas. Abre este apartado Francisco Morales (OFM) con el artículo titulado: “Evangelización: actores, proyectos y resultados”. En él describe los principales actores de este acontecimiento, sí, los misioneros, pero desde luego, las comunidades indígenas a las que se dirigió el mensaje cristiano, así como los patrocinadores de la evangelización: los reyes de España y los administradores de sus reinos en América. Morales logra en su artículo mostrar el escenario cultural, humano y social en el que se llevó a cabo la evangelización, los elementos con los que contó el misionero para realizar su obra evangelizadora, las dificultades del encuentro con “el otro”, los medios para lograr ese encuentro, los factores que favorecieron el acercamiento cultural y los resultados. Fruto estos últimos, como bien lo expone el autor, de una serie de acciones que incluyó entre otras cosas, la traducción en diversas lenguas (náhuatl) de obras clásicas del cristianismo. En continuación a esta idea sobre los factores que fueron propicios para la evangelización encontramos el artículo de Antonio Cano, “La cruz y la Virgen María en la primera evangelización de México”, quien nos muestra puntualmente cómo la asociación de la Cruz con los árboles sagrados de la cosmovisión prehispánica y la *relación* de los atributos de las deidades femeninas con la Virgen María, facilitó a los nativos la recepción del cristianismo, pero al mismo tiempo puso las bases para la creación de una religiosidad sincrética en la Iglesia novohispana. Cano concluye que el encuentro del cristianismo con las expresiones religiosas prehispánicas “generó una religiosidad singular entre los habitantes del Altiplano mexicano que subsisten hasta nuestros días”, y que actualmente conforman “el rico patrimonio religioso que nos ha dado una identidad cultural a los mexicanos, durante estos cinco siglos de la presencia del cristianismo en nuestra patria.”

Ahora bien, considerando que los primeros momentos de la evangelización no sólo se redujeron al quehacer de las órdenes religiosas, el trabajo del Rodolfo Aguirre titulado: “La cuestión parroquial en la época del obispo fray Juan de Zumárraga” nos muestra el complejo proceso que significó la fundación de las primeras parroquias o lugares de culto para el clero secular. Aguirre de forma muy puntual, propio de todos sus trabajos, nos proporciona cifras de los curas y de las parroquias entre 1531 y 1548 y explica los factores que incidieron o impidieron su fundación. El autor nos advierte que la erección de las primeras parroquias no significó la construcción de un tejido parroquial, pero que sirvió para reforzar la institucionalización de la catedral, junto con el cabildo eclesiástico, la audiencia episcopal y la recaudación del diezmo. Y es que reforzar o afianzar la figura episcopal en los primeros años del siglo XVI en el virreinato de la Nueva España no fue una tarea fácil, como bien lo señala Jorge Traslosheros en el artículo titulado: “‘El juez que les pudo mandar’. La ordinaria jurisdicción episcopal y la domesticación de los jueces conservadores del clero regular en Indias. Siglos XVI y XVII”. En este artículo Traslosheros documenta la presencia, poco estudiada, de los jueces conservadores y de la forma en que buscaron defender los privilegios del clero regular frente a la figura episcopal. El autor analiza algunos casos en los que dichos jueces intervinieron, así como la forma en que fueron enunciados y regulados por textos conciliares o tratadistas. En orden a la preeminencia episcopal y relacionado con la evangelización se encuentra el artículo de Jesús Joel Peña titulado: “El culto divino en el obispado de Tlaxcala -Puebla. Tres siglos de norma, reforma y respuestas”. El autor parte de la idea de que el símbolo y el rito son importantes para la transmisión de la nueva religión en tanto que el “mensaje llega a través del sistema de símbolos, que contiene de manera codificada la doctrina”, de allí, dice Peña, la importancia de estudiar la liturgia, pero también cómo ésta fue el elemento más eficaz para reforzar el poder episcopal y capitular “pues su organización y normatividad general reconoce la composición jerárquica. El orden cultural, señala, contribuyó a reforzar los límites y alcances de las relaciones intraeclesiales y las relaciones de la jerarquía.” El artículo de Jesús Peña es por demás interesante ya que muestra todos los dispositivos que usaron los prelados para regular el culto divino: misales, breviarios, manuales de párrocos.

Si bien la preocupación por transmitir adecuadamente la doctrina a través de la liturgia o la predicación fue compartida por todos los actores de la iglesia, artículos como el de Adriana Rocher y Raquel Güereca nos muestra cómo en

algunas jurisdicciones eclesiásticas la batalla se libraba en la sobrevivencia misma de la Iglesia. Así Raquel Güereca en el artículo titulado “El clero regular en la temprana evangelización de la Sierra Norte de Oaxaca (1527-1558)” nos presenta la precaria situación de los misioneros y curas en la Villa Alta de San Ildefonso. Villa fundada en 1527, cabecera de la que por algunas décadas fue conocida como Provincia de los Zapotecos, en la Sierra Norte de Oaxaca. Provincia habitada por zapotecos, mixes y un pequeño núcleo de nahuas. Güereca nos da un puntual cuadro sobre cómo el despoblamiento, la poca presencia religiosa, el ataque de indios a españoles, la negación de los primeros de asistir a los segundos y las pequeñas casitas de paja que fungían como Iglesia, eran lo cotidiano en esos años en dicha provincia. Por su parte Adriana Rocher nos explica las realidades en torno a la evangelización en el sur del virreinato novohispano en el artículo titulado: “Caminos compartidos: Iglesia y sociedad en Yucatán durante el período colonial”. Es importante mencionar que Rocher parte de aclarar que para hablar de “Iglesia” es necesario partir de un colectivo unido por creencias y prácticas, la llamada “comunidad de fieles”, cuyo “acceso a los dones de gracia de la fe que comparten es organizada, administrada y normada por la institución eclesial” y que en ese sentido eso ocurrió entre 1540 y 1541, cuando se fundó la primera iglesia parroquial en Yucatán. Iglesia a la cual dio como titular a la Virgen María en su advocación de la Inmaculada. Luego de allí, la autora nos explica el entusiasmo de evangelización de los franciscanos en esa zona y el papel del clero secular que tuvo en sus manos conservar lo que los religiosos habían ganado en los primeros años. Rocher llama la atención de cómo la ilusión de los primeros años de evangelización acabó con los descubrimientos de Mani que tuvo consecuencias de “largo aliento en la relación entre pastores y grey. Este apartado cierra con el interesante artículo de Gilberto López Castillo titulado: “El contexto del viaje y participación de misioneros jesuitas italianos en el noroeste novohispano durante el siglo XVII”. En este artículo uno puede apreciar los detalles y la complejidad que significaba embarcarse como misioneros a la Nueva España y lo ejemplifica justo con los jesuitas italianos que llegaron de diversas regiones y que, aunque su número fue reducido (16 en el siglo XVII), estuvieron presentes en todos los campos, como profesores en los colegios en las ciudades, pero también y principalmente como misioneros en regiones aisladas como Sinaloa, Sonora, o misiones que incluían las sierras de Durango, la Tarahumara y Parras.

De la Iglesia misionera y la conformación de la iglesia diocesana pasamos al tercer apartado que da cuenta del papel de la Iglesia institucionalizada y de la participación de sus fieles. Este apartado titulado: **Fieles, cultura católica e instituciones en la Nueva España** está conformado por cuatro artículos. El primero de ellos es el de Gustavo Watson Marrón titulado “Las canonjías y raciones de lenguas indígenas en la Colegiata de Guadalupe”. En este artículo el autor nos explica cómo a mediados del siglo XVIII algunos canónigos de la colegiata y preladados del arzobispado se opusieron en un primer momento a la creación de estas canonjías y fueron contrarios al aprendizaje de lenguas indígenas, cosa muy diferente, nos señala, a lo que ocurrió con los misioneros del siglo XVI, que se esforzaron en hablarlas y en escribir gramáticas para facilitar su estudio. Watson nos hace notar que la conformación de estas canonjías y prebendas fue posible por el empeño del católico monarca y el hecho de que prevaleció el aspecto pastoral y espiritual, que miraba las graves consecuencias que habría el que, en un Santuario visitado por multitud de indígenas, y con una parroquia en donde los fieles también lo eran, no tuvieran las facilidades para confesarse o comunicarse con ministros que hablaran su lengua, dadas las graves consecuencias, como lo era el de no lograr la salvación eterna. Justo la salvación es el tema que recorre el trabajo de la doctora Clara García Ayuardo en su artículo: “El paraíso en la tierra. Los fieles, la salvación y la vivencia en la Nueva España” en el que nos explica cómo esta idea de salvación y la de la caridad fueron los ejes que articularon las cofradías y que hicieron posible que éstas fueran espacios a través de las cuales se expresaron las prácticas de la fe como, la piedad y la devoción con el fin de mantener un bien común terrenal y lograr la salvación de sus almas. Bien común en tanto que las cofradías incidieron en el buen funcionamiento de la sociedad, al regular los comportamientos sociales de los fieles. Así que las cofradías, además de permitir o “pavimentar el camino hacia el cielo,” para cientos de fieles de diversas calidades, lograron ser ejes de cohesión social. Mecanismos de cohesión que son evidentes, por ejemplo, al momento de que una ciudad y sus autoridades religiosas y civiles así como sus fieles, decidían encauzar y promover la canonización de un santo. Esto último lo demuestra Eduardo Ángel Cruz en el artículo: “Santidad imperial. Empresas de canonización, agentes mediadores y limosnas en la Monarquía Católica, 1599-1622”. Un interesante trabajo que desde una perspectiva transatlántica demuestra puntualmente que la fe no era una cuestión privada sino pública, y cómo

algunos cultos novohispanos fueron promovidos y pretendían ingresar en el culto imperial en el interminable juego de preeminencias de la Monarquía Católica en tanto que su llegada al santoral consolidaba el prestigio de las ciudades. El autor para demostrar lo anterior, centró su análisis en la forma en que desde Puebla de los Ángeles se fomentó la beatificación de San Sebastián de Aparicio o se apoyó con considerables sumas de dinero por concepto de limosnas a la devoción a san Isidro Labrador. El último artículo de este apartado justo nos describe los santos, beatos así como representaciones de Cristo o María, que fueron representados en sargas, lienzos y muros. En este sentido, Consuelo Maquívar en su artículo titulado: “De los muros conventuales a los lienzos parroquiales: somera revisión de la pintura novohispana” nos explica cómo la imagen fue el vehículo de la enseñanza de la doctrina y cómo algunos cronistas dieron cuenta de su uso.

El cuarto apartado titulado: “La nueva nación. Miradas sobre la independencia y los primeros años del México independiente” reúne tres artículos que reflexionan sobre el acontecimiento que separó a México de España y la relación que la Iglesia guardó frente al Estado en los primeros años del México Independiente. Este apartado cubre un arco temporal que va de 1812 hasta 1861, y resulta por demás interesante porque sus autores recorren el papel de la iglesia en la joven nación a través de la figura de un obispo, un canónigo y del primer nuncio apostólico. Así, Cristina Gómez Álvarez en el artículo “La Iglesia novohispana: su ruptura con el orden colonial y su política durante el primer Estado mexicano (1820-1823)” resuelve y explica lo que se considera una paradoja a saber, que la jerarquía eclesiástica novohispana: primero, combatiera con gran fuerza la revolución insurgente iniciada en 1810, y después, en 1821, cambiara de posición convirtiéndose en un baluarte fundamental para la consumación de la Independencia. Para la autora, la defensa de los privilegios de la iglesia amenazados por las Cortes de 1820, es esencial para entender ese cambio y lo demuestra a través de la figura de Antonio Joaquín Pérez Martínez, obispo de Puebla. Para la autora, la Iglesia novohispana, a la cabeza de la cual se puso, entre otros a dicho obispo, luchará por lograr la ruptura con la España liberal y se aliará con la élite civil y militar del virreinato para lograr ese propósito. La defensa de los privilegios o preeminencia de los eclesiásticos que fueron cuestionados cada vez más después de la independencia no fue solo de obispos sino también de otros miembros de la iglesia, como lo demuestra Brian Connaughton al

estudiar la vida del diácono, nunca ordenado, José María Iturralde quien fuera rector del Colegio de San Juan de Letrán entre 1825-1848. Connauhton en este artículo titulado “Viviendo la Independencia y sus secuelas desde una vida de fe” nos muestra como Iturralde vivió la Independencia, antes, durante y después, asumiendo distintos papeles y acompañando “a la nación en sus dolorosos despertares, numerosos desengaños y afortunados aciertos.” El autor concluye que él, como otros eclesiásticos o actores, de los que casi nada sabemos, no fueron necesariamente héroes pero que contribuyeron a la vida pública de la joven nación. Este apartado cierra con el artículo de Maddalena Burelli titulado “Las relaciones problemáticas entre México y la Santa Sede, 1836-1861”. En este artículo la autora recorre las etapas que marcaron la relación entre Estado e Iglesia católica en México, después del reconocimiento de la Independencia por parte de la Santa Sede y hasta 1861, a través del primer delegado apostólico Luigi Clementi. Burelli expone diligentemente las problemáticas y su evolución, buscando evidenciar los puntos de tensión por los que se deterioró, pasando de una relación caracterizada por la búsqueda de conciliación entre las dos autoridades, que apuntaban al mismo proyecto compartido de nación católica, a la separación entre Iglesia y Estado y la consolidación del Estado laico. La autora concluye que mientras la relación entre Iglesia y Estado se deterioraba, se reforzaban los vínculos entre el clero mexicano y la Santa Sede.

Este libro cierra con el artículo “‘Idols behind altars’ un mito provocador” de Jean Meyer. En él, el autor hace un puntual seguimiento a una corriente de pensamiento que le ha ocupado desde hace tiempo: el dualismo y las contradicciones en el debate sobre la naturaleza de la fe mexicana que muchas veces fue calificada por antropólogos o políticos o miembros de la iglesia como idolátrica, pagana, una “ilusión,” y nos hace ver cómo debemos pensar el término aculturación. Al hacer este seguimiento sobre cómo, en dónde, en qué países y con qué intenciones se ha calificado así la religión, nos increpa como historiadores, como católicos o mexicanos a pensar que el mito de la “religión popular” opuesta a la religión de “la Iglesia-institución” no es sinónimo de paganismo, de dualismo y que el error ha sido medir la calidad de la piedad popular con la versión elitista más ilustrada y filosófica del cristianismo.” En su artículo Jean Meyer explica que las últimas generaciones de historiadores están demostrando que religión popular no es sinónimo de paganismo, de superstición, ni de dualismo y que estos historiadores han

entendido la necesidad de tomar en cuenta el contexto económico y social de las cuestiones religiosas, aceptando que todos entienden y viven la religión de manera diferente y complementaria. Sin duda, los dieciocho autores de este libro, que preceden el artículo de Jean Meyer, son muestra de esa generación de historiadores que entienden que la Iglesia es Institución, que la Iglesia son los fieles, que la Iglesia es religión y que ésta se manifestó en vivencias, lenguajes y contenidos muy diversos desde la conquista hasta el México independiente.

I. El hito y la conquista

LAS OTRAS CONQUISTAS. LA EXPANSIÓN TERRITORIAL Y MARÍTIMA DE NUEVA ESPAÑA

Dra. Patricia Escandón

Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
Universidad Nacional Autónoma de México

La toma de México-Tenochtitlan a cargo de Hernán Cortés y su miríada de aliados indígenas –esa, a la que por antonomasia se llama “la conquista”–, no constituyó ni con mucho la culminación de la campaña española de apropiación de tierras y pueblos en el hemisferio occidental. Muy por el contrario, en realidad representó apenas el vigoroso punto de arranque de diversas avanzadas multidireccionales sobre la masa continental del norte-centro de América. Así que el de México fue apenas un episodio, importante sí, pero solo un episodio en el gran marco del proceso de expansión ultramarina de la Corona castellana.

Cabe señalar que junto con los intereses que ésta tenía en el llamado Nuevo Mundo, también contaban mucho los de los actores materiales de los avances, es decir, los particulares: hombres de mar, de armas y de empresa. Tanto por esta presión como por los errores del almirante Colón en el gobierno de territorios insulares del Caribe, en 1499, los Reyes Católicos quebrantaron su monopolio sobre los descubrimientos. Así, abrieron la posibilidad de que otra gente, mucha de la cual había tomado parte en los viajes colombinos en calidad de subordinados, figurara ahora como capitán o piloto de exploraciones propias. Tales fueron los casos de Vicente Yáñez Pinzón, los hermanos Niño, Bartolomé Ruiz, Alonso Vélez de Mendoza, Alonso de Ojeda, Juan Ponce de León, Américo Vesputio y Vasco Núñez de Balboa entre otros muchos.

De esta suerte y con nutrido concurso de hombres y dinero, entre 1493 y 1520 se tomó posesión cabal de las llamadas Antillas Mayores: La Española,

Puerto Rico, Cuba y Jamaica.¹ Además, merced a los viajes denominados indistintamente “de reconocimiento y rescate”, “menores” o “andaluces” (esto último por el origen de la mayoría de los marinos que intervinieron y los puntos de partida de las flotas) se cartografiaron otros puntos insulares caribeños y todo el perfil costero atlántico de la tierra firme, desde Panamá hasta Mar del Plata. A lo que se añadiría la exploración del litoral de Florida, Tamaulipas y norte de Veracruz, así como el del paso terrestre al Océano Pacífico a través del istmo panameño, un notable hallazgo que abriría la puerta a la ulterior ocupación del gran sur del continente.²

Por todo estos antecedentes y por la avidez de noticias provenientes de las Indias, resulta natural que la campaña cortesiana en la meseta de Anáhuac, incluso durante su desarrollo, tuviera una resonancia enorme en la península ibérica, tanto por la singularidad de los grupos humanos encontrados, como con las riquezas que se avizoraban. Tal revuelo de novedades acicateó la ambición de muchos émulos, que se dejaron venir desde Cuba y otros puntos a fin de participar en la empresa.

Y no faltó quien quiso competir y, de ser posible, mermar el alcance de las empresas de Cortés en la misma zona. Esto fue lo que aconteció con Francisco de Garay, quien desde 1518 había explorado los márgenes septentrionales del Golfo de México, bajando hasta Veracruz. Ya teniendo en curso don Hernando su campaña, Garay, a la sazón gobernador de Jamaica, envió al área sucesivas expediciones entre 1520 y 1523 con la pretensión de ponerle coto a Cortés y de tomar para sí las tierras norteñas, que luego conformarían Pánuco. A la postre y con grandes dificultades de por medio, el extremeño consiguió abortar aquellas tentativas y apresar a Garay, quien previamente había soliviantado a los indios de la Huasteca, a los que también fue menester apaciguar.³

1 Los procesos pueden verse en distintos capítulos de: Roy Augier [coord.], *General History of the Caribbean*, Hampshire, McMillan Education, 2007.

2 Martín Fernández de Navarrete, *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*, 2 vols., Madrid, Atlas, 1955, II, p. 8 y ss; Florentino Pérez Embid, *Estudios de Historia Marítima*, editor Francisco Morales Padrón, Sevilla, Real Academia Sevillana de Buenas Letras, 1979, p. 219-237.

3 Manuel Toussaint, *La conquista de Pánuco*, México, El Colegio Nacional, 1948; Joaquín A. Muñoz Mendoza, Joaquín, “Cortés en Pánuco” en: Jesús Ruvalcaba y Graciela Alcalá (coords.), *Huasteca I. Espacio y tiempo*, México, cieras, 1993, pp. 59-71.

Por acosos como éste y con el ánimo de ampliar y proteger el área de sus entradas en un radio lo más amplio posible, Cortés fue recabando información sobre los recursos que ofrecía la tierra, particularmente los auríferos. De ahí que en 1519 ordenara las primeras incursiones en el actual territorio de Oaxaca, inicialmente en Tuxtepec y luego en la Mixteca, donde logró que los grupos locales rindieran vasallaje. Pero a la muerte de Moctezuma, algunas regiones se rebelaron y fue preciso trabajar arduamente en su reducción, a lo que acudieron diversos capitanes, entre ellos Pedro de Alvarado. Aun así, los aguerridos mixes de las montañas nororientales jamás se rindieron.⁴

Asimismo, El Conquistador puso sus ojos en Michoacán, señorío del Cazonci, a donde envió a Cristóbal de Olid en 1522, con un pequeño destacamento de españoles y centenas de auxiliares mexicas y tlaxcaltecas, que arribaron a Tzintzuntzan. Luego, el Cazonci mismo viajó a la ciudad de México a entrevistarse con Hernando y a acordar un pacto y alianza, además de darse por vasallo del emperador.⁵

Rendida la ciudad de Tenochtitlan y más o menos asegurada una parte de la zona central, se detonó una fuerte onda expansiva de mayor alcance, con exploraciones terrestres y marítimas e intentos de apropiación de rutas y comarcas.

Rumbo al sur

Al rumor de su potencial mineral y humano, en diciembre de 1523 Hernán Cortés envió a Pedro de Alvarado a explorar y afianzar la sureña región de Guatemala. Iba este capitán al frente de un puñado de españoles, entre ellos su hermano Gonzalo, y de una copiosa fuerza integrada por mexicas, tlaxcaltecas y cholultecas.

4 José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, 6ª ed., México, Porrúa, 2006; John K. Chance, *La conquista de la sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la colonia*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas-Fondo Estatal para la Cultura y las Artes-CIESAS, 1990; María de los Ángeles, Romero Frizzi, *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*, México, CIESAS-INI, 1996.

5 Fray Jerónimo de Alcalá, *Relación de Michoacán*, México, SEP, 1988; J. Benedict Warren, *La conquista de Michoacán, 1521-1530*, Morelia, Fimax, 1977.

En el trayecto, pasaron sin mayores contratiempos por Tehuantepec y la actual zona chiapaneca, pero al arribar a Zapotitlán, Quetzaltenango y Utlán, ya en tierras de Guatemala, los quichés les marcaron violentamente el alto. Muy en breve Alvarado, el temible Tonatiuh, se percató de que en el área, aparte de los quichés vivían otros pueblos: los cakchiqueles, los mames, los pocomames, y los zutuhiles. Así que, repitiendo las tácticas que en México aplicara su comandante, don Pedro buscó hacerse de aliados, que fue a encontrar entre los cakchiqueles, acérrimos enemigos de los quichés. Con su ayuda pudo vencerlos y hecho esto, se afianzó en Iximché, desde donde emprendió campaña contra los zutuhiles del lago Atitlán, que no demoraron en caer bajo sus armas. En julio de 1524 y al lado de Ixmiché, Pedro de Alvarado fundó la villa de Santiago de los Caballeros de Guatemala; en tanto su hermano Gonzalo encaraba a los mames en Malacatán, Huehuetenango y Zaculeu; y si bien no fue capaz de domeñarlos, sí consiguió mantener la región en relativa estabilidad. Al año siguiente Gonzalo estableció la villa de San Salvador en el señorío de Cuzcatlán, como base de operaciones para combatir a los naturales comarcanos. Aunque tanto Santiago de los Caballeros como San Salvador se desplazarían luego de sus asientos originales, ambas llegarían a convertirse en capitales de sus respectivas jurisdicciones. Finalmente, sosegada la tierra, en 1527 don Pedro de Alvarado recibiría de Carlos V los nombramientos de adelantado, capitán general y gobernador de Guatemala. Esto liberaría a Alvarado de la sujeción a Cortés.⁶

Otro de los antiguos tutelados de El Conquistador, Francisco de Montejo, había inspeccionado la costa yucateca desde 1517, pero aún transcurrirían otros diez años para que él y su clan obtuvieran la licencia regia que los facultaba a conquistar el territorio. Y en esta campaña tuvieron que colaborar, de buena gana o no, los azcapotzalcas que Montejo sacó de sus propias encomiendas de México.

6 *Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán*, ed. Adrián Recinos, 2ª ed., México, fce, 2013; Matthew Restall, "Perspectivas indígenas de la conquista de Guatemala descifrando relatos escritos por los nahuas y los mayas", *Mesoamérica*, vol. 31, núm. 52, enero-dic. 2010, pp. 190-198; Florine Asselbergs, "La conquista de Guatemala, nuevas perspectivas del Lienzo de Quauhquecholan" *Mesoamérica*, vol. 23, núm. 44, 2002, pp. 1-53; Salvador Rodríguez Becerra, *Encomienda y conquista, los inicios de la colonización en Guatemala*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1977.

Arribadas a Cozumel en 1527, las variopintas tropas cruzaron a tierra firme en su primera intentona de conquista del oriente y norte peninsular; pero, en poco más de un año, los aguerridos grupos mayas y la destrucción que hicieron de un primer poblado hispano llamado Salamanca hicieron desistir a los invasores.

En 1530, repuestos y reagrupados, Montejo y los suyos volvieron para una segunda acometida que se produjo por el occidente de la península y que perduró un lustro. No obstante, las huestes españolas y sus auxiliares acabaron siendo acorralados por distintas comunidades que, al cohesionarse en un frente común, atacaron sus posiciones en la ciudad real de Chichén Itzá. Otra vez, presa del desaliento, don Francisco abandonó el territorio.

Como Montejo también tenía interés en las gobernaciones de Guatemala, Chiapas y Tabasco, los siguientes cinco años se ocupó en otros emprendimientos bélicos en tales zonas. Empero, en 1540, ya sería no él, sino su hijo, Francisco de Montejo y León, “el mozo”, y su sobrino, Francisco de Montejo, alias “el sobrino”, quienes penetraron por tercera vez en Yucatán. Gradualmente, los primos homónimos fueron sometiendo uno a uno a los ah canul, los tutul, los xiúes, cocomes, cheles, cupules y otras etnias mayenses, que a lo largo de seis años de intensas refriegas, irían cayendo bajo su control.

En 1546, por fin, Francisco de Montejo padre, hijo y sobrino se reunieron alborozados en San Francisco de Campeche, con la ilusión de organizar y ejercer su gobierno. Pero la fiesta se les aguó a causa de una nueva rebelión coordinada de varios grupos mayas, de modo que los tres Montejo emprendieron al unísono la reconquista de la tierra, particularmente de la zona oriental peninsular, en lo que invertirían un año entero.

Sin embargo, el que a la postre hubieran pacificado la planicie yucateca, en el norte, este y oeste, no significa que la montaña —es decir, la región sur, hoy limítrofe con Guatemala— se hubiera rendido. Los indómitos itzáes y couhes aún darían la batalla a los españoles por otros 150 años y habría que aguardar hasta 1697 a que el capitán Martín de Ursúa consumase la hazaña de rendirlos.⁷

7 Ah Nakuk Pech, *Historia y crónica de Chac-Xulub-Chen*, México, Departamento de Bibliotecas de la Secretaría de Educación Pública, 1936; Robert S. Chamberlain, *Conquista y colonización de Yucatán, 1517-1550*, México, Porrúa, 1974; Pedro Bracamonte y Sosa, *La conquista inconclusa de Yucatán: los mayas de las montañas, 1560-1680*, México, cieras-Universidad de Quintana Roo-Miguel Ángel Porrúa, 2001.

Los caminos de Occidente

La envidiosa expectativa que alentaba Nuño de Guzmán de superar los logros bélicos y la fama de Hernán Cortés, por un lado, y la certeza de que sus abusos como presidente de la Audiencia serían castigados por el emperador, por el otro, fueron los dos acicates para que emprendiera la conquista de nuevas áreas hacia el oeste y noroeste de lo que ya tenía asegurado su rival. Así, organizó una fuerza con la que arremetería en la región de los chichimecas y salió de México con 500 españoles y 1500 naturales –mexicas y tlaxcaltecas. Su primer alto fue en Michoacán, donde pretendía hacerse de más auxiliares y de bastimentos, pero causó enormes estropicios entre la población, incluidos la tortura de varios señores y el homicidio del Cazonci. Como consecuencia, multitud de purépechas huyeron al norte y se refugiaron entre los chichimecas.

A continuación Guzmán arrasó sistemáticamente varias porciones del actual Jalisco, hasta llegar a Nayarit. Con pausa obligada de dos meses por el tiempo de lluvias, alcanzó el sur de Sinaloa, exploró el valle de Mazatlán y subió hasta Culiacán, en cuyas inmediaciones fundó la villa de San Miguel. Tras haber arrollado sucesivamente a purépechas, pames, guamares, zacatecos, guachichiles, cahitas, acaxeos y otros grupos, Nuño hizo una pausa; organizó y distribuyó encomiendas, nombró alcaldes mayores y otras autoridades, y finalmente bajó a Tepic, cerca del cual estableció la población de Compostela. Desde ahí, en las postrimerías de 1531, escribió al rey para pedirle la conformación de una nueva provincia con los territorios que había hecho suyos. Éste accedió a la solicitud, creando la Nueva Galicia y encomendándole su gobierno.⁸

El envanecido capitán emprendió la vuelta a México, mientras los alcaldes y otros colonos se dedicaron a esclavizar y a explotar a los recién subyugados nativos de occidente, lo que detonó varias sublevaciones, particularmente en el norte de Sinaloa, que tardarían decenios en extinguirse.

Pero lo más grave acaeció en 1541 y fue una gran rebelión de cazcanes, coras, guaynamotas y demás etnias, soliviantados por la presencia y malos tratos de los españoles. En lo que luego se conocería como la Guerra del Mixtón, los

8 José Luis Razo Zaragoza [ed.], *Crónicas de la conquista del Nuevo Reyno de Galicia*, Guadalajara, Gob. Del Edo. de Jalisco-INAH, UdG, 1963.

indios, acaudillados por Francisco Tenamaxtle, lograron derrotar al afamado capitán Cristóbal de Oñate. Tan mal pintaban las cosas, que el virrey Mendoza tuvo que intervenir personalmente con refuerzos y solicitar la ayuda del experimentado Pedro de Alvarado, gobernador de Guatemala, quien acabó muriendo en un accidente; con ello la lucha se prolongó hasta 1542, cuando los rebeldes lograron ser sometidos.⁹

Algunos años más tarde, la zona semidesértica al norte de la Mesa central mexicana sería escenario de una conflagración de proporciones si cabe mayores. Se trató de la llamada Guerra Chichimeca, que persistiría casi hasta finales del siglo y que únicamente pudo ser apaciguada paulatinamente, por vía de la negociación y los obsequios.¹⁰

Las ambicionadas rutas náuticas a Oriente y el estrecho interoceánico

Entre tanto, no había menguado la acérrima rivalidad entre conquistadores. Por un lado, estaban quienes, como Hernando Cortés y Pedro Arias Dávila, intentaban avanzar y posesionarse de áreas continentales y hallar algunas rutas náuticas y por el otro, aquellos, como Diego Velázquez y algunos más, que procuraban exactamente lo mismo, lanzando incursiones desde el Caribe insular. La carrera de obstáculos y el choque de intereses eran inevitables.

Una vez tomada la ciudad de México-Tenochtitlan, arribaron a ella informes sobre el éxito de la expedición iniciada por Magallanes y culminada por Juan Sebastián Elcano, que había logrado circunnavegar el mundo y dar con otro acceso a las codiciadas especierías orientales.¹¹ De modo que en 1523 llegaron

9 Ida Altman, *Contesting conquest: indigenous perspectives on the Spanish occupation of Nueva Galicia*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2017; Ethelia Ruiz Medrano, "Versiones sobre un fenómeno rebelde: la Guerra del Mixtón en Nueva Galicia, Eduardo Williams [ed.], *Contribuciones a la arqueología y etnohistoria del Occidente de México*, Zamora, colmich, 1994, pp. 355-378.

10 Guillermo de Santa María, *Guerra de los chichimecas (México 1575 -Zirosto 1580)*, Zamora, El Colegio de Michoacán- Universidad de Guanajuato, 1999; Philip Wayne Powell, *La Guerra Chichimeca*, México, FCE, 1975.

11 Antonio Pigaffeta, *La primera vuelta al mundo. Relación de la expedición de Magallanes y Elcano*, Madrid, Alianza, 2019; Agustín Ramón Rodríguez González, *La primera vuelta al mundo*,

a oídos de Cortés tanto esta noticia como la de la empresa comandada por Gil González Dávila, que partió desde Tierra Firme para dirigirse a la Mar del Sur, en la búsqueda de un paso interoceánico.¹² Por tales motivos, Cortés prestamente organizó una partida que, navegando, tomaría rumbo al meridión. Encargó a Cristóbal de Olid que costeara el territorio de Honduras y que intentara cruzar hasta el Golfo Dulce (hoy en Costa Rica), donde hipotéticamente podría encontrarse un estrecho o canal de conexión menos lejano y riesgoso que el de Magallanes. Pero el proyecto se vino por tierra a causa de la rebelión de Olid, quien desconociendo a su capitán, se alió a los intereses de Velázquez, gobernador de Cuba y gran enemigo de Cortés.¹³ El Conquistador decidió entonces marchar a Honduras, tanto para castigar al insubordinado, como para encabezar personalmente la exploración, pero en esto último no tuvo éxito y en cambio, su ausencia detonó en México una enorme cantidad de problemas.

Pero tanto por el deseo de Carlos V, como por su propio empeño, Cortés no cejó en el plan de navegar el Pacífico.¹⁴ En el otoño de 1527 dispuso que Álvaro Saavedra Cerón zarpara desde Zihuatanejo (en el actual estado de Guerrero), con tres naves, en pos de las islas del poniente. Hasta la muerte de Saavedra, ocurrida en 1529, en medio del océano, cuando pretendía infructuosamente volver a Nueva España, este capitán reconoció un grupo de islas de las Carolinas centrales y otras que forman el archipiélago de Faraulep (en la Micronesia), antes de ir a recalar a las Molucas.¹⁵ Tal fue el primer viaje exploratorio transpacífico desde la costa americana rumbo a Oriente.

Madrid, Edaf, 2018; María Dolores Higuera Rodríguez [dir.] *La vuelta al mundo de Magallanes-Elcano. La aventura imposible 1519-1522*, Barcelona, Lunwerg Editores, 2018.

12 Ovidio García Regueiro, "Oro y descubrimiento: la expedición de Gil González Dávila" *Cuadernos Hispanoamericanos*, 418, abril 1985, pp. 5-33.

13 Robert S. Chamberlain, *The Conquest and Colonization of Honduras*, Washington, Carnegie Institution, 1953.

14 Woodrow Borah, "Hernán Cortés y sus intereses en el Pacífico", *Estudios de Historia novohispana*, vol. 4, núm. 4, 1971, pp. 1-18. Miguel León Portilla, *Hernán Cortés y la Mar del Sur*, México, IIH-UNAM, 1985.

15 Ione Stussey Wright, *The Voyages of Alvaro de Saavedra Ceron, 1527-1529*, Coral Gables, University of Miami Press, 1951.

Luego de una estancia en España entre la primavera de 1528 y el verano de 1530, don Hernando estaba de vuelta en México para retomar sus proyectos de reconocer los litorales norteños de la Mar del Sur. Por encomienda suya, en 1532 salió de Acapulco la pequeña flota de Diego Hurtado de Mendoza con la consigna de seguir la costa noroeste, no solo para ubicar territorios nuevos y con potencial, sino, particularmente, con la de hallar algún canal o estrecho que comunicara con el Atlántico. Don Diego pasó por Manzanillo y delineó las costas jalisciense y nayarita, antes de descubrir las islas Marías. Luego alcanzó la entrada del golfo de California, pero ya no logró volver a México porque murió en un naufragio.

En el inter, el ahora marqués del Valle se encontraba en el Istmo Tehuantepec, en un astillero que había montado y donde se ocupaba de la construcción de buques para su siguiente misión náutica. Hasta ahí llegó el padre fray Martín de Valencia, el jefe de los doce primeros franciscanos arribados a Nueva España, cuyo anhelo extender la obra cristianizadora de España entre los pueblos del litoral asiático, de manera que pretendía formar parte de la nueva exploración.¹⁶

Por las razones que fueren, esto no se concretó, pero sí el envío de dos naves, que finalmente zarparon de Manzanillo en 1533, una al mando de Hernando de Grijalva y la otra al de Diego Becerra. Aun saliendo juntas, luego se separaron, así, Grijalva surcó el mar hacia el poniente y dio con las islas que, al paso del tiempo, tomarían el nombre de Revillagigedo, antes de volver proa hacia el sur y recalar en Acapulco. Por su parte, Becerra fue costeando hacia el norte, pero murió a causa de un motín a bordo que encabezó el piloto Fortún Jiménez. Sería este último el descubridor de la Baja California, puesto que logró arribar a la bahía de La Paz. Los marinos desembarcaron ahí, pero sus abusos y maltrato a los nativos hicieron que estos se sublevaran y liquidaran a gran parte de la tripulación.¹⁷

Enterado Cortés de la existencia de perlas en la “isla” recientemente descubierta, en 1535 dirigió personalmente una expedición con el propósito de tomar posesión y conquistar la California. Llevando tres buques, salió de la

16 Francisco Morales, “Dos figuras en la utopía franciscana en Nueva España: fray Juan de Zumárraga y fray Martín de Valencia” *Caravelle*, núms. 76-77, 2001, pp. 340-341.

17 Julio Montané, *El descubrimiento de California: las expediciones de Becerra y Grijalva a la Mar del Sur, 1533-1534*, [Ensenada], Fundación Barca, 2004.

costa de Jalisco para llegar a la actual La Paz, a la que, luego de una ceremonia, bautizó como Santa Cruz. Hizo un segundo intento para llevar a su nueva fundación colonos y bastimentos, pero fracasó y, en cambio, tuvo que volver a México porque el recién llegado virrey Mendoza requería su presencia. Posteriormente, en 1539, el marqués del Valle enviaría una última expedición a lo que consideraba su descubrimiento, bajo el mando de Francisco de Ulloa, quien bordeó la península hasta el Golfo de las Perlas, en el Mar Bermejo o Mar de Cortés. Este comandante y sus buques posiblemente zozobraron luego, pues ya no se supo más de ellos.¹⁸

Con esto se cierra el capítulo de las exploraciones cortesianas por el Pacífico que, sin haber dado con zonas de mayor interés que las pesquerías de perlas sudcalifornianas, abrió al conocimiento de los españoles el gran arco náutico y costero del norte.

Fallida conquista del lejano norte

Las entradas marítimas septentrionales de Cortés, las noticias que había traído Álvar Núñez Cabeza de Vaca —náufrago y sobreviviente de una expedición fallida a La Florida—, así como las del franciscano fray Marcos de Niza sobre unas supuestas ciudades de oro en el norte azuzaron el interés del virrey don Antonio de Mendoza en seguir la prospección de los confines del reino en aquella dirección. Y todo ello constituyó motivo para que Su Excelencia mandara a Francisco Vázquez de Coronado a intentar ganar esas promisorias tierras, en el plan de conquista más septentrional que hasta entonces se hubiera ensayado.

Francisco salió en 1540 de Culiacán, con tres centenares de soldados hispanos, sus mujeres, criados y esclavos, más una cifra de entre 1000 y 2000 “aliados” nahuas, purépechas y otros. La columna atravesó Sonora, adentrándose por los actuales estados de Arizona, Nuevo México, Texas, Oklahoma y Kansas donde, en diferentes fases, tuvieron que combatir o parlamentar con pimas, apaches, navajos, hopis, comanches y cheyenes. Una partida a cargo de García de Cárdenas descubrió, boquiabierta, la magnificencia del Gran

18 Ignacio del Río, *A la diestra mano de las Indias. Descubrimiento y ocupación colonial de la Baja California*, México, IIH-UNAM, 1990, p. 20-22.

Cañón y los expedicionarios también vieron copiosas manadas de bisontes o “cíbolos”, temibles contingentes de crueles guerreros, infinitas llanuras desérticas y hasta se toparon con el sorprendente y feroz pueblo zuni, en sus pintorescas casas de adobe de varios pisos.

Pero no había ni rastro de las prometidas ciudades doradas de Cíbola y Quivira, que, al parecer, solo existieron en la febril imaginación de fray Marcos. De modo que, con las manos vacías y un muy mermado destacamento, Vázquez de Coronado regresó derrotado y cabizbajo a México en 1542.¹⁹

Un balance

Los impactantes sucesos del verano de 1521 en el corazón del altiplano del actual México convulsionaron a Occidente, pero fueron solo la punta de lanza de la penetración hispana en el continente americano. A partir de esa fecha y, tomando como plataforma la cuenca de México, se ocuparon y dominaron territorios del noreste, como Pánuco, así como las áreas centrales de Oaxaca y Michoacán, a lo que siguieron las conquistas sureñas de Guatemala, El Salvador y Yucatán. Desde el mismo corazón de Nueva España partiría también la expedición de Nuño de Guzmán, que pasando por occidente, fue a fijar un enclave en Sinaloa, aunque la zona centro-norte, llamada la Gran Chichimeca, no pudo ser apaciguada o controlada.

De manera simultánea, se emprendieron navegaciones por la llamada Mar del Sur con miras a llegar a Oriente, a las llamadas islas de la Especiería y se puso el mismo empeño en hallar lo que se suponía un estrecho que

19 Pedro Castañeda de Nájera, *Relación de la jornada de Cíbola [...] donde se trata de todas aquellos poblados y ritos y costumbres, de la cual fue el año del 1540*. Manuscrito de la Lenox Library, Biblioteca Pública de NY. Mss. Col 2570, no. 63. Es la transcripción más temprana que se conoce del ológrafo de Castañeda. Hay también copias microfilmadas en la Universidad de Texas y en la de Nuevo México. Y en fecha relativamente reciente fue transcrita en Julio Montané, *Francisco Vázquez de Coronado: sueño y decepción*, México, El Colegio de Jalisco-Fideicomiso Teixidor, 2002. También Richard Flint y Shirley Cushing Flint, *A Most Splendid Company. The Coronado Expedition in Global Perspective*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2019; Richard Flint y Shirley Chushing Flint [eds.], *The Coronado Expedition: From the Distance of 460 Years*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2012.

comunicaba a los océanos Atlántico y Pacífico. Sin haberse podido consolidar ninguno de los dos proyectos, el conjunto de exploraciones sí perfiló el litoral septentrional del actual territorio mexicano, hasta la península de Baja California.

Finalmente, antes de mediar el siglo XVI, se echó a andar un plan de conquista de los desconocidos límites norteños continentales, un avance que reconoció diversos territorios, hasta alcanzar como lindero septentrional el actual estado norteamericano de Kansas.

La descomunal extensión de lo visto y explorado —puesto que no todo se conquistó— en término de solo 30 años dio a la Corona castellana una idea aproximada de la magnitud de las tierras continentales con las que se había encontrado. En el transcurso de los dos siglos inmediatos, y con fortuna desigual, intentaría hacer suya esta vastedad.

Bibliografía y otras fuentes

Ah Nakuk Pech, *Historia y crónica de Chac-Xulub-Chen*, México, Departamento de Bibliotecas de la Secretaría de Educación Pública, 1936.

Alcalá, fray Jerónimo de, *Relación de Michoacán*, México, SEP, 1988.

Altman, Ida, *Contesting conquest: indigenous perspectives on the Spanish occupation of Nueva Galicia*, University Park, Pennsylvania State University Press, 2017.

Asselbergs, Florine, “La conquista de Guatemala, nuevas perspectivas del Lienzo de Quauhquecholan, Puebla” *Mesoamérica*, vol. 23, núm. 44, 2002, pp. 1-53;

Augier, Roy [coord.], *General history of the Caribbean*, Hampshire, McMillan Education, 2007.

Borah, Woodrow, “Hernán Cortés y sus intereses en el Pacífico”, *Estudios de Historia novohispana*, vol. 4, núm. 4, 1971, pp. 1-18.

- Bracamonte y Sosa, *La conquista inconclusa de Yucatán: los mayas de las montañas, 1560-1680*, México, CIESAS-Universidad de Quintana Roo-Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- Castañeda de Nájera, Pedro *Relación de la jornada de Cíbola [...] donde se trata de todas aquellos poblados y ritos y costumbres, de la cual fue el año del 1540*, Manuscrito de la Lenox Library, Biblioteca Pública de NY. Mss. Col 2570, no. 63
- Chamberlain, Robert S., *Conquista y colonización de Yucatán, 1517-1550*, México, Porrúa, 1974.
- Chamberlain, Robert S., *The Conquest and Colonization of Honduras*, Washington, Carnegie Institution, 1953
- Chance, John K., *La conquista de la sierra. Españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la colonia*, Oaxaca, Instituto Oaxaqueño de las Culturas-Fondo Estatal para la Cultura y las Artes-CIESAS, 1990.
- Fernández de Navarrete, Martín, *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XV*, 2 vols., Madrid, Atlas, 1955.
- Flint, Richard y Shirley Cushing Flint, *A Most Splendid Company. The Coronado Expedition in Global Perspective*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2019.
- Flint, Richard y Shirley Chushing Flint [eds.], *The Coronado Expedition: From the Distance of 460 Years*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2012.
- García Regueiro, Ovidio, "Oro y descubrimiento: la expedición de Gil González Dávila" *Cuadernos Hispanoamericanos*, 418, abril 1985, pp. 5-33
- Gay, José Antonio, *Historia de Oaxaca*, 6ª ed., México, Porrúa, 2006.

Guillermo de Santa María, *Guerra de los chichimecas (México 1575 -Zirosto 1580)*, Zamora, El Colegio de Michoacán- Universidad de Guanajuato, 1999.

Higueras Rodríguez, María Dolores [dir.] *La vuelta al mundo de Magallanes-Elcano. La aventura imposible 1519-1522*, Barcelona, Lunwerg Editores, 2018.

León Portilla, Miguel, *Hernán Cortés y la Mar del Sur*, México, IIH-UNAM, 1985.

Memorial de Sololá. Anales de los cakchiqueles. Título de los señores de Totonicapán, ed. Adrián Recinos, 2ª ed., México, fce, 2013.

Montané, Julio, *Francisco Vázquez de Coronado: sueño y decepción*, México, El Colegio de Jalisco-Fideicomiso Teixidor, 2002.

Montané, Julio, *El descubrimiento de California: las expediciones de Becerra y Grijalva a la Mar del Sur, 1533-1534*, [Ensenada], Fundación Barca, 2004.

Morales, Francisco, “Dos figuras en la utopía franciscana en Nueva España: fray Juan de Zumárraga y fray Martín de Valencia” *Caravelle*, núms. 76-77, 2001, pp. 333-344.

Pérez Embid, Florentino, *Estudios de historia marítima*, editor Francisco Morales Padrón, Sevilla, Real Academia Sevillana de Buenas Letras, 1979.

Pigaffeta, Antonio, *La primera vuelta al mundo. Relación de la expedición de Magallanes y Elcano*, Madrid, Alianza, 2019.

Razo Zaragoza, José Luis [ed.], *Crónicas de la conquista del Nuevo Reyno de Galicia*, Guadalajara, Gob. Del Edo. de Jalisco-INAH, UdG, 1963.

Restall, Matthew, “Perspectivas indígenas de la conquista de Guatemala descifrando relatos escritos por los nahuas y los mayas”, *Mesoamérica*, vol. 31, núm. 52, enero-dic. 2010, pp. 190-198.

- Río, Ignacio del, *A la diestra mano de las Indias. Descubrimiento y ocupación colonial de la Baja California*, México, IIH-UNAM, 1990.
- Rodríguez Becerra, Salvador, *Encomienda y conquista, los inicios de la colonización en Guatemala*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1977.
- Rodríguez González, Agustín Ramón, *La primera vuelta al mundo*, Madrid, Edaf, 2018.
- Romero Frizzi, María de los Ángeles, *El sol y la cruz. Los pueblos indios de Oaxaca colonial*, México, CIESAS-INI, 1996.
- Ruiz Medrano, Ethelia, "Versiones sobre un fenómeno rebelde: la Guerra del Mixtón en Nueva Galicia, Eduardo Williams [ed.], *Contribuciones a la arqueología y etnohistoria del Occidente de México*, Zamora, colmich, 1994, pp. 355-378.
- Ruvalcaba, Jesús y Graciela Alcalá (coords.), *Huasteca I. Espacio y tiempo*, México, cieras, 1993.
- Toussaint, Manuel, *La conquista de Pánuco*, México, El Colegio Nacional, 1948.
- Warren, J. Benedict, *La conquista de Michoacán, 1521-1530*, Morelia, Fimax, 1977.
- Powell, Philip Wayne, *La Guerra Chichimeca*, México, FCE, 1975.
- Wright, Ione Stussey, *The Voyages of Alvaro de Saavedra Ceron, 1527-1529*, Coral Gables, University of Miami Press, 1951.

LA SUBLIMADA HISTORIA DE LA PARTICIPACIÓN DE TETZCOCO EN LA CONQUISTA DE MÉXICO

Dra. Clementina Battcock
Dirección de Estudios Históricos,
Instituto Nacional de Antropología e Historia

En 1521, numerosos grupos indígenas acudieron al asedio final a Tenochtitlan. Tetzcoco fue partícipe de este suceso, sin embargo, su actuación fue de lo más compleja: por una parte, hacia 1519 la gran ciudad acolhua era la aliada más antigua y poderosa de los tenochcas, pero también en esas fechas atravesaba tensiones políticas a causa de la supuestamente forzada designación de Cacama, sobrino de Motecuhzoma Xocoyotzin, como *acolhuatecuhtli*; esta peculiar situación propició que una facción tetzcocana protagonizara una serie de breves y confusos gobiernos que apoyaron a Hernán Cortés y al posterior orden político novohispano.

Por otra parte, el embrollo dinástico acolhua, suscitado durante la conquista de Tenochtitlan, responde en buena medida a las particularidades de cada crónica y las intenciones de sus autores; entre estas destacan las obras históricas de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, quien desarrolló extensamente la historia acolhua y exaltó la participación de sus ancestros en la conquista. En este marco, es pertinente cuestionarse la “naturaleza” de la participación tetzcocana en la caída de Tenochtitlan: ¿fue este un auténtico enfrentamiento entre dos poderosos centros o más bien fue parte de un conflicto sucesorio de gran magnitud? Y ¿qué elementos historiográficos están en juego en la marcada rivalidad entre Tenochtitlan y Tetzcoco?

Algunas consideraciones historiográficas en torno al corpus novohispano

La construcción del proceso social que resignifica las memorias bajo las ritualidades que plantean las emergencias de una conmemoración, restituyen añejos debates en torno a la verosimilitud de lo descrito en las crónicas virreinales. En el 2021, a 500 años de la destrucción del sistema social tenochca, las susceptibilidades disciplinarias que se cuestionan sobre la validación histórica de las palabras de los antiguos cronistas son objeto de intensas pláticas, e incluso acusaciones, que la disciplina historiográfica ha entretejido a lo largo de los vaivenes de los ejercicios profesionales en las instituciones de investigación contemporáneas.

Los historiadores, prestos a consolidar visiones muchas veces contrastantes en sus lecturas a las narrativas del pasado, nuevamente se posicionan frente a las disyuntivas que exponen las diferentes dinámicas sociales que velan por la resignificación de la memoria. A pesar de los cómodos lugares comunes que plantean la incapacidad de recuperar esencialmente el hecho social en sí mismo, quedan abiertas las posturas acerca de la riqueza misma del texto historiográfico, la cual reside tanto en lo que se dice como en aquello que se omite respecto del pasado, pues mucho importa también la manera de decir y las razones por las que un texto, pictórico o alfabético, se compone de un sistema sígnico que se ocupa de plantearnos *una realidad* de una manera determinada.

Las consideraciones que se hagan sobre estos planteamientos y las respuestas que se den a las preguntas que surgen durante la investigación, a la vez que se multiplican las interpretaciones historiográficas, abren la puerta al conocimiento de “otros pasados”, distintos o complementarios al que se refiere una fuente histórica, el cual no es otro sino el propio pasado experiencial del autor de la obra. Así, la lectura del texto por parte de los historiadores añade los referentes del momento en el cual se realiza. En este sentido, no es posible soslayar que la obra historiográfica es un fenómeno discursivo, forzosamente impregnado de ideología y dotado de historicidad desde el momento en que es constituida con una serie de intenciones y elementos significativos disponibles,¹ pero también de los tiempos en los

1 Francois Hartog, *Regímenes de historicidad*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2007, p. 38.

que es releída, y muchas veces relocalizada en torno al *corpus* que compone la memoria humana.²

En el siglo XVI —como lo había sido en los anteriores y como sería aún en los dos subsecuentes— en el mundo hispánico el sentido de la historia era providencial. El providencialismo agustiniano proponía que, a partir de la redención divina del hombre pecador, el sentido de la historia era la salvación, así el devenir de la humanidad en el tiempo simplemente consistía en la aceptación o el rechazo, es decir, en la lucha secular entre el bien y el mal.³ Además, por su postura ética, el influjo de Cicerón también gravitó con fuerza sobre la experiencia cristiana de la historia, pues según esta corriente filosófica del clasicismo grecolatino europeo, la historia tenía un sentido eminentemente político y se dirigía a la *praxis*, pues su función era preservar la memoria para la supervivencia del orden de la república y debía enseñar la virtud a partir de los modelos antiguos, para lo cual, era preciso presentarla de un modo elocuente.⁴

De ahí que las crónicas indianas confeccionadas dentro de este marco conceptual tuviesen, invariablemente, el trasfondo del relato moral y pedagógico, pues la historia debía instruir y edificar, incitar al bien, además de hacer perdurar la memoria para ejemplo de todas las generaciones, presentes y venideras. Así, la historia se convirtió en ese sendero único del tránsito de la humanidad desde la creación hasta el juicio final en el ocaso del tiempo profano.

En el otro extremo estaban aquellas narrativas que fomentaban la fe, al presentar modelos de vida cristiana y verdades esenciales. No está de más subrayar que el criterio de verdad no era forzosamente la mera adecuación racional de un predicado a los hechos objetivamente apreciados, sino la aproximación del hombre a la virtud, que es lo que conducía a Dios. En la medida

2 Daniel Feierstein, *Memorias y representaciones sobre la elaboración del genocidio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 61-89; Beatriz Sarlo, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, p. 29.

3 Karl Löwith, *El sentido de la Historia; implicaciones teológicas de la filosofía de la Historia*, Madrid, Aguilar, 1973, 322 p.

4 Paolo Desideri, *Cicerón, la historia y la política*, en *Antiqua. Jornadas sobre la Antigüedad*, Roma la invención del Estado, 27-28 de noviembre, 1997, <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/pdf/desi4.pdf>. (Consultado el 10 de mayo de 2021).

en que Dios y su voluntad eran causa de los sucesos, era natural que estos relatos históricos incluyesen —y de hecho se esperaba que lo hicieran— acontecimientos prodigiosos, que no eran sino manifestaciones de lo divino en la existencia humana.

En gran medida, a causa de las diferencias esenciales entre los conceptos que los antiguos cronistas tenían de la “verdad” y de la narración “histórica” respecto de los nuestros, desde la primera mitad del siglo XX los especialistas empezaron a preguntarse por la condición literaria o histórica de las viejas crónicas de Indias.⁵ Y en el transcurso de las últimas dos o tres décadas, en parte por el surgimiento de nuevas tendencias en la crítica histórica, el debate ha vuelto con mayor intensidad al seno de los llamados estudios coloniales latinoamericanos.

Las crónicas indígenas

Esta historiografía recibe su denominación a partir de la manera en que se vincula la forma de concebir y registrar la historia entre los pueblos indígenas de la región que por tres siglos se llamó Nueva España. De allí que a tal proceso se le designe precisamente como *Historiografía Novohispana de Tradición indígena*. Este ofrece, en primer lugar, la posibilidad de entrar en contacto con diferentes formas de registro y transmisión de la historia, en las que se puede percibir cierta secuencia, y que se dieron a lo largo de varias centurias. Permite, en segundo lugar, observar cómo las formas de registro y de transmisión de la historia, provenientes de Europa, entraron en contacto con aquellas que eran las propias de estos pueblos conquistados y produjeron nuevas formas historiográficas que conservaron, en la mayoría de ocasiones bajo modelos de composición discursiva europea, los antiguos elementos que significaron el pasado prehispánico: la disposición de sus narrativas de poder

5 Catherine Poupeney Hart, “Literatura colonial hispanoamericana. En torno a la reorganización de un área disciplinaria”, en *Scriptura*, Universidad de Lleida, España n. 8-9, 1986, pp. 27-36; R. Adorno, “Reconsidering colonial discourse for Sixteenth- and Seventeenth-century Spanish America”, en *Latin American Research Review*, San Francisco, Latin American Studies Association, v. 28, n. 3, pp. 135-145; Valeria Añón, *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en Crónicas de la conquista de México*, Buenos Aires, Corregidor, 2012, 354 p.

político y sagrado que legitimaban las relaciones sociales de un mundo previo al del dominio hispánico.⁶

Desde los últimos años del siglo XVI, pero sobre todo en los inicios del XVII, algunos descendientes de los antiguos nobles indígenas de la Nueva España fueron educados en las tradiciones prehispánicas de significación cultural, que aún sobrevivían a través de relatos orales y otras fuentes históricas materiales, pero también se formaron en la cultura europea de las bibliotecas intelectuales del mundo occidental, católico y cristiano. Unos cuantos se dieron luego a la tarea de escribir, con un hábil uso de los caracteres latinos, a veces en español, a veces en náhuatl u otra lengua autóctona, historias que relataban el devenir de los centros de poder que habían gobernado sus ancestros.⁷ A estos cronistas son los conocemos como escritores de tradición indígena y es con ellos que aparece el principio o la práctica de la autoría al momento de registrar ese pasado cultural.

Las historias que escribieron se sujetaron a los lineamientos de las obras europeas de contenido histórico y sus autores las ordenaron en capítulos, a la manera de las homólogas europeas que, posiblemente, tuvieron a su alcance.⁸ La lectura minuciosa de estas crónicas o historias pone de manifiesto que las intenciones que alentaron a sus autores son de lo más variadas, en un amplio rango que va desde la búsqueda de un vínculo de origen común entre la humanidad evangelizada de la Nueva España y el resto de la cristiandad, hasta la construcción de una narrativa que demostrase la plena racionalidad y espiritualidad del nativo de las Indias occidentales.

Como sea, con sus distintos matices, es posible afirmar que las crónicas de tradición indígena ofrecen el panorama de una escritura histórica que busca ser reparación o sutura del trauma y también convertirse en espacio textual singular para la supervivencia de memorias en riesgo de extinción. Hay en

6 José Rubén Romero Galván, *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozomoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2003, p. 12.

7 *Ibid.*, p. 16.

8 Yukitaka Inoue Okubo, "Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana", en D. Levin y F. Navarrete (eds.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana - Azcapotzalco, p. 55-96.

ellas un ubicuo tono de nostalgia o lamento, particularmente perceptible en el tratamiento de lo perdido: memorias, saberes, pinturas, grandes personajes, espacios (palacios, puentes, mercados, ciudades enteras), todo vinculado a la historia del antiguo estrato nobiliario. En ello se advierte el funcionamiento de la narración como estructura, que hace inteligible la experiencia y que permite incluso la comprensión de lo inverosímil, al colocarlo en las nuevas coordenadas occidentales del espacio-tiempo al tiempo que también incorpora nuevas causalidades, más allá de la profunda herida que supuso el desmoronamiento social y cultural posterior a la conquista.

Por otro lado, la narración histórica es asimismo una apuesta al futuro, acaso como el sutil planteamiento de una utopía que reúne en un espacio los elementos significativos de las tradiciones encontradas, un foro de discusión del legado autóctono y de las novedades occidentales, un ámbito de nueva enunciación donde transformar y ajustar el papel de las comunidades nativas a las complejas dimensiones sincrónicas y diacrónicas de la sociedad colonial.

Esta historiografía novohispana de tradición indígena surgida en el XVI no fue un fenómeno fugaz que hubiera destellado un instante para luego reducirse a cenizas en la centuria siguiente. Por el contrario, su influjo pervivió, tuvo muy larga andadura entre la intelectualidad novohispana, la cual se hizo presente incluso entre los sectores criollos que no abrevaron directamente en sus fuentes originales, como en las obras de Carlos de Sigüenza y Góngora⁹ y de otros representantes de las inquietudes intelectuales del criollismo, línea que llegaría a su culminación en el XVIII, en el trabajo histórico del jesuita Francisco Xavier Clavijero.¹⁰

9 Pablo García, *Estrategias para desaparecer: la historiografía de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y la colonización criolla del pasado prehispánico*, Tesis de doctorado de filosofía, Indianápolis, Universidad de Indiana, 294 p.

10 Pablo García, "Saldos del criollismo: el Teatro de virtudes políticas de Carlos de Sigüenza y Góngora a la luz de la historiografía de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl", en *Colonial Latin American Review*, España, The City College, v. 18, n. 2, p. 219-235.

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y la tradición acolhua

Hasta aquí he planteado los elementos que componen el entretejido que supone la creación y la relectura de los manuscritos que pueden integrarse dentro de las crónicas novohispanas de tradición indígena. Sin embargo, debo precisar que su lectura como un corpus homogéneo y con metodologías ortodoxas nos supone un problema inmediato en la discusión de los conceptos sobre los que pesan nuestras interpretaciones del pasado prehispánico. De entrada, es necesario exponer el problema que recae sobre la concepción de Tenochtitlan como un centro político *imperial* implica también un severo riesgo interpretativo que conduce a varios sesgos que son perceptibles en las inmensas formas ideológicas de recuperar y explicar el pasado.

Y es que, si bien es fácil acudir a las diferentes estructuras narrativas que contemplan a Tenochtitlan como centro rector, éstas no son sino una mirada que, por el propio peso político tenochca, trascendió en nuestras interpretaciones de ese pasado vedado a nuestra comprensión; lo cual se debe a que el problema social que se dispone a articular las alianzas y diferencias culturales entre los propios pueblos nahuas descansa sobre una discusión larga y bastante profunda que tiene también un eco en la composición de los discursos históricos novohispanos, pues la Tenochtitlan vencida no era más que el núcleo cultural que reconfiguró el orden geopolítico en la Cuenca de México durante el siglo XIV, fundándose en una triple alianza específica que diseminaba el poder en otros dos centros rectores: Tlacopan y Tetzcoco.¹¹

Si bien las fuentes novohispanas exploran poco sobre la posición y las dinámicas propias del pueblo tepaneca de Tlacopan, un autor, de nombre Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, tomó la iniciativa para evitar la perdurabilidad de los silencios en las dinámicas y legitimidades de los acolhuas de Tetzcoco, centro en el que su linaje había constituido una amplia visibilidad narrativa, pero que había quedado desplazado en la reconstrucción del orden social de la nueva ciudad novohispana, y de las nuevas instituciones de dominio.

Es preciso agregar que el trabajo del cronista Fernando de Alva Ixtlilxóchitl ha sido objeto de múltiples interpretaciones desde Carlos de Sigüenza y Góngora

11 Clementina Battcock, “La conformación de la última Triple Alianza en la Cuenca de México: problemas, interrogantes y propuestas”, en *Revista Dimensión Antropológica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, n. 52, p. 7-30.

hasta la actualidad, pero sin lugar a duda representa la más extensa fuente sobre Tetzco, la sucesión de sus gobernantes y los conflictos que ocurrieron en el Acolhuacan tras el arribo de cada vez más grupos migrantes.¹²

En síntesis, la obra de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl está integrada por cinco crónicas, escritas entre 1590 y 1650. Después de la muerte de dicho cronista, Carlos de Sigüenza y Góngora obtuvo los manuscritos como legado de Don Juan de Alva Cortés, hijo del cronista con quien Carlos tuvo alguna relación. A su muerte, el estudioso novohispano los donó al Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo de la Ciudad de México,¹³ repositorio en el que fueron copiados por Lorenzo Boturini y consultados por el sacerdote Francisco Javier Clavijero. Posteriormente la colección fue trasladada a la Biblioteca de Colegio de San Ildefonso en donde Antonio León y Gama los examinó aproximadamente en 1780. Después de ello, su ubicación es confusa, pues se sabe que José María Luis Mora otorgó una parte de ellos en una donación de tres volúmenes a la *Sociedad Bíblica de Londres*, espacio en el que permanecieron hasta que el bibliotecario Wayne Ruwet dio a conocer su permanencia en dicho repositorio en 1982.¹⁴

Si bien pudiéramos hacer un recorrido más amplio sobre las discusiones que los últimos trabajos acerca de los manuscritos del cronista Alva Ixtlilxóchitl, considero que debemos centrar nuestra atención en uno de ellos en particular: el denominado *Compendio histórico de los reyes de Tezcuco*, el cual se localiza en el volumen dos del *Códice Chimalpahin*, nombre que recibieron los tres libros adquiridos por el gobierno mexicano en 2015, los cuales tienen un sinnúmero de obras de diferentes autores, relativas tanto a los tiempos prehispánicos como las primeras centurias del gobierno virreinal.

12 Sergio Ángel Vásquez Galicia, *La identidad de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a través de su memoria histórica. Análisis historiográfico*, Tesis de Doctorado en Historia, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2013, 423 p.

13 Clementina Battcock y Patricia Escandón, “Don Carlos de Sigüenza y Góngora. La vida material y emotiva de un erudito”, en J. A. Ruíz del Río (coord.), *Cinco siglos de documentos notariales en la historia de México. Época colonial*, Ciudad de México, Editorial Quinta Chilla Ediciones, 2015, p. 137-145.

14 Clementina Battcock, Rodrigo Martínez Baracs y Salvador Rueda Smithers, *Manuscritos mexicanos perdidos y recuperados*, Ciudad de México, Secretaría de Cultura, Instituto de Antropología e Historia, 2019, 271 p.

Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, la conquista y el embrollo dinástico

Es del todo certero afirmar que el *Compendio...* de Alva estuvo dentro de los manuscritos que se conservaron en la biblioteca de Carlos de Sigüenza y Góngora, quien alerta al lector de las singularidades de este texto a través de la siguiente advertencia: “El autor de este Compendio histórico de los Reyes de Tetzco es Don Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, el cual se debe leer con grande cautela, porque por engrandecer a su progenitor Don Fernando Cortés Ixtlilxóchitl señor de Tetzco, falta en muchas cosas a la verdad.”¹⁵

Dicha “cautela”, propuesta por el erudito Sigüenza, clama por un particular asomo a las discrepancias narrativas con las que el lector se va a encontrar en la obra de Alva, muchas veces en contradicción con lo que el *corpus discursivo* de la memoria tenochca asienta sobre el pasado. Está por demás enunciar aquí la complejidad que supone para la crítica historiográfica el estudio de la alerta a este corpus: la lectura precisa, el cotejo informativo con otras crónicas históricas bajo un método comparativo, el análisis profundo de los conceptos empleados por el autor, la reconstrucción de su formación ideológica para entender sus procesos de experiencias y expectativas propias u ajenas, su posición como articulador de las narrativas corales que se diseminan a lo largo de sus relaciones, las necesidades imperiosas de los análisis lingüísticos de su composición escrituraria, además de los valiosos datos aportados por la disciplina arqueológica que posibilita la presentación de un trabajo multidisciplinario agudo y crítico que apenas avanza sobre los estudios del pasado mesoamericano y las guerras de conquista.

El *Compendio histórico de los reyes de Tezcuco* se compone de 13 relaciones, que van desde un primer manuscrito, sin título, que explica la migración de los grupos chichimecas y su legitimación como grupos hegemónicos en la Cuenca de México, trayendo para ello el núcleo de su legitimidad en la gobernanza del mítico centro sagrado denominado como la *Tollan* de los *tultecas*, hasta el último y extenso que el autor autorizó como referente narrativo para explicar el principio de la *Ley evangélica*. Sus títulos son los siguientes:

15 Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, “Compendio histórico de los Reyes de Tezcuco”, en *Códice Chimalpahin*, 3 t., (s/f), t. II, 1.

- 1.- (Sin título)
- 2.- *Relación de los gigantes.*
- 3.- *Relación de los tultecas.*
- 4.- *Relación de los reyes monarcas chichimecas.*
- 5.- *Relación del rey Xolotl, 3er poblador.*
- 6.- *Relación del rey Nopaltzin, 2do chichimecatl tecuhtli.*
- 7.- *Relación de Tlotzin, 3er chichimecatl tecuhtli.*
- 8.- *Relación del rey Quinatzin, 4to chichimecatl tecuhtli.*
- 9.- *Relación del rey Texchotlalatzin, 5to chichimecatl tecuhtli.*
- 10.- *Relación del rey Yxtlilxuchitl, 6 chichimecatl tecuhtli.*
- 11.- *Relación del gran Neçahualcoyotl, 7 chichimecatl tecuhtli.*
- 12.- *Relación del rey Neçahualpiltzintli, 8 chichimecatl tecuhtli.*
- 13.- *Relación de la venida de los españoles y principio de la ley evangélica.*

Cada una de las relaciones dan cuenta de las luchas por el territorio y la construcción del poderío social y político de los diferentes líderes que consolidaron la denominación de su autoridad bajo el “título” de un hombre gobernante, llamado *chichimecatl tecuhtli*, haciendo de dicha categoría un nodo central de la explicación histórica de la existencia acolhua en la tierra, pues sus desplazamientos y su vinculación a la geografía sagrada, en este caso a la *Tollan tulteca*, define la legitimidad de su presencia como figuras centrales en la composición de su discurso político, pues los chichimeca: “Poblaron la mayor parte de ella, especialmente lo que cae hacia la parte septentrional, y el Chichimécatl a toda ella le puso su propio nombre; después sus descendientes lo restante lo fueron poblando y quedósele a cada reino o provincia el nombre conforme era el del señor rey que primero la pobló, como se echa de ver en todas las tierras reinos y provincias de los tultecas llamaron en general Tollan.”¹⁶

Resulta relevante dilucidar que la historicidad de la que Alva Ixtlilxóchitl precisa va de la mano de una forja constante de legados que a través del parentesco configuran a *los señores principales de estas tierras*, no de manera superflua, pues al final de cuentas el cronista dota de una carga simbólica importante al linaje que le precedió. A lo largo de la presentación de las relaciones, el autor consigna los vínculos y legitimidades consecuentes en la identificación

16 *Ibid.*, t. II, 1 r.

de quien ostenta el puesto principal de gobernante chichimeca entre la población acolhua, utilizando incluso insignes paralelismos en los que da cuenta de la recurrencia a las narrativas de las monarquías tradicionales del antiguo mundo conocido por los europeos, tal y como hace con la presentación del arquetípico Nezahualcōyotl en su séptima relación:

No fueron menos las excedentes virtudes del que ahora se nos ofrece que las de cada uno de sus pasados, y cierto, muchas veces me ha parecido que los historiadores antiguos que pintaron la vida de este singular príncipe hacen lo que se cuenta de Xenofonte, que todos dicen de él en la vida que escribió de Çyro, rey de los persas, no fue tanto su intento escribir [la] vida de un hombre en particular cuanto pintar un buen rey con las partes que conviene que tenga, y así parece que quien quisiere pintar y hacer relación de un buen monarca, aunque bárbaro de cuantos hubo en este mundo, no tenía que hacer más de poner delante la vida del rey Neçahualcoyotzin, porque fue un dechado de buenos y excelentes príncipes, como en el discurso de su historia se podrá ver.¹⁷

En ambas precisiones legitimadoras, la de la vinculación a la *Tollan* tulteca y su equiparación con las estructuras discursivas de los gobernantes del viejo mundo conocido, el cronista Alva Ixtlilxóchitl buscó definir su posición como conocedor de ambas tradiciones escriturarias: la acolhua prehispánica, codificada a través de los elementos de los que él contó para construir su discurso, y la de las fuentes cristianas occidentales, evidenciando la pertinencia de sostener su afirmaciones a través del andamiaje cultural europeo con el que busca captar la atención de sus posibles lectores hacia un centro político que resultó indispensable para sostener la hegemonía de Tenochtitlan hasta el momento de la guerra de conquista.

Bajo tal disposición narrativa, Ixtlilxóchitl también se propuso compensar la falta de protagonismo del centro político tetzcocano en la figura de un *tlah-toani* tenochca, Motecuhzoma, en el que ejemplificó el extravío del ejercicio de poder legítimo a través de las cada vez más complicadas redes de parentesco en la Cuenca de México, pues el cronista coloca su pluma sobre la figura de Motecuhzoma justo al cierre de su doceava relación, en la que narra la muerte de Nezahualpilli, sucesor de Nezahualcoyotl:

17 *Ibid.*, t. II, 16 r.

Muerto Neçahualpiltzintli, creció más la soberbia de Motecçuma, que mandaba lo suyo y ajeno, y así, aunque contra la voluntad de los grandes del reino de Tezcuco, mandó jurar a su sobrino Cacama, hijo natural del rey Neçahualpiltzintli, habido en una de sus concubinas, que era hermana de Motecçuma; el cual [arriba: después de] jurado [arriba: por rey de los aculhuas] hizo dos jornadas sobre dos provincias que él sujetó, que fueron Mitlatzinco y Xaltianquizco. En los once hijos legítimos referidos atrás se acaba el tronco verdadero y por línea recta de los señores naturales de esta tierra, y de él descendieron las ramas de todos los señores que fueron de diversas partes de la Nueva España.¹⁸

La disputa historiográfica lanzada por Alva Ixtlilxóchitl corresponde con claridad a dar una certera explicación sobre la inestabilidad política que azotase a Tetzcoco durante la avanzada de las tropas castellanas a partir de 1519, pues es a través de esa “indebida” intervención de Motecuhzoma en esa localidad que el cronista justificó el cambio de gobernante durante la guerra, confiriendo la legitimidad del gobierno tetzcocano a otro gobernante de nombre Ixtlilxuchitl, y a su protagónica alianza entre el capitán de las tropas que derrumbó el poderío Tenochca: el extremeño Hernán Cortés.

A través de sus pasajes narrativos es posible conjeturar que la construcción de este cambio responde también a la necesidad del autor de consolidar una nueva posición en el también inestable gobierno político de la Cuenca durante el primer siglo virreinal: el surgimiento de nuevos cacicazgos, la muerte y desaparición de los linajes antiguos, y sus prerrogativas y privilegios ejercidos en torno a la gobernanza del territorio. Ejemplificar el abuso de poder a través de la soberbia tenochca de Motecuhzoma generó una sutil, pero concreta, posición argumentativa del autor, en la que deja entrever la legitimidad independiente de sus ascendentes, y en sí misma, sus posibilidades de acceder a posiciones de poder en las que él potencialmente se erija como un estratega necesario en las disputas que tan profusamente debía atender al Real Audiencia de México durante las primeras décadas del siglo XVII.

Sin embargo, al momento del famoso encuentro entre Motecuhzoma y Cortés, el cronista Alva Ixtlilxóchitl también asume una posición conciliadora en su narrativa respecto a Cacama, sobrino del *tlahtoani* tenochca y gobernante de Tetzcoco, pues es a través de su figura que extiende los puentes de

18 *Ibid.*, t. II, 23 r. y 23 v.

entendimiento sobre el espacio simbólico sobre el que las tropas castellanas avanzan hacia Tenochtitlan: la pronta adopción y sumisión ante la ley evangélica. Tan importante resulta este punto para Alva Ixtlilxóchitl que incluso refiere que, frente a las dilaciones de Motecuhzoma en los consejos de los señores en Tenochtitlan, el propio Cacama enunció que era “era baja de príncipes no recibir los embajadores de otros, especialmente el de los cristianos, [que] según ellos decían era el mayor del mundo.”¹⁹

Otro hecho relevante narrado en esta relación es la pobre presencia de los tlaxcaltecas como aliados estratégicos de Cortés para la guerra, pues su participación se reduce a ser los ejecutores vengativos de la matanza de Tóxcatl, en el cuadrante sagrado del centro religioso tenochca, al lado de españoles que, cegados por su ambición, asesinaron a una desprotegida población mexicana. Esta estrategia narrativa nuevamente posiciona defectos condenables entre la cristiandad a determinados sujetos colectivos, pues el deseo de venganza y de riquezas de tlaxcaltecas y europeos respectivamente, los sitúa en un mismo esquema que resulta contrario a la retórica de justicia que poseen los gobernantes de Tetzco y el propio capitán Cortés.²⁰ Es decir que, en pocas palabras, Alva Ixtlilxóchitl complejizó en su narrativa una dinámica en la que encuentra a que roles otorgar las virtudes cristianas como referente legitimador de la voz de mando de tetzcoanos y españoles, a la vez que funda las críticas al resto de los participantes en la narración, vinculándolos a un complejo de valores que resultan condenables desde la perspectiva cristiana.

Después de ser asesinado Cacama durante la huida de los españoles por la calzada de Tlacopan ante la insubordinación mexicana, Alva Ixtlilxóchitl nuevamente construyó la figura de Cortés como un hombre que inclusive respetó el esquema sucesorio que los tetzcoanos eligieron para suceder al dirigente muerto, siendo el elegido un hombre de nombre Tecocoltzin, sujeto del que poco abunda argumentalmente pero que nuevamente sitúa como un noble digno de entablar relaciones con los cristianos a través de su sólida presencia social legitimada por su propia población frente a los mandatos impositivos que pudieran ejercer los tenochcas, ya gobernados por el que fuere gobernante de México-Tlatelolco, Quauhquemoc. Tal es el encumbramiento narrativo del breve señor tetzcoano, que en su descripción Alva Ixtlilxóchitl recurre a una

19 *Ibid.*, t. II, f. 24 r.

20 *Ibid.*, t. II, f. 25 r y 25 v.

inquietante descripción física de un hombre digno de asumir esa posición de liderazgo, a la vez que es el primer señor bautizado bajo la fe cristiana, pues es llamado don Fernando Tecocoltzin: descrito como un hombre *blanco* entre los indígenas, afirmación poderosa y que no es para nada menor en un contexto que busca preservar la construcción discursiva de la virtud tetzcocana, por breve que fuese su representante, como una progenie digna de tratar con los españoles frente al resto de los pobladores que recibiesen la calidad de *indios*: “Fue Don Fernando Tecocoltzin muy gentil hombre, alto de cuerpo y muy blanco, tanto cuanto podía ser cualquier español por muy blanco que fuese, y que mostraba su persona y término descender y ser del linaje que era. Supo la lengua castellana y así casi las más noches, después de haber cenado, trataban él y Cortés de todo lo que se debía hacer acerca de las guerras.”²¹

Esta insistencia en la adopción de la fe católica cristiana, en las propias palabras del cronista, restituye la legitimidad del gobernante tetzcocano tras la intervención tenochca. El sucesor de Tecocoltzin, de nombre Ixtlilxuchitl, se erige como un estratega central en la búsqueda de aliados para la guerra de conquista, pues participa de las difíciles batallas planeadas por Cortés para ganar territorio en la cuenca y dar asedio a Tenochtitlan hasta su destrucción, combatiendo hombro a hombro con el conquistador en el campo de batalla y prestando muchos más vasallos a las tropas que los propios tlaxcaltecas. Esta es, la construcción definitoria del arquetipo del aliado que hace suyos los deseos del conquistador en cuerpo y alma, es decir, arrojándose a la batalla y a los sagrados mandamientos de la fe cristiana en contra de los tenochcas:

...pelearon con ellos hasta que los hicieron retirar cada uno por su cabo y los más de ellos al Templo Mayor de Huitzilopuxtli. Corrían tras ellos y entraron dentro del patio, y a poco rato echaron fuera [arriba: a todos los que pudieron] y mataron a los que resistieron, y subieron a las torres y derribaron muchos ídolos, especialmente en la capilla mayor donde estaba Huitzilopuxtli, que llegaron Cortés e Ixtlilxuchitl a un tiempo y ambos embistieron en el ídolo. Cortés cogió la máscara de oro que tenía puesta este ídolo con ciertas piedras preciosas que estaban engastadas en ella; Ixtlilxuchitl le cortó la cabeza al que pocos años antes adoraba por su dios.²²

21 *Ibid.*, t. II, f. 28 r.

22 *Ibid.*, t. II, f. 35 r.

El reconocimiento de Ixtlilxuchitl como gobernante legítimo de los tetzco-canos resulta evidenciado a lo largo de la narrativa del cronista por la pronta obediencia de los pueblos sujetos a la autoridad tetzcocana, reconociéndole como su señor y engrosando rápidamente a las tropas que mantuvieron el sitio de Tenochtitlan, razón por la que a Alva Ixtlilxóchitl argumentó en contra del desconocimiento que el capitán Cortés hizo de la figura del gobernante tetzco-cano una vez escritas las memorias de los hechos; un ardid que se traduce en un enfático reclamo de privilegios a su estirpe por los servicios prestados a la conquista y destrucción del orden previo:

...me espanta de Cortés que, siendo este príncipe el mayor y más leal amigo que tuvo en esta tierra, que después de Dios con su ayuda y favor se ganó no diera noticia de él y de sus hazañas y heroicos hechos siquiera a los escritores o historiadores, para que no quedaran sepultados, ya que no se le dio ningún premio, sino que antes lo que era suyo y de sus antepasados se le quitó, y no tan solamente esto, sino aun unas casas y unas pocas de tierras en que vivan sus descendientes aún no se las dejan, lo cual si diera aviso de todo ello al emperador nuestro señor, yo entiendo que no tan solamente le confirmara lo que era suyo y de sus antepasados, sino que le hiciera muchas mercedes y muy señaladas.²³

La lealtad al proceso de conquista y dominio de estos territorios, definida en la figura del gobernante tetzcocano, es el objetivo central en la narración de estas batallas. La construcción de Ixtlilxuchitl como gobernante legítimo que se presta decididamente a acompañar a Cortés en sus hazañas es, por encima de todo, un estrategia que rompe con las disposiciones del poder político tenochca y que desplaza todos los recursos de Tetzcoco, que a decir del discurso del cronista no son pocos. Sin embargo, un esquema a evidenciar es que dicha ruptura no sólo implicó la toma de una decisión emancipadora de la que el cronista tachó como soberbia intromisión tenochca en Tetzcoco, sino que además sostuvo una dramática ruptura con el parentesco que había sostenido la estabilidad de dicho sistema político, pues en Tlatelolco, último reducto de la resistencia Mexica, se mantenía Cohuanacoxtzin, hermano de Ixtlilxuchitl, quien, a decir del propio Alva Ixtlilxóchitl, ya sólo el título de señor de

23 *Ibid.*, t. II, f. 35 r. y 35 v.

Tetzco conservaba entre los tenochca.²⁴ El sentido de ruptura y pérdida del orden entre los grupos gobernantes fue descrito por el cronista: “...muchas veces aconteció estar Ixtlilxuchitl peleando con alguno de sus parientes y desde las azoteas deshonrarle sus tíos, los señores mexicanos, llamándole de traidor contra su patria y deudos y otras razones pesadas, que a la verdad [a] ellos les sobraba la razón, más Ixtlilxuchitl callaba y peleaba, que más estimaba la amistad y salud de los cristianos que todo esto.”²⁵

Puede decirse que la representación escriturística de las emociones del aliado Ixtlilxuchitl, en la treceava relación, persigue la formación narrativa de un hombre valeroso que asume su liderazgo, esto a pesar de las presiones que recibe de sus afines. Es decir, Ixtlilxuchitl está construido dentro de una narrativa en la que el propósito determinantemente es romper con el esquema que lo había formado culturalmente, esto con el deseo de asumir la imperiosa tarea de la destrucción de un centro que no reconocía como propio, y cuya misión estaba fundada en su propia legitimidad como gobernante a pesar de las injurias dirigidas por quienes en algún momento reconoció como *parientes*.

La preferencia de Ixtlilxuchitl por los cristianos narrada en este proceso, no es gratuita en tanto de ser un prelude a los dramáticos tiempos previos a la captura de los gobernantes tenochcas que se habían atrincherado en Tlatelolco. La exaltación narrativa de las emociones marca el momento en el que la fe genera una emergencia de los pensamientos devocionales de los sujetos, como ocurrirá en la narrativa algunas fojas más tarde, también marcadas profundamente por la lealtad de Ixtlilxuchitl ahora representada bajo el contexto de la llegada de los doce primeros franciscanos, liderados por fray Martín de Valencia, y los reproches hacia su madre por negarse al bautizo:

La reina Tlacoahuatzin, su madre, como era mexicana y algo endurecida en su idolatría, no se quería bautizar y se había ido a un templo de la ciudad con algunos señores. Ixtlilxuchitl fue allá y le rogó que se bautizase, ella le riñó y trató muy mal de palabras, diciéndole que no se quería bautizar, y que era un loco, pues tan presto negaba sus dioses y ley de sus pasados. Ixtlil[roto:xuchitl], viendo la determinación de su madre se enojó mucho y la amenazó que la quemaría viva si no se quería bautizar, diciéndole muchas razones buenas hasta que la convenció, y trajo

24 *Ibid.*, t. II, f. 36 r.

25 *Ibid.*, t. II, f. 36 r.

a la iglesia con los demás señores para que se bautizasen, y quemó el templo en donde ella estaba y echole por el suelo.²⁶

Como acto previo a este momento, se consolida en la narrativa del cronista su fijación por la relación cercana con Cortés, al ser el capitán extremeño quien figura en su *relación* como su padrino en el ritual sagrado del bautismo, y adoptando el nombre cristiano de *Fernando*, que, según el cronista, hizo como referencia al rey católico español que llevó a fin la reconquista católica de Granada, un asunto que reitera la formación discursiva de la construcción de un liderazgo indígena que asumirá como propias las tareas que le sean encomendadas por la monarquía y la fe cristiana.

Reflexión final

La narrativa que compone el *Compendio histórico de los reyes de Tezcuco* sostiene un complejo de relaciones sociales que legitiman la presencia de los gobernantes acolhuas como gobernantes terrenos de los territorios en los que habían construido su *legado* histórico. Refrendar este concepto dentro de la construcción de la historicidad social del parentesco,²⁷ es visibilizar el conocimiento aprendido, estudiado y resignificado hábilmente por el propio cronista Alva Ixtlilxóchitl, el cual llevará a su máxima expresión durante los dramáticos sucesos narrados en su treceava relación: la guerra de conquista contra Tenochtitlan. La construcción de esta *dignidad* en torno a los gobernantes de Tezcuco es, para el cronista, la tarea misma de velar por su reconocimiento y la intención de saberse, y constituirse escriturariamente como heredero de tales servicios.

Como mencioné anteriormente, resulta difícil trazar los diferentes espacios formativos por los cuales Ixtlilxóchitl se formó para asumir y resignificar tales conocimientos. Sin embargo, su argumentación es precisa al momento de colocar a sus ascendentes como sujetos que acompañaron y reconocieron en Cortés, aún en presencia del propio poderío tenochca, como un constructor de un nuevo orden que implicó la restitución de Tetzcoco como un centro clave

26 *Ibid.*, t. II, f. 51 r. y 51 v.

27 Robin Fox, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza Universidad, 1972, 256 p.

para el asalto final, y la victoria sobre el orden anterior. Para ello, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl asumió hábilmente la tarea narrativa de concatenar los diferentes eventos que dieron paso a la formación honrosa de su estirpe, que consolidó sobre la figura del liderazgo de Ixtlilxuchitl una carga simbólica que terminó por dar el empuje total a la destrucción de Tenochtitlan, la cual demanda explícitamente el cronista para concretar su objetivo legitimador: la ruptura de las alianzas previas para el establecimiento de un nuevo cuerpo social sostenido valerosamente por su lealtad y devoción plena al proyecto político del conquistador.

Si bien, como expresé al principio de este trabajo, la construcción de la historicidad construida por Alva Ixtlilxóchitl para dar centralidad a su propio linaje fue un recurso narrativo cuestionado por los historiadores decimonónicos, es necesario insistir en que elementos conceptuales visibles en las crónicas, como la reestructuración de las alianzas políticas para sostenerse en su posición social,²⁸ las lealtades como actos emocionales enunciativos para la toma de decisiones,²⁹ y la consolidación de posiciones de poder que se sostienen como garantes de un orden virtuoso, leído a través de los actos legitimadores de la ascendencia prehispánica,³⁰ y en tanto ello, su importancia como aliados clave del orden cristiano por constituirse.

Por último, se debe insistir en la revisión necesaria del *corpus* de las crónicas novohispanas de tradición indígena como un orden narrativo que busca dar cuenta de las diferentes versiones que revelan distintas perspectivas sobre los colectivos y los personajes centrales de las guerras de conquista, así, como contextos discursivos plurales, además de ofrecer esquemas narrativos que son centrales en el posicionamiento político de la escritura que no simplifican la relación entre conquistados y conquistadores, pues proponen trazas interpretativas más complejas de las relaciones de poder y sus tensiones existentes

28 José Antonio González Alcantud, *Antropología (y) política. Sobre la formación cultural de poder*, Barcelona, Anthropos, 1998, 27 p.

29 David Le Bretón, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1999, 254 p.

30 Clementina Battcock y Maribel Aguilar, "Algunas consideraciones sobre la llegada de Xolótl a la Cuenca de México: problemas e interrogantes", en *Perspectivas Latinoamericanas, Revista del Centro de Estudios Latinoamericanos*, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Latinoamericanos, México, n. 10, 2013, p. 25-34.

entre los diferentes centros políticos al momento del choque con los conquistadores europeos.

Al final de la vida de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Tetzco no era más el centro que compartía la hegemonía política con la destruida Tenochtitlan. Incluso, los cimientos de la Nueva España fueron barridos por la terrible inundación de 1629, y poco a poco los privilegios de la antigua nobleza indígena se extinguían en el olvido de los fueros administrativos, pero no en las memorias que a tinta y papel forjaron presencia en la formación social de un virreinato inestable, y en su extrapolación a la discusión de la memoria mexicana. Una discusión violenta nacida al calor de la conquista, y cuyos fuegos no habrán de extinguirse en el México contemporáneo.

Bibliografía

Adorno, R., “Reconsidering colonial discourse for Sixteenth- and Seventeenth-century Spanish America”, en *Latin American Research Review*, San Francisco, Latin American Studies Association, v. 28, n. 3, pp. 135-145.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando, *Obras históricas*, edición de E. O’Gorman, 2 vols., Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1975.

—, “Compendio histórico de los Reyes de Tezcuco”, en *Códice Chimalpahin*, III t., (s/f), t II.

Añón, Valeria, *La palabra despierta. Tramas de la identidad y usos del pasado en Crónicas de la conquista de México*, Buenos Aires, Corregidor, 2012, 354 p.

Battcock, Clementina, “La conformación de la última Triple Alianza en la Cuenca de México: problemas, interrogantes y propuestas”, en *Revista Dimensión Antropológica*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, n. 52, 2013, p. 7-30.

Battcock, Clementina y Maribel Aguilar, “Algunas consideraciones sobre la llegada de Xolótl a la Cuenca de México: problemas e interrogantes”, en

Perspectivas Latinoamericanas, Revista del Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Estudios Latinoamericanos, México, n. 10, 2013, p. 25-34.

Battcock, Clementina y Patricia Escandón, “Don Carlos de Sigüenza y Góngora. La vida material y emotiva de un erudito”, en J. A. Ruíz del Río (coord.), *Cinco siglos de documentos notariales en la historia de México. Época colonial*, Ciudad de México, Editorial Quinta Chilla Ediciones, 2015, p. 137-145.

Clementina Battcock, Rodrigo Martínez Baracs y Salvador Rueda Smithers, *Manuscritos mexicanos perdidos y recuperados*, Ciudad de México, Secretaria de Cultura, Instituto de Antropología e Historia, 2019, 271 p.

Bretón, David Le, *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1999, 254 p.

Desideri, Paolo, *Cicerón, la historia y la política, en Antiqua. Jornadas sobre la Antigüedad, Roma la invención del Estado*, 27-28 de noviembre, 1997, <http://antiqua.gipuzkoakultura.net/pdf/desi4.pdf>. (Consultado el 10 de mayo de 2021).

Feierstein, Daniel, *Memorias y representaciones sobre la elaboración del genocidio*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012, p. 61-89.

Fox, Robin, *Sistemas de parentesco y matrimonio*, Madrid, Alianza Universidad, 1972, 256 p.

García, Pablo, *Estrategias para desaparecer: la historiografía de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl y la colonización criolla del pasado prehispánico*, Tesis de doctorado de filosofía, Indianápolis, Universidad de Indiana, 294 p.

—, “Saldos del criollismo: el Teatro de virtudes políticas de Carlos de Sigüenza y Góngora a la luz de la historiografía de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl”, en *Colonial Latin American Review*, España, The City College, v. 18, n. 2, p. 219-235.

- González Alcantud, José Antonio, *Antropología (y) política. Sobre la formación cultural de poder*, Barcelona, Anthropos, 1998, 207 p.
- Hartog, Francois, *Regímenes de historicidad*, Ciudad de México, Universidad Iberoamericana, 2007, 243 p.
- Inoue Okubo, Yukitaka, “Crónicas indígenas: una reconsideración sobre la historiografía novohispana temprana”, en D. Levin y F. Navarrete (eds.), *Indios, mestizos y españoles. Interculturalidad e historiografía en la Nueva España*, Ciudad de México, Universidad Autónoma Metropolitana - Azcapotzalco, p. 55-96.
- Löwith, Karl, *El sentido de la Historia; implicaciones teológicas de la filosofía de la Historia*, Madrid, Aguilar, 1973, 322 p.
- O’Gorman, Edmundo (ed.), “Prólogo”, en Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Nezahualcóyotl Acolmiztli 1402-1472*, Ciudad de México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, 1972, p. 11-21.
- Poupeney Hart, Catherine, “Literatura colonial hispanoamericana. En torno a la reorganización de un área disciplinaria”, en *Scriptura*, Universidad de Lleida, España n. 8-9, 1986, pp. 27-36.
- Sarlo, Beatriz, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005, 166 p.
- Sigüenza y Góngora, Carlos, *Paraíso occidental*, Ciudad de México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1995, 331 p.
- Vásquez Galicia, Sergio Ángel, *La identidad de Fernando de Alva Ixtlilxóchitl a través de su memoria histórica. Análisis historiográfico*, Tesis de Doctorado en Historia, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2013, 423 p.
- Vetancurt, Agustín de, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las indias*, Ciudad de México, Porrúa, 1982, 300 p.

LA CONQUISTA Y LA CRISTIANIZACIÓN EN LA *HISTORIA DE TLAXCALA DE DIEGO MUÑOZ CAMARGO*

Dr. Yunitaka Inoue Okubo
Universidad Senshu (Tokio, Japón)

Introducción

La conmemoración de eventos históricos nos proporciona la oportunidad no solamente de recordar el pasado, sino también, de reflexionar sobre él. Bajo esta perspectiva, la conmemoración de los 500 años de la conquista de México puede volverse una ocasión para que nos enfoquemos en los aspectos que quizás, se nos han escapado en la visión tradicional de la historia de México.

Desde hace bastante tiempo, ha habido, por un lado, una visión que atribuye la victoria a los valerosos conquistadores, especialmente a Hernán Cortés. Este ha sido calificado con frecuencia como hombre destacado, valiente y táctico en dicha visión. A veces, a la valentía e ingenio del conquistador extremo se ha agregado otro elemento más: la voluntad de Dios o la ayuda divina, representada típicamente con la intervención de la Virgen María y de Santiago en los campos de batalla.¹

1 Varios religiosos de la época colonial escribieron sobre la disposición divina para ayudar la conquista de México. Por ejemplo, el padre jesuita José de Acosta dice: “Por relaciones de muchos y por historias que hay, se sabe de cierto que en diversas batallas que los españoles tuvieron —así en la Nueva España como en el Perú— vieron los indios contrarios, en el aire, un caballero con la espada en la mano en un caballo blanco peleando por los españoles: de donde ha sido y es tan grande la veneración que en todas las Indias tienen al glorioso apóstol Santiago. Otras veces vieron en tales conflictos la imagen de Nuestra Señora, de quien los cristianos en

Por otro lado, desde mediados del siglo pasado ha habido una revalorización de la mirada de los pueblos originarios del continente americano. En 1959 Miguel León-Portilla publicó una antología de fuentes indígenas del centro de México, titulada *Visión de los vencidos*, y propuso una visión alternativa sobre la conquista de México.² En las décadas subsecuentes ha progresado la investigación acerca de las fuentes indígenas y hasta el momento se han realizado varios análisis historiográficos de obras escritas tanto en náhuatl como en castellano. Gracias a estos avances, se ha revelado que los indígenas en el momento de la conquista no eran de ninguna manera una sociedad unificada, como se supuso alguna vez. Al contrario, la sociedad mesoamericana en el momento del encuentro con los hombres del Occidente, era sumamente diversa.

De esta manera, la cuestión de la diversidad de los pueblos indígenas no es un tema exclusivo de la época en que vivimos. En esta conmemoración del V centenario de la conquista de México, vale la pena profundizar nuestra comprensión sobre las diversas miradas indígenas de este acontecimiento.

Al tratar este tema, resulta fundamental mencionar a Tlaxcala. En distintas ocasiones a los tlaxcaltecas se les ha considerado “traidores” o “vendedores de la patria a los extranjeros”. Obviamente, esto de ninguna manera es cierto. Si hablamos de “traición”, hay que precisar quiénes traicionaron a quiénes. Los tlaxcaltecas no eran mexicas, ni estaban bajo el dominio del llamado “Imperio Azteca” (*excan tlatohloyan* o Triple Alianza de Tenochtitlan, Tetz-coco y Tlacopan). Para los habitantes de Tlaxcala, los mexicas de Tenochtitlan eran enemigos de varios años. El país de los mexicas no pudo ser la “patria” para los tlaxcaltecas; su “patria” era, por decirlo así, Tlaxcala.

De este modo, consideramos que Tlaxcala es un caso inevitable para reflexionar sobre las diversas visiones de la conquista. Por lo tanto, desarrollamos aquí el análisis de una de las obras más representativas de la visión tlaxcalteca de la conquista: la *Historia de Tlaxcala*, escrita por Diego Muñoz

aquellas partes han recibido incomparables beneficios. Y, si estas obras del cielo se hubiesen de referir por extenso como han pasado, sería relación muy larga”. Josef de Acosta, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. crítica de Fermín del Pino-Díaz, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, pp. 269-270.

2 Miguel León-Portilla, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, 13ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

Camargo en la segunda mitad del siglo XVI. Constataremos cómo las miradas del pueblo tlaxcalteca se reflejaron en esta obra. Además, el análisis del texto nos demostrará también que, la interpretación del autor constituye otro eje importante para nuestra lectura de dicha obra.

Diego Muñoz Camargo y su Historia de Tlaxcala

Diego Muñoz Camargo nació poco después de la conquista. Su fecha de nacimiento puede ubicarse entre 1528 y 1529.³ Su padre, homónimo, fue un español que llegó a México en 1524 y su madre, fue una noble indígena tlaxcalteca llamada Juana de Navarra. Esta última falleció hacia 1530 y muy probablemente, nuestro cronista fue educado como hijo de padre español en la Ciudad de México.⁴

Se sabe que desde antes de 1550 Muñoz Camargo ya se encontraba en Tlaxcala, dedicándose a ciertas actividades económicas y estableciendo lazos, probablemente como prestamista, con la nobleza indígena. Tenemos información, a través de varios hechos, acerca de la relación que tenía nuestro historiador mestizo con los nobles tlaxcaltecas. Por ejemplo, en 1577 un principal de Tizatlán le donó un sitio de estancia para ganados; en 1578 el cabildo de Tlaxcala le arrendó el mesón de la ciudad; en 1586 recibió de un principal de Tepeticpac unas tierras “por cierta restitución” y de un principal de Ocotulco le fue donado una suerte de tierra.⁵ Estuvo casado, además, con Leonor Vásquez, mujer noble tlaxcalteca. Uno de los hijos nacidos de este matrimonio,

3 Charles Gibson, “The identity of Diego Muñoz Camargo”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 30, no. 2, 1950, p. 200; Diego Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*, ed. de Luis Reyes García y Javier Lira Toledo, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala-Universidad Autónoma de Tlaxcala-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998, pp. 11-14.

4 Al respecto, cabe deducir también que fuera educado en Tlaxcala, donde fray Martín de Valencia estuvo entre 1532 y 1536, aunque es posible que la influencia historiográfica franciscana en los escritos de Muñoz Camargo fuera posterior. *Cfr.* Rosaura Hernández Rodríguez, “Diego Muñoz Camargo”, en José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, p. 303.

5 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 18.

también llamado Diego Muñoz Camargo, se casaría con Francisca Maxixcatzin, heredera de Ocotelulco. Este hijo llegaría a ser gobernador de Tlaxcala en la primera década del siglo XVII.⁶

Muñoz Camargo se hizo cargo de escribir la relación geográfica de Tlaxcala entre 1581 y 1584. Esta *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala* fue entregado al rey Felipe II por el mismo autor en Madrid, probablemente en 1585.⁷ Después de regresar a México, Muñoz Camargo siguió trabajando con el manuscrito original de dicha relación y de ahí surgieron dos obras: la *Suma y epíloga de toda la descripción de Tlaxcala*, de índole geográfico, y la *Historia de Tlaxcala*, donde reelaboró el material histórico.⁸ De tal manera, podemos considerar que la *Historia de Tlaxcala* presenta una versión más elaborada de Muñoz Camargo sobre la historia tlaxcalteca.

La *Historia de Tlaxcala* se divide en cuatro partes: la primera corresponde a la historia prehispánica; la segunda, a los tiempos a partir de la llegada de los españoles; la tercera es un tipo de historia natural; y la cuarta habla del cultivo y explotación de la grana cochinilla. Las primeras dos secciones ocupan la mayor parte de la obra.⁹ En las páginas siguientes, nos enfocaremos a la segunda parte de esta obra para examinar la descripción que hace Muñoz Camargo acerca de la conquista y la cristianización.

6 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 21; Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala*, ed. de Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995, pp. 208ss.

7 Diego Muñoz Camargo, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, 2ª ed., ed. de René Acuña, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis-Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2000, pp. 15-16.

8 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, pp. 25-26; Diego Muñoz Camargo, *Suma y epíloga de toda la descripción de Tlaxcala*, ed. de Andrea Martínez Baracs y Carlos Sempat Assadourian, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994, p. 8.

9 La primera parte tiene 67 páginas (fojas 30r-63r) y la segunda, 50 (fojas 63r-87v), mientras que la tercera y la cuarta son, respectivamente, de 9 y 3 páginas (fojas 88r-92r y fojas 92v-93r). Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, pp. 54-55.

Los españoles ¿hombres o dioses?

Los españoles que habían salido de la Isla de Cuba dirigidos por Hernán Cortés, navegaron por las costas de la Península de Yucatán y del Golfo de México y desembarcaron en Veracruz en abril de 1519. La *Historia de Tlaxcala* registra la reacción de los indígenas a la llegada de la “gente tan extraña”. Dice que los de Cempoala, al ver los navíos grandes y a la gente muy diferente de ellos “no pensaron ni entendieron sino que eran los dioses que habían bajado del cielo” y esta se hizo la primera noticia que llegó a Tenochtitlan sobre los españoles.¹⁰

Esta mirada deificada de los hombres extraños no duró mucho. Cuando llegaron “los mensajeros y espías de Motecuhzoma, supieron muy de raíz cómo eran hombres, porque comían, y bebían y dormían y apetecían cosas de hombres”.¹¹ La *Historia de Tlaxcala* también anota que esta información llegó pronto a Tenochtitlan, aunque Motecuhzoma todavía dudaban si eran dioses o sus mensajeros.¹²

Asimismo, Muñoz Camargo habla del término náhuatl para caballos. Por haber sido un animal desconocido hasta entonces en el continente americano, dice que lo llamaron *mazatl* (venado en náhuatl), pero, además, menciona otro término en esta lengua indígena. Dice: “También llamaban al caballo tlacaxotl, por llamarse así la [d]anta, porque las hay en estas partes”.¹³

Posteriormente, ya después de la llegada de los españoles a Tlaxcala, Muñoz Camargo menciona la reacción de los indígenas respecto de los caballos. Se trata del pueblo de Tecohuactzinco, en la región de Tlaxcala. Dice que: “entendieron los naturales que el caballo y el hombre que iba encima era todo una cosa, como los centauros u otra cosa monstruosa”, pero luego agrega que: “El cual engaño duró muy poco, porque luego entendieron que eran animales irracionales y que se sustentaban de yerbas”.¹⁴

Hay otro pasaje en la *Historia de Tlaxcala* en que habla del carácter divino de los españoles. Es donde narra la matanza de Cholula. Ahí los “ejércitos españoles y tlaxcaltecas” atacaron a los cholultecas a sangre y fuego. Así, hablando

10 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 178.

11 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 179.

12 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, pp. 180-181.

13 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 180.

14 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 189.

de la fama que corrió por esa victoria, dice: “los dioses, que así eran llamados generalmente los nuestros en toda la tierra de este Nuevo Mundo, sin podelles dar otro nombre”.¹⁵ De esta manera, cuenta que corrió la fama de que “los tlaxcaltecas se habían confederado” con esos dioses. Como veremos más adelante, la comprensión que tenían los tlaxcaltecas es aparente: ellos entendieron que eran hombres en un momento temprano, pero entre los pueblos que aún no habían visto a los extranjeros, podían correr todavía la noticia de que los españoles eran dioses.¹⁶

Los españoles y los tlaxcaltecas

Los españoles que partieron de Veracruz hacia el centro de México pasaron por distintos lugares antes de llegar a Mexico-Tenochtitlan. Es en este proceso que los tlaxcaltecas tuvieron el primer contacto con los españoles. A través de otras fuentes históricas, sabemos que en un principio hubo combates y que el ejército de Cortés derrotó a los tlaxcaltecas.¹⁷ Nuestro historiador, sin embargo, no menciona nada de tales episodios de enfrentamiento militar entre los tlaxcaltecas y los españoles.

En cambio, según la *Historia de Tlaxcala*, el primer contacto de Tlaxcala con los españoles ocurre sin ningún acto bélico. Primero, llega una carta de Cortés dirigida a los tlaxcaltecas y después, el ejército español llega a Tlaxcala. Xicotécatl y otros señores tlaxcaltecas reciben a Cortés de manera pacífica.

En la *Historia de Tlaxcala*, encontramos cierta descripción de los personajes principales del ejército español, que nos hace saber cómo los tlaxcaltecas

15 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, pp. 207.

16 Antes de que los tlaxcaltecas viesan a los españoles, hablaban de “aquellas gentes que eran tenidos por dioses”, pero después de conocerlos ya no aparece esa visión deificada por parte de los tlaxcaltecas. Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 186ss.

17 Véanse, por ejemplo: Hernán Cortés, *Cartas de relación*, nota preliminar de Manuel Alcalá, 18ª edición, México, Porrúa, 1994, pp. 37-39; Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. crítica de Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, Instituto “Gonzalo Fernández de Oviedo”-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982, pp. 118-125; Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, ed. de Edmundo O’Gorman, 4ª edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, tomo II, p. 209.

de tiempos de la conquista veían a los extranjeros. Por ejemplo, al narrar el encuentro de Hernán Cortés y Xicoténcatl en Tlaxcala, dice:

[...] llegó Xicoténcatl a abrazar a Hernando Cortés y hacelle la salva como en efecto lo hizo; mas Cortés como hombre sagaz y astuto y no en ninguna cosa descuidado, ansimismo le abrazó, mas siempre con gran recato le asió la muñeca del brazo derecho, y no se consintió apretar el cuerpo, y de esta forma y terminó lo hizo con Maxixcatzin, Citlalpopocatzin y Tlehuexolotzin.¹⁸

Asimismo, dice que: “Llamaron los naturales a Hernando Cortés chalchiuh capitán, que quiere decir tanto como si dijésemos capitán de gran estima y valor”; y a Pedro de Alvarado: “el sol, porque decían que era hijo del sol por ser rubio y colorado, de muy lindo rostro, donaire y disposición y buen parecer, y ansí entre los naturales no le daban otro renombre”.¹⁹ Estos pasajes ilustran la reacción de los tlaxcaltecas que presenciaron el encuentro con los españoles.

Después de confederarse con los españoles, los tlaxcaltecas se vuelven plenamente conquistadores y “cristianos”. En la matanza de Cholula, al igual que lo que solían hacer los españoles de Cortés, los tlaxcaltecas “apellidaban al Apóstol Santiago, diciendo a grandes voces ¡Santiago!” para arruinar a los cholultecas.²⁰

La *Historia de Tlaxcala* acentúa el papel de los tlaxcaltecas en la llamada Noche Triste y la retirada del ejército hasta Tlaxcala. Por ejemplo, hablando del oro que fundieron los españoles de las joyas de Motecuhzoma, dice que: “al tiempo de la salida de las casas de Motecuhzoma se encargó la mayor parte de esta riqueza a los amigos tlaxcaltecas, aunque [...] se perdió, y se lograron mal”.²¹ Los que guiaron a los españoles en la salida de la capital tenochca fueron los tlaxcaltecas. Después de la batalla de Otumba, donde Muñoz Camargo escribe que apareció el apóstol Santiago en un caballo blanco, el ejército sobreviviente llegó a Hueyotlipan. Maxixcatzin, enterado de la pérdida

18 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 188.

19 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, pp. 191-192.

20 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 212. Además, Muñoz Camargo agrega que “de allí les quedó que hoy en día en hallándose en algún trabajo los de Tlaxcala llaman al señor Santiago”, así destacando la devoción jacobea de los tlaxcaltecas.

21 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 220.

del ejército de Cortés “hizo salir más de doscientos mil hombres de socorro que salieron a socorrer al capitán Cortés a Hueyotlipan”.²²

Sigue la enfatización de los méritos de los tlaxcaltecas en la conquista de Tenochtitlan. Preparándose para el sitio de la capital mexicana, la *Historia de Tlaxcala* dice que: “Hernando Cortés afirmativamente prometió a los tlaxcaltecas, que si dios nuestro señor le daba victoria, tendrían parte de todo lo que conquistase, así de despojos de oro y otras riquezas de todas las provincias y reinos que se ganasen y conquistasen”. A lo cual, los señores tlaxcaltecas respondieron: “Ante todas cosas concedieron todo lo que les pidió, confirmando y ratificando su leal amistad”.²³

Así, Muñoz Camargo escribe que los tlaxcaltecas ayudaron con la construcción de los bergantines en Tlaxcala para hacer la prueba en el río, luego los desbarataron para llevarlos a cuevas hasta el lago de Tetzaco y, además: “Fueron en guarda de estos bergantines más de diez mil hombres de guerra con los maestros de ellos, hasta que los arma[ron] y echaron en el agua”.²⁴

De esta manera, la obra de Muñoz Camargo recalca el aspecto conquistador de los tlaxcaltecas durante la conquista y describe minuciosamente la ayuda que ellos prestaron a Cortés. Varios detalles del relato provienen de los testigos de vista tlaxcaltecas. Muñoz Camargo menciona a las personas de quienes obtuvo la información: “don Antonio Calmecahua, capitán muy famoso de Maxixcatzin [...], que hoy en día vive que según se afirma es de edad de ciento y treinta años, [...] que de todo lo que se le pregunta da muy buena razón y cuenta”.²⁵ También dice haber escuchado a: “Antonio Temaxahuitzin, natural de esta provincia, de[l] pueblo de Hueyotlipan, al cual se atribuye el haber librado a Cortés de un muy gran peligro [en] que se había visto llevándole asido y preso los mexicanos para sacrificarlo a sus dioses”.²⁶

22 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, pp. 224-225.

23 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, pp. 229-230.

24 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 231.

25 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 219, nota 302. La edad de Antonio Calmecahua en el texto de Muñoz Camargo parece ser una exageración, dado que existe un documento que indica que nació en 1497.

26 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 219.

La evangelización

Después de la toma de Tenochtitlan, arribaron en 1523 los primeros tres evangelizadores enviados por la orden franciscana y al año siguiente sucedió la llegada de los famosos doce franciscanos dirigidos por fray Martín de Valencia. De estos, dice la *Historia de Tlaxcala*:

[...] llegaron los doce frailes de la orden del señor San Francisco en el año veinte y cuatro, con gran gozo y contentamiento de Fernando Cortés, a los cuales recibió con muy gran veneración y acatamiento, que fue uno de los mayores y más grandes ejemplos que dio de su nobleza, virtud y persona, y muestras de su gran valor a toda esta tierra, cuya memoria quedará eternizada hasta el fin y consumación del mundo [...].²⁷

Luego narra cómo estos frailes mendicantes “pusieron por obra la conversión general de estos naturales”. Los religiosos “comenzaron a derribar los ídolos” y “a promulgar y a predicar el sagrado evangelio y doctrina de nuestro señor y salvador Jesucristo, con ayuda de muchos niños, hijos de caciques y señores que a los principios se doctrinaron”.²⁸

Así, la *Historia de Tlaxcala* menciona los casos de idolatría en las primeras décadas de la Colonia, por ejemplo, habla del caso de Gonzalo Tecpanecatli tecuhtli, señor de Tepeticpac, quien guardaba las cenizas de Camaxtle en su casa.²⁹

En este contexto de la evangelización, Muñoz Camargo relata el martirio de jóvenes tlaxcaltecas, especialmente con detalles, sobre el caso del niño Cristóbal hijo de Acxotécatl, que fue señor del pueblo de Atlhuetza cerca de Tlaxcala. Aunque Muñoz Camargo dice que: “fray Jerónimo de Mendieta, fraile de la Orden del señor San Francisco ha escrito largamente de las cosas sucedidas cerca de la conversión de los naturales de esta tierra”, el relato del martirio de dicho Cristóbal en la *Historia de Tlaxcala* difiere en varios detalles de lo que escribió Mendieta y de lo que encontramos en la obra de Motolinía.³⁰

27 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 233.

28 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 234.

29 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, pp. 235-237.

30 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, pp. 237-239. La versión de Mendieta y la de Motolinía se encuentran respectivamente en las siguientes obras. Fr. Gerónimo de Mendieta, *Historia*

De acuerdo con la versión de Muñoz Camargo, Acxotécatl primero mandó matar a su mujer, hecho que no registran las versiones de los dos franciscanos.³¹ Asimismo, el cronista mestizo dice que Acxotécatl tenía nombre cristiano, Cristóbal, lo que indica que una vez fue bautizado, pero “tornó a idolatrar”.³² La descripción de la muerte del niño tampoco coincide entre Muñoz Camargo y los cronistas franciscanos. Según Muñoz Camargo, Acxotécatl atacó a su hijo “de porrazos con una porra de palo que traía, con que le hizo pedazos la cabeza y le mató”.³³ Conforme a las versiones de Mendieta y de Motolinía, Acxotécatl lo echó al fuego, de ahí le sacó casi muerto y quiso acabarle la vida con una espada que no pudo encontrar; el niño pasó la noche padeciendo el dolor del fuego y de las heridas y a la mañana siguiente pidió un vaso de cacao, lo tomó y finalmente murió.³⁴

Motolinía dice que se basó en lo que contó Luis, uno de los tres hermanos de Cristóbal, pero lo que relata Muñoz Camargo difiere de esta versión. Esto sugiere que existía una versión alternativa, escrita u oral, entre los indígenas de Tlaxcala y que nuestro cronista mestizo probablemente se haya basado en esa información.

eclesiástica indiana, estudio preliminar de Antonio Rubial García, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, tomo I, pp. 388-393; Fr. Toribio de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. de Georges Baudot, Madrid, Castalia, 1985, pp. 362-368.

31 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 238. También es de notar que Muñoz Camargo habla de una sola mujer de Acxotécatl, sin mencionar su poligamia, de la que hablan las versiones de Mendieta y de Motolinía, de sesenta mujeres, de las cuales cuatro eran las principales.

32 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 237. Así, tanto el padre como el hijo se llamaron Cristóbal, por lo que Muñoz Camargo refiere al niño como Critobalico por ser su “común nombre”.

33 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 238.

34 Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 1997, p. 391; Motolinía, *Historia de los indios...*, 1985, pp. 365-366. Los textos de estos dos frailes son casi idénticos y se puede considerar que Mendieta transcribió casi literalmente el relato sobre el martirio de Cristóbal que escribió Motolinía.

La cristianización durante la conquista

A pesar de la rica descripción de la evangelización tlaxcalteca a partir de la llegada de los franciscanos, será importante señalar que la *Historia de Tlaxcala* subraya la cristianización temprana y el aspecto católico de Hernán Cortés.

Muñoz Camargo dice que Cortés envió una carta a los tlaxcaltecas desde Cempoala, en la que explicaba que venía en nombre del emperador Carlos V y que: “traía consigo al verdadero dios, porque los dioses que ellos adoraban eran falsos y hechos a mano y por mano de hombres mortales; y que el dios que él y sus compañeros adoraban era el que había criado el cielo y la tierra, y todo lo que en él había”.³⁵

Luego, el ejército de Cortés llegó a Tlaxcala, pero, como hemos visto arriba, la *Historia de Tlaxcala* no habla de ningún enfrentamiento bélico, sino un recibimiento pacífico en “Tzompantzinco, lugar muy principal de Tlaxcalla”.³⁶ Después, los principales tlaxcaltecas ofrecían más de trescientas mujeres a Cortés, pero el capitán: “no las quiso recibir, sino que se las tornasen a llevar, respondiéndoles que [...] en su religión cristiana no se permitía aquello, porque si no fuesen cristianas bautizadas no se podía hacer, y cuando esto hubiese de ser, había de ser para tomallas por su única mujer y compañía por orden de la Santa Madre Iglesia”.³⁷

Siguen luego varias páginas del diálogo de negociación entre el conquistador extremeño y los señores tlaxcaltecas. Cortés dio un largo discurso para persuadir a los señores tlaxcaltecas a que se convirtiesen. Dice:

Y llamaros héis cristianos, como yo me llamo y se llaman y apellidan todos mis compañeros, que es el más alto blasón, renombre, y apellido que podemos tener, porque es derivado y tomado del santísimo nombre del hijo de dios verdadero,

35 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 185.

36 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 187. Según Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, quien se basó en la crónica tlaxcalteca de Tadeo de Niza de Santamaría, Tzompantzinco fue el lugar de batalla entre los de Cortés y los tlaxcaltecas. Un topónimo que menciona Bernal Díaz del Castillo, “Tecuacinpacingo”, parece referirse al mismo lugar. Cfr. Alva Ixtlilxóchitl, *Obras históricas*, 1985, tomo II, p. 209; Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, 1982, p. 122.

37 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 190. Aunque Cortés respondió así, finalmente las recibió para que sirviesen a Malintzin.

Jesucristo nuestro señor y redentor del género humano; y que con esto, cesasen los crueles y horrendos sacrificios y endemoniados ritos que tenéis, y que con esto diédeses de mano al demonio que os tiene ciegos y engañados, dando al través con todas estas cosas que el enemigo del género humano con sus malicias y astucias os ha incitado, que no viviédeses más en el engaño que vosotros y vuestros antepasados vivían y hasta agora habéis vivido.³⁸

[...] me habéis pedido razón de mi venida yo os he querido satisfacer, yo os la he dado muy por extenso sin haberos ocultado cosa alguna [...], y así lo podéis decir e informar a todas vuestras gentes, y a aquellos que quisieren seguir mi amistad y venirse de paz y tornarse cristianos y ser del gremio de la Santa Madre Iglesia de Roma, y recibir el verdadero bautismo, serían libres del demonio y seremos todos unos [...].³⁹

Los cuatro señores de Tlaxcala tuvieron juntas en sus cabeceras. Había personas que sostenían que: “sin quitалlos [a nuestro dioses] ni mudarlos de sus lugares sagrados, pueden poner a su dios entre los nuestros, que también le serviremos, y adoraremos, o le haremos casas y templos aparte y de por sí, y será también dios nuestro”.⁴⁰ Sin embargo, Maxixcatzin y Xicoténcatl finalmente decidieron aceptar el cristianismo y determinaron que: “en esta fe y nueva tan santísima querían vivir y morir para siempre jamás”.⁴¹ De esta manera, los cuatro señores fueron bautizados por Juan Díaz, religioso que venía acompañando al ejército de Cortés:

Fueron padrinos de los cuatro señores, don Fernando Cortés, don Pedro Alvarado, Andrés de Tapia, Gonzalo de Sandoval, Cristóbal de Oli[d]. Tomó por nombre Xicotencatl llamarse Vicente que después se llamó don Vicente y Maxixcatzin se llamó Lorenzo, don Lorenzo Maxixcatzin, Citlalpopocatzin y Tlehuexolotzin.⁴²

38 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 195.

39 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 196.

40 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, pp. 202-203.

41 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 204.

42 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 205. Aquí parecen faltar algunas frases. Los últimos dos se llamaron Bartolomé y Gonzalo respectivamente.

Este bautismo de los cuatro señores tlaxcaltecas no está mencionado en las *Cartas de relación* de Cortés ni en la *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* de Bernal Díaz del Castillo. Hasta donde he podido averiguar, la única crónica española que lo menciona es la *Monarquía indiana* de fray Juan de Torquemada, escrita entre 1605 y 1612 y publicada en 1615. Lo interesante es que el texto de Torquemada al respecto es casi idéntico al de Muñoz Camargo.⁴³ Sabemos que Torquemada llegó a conocer al hijo de nuestro cronista, y acaso a él mismo.⁴⁴ Por tanto, podemos pensar que Torquemada transcribió casi literalmente lo que había escrito Muñoz Camargo.

De todos modos, a través de la narración sobre la conversión tlaxcalteca durante la conquista, podemos señalar lo siguiente. Por una parte, Muñoz Camargo acentúa el aspecto religioso de Hernán Cortés y enfatiza el papel que este desempeñó en la cristianización de los tlaxcaltecas.⁴⁵ Por otra, la *Historia de Tlaxcala* subraya la religiosidad de los tlaxcaltecas, representada por la pronta conversión de los señores de sus cuatro cabeceras al cristianismo. La exclusión de los primeros enfrentamientos bélicos, que hemos mencionado arriba, entre los españoles y los tlaxcaltecas en sus primeros momentos del encuentro también puede comprenderse en este contexto.

Presagios

Como hemos visto hasta aquí, la *Historia de Tlaxcala* contiene varios pasajes basados en la información propiamente tlaxcalteca. Pero, al mismo tiempo,

43 Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, ed. de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, vol. 5, p. 255.

44 María de Lourdes Ibarra Herrerías, “Juan de Torquemada”, en Rosa Camelo y Patricia Escandón (coords.), *La creación de una imagen propia. La tradición española*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, tomo 2, pp. 829-830.

45 En lo tocante a la muerte de Motecuhzoma, Muñoz Camargo admite la existencia de distintos pareceres y luego dice: “mas como digo que de personas fidedignas, conquistadores de los primeros de esta tierra [...], de quienes fuimos informados, supimos que murió bautizado y cristiano, e que fueron sus padrinos del bautismo Fernando Cortés y don Pedro de Alvarado”. La inclusión de esta información a su obra también puede explicarse por el énfasis católico que Muñoz Camargo daba a Cortés. Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 215.

la interpretación *a posteriori* desde la perspectiva del catolicismo en la época colonial también se encuentra presente en dicha obra. Tal interpretación puede derivar, en parte, de las fuentes tlaxcaltecas de las que se valió Muñoz Camargo, pero igualmente cabe señalar que el mismo autor intentaba mostrar la historia tlaxcalteca desde la mirada providencial de la historia. Esto lo demuestra la descripción que nuestro autor mestizo hace sobre los augurios que ocurrieron algunos años antes del arribo de los españoles.

Muñoz Camargo describe los siguientes presagios o “señales que hubo en esta Nueva España antes de la venida de los españoles”.⁴⁶ El primer agüero fue una columna de fuego. El segundo fue el incendio del templo de Huitzilopochtli. El tercero fue un rayo que cayó a un templo dedicado a Xiuhtecuhli. El cuarto fueron las cometas. El quinto fue que la agitada agua del lago que hervía sin aire y que causó la inundación. El sexto fue la llorona. El séptimo fue un ave cazada en el lago y presentada a Motecuhzoma, quien vio a través de la diadema del ave escenas extrañas. El octavo fue la aparición de dos hombres unidos por el cuerpo o dos cabezas que tenían solo un cuerpo.

Estos ocho presagios coinciden con los narrados en la *Historia general de las cosas de Nueva España* de Sahagún.⁴⁷ Lo interesante es que, al terminar de hablar de estos agüeros, Muñoz Camargo agrega un pasaje que dice: “Sin estas señales, hubo otras en la provincia de Tlaxcala”.⁴⁸ Así, habla de dos fenómenos observados en Tlaxcala. Del primero dice:

La primera señal fue que cada mañana se veía una claridad que salía de las partes de oriente, tres horas antes que el sol saliese, la cual claridad era a manera de una niebla blanca muy clara, la cual subía hasta el cielo, y no sabiendo qué pudiese ser ponía gran espanto y admiración.⁴⁹

Y del segundo:

46 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, pp. 173-178.

47 Fr. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, tomo III, pp. 1161-1162.

48 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 178.

49 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 178.

Venían otra señal maravillosa, que se levantaba un remolino de polvo a manera de una manga, la cual se levantaba desde encima de la sierra de Matlalcueye, que llaman agora la Sierra de Tlaxcala, la cual manga subía en tanta altura, que parecía que llegaba al cielo. Esta señal se vio muchas y diversas veces más de un año continuo, que ansimismo ponía espanto y admiración.⁵⁰

Aquí podemos observar lo siguiente. El autor describe separadamente los augurios en Tenochtitlan y en Tlaxcala, utilizando, sin duda, distintas fuentes para cada lugar. Sobre los dos presagios tlaxcaltecas solo anota que dieron “espanto y admiración” a la gente, mientras que para los ocho agüeros de Mexico-Tenochtitlan resaltan frases con valores religiosos como por ejemplo: “el templo del demonio” (segundo agüero), “un templo idolátrico” (tercer agüero). Además, hay frases que relacionan de manera clara los augurios con lo que pasaría después, es decir, la derrota de los mexicas: “¡Oh hijos míos! del todo nos vamos ya a perder” (sexto agüero), “decían que había de venir la fin y que todo el mundo se había de acabar y consumir” (octavo agüero). Muñoz Camargo considera que los prodigios antes de la llegada de los españoles no fueron sino mensaje de Dios:

Como el demonio enemigo del género humano se viese tan apoderado de estas gentes, siempre las traía engañados y jamás les encaminaba en cosas que acertasen, sino con cosas con que se perdiesen y desatinasen; y como nuestro dios y sumo bien tuviese ya piedad y misericordia de tanta multitud de gentes, comenzó con su inmensa bondad de enviar mensajeros y señales del cielo para su venida, las cuales pusieron gran espanto a todo este Nuevo Mundo.⁵¹

Aquí cabe señalar dos puntos. En primer lugar, Muñoz Camargo aclara la distinción entre los asuntos de Tenochtitlan y de Tlaxcala. En segundo, aunque esta parte de augurios es antes de la llegada de los españoles, es decir, del periodo prehispánico, muestra claramente su visión providencial de la historia.

50 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 178.

51 Muñoz Camargo, *Historia de Tlaxcala*, 1998, p. 173.

Para terminar

En este estudio hemos observado los pasajes de la *Historia de Tlaxcala* de Diego Muñoz Camargo acerca de la conquista y de la cristianización. Observamos la descripción de las primeras reacciones indígenas acerca de los hombres extranjeros y la actitud de los tlaxcaltecas durante la conquista. Luego, examinamos lo que narra sobre la cristianización tlaxcalteca, no solamente a partir de la llegada de los franciscanos sino también en el proceso de la conquista. Finalmente, vimos cómo Muñoz Camargo relata los presagios que se observaron con anterioridad a la venida de los españoles.

Para terminar, podemos concluir de manera siguiente. Primero, varios pasajes de la *Historia de Tlaxcala* nos proporcionan la información indígena que no podemos obtener de otras fuentes. Especialmente, esta obra contiene mucha información e interpretación exclusivamente tlaxcalteca.

En segundo lugar, podemos señalar que la *Historia de Tlaxcala* da mucho énfasis en la cristiandad de los tlaxcaltecas. En esta obra, la religiosidad tlaxcalteca es un tema de gran interés no solamente a partir de la llegada de los frailes franciscanos a Tlaxcala, sino desde cuando se llevaba a cabo la conquista. Hasta cierto grado, esto podía ser reflejo de la mirada del pueblo indígena tlaxcalteca.

En tercer lugar, a pesar de lo que acabamos de señalar, tampoco podemos descartar la importancia de la redacción y selección de los datos históricos hecha por Muñoz Camargo. Siendo mestizo descendiente tanto de los españoles como de los tlaxcaltecas, este cronista escribió, obviamente, desde el punto de vista de un hombre que vivía en la segunda mitad del siglo XVI. Distintos elementos, como los presagios en Tlaxcala, el aspecto religioso de Hernán Cortés, la pronta conversión de los señores tlaxcaltecas en 1519 y la cristianización generalizada en Tlaxcala después del arribo de los franciscanos, forman parte del plan divino en la narración histórica de la *Historia de Tlaxcala*. Por lo tanto, podemos decir que, a pesar de que varios pasajes reflejan la información y mirada tlaxcalteca, en definitiva, se trata de una narración histórica pensada y estructurada por el propio Diego Muñoz Camargo.

Bibliografía

- Acosta, Josef de, *Historia natural y moral de las Indias*, ed. crítica de Fermín del Pino-Díaz, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, 330 p., 46 láminas, (De acá y de allá, fuentes etnográficas 2).
- Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, tomo II, ed. de Edmundo O’Gorman, 4ª edición, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, 539 p. (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 4).
- Cortés, Hernán, *Cartas de relación*, nota preliminar de Manuel Alcalá, 18ª edición, México, Porrúa, 1994, 331 p. (“Sepan cuantos...”, 7).
- Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. crítica de Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, Instituto “Gonzalo Fernández de Oviedo”-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1982, 687 p. (Monumenta Hispano-Indiana V Centenario del Descubrimiento de América, I).
- Gibson, Charles, “The identity of Diego Muñoz Camargo”, *Hispanic American Historical Review*, vol. 30, no. 2, 1950, pp. 195-208.
- Hernández Rodríguez, Rosaura, “Diego Muñoz Camargo”, en José Rubén Romero Galván (coord.), *Historiografía novohispana de tradición indígena*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2003, (Historiografía mexicana, vol. I), pp. 301-311.
- Ibarra Herreras, María de Lourdes, “Juan de Torquemada”, en Rosa Camelo y Patricia Escandón (coords.), *La creación de una imagen propia. La tradición española*, tomo 2, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, (Historiografía mexicana, vol. II), pp. 825-851.
- León-Portilla, Miguel, *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*, 13ª ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, 224 p. (Biblioteca del estudiante universitario, 81).

Mendieta, Fr. Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, tomo I, estudio preliminar de Antonio Rubial García, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1997, 533p. (Cien de México).

Motolinía, Fr. Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. de Georges Baudot, Madrid, Castalia, 1985, 404 p. (Clásicos Castalia).

Muñoz Camargo, Diego, *Suma y epíloga de toda la descripción de Tlaxcala*, ed. de Andrea Martínez Baracs y Carlos Sempat Assadourian, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1994, 257 p. (Colección Historia, Serie Historia de Tlaxcala, 3).

—, *Historia de Tlaxcala (Ms. 210 de la Biblioteca Nacional de París)*, ed. de Luis Reyes García y Javier Lira Toledo, México, Gobierno del Estado de Tlaxcala-Universidad Autónoma de Tlaxcala-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998, 435 p. (Colección Historia, Serie Historia de Tlaxcala, 5).

—, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala*, 2ª ed., ed. de René Acuña, San Luis Potosí, El Colegio de San Luis-Gobierno del Estado de Tlaxcala, 2000, 337p. (Biblioteca tlaxcalteca).

Sahagún, Fr. Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, 3 tomos, ed. de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2000, 1450 p. (Cien de México).

Torquemada, Fr. Juan de, *Monarquía indiana*, volumen V, ed. de Miguel León-Portilla, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1977, 446 p. (Serie de historiadores y cronistas de Indias, 5).

Zapata y Mendoza, Juan Buenaventura, *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala*, ed. de Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1995, 746 p. (Colección Historia, Serie Historia de Tlaxcala, 4).

II. La evangelización, la misión y la cura de almas

EVANGELIZACIÓN: ACTORES, PROYECTOS Y RESULTADOS

Francisco Morales, OFM
Academia Mexicana de la Historia

La evangelización de los pueblos ha sido uno de los temas más importantes en la historia de la Iglesia. Se trata de procesos muy diversos de acuerdo con las sociedades y culturas de los pueblos a los que se evangeliza. El caso de México es singular ya que en él se dio el encuentro de dos religiones muy diferentes, la cristiana basada en principios sobrenaturales y la mesoamericana creada por el esfuerzo humano para entender sus orígenes y su relación con lo divino. En este ensayo intentaré presentar los principales actores de este acontecimiento en el que entran no solo los misioneros, sino también las comunidades indígenas a las que se dirigió el mensaje cristiano, así como los patrocinadores de la evangelización: los reyes de España y los administradores de sus reinos en América. Puntos básicos de este trabajo serán el escenario cultural, humano y social en el que se llevó a cabo la evangelización, los elementos con los que contó el misionero para realizar su obra evangelizadora, las dificultades del encuentro con “el otro”, los medios para lograr ese encuentro, y sus resultados.

Las comunidades indígenas

Generalmente en los estudios sobre la evangelización se presentan en primer lugar a los misioneros como los principales actores. Sin negar esa primacía yo me referiré aquí primeramente a las comunidades indígenas que fueron no solo sujetos, sino actores importantes de la evangelización. Uno de los grandes misioneros y cronistas franciscanos del siglo XVI, fray Jerónimo de Mendieta,

llegó a entender ese papel de la comunidad indígena al defender la que él llama “iglesia indiana”, tal como titula su crónica: “Historia Eclesiástica Indiana”¹. No se trata de la opinión personal de fray Jerónimo; buen número de misioneros consideraron que la “iglesia indiana” que estaban fundando en el nuevo mundo tenía que ser muy diferente de la iglesia del antiguo mundo.² Considero, Además, que no es fácil entender la actividad de los misioneros sin un acercamiento, aunque sea general, a las culturas mesoamericanas a las que se llegó a evangelizar.

Gracias a los numerosos estudios que se han hecho en los últimos treinta años sobre las culturas mesoamericanas, ahora se tiene una idea bastante clara de sus aspectos más sobresalientes en cuanto a su sistema social, político y religioso. Quisiera detenerme un poco sobre este último punto que es el más importante para un acertado entendimiento del tema de la evangelización por tratarse del encuentro de dos mundos culturales totalmente diversos: el del bajo medioevo español y el de los pueblos mesoamericanos; estos últimos con un desarrollo en absoluta independencia de las grandes culturas mediterráneas y asiáticas, cuna del cristianismo.³ No es de extrañar, por tanto, que los pueblos mesoamericanos hayan llegado a conceptos, como divinidad, bondad, maldad, muy diferentes de los de la religión cristiana.

Si se comparan algunos de los temas más importantes de la teología cristiana con los del pensamiento religioso del hombre indígena, se notan enormes discrepancias que llegaron a crear serios problemas de entendimiento entre el indio y el misionero. Así, mientras el cristianismo pone gran énfasis en la salvación del alma y el bienestar espiritual del individuo, las religiones indígenas insisten, principalmente, en la preservación del orden cósmico. El individuo, en este caso, no tiene valor en sí mismo, sino en cuanto contribuye a la actividad colectiva que lleva por objeto el mantenimiento de ese orden.

1 Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 vols. México, Cien de México, 1997.

2 “Gerónimo de Mendieta al licenciado Juan de Ovando”, en *Cartas de religiosos*, 2d., México, Salvador Chávez Aide, 1941, pp. 101-115.

3 Luis Weckmann, *La herencia medieval de México*, 2 vols. México, El Colegio de México, 1984; Miguel León-Portilla “La religione dell’Antico Messico,” en *Storia delle Religioni*, Turin, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1962, pp. 231-263; José García Oro, *San Francisco de Asís en la España Medieval*, Santiago de Compostela, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.

El cristianismo, con sus leyes morales, da lugar preferencial a la perfección del individuo; por su parte, las religiones indígenas buscan, con sus leyes éticas, el perfeccionamiento de la colectividad. El cristiano vive con la continua preocupación de que sus malas inclinaciones lo lleven al mal o lo conduzcan a todo tipo de vicios. El indio, por el contrario, vive preocupado de que el orden cósmico sea destruido por las deidades del mal.⁴

Estos conceptos acerca de la relación entre el bien y el mal nos llevan a comprender las serias dificultades del indio para captar el significado de la doctrina tan importantes en el cristianismo, del pecado.⁵ Para el indígena, tan preocupado por la colectividad o el orden cósmico, la idea cristiana, individualista, sobre el pecado resultaba difícil de ser asimilada. Como, probablemente también lo fue el sentido de continuidad histórica, propia del cristianismo, en contraposición con la fatalidad indígena que entiende la historia como una serie de ciclos que se destruyen totalmente y empiezan cada 52 años. El cristianismo traía al indígena una filosofía de certeza, apoyada en la revelación, que ofrece al hombre las más importantes verdades concernientes a su último fin. El indígena, por el contrario, vivía una filosofía de la incertidumbre, motivada por la inseguridad de un mundo hostil en el que las frecuentes guerras, la naturaleza adversa, o la siempre presente posibilidad de que el poder de la noche conquistase el del sol, mantenían al nativo en el estado de temor y angustia.

Por esta razón, como apunta, David Tavárez, para el mesoamericano existía una necesidad permanente de un intercambio de ofrendas entre los seres humanos y la divinidad.⁶ Tal era el propósito de los ritos y sacrificios en los que sobresalía el sacrificio humano y violencia ritual, uno de los aspectos más notables de la religión mesoamericana.⁷ Desde luego hay que señalar que, a

4 Wigberto Jiménez Moreno, "The Indians of America and Christianity", *The Americas*, 14 (1958) 411-431.

5 Louise M. Burkhart, *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989.

6 David Tavarez, "Religion in the Pre-Contact New World: Mesoamerica and the Andes", en *The Cambridge History of Religion in Latin America*, ed. Virginia Garrard-Burnett, Paul Freston, and Stephen Dove, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 23-34.

7 David Carrasco, *The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999; Alfredo López Austin, "Aztec Human Sacrifice" *The Aztec World*, Ed. Elizabeth M.

pesar de conceptos religiosos tan diferentes de la religión cristiana, había elementos, desarrollados en ambas religiones que servirían como puntos de contacto y puentes de comunicación. Podríamos tomar como ejemplo, las expresiones culturales como música, canto, teatro, celebraciones comunitarias y, sobre todo, los espacios litúrgicos en los que ambas religiones mostraron tener importantes semejanzas.⁸

Las órdenes religiosas

Sin desestimar el trabajo misionero de algunos sacerdotes seculares, las tres órdenes religiosas, franciscanos, dominicos y agustinos, junto con las comunidades indígenas fueron los actores más importantes de la evangelización.⁹ Se ha señalado la petición de Hernán Cortés en su cuarta carta a Carlos V, como la razón para enviar misioneros religiosos a Nueva España. Hay que notar, sin embargo, que esa carta se escribió en octubre de 1524, o sea casi cinco meses después de la llegada de los “Doce primeros franciscanos” a México-Tenochtitlan. Durante esos meses Cortés tuvo una relación muy cercana a los frailes y sin duda conoció los documentos de misión que traían por parte del ministro general fray Francisco de los Ángeles Quiñones y del Papa Adriano VI. Las peticiones sobre la organización de las misiones que aparecen en la carta de Cortés a Carlos V no se entienden sin haber tenido conocimiento de esos documentos en los que el ministro general ordena a los frailes realizar su evangelización no como misioneros individuales sino en fraternidad, viviendo en conventos; y por parte del Papa Adriano las amplias facultades cuasi episcopales que concedía a los franciscanos para ejercer su ministerio. El papel

Brumfiel and Gary M. Feinman, Abrams, 2008, pp. 137-152; Michel Graulich Guillem Olivier “¿Deidades insaciables? la comida de los dioses en el México antiguo” *Estudios de Cultura náhuatl*, 35, (2004), pp. 121-155.

8 Serge Gruzinski, *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society*, Stanford, Stanford University Press, 1989; James Lockhart, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

9 Guillermo Porrás, *El Clero secular y la conquista de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.

que se le pudiera atribuir a Cortés en la evangelización es, desde este punto de vista, un tanto secundario.

Dos órdenes, franciscanos y dominicos, llegaron a Nueva España con notables experiencias evangelizadoras. Los franciscanos tenían establecida una provincia en la isla de Santo Domingo desde 1505 en donde habían iniciado entre otras labores misioneras, una escuela de “gramática e otras cosas de ciencia”, así como una entrada pacífica a las costas de Venezuela¹⁰. Se trataba de proyectos impulsados por el cardenal franciscano, Francisco Jiménez de Cisneros, regente de España. Sin desestimar estos proyectos hay que señalar que el grupo de franciscanos que llegó a México no venía de esas esas experiencias misioneras del Caribe sino de la recién creada provincia San Gabriel en España que se distinguía por sus tendencias a la estricta observancia de la regla franciscana y por sus propuestas evangelizadoras que nacían de lo que José García Oro describe como “evangelismo utópico”, caracterizado por un gran interés por las formas populares de religiosidad y anhelos de crear comunidades cristianas para vivir en su seno.¹¹

Estos antecedentes espirituales llevaron a los franciscanos a las ardientes confrontaciones no solo con la religión indígena sino también con las conductas inmorales de los españoles incluyendo a los miembros de la primera audiencia¹². Los dominicos en cambio, aunque tuvieron también una presencia muy significativa en el Caribe a donde llegaron en 1511 y se convirtieron en los defensores más sobresalientes de la libertad de los indígenas, al llegar a México en 1526 adoptaron una actitud más bien pacífica, resultado de las tendencias tolerantes que empezaban a aparecer en la provincia del Caribe.¹³

Los agustinos llegaron a México en 1533 cuando los franciscanos y dominicos tenían ya avanzada la evangelización en los señoríos nahuas, mixtecas y zapotecas. Al igual que las dos primeras órdenes provenían de una provincia reformada de España, conocida como la provincia de Castilla; pero en

10 José García Oro, *Prehistoria y primeros capítulos de la Evangelización de América*, Venezuela, Ediciones Trípode, pp. 325 y, 336-338.

11 José García Oro, “Siglo XV en España: Reforma, humanismo, misión”, conferencia dictada en el coloquio internacional”, 800 años de vida franciscana: la experiencia evangelizadora en América y su influjo en la forma de vida de los hermanos menores, Cholula, 26-29 de abril de 2007, inédita, p. 8.

12 Francisco Morales, “Iglesia y Estado en los orígenes de la sociedad novohispana”, Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia, 1996.

13 Daniel Ulloa, *Predicadores divididos*, México, El colegio de México, 1977, p. 85

contraposición con ellas, no habían tenido ninguna experiencia misionera en tierras americanas. El hecho de haber llegado nueve años después de la primera misión franciscana, cuando el progreso en la conversión al cristianismo llevaba un buen avance, no los hace aparecer como destructores de idolatrías sino como los califica Robert Ricard, bastante confiados en la capacidad espiritual de los indios, tema que merece un poco de atención en este estudio.¹⁴

Comunidades indígenas ante el cristianismo

Los diez primeros años de la evangelización dan oportunidad para acercarnos a la visión que tuvieron los primeros misioneros sobre la capacidad de las comunidades indígenas para aceptar el cristianismo. Queda fuera de discusión la clara postura de los frailes los cuales nunca dudaron de la racionalidad de los indios.¹⁵ En cambio, hay interesantes testimonios sobre las dificultades que encontraron los primeros años en sus esfuerzos de convertir al cristianismo a esas comunidades y las discusiones que este tema ocasionó.

Entre los ejemplos más notorios que sobre este asunto están los casos relacionados con los dos grandes líderes espirituales de los franciscanos y de los dominicos: fray Martín de Valencia y fray Domingo de Betanzos.

Fray Martín de Valencia, el primer Custodio (superior) de los franciscanos de México y sumamente apreciado por sus frailes, vivió con intensidad el “evangelismo utópico” desde la época en la que estuvo en su provincia original de Santiago (España). Nos narra su primer biógrafo, fray Francisco Jiménez, que una noche rezando los maitines al llegar a la frase *convertentur ad vesperum et famem patientur ut canes*. [regresan a la tarde y aúllan como perros. Salmo 59] fray Martín, interpretando a su manera, el verbo latino *convertentur* decía “¿no sería yo digno de ver este convertimiento? Pues ya estamos en las vísperas y fin de nuestros días y en la última edad del mundo”¹⁶.

14 Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, 2d. edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 198.

15 Lino Gómez Canedo, “Hombres o bestias: nuevo examen de un viejo infundio”, *Estudios de Historia Novohispana*, 1, (1966), pp. 29-51.

16 Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p.232.

Este pasaje hagiográfico es muy significativo para comprender las ilusiones misioneras con las que, fray Martín llegó a México. Desafortunadamente su encuentro con las realidades religiosas de las comunidades indígenas lo llevó a un cambio radical de esas ilusiones. Fray Francisco Jiménez ofrece detalles de este cambio. Narra el hagiógrafo un sueño de fray Martín en el que veía a dos mujeres que intentaban cruzar un caudaloso río; las dos de ellas tenían un niño en sus brazos. Una era una mujer fea con un niño lagañoso que logró pasar con muchos trabajos el río. La otra era hermosa con un bello niño que cruzó muy tranquila y alegre el río. La interpretación que fray Martín dio a este sueño era que la mujer fea era “esta nueva España y la iglesia della, cuyos hijos, esto es, los convertidos, son sarnosos y lagañosos en sus principios y con trabajo pasan las ondas deste mundo, pero en fin llegan al puerto”. En cambio, la mujer hermosa era “otra tierra nueva que se descubrirá y nueva iglesia que será hermosa y graciosa, cuyos hijos también serán hermosos, esto es varones buenos cristianos y espirituales.”¹⁷

Estos pasajes encuentran confirmación documental en el intento de un grupo de los “doce primeros franciscanos” de pasar a China en 1533 bajo la dirección de fray Martín de Valencia, en donde según Toribio Motolinía encontrarían “gentes más hermosas y de más habilidad que éstas de la Nueva España.”¹⁸ Tres años antes, 1530, ya había aparecido este tema en una reunión capitular celebrada en Tlalmanalco para consultar “el modo y manera [de evangelizar] que más, según Dios, pareciese que convenía a su servicio y aumento de su sancta fee.” La información que tenemos sobre esta junta extraordinaria es un tanto obscura, pero entre líneas se puede percibir que, contra la opinión de Martín de Valencia, la mayoría de los frailes opinó que “ya era tiempo que los religiosos no tuviesen tanto trabajo corporal [?] en la manera de la doctrina . . . que parecía un dominio y señorío que hasta entonces se había sufrido y convenía, pero que ya no”. Añadían además que ya “era razón [de dejar el dominio] pues tenían [los indígenas] conocimiento de la virtud, y que si hasta entonces había sido necesario rigor y temor, que ya era tiempo de dejarlos y así se vería y conocería si eran hermanos o todavía niños en la fe.”¹⁹

17 Rubial, *Hermana pobreza* ..., p. 258.

18 Toribio Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, 1989, p. 137.

19 Motolinía, *Historia de los Indios*, p. 251.

A fray Domingo de Betanzos también se le involucra en estas discusiones sobre la capacidad de la comunidad indígena para recibir el cristianismo. Un parecer que sobre este tema él entregó al Consejo de Indias en 1533 levantó vivas discusiones en Nueva España en las que se le acusó de haber opinado de que “los naturales de esta tierra no tienen capacidad para entender las cosas de nuestra fe”. En su defensa Betanzos se limitó a aclarar que su opinión no fue generalizada “diciendo que [los indios] eran totalmente incapaces. . . sino que tenían poca capacidad como niños.”²⁰ Llama la atención que doce años más tarde, en 1545, Betanzos junto con Zumárraga, y quien lo pensara, fray Bartolomé de las Casas intentaron pasar a China a trabajar en la conversión “en aquellas gentes de tanta razón y policía, a quien el santo varón fray Martín de Valencia intento ir”.²¹

Nuevos actores y escenarios

A pesar de estas discusiones al iniciar la década de 1530 se iniciaron notables cambios en la evangelización novohispana. La llegada de nuevos misioneros formados en las primeras inquietudes humanistas y renacentistas del siglo XVI favoreció el acercamiento a la cultura mesoamericana con resultados bastante propicios para la conversión al cristianismo. La venida de la segunda Audiencia en 1532, y tres años después la del primer virrey de Nueva España, Antonio de Mendoza tuvieron un notable influjo en el trabajo que estaban realizando los misioneros. Además, el establecimiento de las diócesis de México, Michoacán y Oaxaca consolidó las comunidades cristianas que se empezaban a formar en la zona nahua, tarasca y zapoteca y mixteca.

Se conocen los nombres de los misioneros más sobresalientes que aparecen en la década de 1530. La mayor parte de ellos son franciscanos que provenían de universidades tan importantes como la París y Salamanca. De París provenía fray Juan Foher, uno de los más notables teólogos del siglo XVI; de la misma universidad llegó fray Juan de Gaona, gran escritor de la lengua náhuatl; de la provincia franciscana de Francia llegó fray Jacobo de Testera,

20 Canedo, “Hombres o bestias” ..., p. 46.

21 Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga*, México, Antigua librería de Andrade y Morales, 1881, “Apéndices” p. 157.

conocido por sus catecismos pictográficos, y fray Arnaldo de Bassac, distinguido latinista. Un poco antes, en 1528 llegó fray Andrés de Olmos, autor de la primera gramática de la lengua nahua y fray Bernardino de Sahagún, graduado de la universidad de Salamanca.

Aunque no se conocen tantos datos sobre los dominicos como los que hay sobre los franciscanos arriba mencionados, no hay duda de que la orden de predicadores también fue actor importante en el cambio de escenario en la evangelización a partir de la década de 1530. Ciertamente su voz no fue tan sonora como en las Antillas. El historiador dominico fray Daniel Ulloa observa este notable salto entre la inflexible actividad misionera en la Antillas y a su pasividad en Nueva España. Escribe “la voz de los primeros dominicos que resonara como un trueno en las Antillas, se vuelve un eco apenas perceptible en Nueva España.”²² Pero aun aceptando este cambio hay testimonios del interés por acercar el cristianismo a las comunidades indígenas. Así el primer catecismo en publicado en México en 1544 para la instrucción de las comunidades indígenas es el de, fray Pedro de Córdoba, misionero de Santo Domingo. El interés de la orden de predicadores por la catequesis indígena se ve en la participación que tuvo en este catecismo fray Domingo de Betanzos.²³ Cuatro años después se imprimió en México otro catecismo de los dominicos; éste en lengua nahua: *Doctrina christiana en lengua Española y Mexicana*²⁴. Al parecer este es el primer catecismo impreso en esta lengua.

Los agustinos también, aunque fueron los últimos en llegar a Nueva España, participaron en este cambio del escenario evangelizador con religiosos tan importantes como, fray Alonso de la Veracruz, reconocido como “el padre del pensamiento filosófico de Nueva España.”²⁵ Su trabajo evangelizador se registra en la zona purépecha desde fines de la década de 1530

Pero el más sobresaliente cambio en el escenario evangelizador de esta década fue la fundación de las diócesis mexicanas. Cómo bien se sabe, la organización de la Iglesia desde sus orígenes estuvo basada en divisiones

22 Ullua, *Los predicadores divididos* "... , p. 252.

23 Joaquín García Icazbalceta, *Bibliografía mexicana del siglo XVI*, 2d. México, Fondo de Cultura Económica, 1954, p. 58.

24 Icazbalceta, *Bibliografía...*, p. 82.

25 Mauricio Beuchot, *Estudios de historia y filosofía en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, p. 155.

territoriales llamadas *diócesis*, palabra derivada del griego *διόσεις* (administración), llamadas también obispados por el nombre de su administrador: obispo, del griego *ἐπισκόπεω* (supervisar). Bajo el documento del Patronato Real aprobado por Julio II en 1510 (“Eximiae devotionis”) se concedió a los reyes de España el derecho de fundar y determinar los límites de las diócesis bajo la aprobación del Papa. Así fue como se estableció la primera diócesis de México, llamada originariamente diócesis Carolense, que debido a la escasa información geográfica de la corte española sufrió una serie de cambios territoriales que terminaron finalmente con su sede en la ciudad de Puebla.²⁶

A la diócesis Carolense, llamada desde 1526 de Tlaxcala, se añadió en 1527 la de México con el nombramiento por parte de Carlos V de su primer obispo, fray Juan de Zumárraga. La erección canónica de esta diócesis se dio hasta 1530. Cuatro años después, 1534 se fundó la diócesis de Oaxaca, y dos años después, 1536 la de Michoacán.

La importancia en la acción evangelizadora de estas primeras diócesis se encuentra no solo en las notables actividades desarrolladas por sus obispos, como las ya mencionadas de fray Juan de Zumárraga o las de Vasco de Quiroga con sus hospitales-pueblo en Michoacán, sino también en la oportunidad que se dio de discutir a nivel eclesial comunitario los temas más importantes de la evangelización. Aunque ya desde antes de la fundación de las diócesis aludidas se habían celebrado juntas eclesíásticas como la de 1532 a la que asistieron el obispo fray Juan de Zumárraga y los superiores de las órdenes religiosas, la primer junta eclesíástica propiamente hablando se celebró en 1539 con la asistencia de los obispos fray Juan de Zumarraga, Vasco de Quiroga, Juan López Zárate y los provinciales de las órdenes religiosas de san Agustín, santo Domingo y san Francisco, así como otros miembros de las mismas órdenes y eclesíásticos letrados. Se trataron en ella temas de índole misionero, sobre todo en relación con la administración de los sacramentos a los recién convertidos y celebraciones religiosas de índole popular. Sorprende la apertura que mostraron para admitir a los indios a todos los sacramentos, incluyendo los cuatro grados menores de lo que antes del Concilio Vaticano II se consideran parte del orden sacerdotal, a saber: ostiario, acolitado, lectorado y exorcistado, “pues estos son cristianos -dicen los obispos- y se les deben los santos

26 Francisco Morales, “Una catedral para el obispo carolense”, *Antigua catedral de Puebla*, Puebla, 2018, p. 41-49.

sacramentos, pues se les fía el bautismo que no es menos que el sacerdocio.”²⁷ Desafortunadamente esta decisión la derogó el primer concilio provincial mexicano de 1555²⁸.

El último cambio en el escenario de la evangelización de la década de 1530 fue la llegada de la Segunda Audiencia Sebastián Ramírez de Fuenleal, como presidente, y Juan de Salmerón, Alonso Maldonado, Francisco Ceinos y Vasco de Quiroga. Lo que para los evangelizadores significó esta llegada lo expresa muy bien fray Toribio Motolinía: “son dignos de perpetua memoria los que tan buen remedio pusieron a esa tierra [y] esos fueron el obispo don Sebastián Ramírez presidente de la Real audiencia el cual con singular amor a estos indios defendió y conservó sabiamente y dirigió la tierra con mucha paz con buenos coadjutores que tuvo los cuales no menos gracias perecen que fueron los oidores que con él vinieron.”²⁹ Igual elogio le merece el primer virrey, Sebastián Mendoza “que ha echado el sello y en su oficio ha procedido prudentemente y ha tenido y tiene grande amor a esta patria conservándola en todo buen regimiento de cristiandad y policía.”³⁰

Proyectos y acciones

La evangelización y sus resultados no se pueden comprender sin examinar las acciones y proyectos de sus actores. En cuanto a las acciones Robert Ricard las ha estudiado con extraordinaria minuciosidad.³¹ En cambio, los proyectos han quedado un tanto desatendidos, con excepción los de los franciscanos sobre los cuales John H. Phelan y Georges Baudot han dejado significativas aportaciones³². La documentación relacionada con esos proyectos es abundante. Llama la atención que, desde la llegada a Nueva España, tanto

27 Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, 5 vols., México, Editorial Patria, 1927, I, 484

28 *Concilio provinciales primero y segundo*, México, Imprenta de el Superior Gobierno, 1769, p. 106

29 Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España...*, p. 132.

30 Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España...*, p. 133.

31 Ricard, *Conquista espiritual de México*.

32 John L. Phelan, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México Universidad Autónoma de México, 1972; Baudot, *Utopía e historia en México*, Madrid, Espasa Calpe, S.A., 1983.

los franciscanos como los dominicos pensaron en establecer una iglesia con organización distinta a la de la cristiandad europea.³³ En una carta de 1526 dirigida a Carlos V, los misioneros recién llegados expresan sus ideales sobre la organización de la iglesia que intentaban fundar. Escriben: “Que los obispos sean religiosos y no tengan rentas y que las rentas se gasten en obras pías, y que tales obispos estén bajo de obediencia, y que el arzobispo de México sea *legatus a latere* por cuya muerte o ausencia tenga el poder el obispo más próximo a México”. Añaden: “que los obispos sean elegidos por los religiosos de señor santo Domingo y san Francisco en la manera que son elegidos los ministros provinciales y que *ipso facto* hecha la elección sean confirmados y sean obligados acetar *sub praecepto Papae*.” Firman la carta, además de los franciscanos fray Martín de Valencia, fray Luis de Fuensalida, los dominicos fray Domingo de Betanzos, fray Gonzalo Lucero y fray Pedro de Betanzos.³⁴

Parece evidente que este proyecto era el resultado de los grupos reformistas que vieron en Nueva España la posibilidad de establecer una iglesia con un perfil más sencillo y evangélico, en consonancia con los ideales de retorno a la iglesia primitiva. No hay oposición a la autoridad papal como por esos mismos años lo estaba presentando Martín Lutero. Solo se pide dotar a los obispos poderes semejantes a los Romano Pontífice, haciéndolos como dicen en su carta *legatus Papae*.

Estos proyectos se siguieron defendiendo por los franciscanos, hasta la segunda mitad del siglo XVI. Pese a que para entonces la organización institucional de la iglesia estaba expuesta con claridad en el Concilio de Trento. En 1559 el provincial de los franciscanos, Francisco de Toral en carta al rey Felipe II pedía que en lugar de obispos beneficiados se nombraran “obispos de anillo para confirmar, consagrar aras y cálices bendecir óleo y crisma

33 Francisco Morales, “Felipe II y órdenes religiosas. La iglesia mendicante contra iglesia benefical. Discusiones de los franciscanos en torno a la real cédula del Patronato de 1574.” *Felipe II y el oficio de Rey: La fragua de un Imperio*, Madrid, 2001, p. 681-705; y “La Iglesia de los frailes”, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España*, Margarita Menegus, Francisco Morales, Oscar Mazín (eds.) México, Universidad Nacional autónoma de México, 2010, p. 13-76.

34 “Parecer de los religiosos de santo Domingo y san Francisco”, en Joaquín García Icazbalceta en *Colección de documentos para la historia de México*, 2 vols. México, 1858, I, pp. 550-552.

y ordenar.”³⁵ Fray Jerónimo de Mendieta fue el más claro expositor de este proyecto. En carta al licenciado Juan de Ovando alrededor de 1571 pide que se nombren obispos “según la distinción de las naciones” como se hacía en la parte oriental de Europa en donde había obispos para los católicos, latinos, griegos o armenos”. Los obispos beneficiados, con dignidad episcopal, iglesias catedrales y rentas, debían ser para los españoles, mestizos, negros y mulatos. Para las comunidades indígenas se debían nombrar obispos religiosos, residentes en México y conocedores de los idiomas de las comunidades. Estos obispos no tendrían catedrales con canónigos, ni dignidades que solo traen “costa y provecho ninguno para los indios. “Recibirían solo *victum et vestitum* (alimentación y vestido) como cualquier otro clérigo que viniese a trabajar en la comunidad.”³⁶

Resulta claro que estos proyectos iban contra la tradición institucional de la iglesia y contra los compromisos contraídos en el Real Patronato en el que los reyes españoles se obligaron a establecer una organización eclesial igual a la que existía en España. Los primeros obispos, provenientes en general de las órdenes religiosas, al parecer no discutieron la organización propuesta por los misioneros. Sabían, como escribe Zumárraga a fray Francisco del Castillo, que los religiosos eran los que hacían su oficio³⁷. En cambio, los obispos de la segunda mitad del siglo XVI, que buena parte de ellos provenían de España, estuvieron en contra de esa organización. Escribe el arzobispo fray Alonso de Montufar que en donde había religiosos, o sea en todo su “yo no soy arzobispo ni me lo consienten ser, como lo hacen con los demás obispos.” Concluía lamentando que en su arzobispado “ni he sido ni soy más parte que un sacristán de los reinos de Castilla.”³⁸

Este proyecto de los religiosos parece haber sido defendido no solo por los frailes sino también por las comunidades indígenas. Al menos así lo da

35 “Fray Francisco de Toral a Felipe II, México 20 febrero 1559”, 2 vols. *Cartas de Indias*, 2d., México, secretaria de Hacienda y Crédito Público, 1981, I, p. 139. Por obispos de anillo se refiere a que tengan la autoridad episcopal, pero sin rentas ni canonjías.

36 “Fray Jerónimo de Mendieta a Juan de Ovando”, *Cartas de Religiosos*, p. 101-115.

37 *Zumárraga and his Family. Letters to Viscaya, 1536-1548*, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, 1979, p. 102

38 Fray Alonso de Montufar al Rey, México, 30 de abril de 1562. *Epistolario de la Nueva España, 1505-1818*, 16 vols. México, Antigua Librería Robredo, 1940, VIII, 177-180.

entender una carta de los indígenas de México-Tenochtitlan en 1556, cuando por orden del arzobispo Montufar se ordenó convertir en parroquias las cuatro iglesias que bajo los franciscanos se habían construido en los antiguos cuatro barrios de México-Tenochtitlan. Al quejarse de que el arzobispo Montufar les quitaba los cuatro barrios para hacer parroquias escriben: “Dicen lo mandó el Santo Concilio; no lo entendemos ni sabemos, La doctrina nos enseñan los frailes franciscos, después que se fundó esta ciudad, en San José de los naturales que es nuestra capilla tan antigua. Suplicamos a vuestra majestad mande que no se haga la novedad en manera alguna pues los frailes nos enseñan sin interés alguno y los clérigos lo hacen todo por intereses.”³⁹

Tanto para los obispos, como para la corona española fue imposible aceptar el proyecto de una iglesia particular para las comunidades recién convertidas al cristianismo. Para los obispos porque la organización institucional de la iglesia estaba basada en obispados y parroquias al menos desde el siglo IV;⁴⁰ para la corona española por los compromisos contraídos en el concordato de 1510.⁴¹ No hay que olvidar, sin embargo, los apoyos y significativos proyectos de los primeros obispos. Los casos más claros son los de Zumárraga y su interés por crear una iglesia de acuerdo con las propuestas de los reformadores católicos, y Vasco de Quiroga con su fundación de los hospitales-pueblo, así como Bartolomé de las Casas y su ideal de una evangelización sin conquista. Sin embargo, a partir de la segunda mitad del siglo XVI se nota la preocupación de los obispos por implementar los mandatos del Concilio de Trento bajo parroquias según se puede ver en los decretos de los tres concilios mexicanos celebrados en esa etapa.⁴²

En cuanto a las autoridades administrativas del virreinato, virreyes y real audiencia, su papel en la evangelización, al menos en la primera mitad del siglo XVI, consistió básicamente en apoyar los proyectos de los misioneros. Gracias a ellos se lograron los grandes conventos, con los edificios apropiados para

39 Archivo General de Indias, legajo 94.

40 Morales, “La iglesia de los frailes” ..., p. 20

41 Roberto Jaramillo, “La fundación de la actual estructura eclesíástica mexicana”, *Efemérides Mexicana*, 48, 1998, pp. 379-412

42 *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, Coordinares, María Martínez López-Cano y Francisco Cervantes Bello, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.

su buen funcionamiento: casas del cabildo y justicia, caja comunal, escuela, hospital, portal para peregrinos, traza de calles y reparto de tierras. Tareas adyacentes, pero no menos importantes, fueron la enseñanza de nuevos cultivos, árboles frutales, flores y legumbres de Castilla, así como nuevos métodos de cultivar las tradicionales plantas mexicanas, como el maíz y el nopal. En la segunda mitad, bajo el reinado de Felipe II, las autoridades reales se vieron más interesadas en implementar los cambios administrativos del rey que en la evangelización.

Los resultados

Parecería un poco atrevido señalar los resultados de la evangelización ya que esta es una tarea inacabable y permanente de la iglesia. Si una cosa nos indica la historia del cristianismo es que las conversiones de los pueblos se llevan largos siglos y los resultados, al menos al principio, son un tanto ambiguos. El cristianismo indiano no es excepción. Lo que sí se puede afirmar es que en el siglo XVI quedaron fincados los fundamentos del catolicismo mexicano. Para fines de ese siglo el cristianismo había llegado a los más importantes señoríos indígenas de Mesoamérica. En un informe que tenemos de 1585 aparecen 517 pueblos ya con organización parroquial, más de la mitad de los cuales habían sido evangelizados por las órdenes religiosas. Entre éstos se encuentran 139 pueblos, en la zona nahua, 34 en la zona purépecha, 29 en la zona mixteco-zapoteca, 36 en la zona de Jalisco y 23 en la zona maya.⁴³ Quedaba el gran reto de los pueblos de Aridoamérica con los serios problemas sobre la forma de evangelizarlos.⁴⁴

En la vida religiosa de los pueblos cristianizados por los misioneros, sin ignorar la permanencia de la idolatría que aparece en varios documentos, sobresale la práctica de los sacramentos muy semejante a la que se llevaba en los pueblos de España de esa época. De estos sacramentos la práctica que aparece con más frecuencia en las crónicas es la de la penitencia a la que, se

43 Archivo General de Indias, México, legajo 287.

44 Francisco Morales, Los franciscanos y los retos de la evangelización en el norte novohispano. Siglo XVI", *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y occidente de México. Siglos XVI.XIX.* El Colegio de Jalisco, 2018, p. 45-67.

acercaba un gran número de indios que confesaban sus pecados, a veces por escrito, siguiendo la costumbre prehispánica, forma que, para sorpresa de los frailes, también practicaban las mujeres.⁴⁵

Lugar importante en esa vida cristiana lo tuvieron también las celebraciones de fiestas religiosas en las que se mezclaban costumbres indígenas con tradiciones españolas pese a la oposición de las autoridades eclesiásticas siempre temerosas de las reminiscencias idolátricas. Tales fiestas fueron normalmente promovidas por los misioneros como parte de los métodos de evangelización; aunque algunas de ellas sufrieron oposición, al menos durante el siglo XVI. Tal sería el caso de la gran devoción del pueblo mexicano a la virgen de Guadalupe.⁴⁶

Pero no solamente fue la vida devocional. Los misioneros trabajaron por introducir en las comunidades indígenas un alto nivel de vida cristiana. Se sabe, por ejemplo, que realizaron significativos esfuerzos para traducir al náhuatl, obras clásicas de la mística cristiana. Entre otros el *Contemptus Mundi* traducido por fray Alonso de Molina, obra que los franciscanos consideran necesaria “para la erudición de cualquier nación cristiana”⁴⁷.

Por su parte fray Juan Bautista Viseo tradujo al náhuatl el “libro de la vanidad del mundo” del destacado místico franciscano Diego de Estella, traducción por desgracia perdida.⁴⁸ Otra obra de la mística cristiana que sí se imprimió y ha dado oportunidad a los estudiosos de la literatura de las lenguas

45 Motolinía...*Historia de los indios*, p. 95

46 Tal es caso de la oposición de fray Francisco Bustamante y la actitud ambigua de fray Bernardino de Sahagún. Fray Fidel de Jesús Chauvet, *El culto Guadalupano del Tepeyac. Sus orígenes y críticos en el siglo XVI*, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, A.C., pp. 64-65 y 209-251.

47 “Relación particular y descripción de toda la Provincia del Santo Evangelio” *Códice Franciscano*, Joaquín García Icazbalceta, 2ª. Edición, México, Editorial Salvador Chávez Hayde, 1941, pp. 60. La obra clásica de Tomás Kempis *La imitación de Cristo* se conoce en el siglo XVI como “Contemptus mundi”.

48 La obra de Diego de Estella consta de tres partes impresas separadamente. *Primera parte del libro de la vanidad del mundo hecho por . . . Diego de Estella*, Salamanca, por Mathias Gast, 1576; *Segunda Parte del libro de la vanidad del mundo hecho por . . . Diego de Estella*, (mismo año e impresor); *Tercera parte del libro de la vanidad del mundo . . . hecho por Diego de Estella*, Salamanca, por Matias Gast, 1576.

originales apreciar la influencia de la mística franciscana, fue *Los Colloquios de la paz y tranquilidad Christiana en lengua mexicana*, escrito por fray Juan de Gaona.⁴⁹ Ángel María Garibay, en su todavía insuperable *Historia de la literatura náhuatl*, da un breve resumen de esta obra en el que dice que fray Juan de Gaona hace ver cómo la paz verdadera se encuentra en la conquista del Reino interior y como “el ánimo del justo es como huerta de placeres en donde Dios se recrea y como la variedad de ciencias en el ánimo son como variedad de frutos en el huerto.”⁵⁰

Además de las traducciones de obras clásicas del cristianismo es significativo señalar el interés de los franciscanos por recoger de la antigua literatura nahua (“*Huehuetlatolli*”) no solo formas literarias, sino conceptos para expresar virtudes cristianas. Entre los múltiples ejemplos se puede citar el siguiente pasaje tomado de las *Adiciones, apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano* de fray Bernardino de Sahagún en el que, para exhortar a los jóvenes a vivir con prudencia, dice que toma el texto “de las amonestaciones con las cuales los ancianos amonestaban a sus jóvenes acerca del vivir públicamente con prudencia-”⁵¹ Es notable ver como para traducir al náhuatl el concepto cristiano “caridad” usa una palabra náhuatl, *teutlatlazotlaliztli*, que literalmente significa “amor que con otro se tiene.”⁵²

De los numerosos textos manuscritos y publicados para las comunidades indígenas uno de los más notables es el de los “Colloquios y doctrina cristiana con que los doce frailes de san Francisco enviados por el Papa Adriano Sesto y por el emperador Carlos quinto convirtieron a los indios de la Nueva España en lengua mexicana.”⁵³ Se conocen solo catorce capítulos de esa obra que constaba de veintiuno y que fue conocida íntegramente por la curia

49 Juan de Gaona, *Los Colloquios de la paz y tranquilidad Christiana en lengua mexicana*, México en casa de Pedro Ocharte, 1582.

50 Ángel María Garibay, *Historia de la Literatura náhuatl*, 2 vols, México, Editorial Porrúa, 1987, II, 191.

51 Bernardino de Sahagún. *Adiciones, Apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, Editor Arthur J. O. Anderson, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

52 Sahagún ..., *Adiciones*, p. 3.

53 Publicado por Miguel León Portilla, *Diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.

arzobispal de México ya que le dio licencia para su publicación en 1578.⁵⁴ Se ha puesto poca atención a la importancia de esta obra dentro de la literatura cristiana universal.⁵⁵ Se trata de un escrito clásico de esta literatura, pero sobre todo con alto testimonio de la nahautlización del cristianismo, como lo llamó Charles E. Dibble.⁵⁶

Todas estas obras fueron fruto de los estudiantes del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco en el que se formaron los primeros intelectuales mexicanos y de los que todavía a principios del siglo XVII fray Juan Bautista Viseo da información acerca de su aportación a la traducción al náhuatl de importantes obras de la literatura cristiana.⁵⁷

La pregunta que uno se hace es ¿en dónde quedaron estos y otros avances del cristianismo del siglo XVI? Intentando una respuesta hay que considerar que la sociedad indígena, en la que los frailes estaban comprometiendo todos sus esfuerzos, para fines de ese siglo estaba a punto de desplomarse, al mismo tiempo que empezaba a aparecer un nuevo concepto de administración colonial impulsado por Felipe II y por la reforma del Concilio de Trento, que hacían impracticable el ideal del misionero sobre las comunidades indígenas bajo su cuidado.

La sociedad indígena, ya bastante quebrantada por la conquista, recibió fuertes golpes por otras calamidades, entre las que hay que mencionar las epidemias que durante la década de 1540 azotaron a los pueblos, reduciendo a menos de la mitad la población del altiplano. La disrupción económica y social que este fenómeno produjo fue de serias consecuencias. Testimonio de ellas son las tenaces disputas entre religiosos, colonizadores y gobernantes, por el servicio y dominio de la diezmada población indígena. Los misioneros, a partir de la segunda mitad del siglo XVI importunaron continuamente al Consejo de Indias con sus quejas de que los naturales no tenían ya tiempo para

54 El dato se encuentra en *Psalmodia christiana y sermonario de los sanctos del año en lengua mexicana*, México, Pedro Ocharte, 1583. Permiso de licencia sin número de folio.

55 Francisco Morales, "Los *colloquios* de Sahagún: el marco teológico de su contenido" *Estudios de cultura náhuatl*, 32 (2001) p. 175-188.

56 Charles E. Dibble, "The Nahuatlization of Christianity" en Munro E. Edmonson, comp., *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*. University of New Mexico Press, Alburquerque, 1974.

57 David Tavárez, "Indigenous Intellectuals in Colonial Latin América", *Oxford Research Encyclopedia*, en <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199366439.013.531>.

cumplir sus deberes cristianos porque los servicios y tributos que los españoles y oficiales reales les exigían los tenían excesivamente ocupados. Por su parte, las autoridades civiles disputaban con los frailes el control que estos ejercían en los pueblos, razón por la cual las cajas reales disminuían. Lo más arduo de esta lucha la vemos en la década de 1560, época en la que el visitador Jerónimo de Valderrama logró establecer mayor autoridad de la corona real sobre los pueblos de indios.

Acontecimiento contemporáneo a estas disputas, y al que poca atención se ha dado, pero que tiene indudable influjo en el desplome de la importancia de las poblaciones indígenas, es la aparición y desarrollo de la sociedad criolla, que hay que situar en la segunda mitad del siglo XVI. Lo que este fenómeno social implicó lo vemos en la canalización de recursos económicos humanos, eclesiásticos y civiles, encaminados a atender a este nuevo grupo, actitud que a partir de 1550 lo vemos en las fundaciones y crecimiento de ciudades españolas, colegios, universidad, conventos de monjas y otras obras de índole educativa y social. La contrapartida fue, naturalmente, dejar en segundo plano las comunidades indígenas que tanto atención y recursos habían absorbido anteriormente.

Las órdenes religiosas, a pesar de la criollización que empezó en la segunda mitad del siglo XVI, se mantuvieron fieles a las comunidades indígenas. En su apego por estas comunidades los frailes no alcanzaron a percibir que ese mundo estaba a punto de desaparecer. En su lugar empezaba a formarse otro conglomerado social diferente, semi-rural, semi-indígena en el que la presencia del misionero iba a permanecer, contra la oposición de autoridades eclesiásticas y civiles, por lo menos siglo y medio más.

Bibliografía

Archivo General de Indias, México, legajos 94 y 287.

Baudot, George, *Utopía e historia en México*, Madrid, Espasa Calpe, S.A., 1983.

Beuchot, Mauricio, *Estudios de historia y filosofía*, México, Universidad Nacional Autónoma de México

Carrasco, David, *The Aztec Empire and the Role of Violence in Civilization*, Beacon Press, Boston, 1999,

Cartas de Indias, 2 vols., 2d., México, Secretaria de Hacienda y Crédito Público, 1981.

Cartas de religiosos, ed. Joaquín García Icazbalceta, México, Salvador Chávez Aide, 1941.

Chauvet, Fray Fidel de Jesús *El culto Guadalupano del Tepeyac. Sus orígenes y críticos en el siglo XVI*, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún, A.C., pp. 64-65 y 209-251.

Códice Franciscano, Joaquín García Icazbalceta, 2ª. Edición, México, Editorial Salvador Chávez Hayde, 1941.

Concilios provinciales primero y segundo, México, Imprenta del Superior Gobierno, 1769

Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 5 vols., México, Editorial Patria, 1927.

Dibble, Charles E., "The Nahuatlization of Christianity" en Munro E. Edmonson, comp., *Sixteenth-Century Mexico: The Work of Sahagún*. University of New Mexico Press, Albuquerque, 1974

Epistolario de la Nueva España, 1505-1818, 18 vols., México, Antigua Librería Robredo, 1940.

García Icazbalceta, Joaquín, *Colección de documentos para la historia de México*. 2 vols., México, 1858.

García Icazbalceta, Joaquín, *Don Fray Juan de Zumárraga*, México, Antigua librería de Andrade y Morales, 1881.

García Oro, José, *San Francisco de Asís en la España Medieval*, Santiago de Compostela, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988.

- García Oro, José “Siglo xv en España: Reforma, humanismo, misión”, conferencia dictada en el coloquio internacional “800 años de vida franciscana: la experiencia evangelizadora en América y su influjo en la forma de vida de los hermanos menores”, Cholula, 26-29 de abril de 2007, inédita, p. 8.
- García Oro, José, *Prehistoria y primeros capítulos de la Evangelización de América*, Venezuela, Ediciones Trípode, 1988 pp. 325 y, 336-338.
- Gómez Canedo, Lino, “Hombres o bestias: nuevo examen de un viejo infundio”, *Estudios de Historia Novohispana*, 1(1966), pp. 29-51.
- Graulich, Michel y Olivier, Guillem, “¿Deidades insaciables? la comida de los dioses en el México antiguo” *Estudios de Cultura náhuatl*, 35, (2004), pp. 121-155.
- Gruzinski, Serge, *Man-Gods in the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society*, Stanford, Stanford University Press, 1989.
- Jaramillo, Roberto, “La fundación de la actual estructura eclesiástica mexicana”, *Efemérides mexicana*, 48 (1998)
- Jiménez Moreno, Wigberto, “The Indians of America and Christianity”, *The Americas*, 14 (1958) 411-431
- León-Portilla, Miguel “La religione dell’Antico Messico,” en *Storia delle Religioni*, Turin, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1962, pp. 231-263.
- León Portilla, Miguel, *Diálogos de 1524 según el texto de fray Bernardino de Sahagún y sus colaboradores indígenas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- Lockhart, James, *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico, Sixteenth Through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

López Austin, Alfredo, “Aztec Human Sacrifice” *The Aztec World*, Ed. Elizabeth M. Brumfiel and Gary M. Feinman, Abrams, 2008, pp. 137-152.

Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias, Coordinadores, María Martínez López-Cano y Francisco Cervantes Bello, México, Universidad Nacional Autónoma de México y Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005.

Louise Burkhart, *The Slippery Earth. Nahuatl-Christian Dialogue in Sixteenth Century Mexico*, Tucson, University of Arizona Press, 1989

Mendieta, Gerónimo de *Historia Eclesiástica Indiana*, 2 vols. México, Cien de México, 1997.

Morales, Francisco, “Iglesia y Estado en los orígenes de la sociedad novohispana”, Discurso de ingreso a la Academia Mexicana de la Historia, 1996.

Morales, Francisco, “Felipe II y órdenes religiosas. Iglesia mendicante contra iglesia benefical. Discusiones de los franciscanos en torno a la real cédula del Patronato de 1574.” *Felipe II y el oficio de Rey: La fragua de un Imperio*, Madrid, 2001, p. 681-705

Morales, Francisco, “Los *colloquios* de Sahagún: el marco teológico de su contenido” *Estudios de cultura náhuatl*, 32 (2001) p. 175-188.

Morales, Francisco, “La Iglesia de los frailes”, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España*, Margarita Menegus, Francisco Morales, Oscar Mazín (eds.) México, Universidad Nacional autónoma de México, 2010, p. 13-76.

Morales, Francisco, Los franciscanos y los retos de la evangelización en el norte novohispano. Siglo XVI”, *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y occidente de México. Siglos XVI.XIX*. El Colegio de Jalisco, 2018, p. 45-67

Morales, Francisco, “Una catedral para el obispo carolense”, *Antigua catedral de Puebla*, Puebla, 2018, pp. 41-49.

- Motolinía, Toribio, *Historia de los indios de la Nueva España*, México, Editorial Porrúa, I20, 1969.
- Phelan, John L, *El reino milenarista de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, México Universidad Autónoma de México, 1972.
- Porras, Guillermo, *El Clero secular y la conquista de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1987.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, 2d. edición, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 198.
- Rubial, Antonio *La hermana pobreza. El franciscanismo: de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p.232.
- Sahagún, Bernardino, *Adiciones, Apéndice a la postilla y ejercicio cotidiano*, Editor Arthur J. O. Anderson, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.
- Tavarez, David, “Religion in the Pre-Contact New World: Mesoamerica and the Andes”, In *The Cambridge History of Religions in Latin America*, ed. Virginia Garrard-Burnett, Paul Freston, and Stephen Dove, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- David Tavárez, “Indigenous Intellectuals in Colonial Latin América”, *Oxford Research Encyclopedia*, en <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199366439.013.531>.
- Ulloa, Daniel, *Predicadores divididos*, México, El colegio de México, 1977.
- Weckmann, Luis, *La herencia medieval de México*, 2 vols. México, El Colegio de México, 1984.
- Zumárraga and his Family Letters to Viscaya, 1536-1548, Washington, D.C., Academy of American Franciscan History, 1979.

LA CRUZ Y LA VIRGEN MARÍA EN LA PRIMERA EVANGELIZACIÓN DE MÉXICO

Pbro. Dr. Antonio Cano
Universidad Pontificia de México

En el marco conmemorativo de los quinientos años del anuncio del evangelio de Jesucristo a los indígenas que habitaban los territorios en donde florecieron las culturas mesoamericanas, presento este estudio sobre la importancia que tuvieron los símbolos religiosos de la Cruz y la Virgen María en la evangelización México. Los conquistadores, como cristianos devotos, entronizaron estas devociones en los espacios en donde los indígenas veneraban a sus deidades con el fin de erradicar sus antiguas creencias, generando así una superposición de símbolos religiosos que subsisten hasta nuestros días, especialmente en las festividades marianas y de la santa cruz.

Este estudio etnohistórico presentará en un primero momento la colocación de estos símbolos religiosos en los lugares sagrados prehispánicos durante la primera etapa de la conquista española y su significado religioso-simbólico, tanto para los conquistadores como para los indígenas; posteriormente se analizarán los rituales prehispánicos que revivían los mitos de la religión náhuatl, relacionados con las deidades de la agricultura, especialmente con el maíz, para terminar con un análisis del mestizaje religioso generado por este encuentro, resaltando sobre todo las festividades agrícolas que se relacionan de la Santa Cruz y la Virgen María.

En la religiosidad popular subsisten elementos de relatos mítico-religiosos como leyendas, narraciones portentosas, historias milagrosas, mitificaciones de personajes que sirven de puente entre el mundo sobrenatural y el natural, es decir entre lo divino y lo humano, con una prevalencia de imágenes simbólicas. Todos estos elementos se manifiestan en las festividades, santuarios

o prácticas devocionales, tal como lo veremos en este artículo. Así es como el símbolo de la Cruz y la imagen de la Virgen María serán asociados con elementos religiosos prehispánicos, que se manifestarán en algunas advocaciones marianas.

1. La difusión de la Cruz y de la Virgen María en la conquista de México

Los conquistadores y sus capellanes difundieron entre los indígenas estos símbolos, desde el momento en que pusieron pie en el territorio que se convertiría en la Nueva España. Bernal Díaz del Castillo nos refiere en su crónica, que en la isla de Cozumel Hernán Cortés mandó que se destruyeran los ídolos que veneraban los indígenas mayas para que se colocara en su lugar un altar con los símbolos cristianos de la Cruz y la Virgen María. Una vez edificado el altar, el clérigo secular Juan Díaz celebró la misa ante el asombro de los indígenas¹. El franciscano Diego López de Cogolludo narra con detalle la reacción que mostraron los indígenas mayas de Cozumel a la exigencia de Hernán Cortés para que se reemplazaran las figuras de sus dioses con una imagen de la Virgen. De acuerdo con el relato del fraile, el sacerdote maya y los caciques de Cozumel respondieron: “Que sus mayores, de quien descendían, por muchas edades habían adorado aquellos dioses, a quien ellos también reverenciaban y tenían por buenos; de quien recibían los bienes, y salud que tenían, y que así no se atreverían a quitarlos de allí, ni dejar su adoración, porque perderían sus sementeras y lo demás, que de ellos recibían y que enojados se les huirían a la mar y los perderían.”²

El diácono Jerónimo de Aguilar también instaba a los caciques de Cozumel que reverenciaran a la Virgen y a la Cruz. Se sabe que este clérigo naufragó en 1511, cuando regresaba con algunos compañeros de Tierra Firme (Darién) a Santo Domingo. Los vientos los llevaron a Yucatán en donde él sobrevivió

1 Cfr. Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Alianza Editorial, México 1991, 66

2 Cfr. Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, Juan García Infanzón, Madrid 1688, fol. 22 [Biblioteca Digital Hispánica, <http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000092795>] (28/09/2021)

y pudo aprender el maya. Rescatado por Cortés se integra a su ejército en donde presta el servicio valioso de traductor. Como lengua de Hernán Cortés y del mercedario Bartolomé de Olmedo comunicaba a los indígenas las enseñanzas de la fe cristiana y preparaba a los primeros indígenas para recibir el bautismo.³

Más adelante, en Tabasco, Hernán Cortés nuevamente pide a los caciques indígenas que abandonaran sus ídolos y sacrificios para que recibieran la imagen de la Virgen María con el niño Jesús en sus brazos. Los indígenas al aceptar la imagen la denominaron la *Tecleciguata*, apelativo que daban a las grandes señoras⁴. Después de poner la imagen de la Virgen María en un altar junto a la Cruz que se había elaborado de una ceiba, el sacerdote mercedario Bartolomé de Olmedo celebró la misa. Esta población se llamó en adelante Santa María de la Victoria, pues se encontraba muy cerca del pueblo de Centla en donde los conquistadores habían alcanzado su primera victoria sobre los indígenas chontales.⁵

Los conquistadores se encaminaron hacia el Altiplano central del territorio mexicano, después de haber encontrado en su camino a los indígenas totónacos en Zempoala, en donde Cortés derribó los ídolos y plantó en la cima de la pirámide otra Cruz. Al llegar al reino tlaxcalteca, también entronizaron la Cruz y la imagen de la Virgen María tal como aparece en el lienzo de Tlaxcala, en su lámina ocho.⁶ El 24 de septiembre de 1519, Juan Díaz celebró la misa en esta ciudad prehispánica por la indisposición del fraile mercedario, que se encontraba enfermó y cansado, con la participación de Xicoténcatl el viejo, Maxixcatzin, Citlalpopocatzin y Tlehuexolotzin, señores de Tizatlán, Ocotelulco, Quiahuixtlán y Tepeticpac.⁷ Durante los primeros veinte días de

3 Cfr. Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, 68-70; 87-88; 198-199.

4 Díaz del Castillo nos dice que los indígenas llamaron a la imagen “Teclecigauta”, nombre corrompido de la expresión náhuatl *Tecuhcihuahatl*. Este término náhuatl se componía de dos vocablos: *tecuhtli* que significa noble o principal y *cihuatl* que significa mujer o señora. De esta manera los nativos denominaron a la Virgen María como la “Gran Noble Señora”.

5 Cfr. Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, p.66, 87-90.

6 Véase Alfredo Chavero, «Explicación del lienzo de Tlaxcala», en *Antigüedades Mexicanas, publicadas por la Junta Colombina de México*, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México 1892, 25.

7 Cfr. Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, 196-197.

su estancia en Tlaxcala, Cortés mandó poner cruces en los templos y otros lugares, y dialogó con los tlaxcaltecas, con el fin de apartarlos de sus idolatrías. Andrés de Tapia narra que los dignatarios indígenas rechazaron cortésmente esta propuesta, diciendo que “el tiempo andando verían nuestra manera de vivir e entenderían mejor nuestras condiciones e las razones que se les daban, e podría ser tornarse cristianos”. Después de mostrar sus dudas, los indígenas finalmente aceptaron que Cortés pusiera una cruz, la imagen de la Virgen María y otras imágenes de santos en uno de los templos⁸. Esta actitud de los tlaxcaltecas la corrobora Díaz del Castillo al afirmar que ante la petición de los conquistadores para que los nativos dejaran sus ídolos, los señores indígenas respondieron que “no podían abandonar a los dioses que sus antepasados habían adorado y sacrificado, y que no podrían hacerlo por respeto a los sacerdotes y a la comunidad. Los sacerdotes estaban dispuestos a dar su vida antes que renegar de sus dioses a quienes habían consultado y que les habían amenazado con castigarlos si los abandonaban”. Hernán Cortés no reprimió la negativa de sus valiosísimos aliados tlaxcaltecas, gracias a la influencia moderadora del mercedario Bartolomé de Olmedo, por lo que renunció a actuar de manera violenta como lo había hecho en Cozumel y Zempoala. El fraile aconsejó a Cortés a que se fueran instruyendo a los indígenas poco a poco. De esta manera, el capitán se limitó a rogar a los señores tlaxcaltecas que “luego desembarazasen un cu [templo] que estaba allí cerca y era nuevamente hecho, e quitasen unos ídolos, y lo encalasen y limpiasen para poner en él una Cruz y la imagen de Nuestra Señora”. Los tlaxcaltecas accedieron a la petición de Cortés y en el nuevo templo cristiano fueron bautizadas las cinco señoras tlaxcaltecas.⁹

Finalmente, cuando los conquistadores entraron en la ciudad de Tenochtitlan, solicitaron a Moctezuma que les permitiera colocar la imagen de la Virgen María y una Cruz en el Templo Mayor. A esta petición se negó varias veces el tlatoani mexica, por la oposición que manifestaba los sacerdotes, pero una vez que se aceptaron estos símbolos cristianos fueron colocados en la cima de la pirámide, en donde el fraile mercedario

8 Cfr. Andrés de Tapia, “Relación sobre la conquista de México”, en *Colección de documentos para la historia de México*, publicados por Joaquín García Icazbalceta, Tomo II, Antigua Librería, Portal de Agustinos N. 3, México 1866, 572-573.

9 Cfr. Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, 198-200.

Bartolomé de Olmedo celebró nuevamente la misa, acompañado por clérigo Juan Díaz.¹⁰

Estos testimonios históricos nos han mostrado la importancia que tuvieron estos símbolos religiosos en el primer encuentro de los europeos con los habitantes de Mesoamérica. La Cruz y la imagen de la Virgen María fueron colocadas en la cima de las pirámides por los conquistadores y sus capellanes, durante su trayecto hacia México-Tenochtitlan, con el fin de exorcizar y santificar los espacios sagrados prehispánicos, pero también para sustituir los ídolos que veneraban los diversos grupos étnicos, por estas imágenes cristianas. Por otra parte, es interesante constatar que se celebraba la misa en estos espacios religiosos paganos una vez que habían sido exorcizados con estos símbolos religiosos. Con justa razón el agustino Juan de Grijalva decía sobre los clérigos Juan Díaz y Juan León, capellanes de los conquistadores: “[que] habían sido los primeros en enarbolar el estandarte de la Cruz y los primeros en anunciar el evangelio en estas tierras, pero eso era poco o casi nada, porque ninguno había aprendido la lengua de los indios, ni les habían administrado los sacramentos.”¹¹

2. El significado de la Cruz

El símbolo de la Cruz tuvo un lugar relevante en la transmisión de la fe a los indígenas, debido a que tenía un significado religioso muy importante, tanto para los conquistadores como para los nativos que habitaban Mesoamérica. Andrés de Tapia y Francisco López de Gómara nos refieren en sus crónicas, que Hernán Cortés, antes de salir de Cuba, tomó un estandarte de fuegos blancos y azules con una cruz colorada en medio y rodeada con una inscripción en latín que se traduce como “Amigos sigamos la cruz; y nos, si fe tuviéremos en esta señal, venceremos.”¹² Al leer estos relatos, inmediatamente

10 Cfr. Díaz del Castillo, *Historia verdadera...* 310-311

11 Cfr. Juan de Grijalva, *Crónica de la Orden de San Agustín de N. P. S. en las Provincias de Nueva España en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, Imprenta de Ioan Ruyz, México 1624, 2.

12 Cfr. Tapia, “Relación sobre la conquista de México”..., 554; Francisco López de Gómara, *Historia de la conquista de México*, Tomo I, Ed. Pedro Robredo, México 1943, 62.

traemos a la memoria la interpretación providencialista que elaboraron los escritores cristianos Lactancio y Eusebio de Cesárea sobre de la victoria de Constantino sobre su rival Majencio en el año 312.¹³ Los cronistas de la conquista de México veían en Cortés a un nuevo Constantino que derrotaría la idolatría de los indígenas con el auxilio de la cruz de Jesucristo, durante la conquista del actual territorio mexicano. Los mismos cronistas nos indican que los conquistadores celebraban la misa y realizaban sus rezos delante de la cruz, además de que denominarían con el nombre de la cruz algunos lugares como en Cozumel o Veracruz.

Los indígenas, por su parte, sacralizaban a los árboles y a la planta de maíz en su cosmovisión religiosa, al considerarlos como fundamentos de la estructura vertical y horizontal del universo, y los representaban en forma de cruz en sus códices, murales o estelas sagradas. Los peninsulares llamaron ceibas a los árboles que los mayas denominaban *yax-che* (**árbol verde azul**) y los nahuas *tonacacuahuitl* (**árbol de nuestra carne, de nuestro sustento**). Cuando los indígenas vieron la cruz cristiana de madera, la identificaron con los árboles que sostiene al mundo y con la planta de maíz que sustenta al hombre, tal como lo refieren los testimonios de los cronistas.

El árbol cósmico simbolizaba el *axis mundi*, porque hunde sus raíces en la tierra, representada por un lagarto o una serpiente, y sus ramas se orientan hacia el cielo, en donde se posan algunas aves como el quetzal, el colibrí o el **águila**. Este simbolismo cósmico se observa en el relieve maya del sarcófago de Pakal, rey de Palenque, en el código Vaticano B, en sus láminas 17-18, y en el código Fejérváry Mayer, en los que aparecen cuatro árboles situados en los cuatro puntos cardinales, relacionados con parejas de dioses representados antropomórficamente y con los símbolos calendáricos.¹⁴ Estas representaciones indican la relación de los tres niveles verticales del universo a través de estos árboles cósmicos y la fusión del espacio y tiempo cósmico mesoameri-

13 Cfr. Huber Jedin, *Manual de Historia de la Iglesia*, tomo I, Ed. Herder, Barcelona 1980, 577-580

14 Véase Doris Heyden, "El árbol en el mito y el símbolo", en *Estudios de cultura náhuatl*, no. 23 (1993), 201-219; Alfredo López Austin, "El árbol cósmico en la tradición mesoamericana", en *Monografías del Real Jardín Botánico de Córdoba*, no. 5 (1997) 85-98; Diana Magaloni Kerpel, "La montaña del origen y el árbol cósmico en Mesoamérica como instrumentos político-religiosos y su uso en el siglo XVI", en *La imagen política*, Cuauhtémoc Medina (edit.), UNAM, México 2006, 31-32.

cano, que mantenía la marcha del universo a través del movimiento. Este árbol cósmico también significaba el sustento del ser humano, cuando era representado por el maíz, así como aparece en la página 53 del códice Borgia. En esta representación, el maíz nace del pecho de Tlaltecuhтли, dios de la tierra. Del lado izquierdo se representa a Quetzalcóatl y del lado derecho a Tezcatlipoca, quienes se autosacrifican para fecundar la tierra. A este árbol los indígenas le llamaban *tonacacuahutil*, árbol de nuestra carne, de nuestro sustento.¹⁵

Los cronistas de la evangelización afirmaban que los indígenas identificaron este árbol cósmico con la cruz de Jesucristo. El texcocano Fernando de Alva Ixtlilxochitl llegó a decir que Quetzalcóatl de Tula fue el primero que adoró y colocó la cruz que los indios llamaron *Quiahuizteotl-Chichahualizteotl* o *Tonacaquahutil*, cuyo significado es dios de las lluvias o de la salud, y árbol del sustento o de la vida.¹⁶ Los frailes franciscanos fueron los primeros en decir que los indígenas utilizaron el término náhuatl *tonacacahutil* para referirse a la cruz cristiana y que se puede traducir como “madero que da el sustento de nuestra vida”, de acuerdo con la información de Gerónimo de Mendieta.¹⁷ Años más tarde Juan de Torquemada corrobora esta afirmación de Mendieta en su crónica, pero añade que este término se tomó de la etimología del maíz que los indígenas llaman *tonacayotl*, que quiere decir cosa de nuestra carne, que alimenta nuestro cuerpo. La relación que nahuas hicieron de la cruz con el maíz que sustenta al hombre, expresa que posiblemente veían en la cruz al principio dual, Tonacatecuhtli y Tonacacihuatl, señor y señora de nuestro sustento, que se encuentra presente en los cuatro rumbos del universo para alimentar a la creación.

La devoción de la cruz cristiana se difundió rápidamente entre los indígenas gracias a las enseñanzas y al testimonio penitencial de los misioneros. Fray Toribio de Benavente Motolinía refiere su importancia cuando presenta las festividades cristianas que celebraban los indios de acuerdo con su calendario

15 Cfr. Élodie Dupey García, “IV. Cosmología y color en las tradiciones náhuatl y maya del posclásico”, en *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, Ana Díaz (coord.), UNAM, México 2015, 190-191

16 Cfr. Fernando de Alva Ixtlilxochitl, *Obras históricas*, tomo 2, publicadas y anotadas por Alfredo Chavero, Oficina Tip. De la Secretaría de Fomento, México 1882, 23-24.

17 Cfr. Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, Tomo II, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México 1945, 159-161.

religioso agrícola. Nos dice que los indígenas integrados en cofradías de la cruz de Cristo realizaban la disciplina de sangre todos los viernes del año, por la cuaresma durante tres días de la semana y de manera especial el jueves santo por la noche. Este fraile también nos informa que los indios pintaban muchas cruces y las ponían en las cima de las montañas para adorarlas. Posteriormente Gerónimo de Mendieta narra que esta devoción se había difundido enormemente, al grado que los indios ponían la cruz en sus cuellos, en sus casas, en los caminos y en los cerros, y por la cuaresma la cargaban para visitar alguna ermita o iglesia en señal de penitencia y por la Semana Santa la adornaban con flores.¹⁸La veneración que los indios tenían a la cruz colocada en las montañas, nos recuerda ciertamente la entronización de este símbolo sobre las pirámides, debido a que los indígenas representaban a las montañas sagradas a través de las pirámides, en cuya cima se construía el templo de sus deidades.

3. El significado de la Virgen María

Las huestes de Hernán Cortés, que desembarcaron en las costas del Golfo de México en 1519, tenían una gran devoción por la Virgen María, tal como lo refiere Bernal Díaz del Castillo en su crónica. La imagen que acompañaba a los conquistadores de México se ha identificado con la Virgen de la Antigua, que había auxiliado a los cristianos que combatían a los musulmanes en la reconquista española, de la misma manera como lo había hecho el apóstol Santiago. Con estas características guerreras, la imagen mariana pasó a América para acompañar también a los conquistadores que combatirían a los indígenas idólatras.¹⁹

18 Cfr. Toribio de Benavente Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, UNAM, México 1971, 93-94; 33-34; Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana...*, Tomo II, 159-161.

19 Cfr. José María Medianero Hernández, «La gran Tecleciguata: notas sobre la devoción de la Virgen de la Antigua en Hispanoamérica», en *Andalucía y América en el siglo XVI: actas de las II Jornadas de Andalucía y América*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Vol. 2 (1983) 377-378.

El cronista-conquistador muestra la importancia protectora de la Virgen María, cuando narra que hasta los mismos indígenas descubrieron la asistancia que brindaba a los conquistadores en su trayecto hacia México-Tenochtitlan, justo en el momento en que se dieron los primeros encuentros entre éstos y los emisarios de Moctezuma. Cuando el tlatoani mexica preguntó a sus guerreros sobre la imposibilidad para vencer a unos pocos soldados españoles, ellos le respondieron que no había sido eficaz su armamento y su estrategia guerrera, debido a que les causaba temor una “Teclaciguata de Castilla”, que iba adelante del ejército español como una fuerza divina que los protegía. Díaz del Castillo concluye afirmando que Moctezuma creyó en la Virgen porque ya había recibido su imagen con el niño en brazos, y añadía: “[...] y ciertamente todos los soldados que pasamos con Cortés tenemos muy creído, e así es verdad, que la misericordia divina y Nuestra Señora la Virgen María siempre era con nosotros, por lo cual le doy muchas gracias.”²⁰

Cuando el cronista describe la personalidad de Hernán Cortés, refiere la devoción personal que el conquistador tenía por la Virgen María, diciendo que el capitán llevaba una cadena de oro con la imagen de la Virgen María y el niño Jesús en sus brazos con una inscripción en latín y en el reverso la imagen de San Juan Bautista.²¹ Esta devoción del conquistador por la Virgen, la transmitió a los indígenas tal como lo narra años más tarde Agustín de Vetancurt, cuando nos dice que en el convento franciscano de Puebla había una cofradía de la Virgen María, con un niño Jesús en el brazo izquierdo, llamada la conquistadora, que Hernán Cortés había donado a Don Gonzalo Acxotecatl Cocomitzin, cacique de Tlaxcala, después de que conquistó la Ciudad de México y en agradecimiento por la ayuda que los tlaxcaltecas habían dado a los conquistadores. Lo interesante es que el señor de Tlaxcala la llevaba consigo cuando danzaba en las fiestas más importantes, hasta que Juan Ribas, uno de los doce primeros franciscanos, se la pidió para colocarla en altar mayor del convento de Puebla. De acuerdo con Vetancurt la cofradía celebraba misa todos los sábados en honor de la imagen de la Virgen María y cada año un novenario de misas.²² Algunos

20 Cfr. Díaz de Castillo, *Historia verdadera...*, 271.

21 Cfr. Díaz del Castillo, *Historia verdadera...*, 842.

22 Cfr. Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano*, 4ª parte, 2º tratado, Editorial Porrúa, México 1982,

han querido ver en esta imagen a la Virgen de la Candelaria, pero Díaz del Castillo, sin precisar su advocación, se concretó *únicamente* a decir que el capitán español tenía una gran devoción por la Virgen María. Por los rasgos iconográficos y los datos de los cronistas se prueba que esta imagen se referiría a la Santa María de la Antigua, advocación muy venerada en Sevilla como patrona de los navegantes.²³

Ciertamente la Virgen de la Candelaria también acompañó a los pobladores de América, y fueron ellos quienes difundieron su devoción en el territorio que se llamaría la Nueva España. Esta imagen era venerada en las Islas Canarias, en donde los viajeros que se encaminaban hacia América hacían una escala, por lo que al pasar por el archipiélago canario llevarían la imagen primeramente a las Islas del Mar Caribe y posteriormente a tierra firme del continente americano. Es cierto que fueron pocos los conquistadores de origen canario que radicaron en México en estos primeros años y que pudieron difundir la devoción, de acuerdo con las estadísticas que nos presenta Peter Boyd-Bowman sobre la emigración de los españoles a México.²⁴ En las Islas Canarias los guanches prehispánicos veneraban como madre a la estrella Canopo que aparecía para iluminarlos en agosto y a quien llamaban *Chaxiraxiue*. Era su principal deidad agrícola, considerada como diosa madre y madre del sol. El momento de su aparición en el cielo era considerada como inicio de un año nuevo e inicio de la cosecha. Esta diosa fue reemplazada por la Virgen de la Candelaria, la madre-luz o madre-candela, que según la tradición la encontraron

49-50.

23 Cfr. Paolo Vignolo, "Santa María de la Antigua: Prácticas y representaciones de un culto mariano entre Sevilla y Darién", en *e-misferica* [www.academia.edu/23879327/Virgenes_Viajeras_5.1] (05-08-2021)

24 Entre los años 1520-1539, sobre 4022 Boyd-Bowman solo identificó a 7 migrantes de las Islas Canarias y 1012 andaluces. Tres de estos pobladores canarios se establecieron en la ciudad de México- Tenochtitlan y uno en la Península de Yucatán. Los españoles que migraron a México entre los años 1540-1559 contaban 2057, de los cuales la mayoría provenía de Andalucía 976 (743 de la provincia de Sevilla, 82 de la provincia de Granada), es decir el 47.4% del total de los migrantes. Solo un poblador español provenía de las Islas Canarias. Véase Peter Boyd-Bowman, « La procedencia de los españoles de América: 1520-1539 » en *Historia Mexicana* vol. 13, n.º. 2 (1963) 180-183; « La procedencia de los españoles de América: 1540-1559 », en *Historia Mexicana* vol. 17, n.º 1 (1967) 51-52.

unos pastores en agosto de 1492 afuera de una cueva en la isla de Tenerife. La imagen es representada con el niño Jesús en un brazo y una candela en el otro brazo.²⁵

Esta advocación mariana se difundió en el Altiplano mexicano por la devoción que le tenían los pobladores y misioneros peninsulares y canarios. En el siglo XVII el cronista franciscano Agustín de Vetancurt señala las cofradías y templos dedicados a la Purificación de María, conocida también como la Virgen de la Candelaria, en las doctrinas franciscanas de la Provincia del Santo Evangelio: menciona una cofradía de españoles y otra indígenas en el convento de Huejotzingo y otra más de indios en el convento de Quecholac. Los templos y ermitas dedicados a la Purificación de María se encontraban en Tenochco y Tulantongo que eran visitas del convento de Texcoco; en Xaltocan, visita del convento de Xochimilco; en Tlaxcalpan, dependiente del convento de Tochimilco; en Atenantitech población del convento de Tlacopan; en Tilhuacan, visita del convento en Teotihuacan y Tepetitlan pueblo del convento de Chiautla. De acuerdo con esta información del fraile franciscano la devoción a la Purificación de María se fue difundiendo en los pueblos indígenas. Tulantongo era el pueblo más emblemático del Valle de México en donde se veneraba la Purificación de María, cuyo templo fue dedicado el 2 de febrero de 1676. La difusión de la devoción, según el cronista se debió a la sanación de un indígena ciego. Esta comunidad tenía también una cofradía de españoles consagrada a la Candelaria.²⁶

El culto a la Virgen de la Candelaria lo encontramos también difundido en las doctrinas de los frailes agustinos, como en el cerro de Xomultepec, en las faldas del volcán, en donde se edificó una ermita en su honor. Los indígenas se dirigían con devoción a este lugar, que llamaban Nuestra Señora del Monte. Chalma fue otro lugar emblemático de veneración de la imagen de la Virgen de la Candelaria con su niño en los brazos. Nos dice en su crónica el jesuita Francisco de Florencia, que cuando faltaron las lluvias en 1687, los

25 Cfr. Abel Juárez Martínez / Guadalupe Sánchez Álvarez, “La Candelaria: herencia cultural de Canarias en la ruta de la mar atlántica: España-Cuba-México”, en *XXII Coloquio de Historia Canario Americana* (2017), XXII-173, 2-3 [<http://coloquioscanariasamerica.casadecolon.com/index.php/aea/article/view/10108>] (07-09-2021)

26 Cfr. Vetancurt, *Teatro Mexicano...*, 52.

naturales la llevaron en procesión de Chalma a Malinalco para pedirle el agua y el término de la peste ocasionada por las sequías.²⁷

Estas dos advocaciones marianas que se enraizaron entre los indígenas en estas etapas de la evangelización, muestran en primer lugar el aspecto guerrero de María, al ser presentada como una protagonista activa en el proceso de conquista, cuando auxiliaba a los conquistadores en sus batallas con los indios, y por otra parte, manifiesta su relación con la luz o el día, al ser presentada como el lucero de la mañana o la madre del sol. Estos atributos marianos fueron relacionados por los nativos con algunas deidades femeninas del panteón mesoamericano, como la diosa Coatlicue, a quien se le representaba como a una guerrera, que da a luz a Huitzilopochtli (deidad solar) o con la diosa tierra que engendra a venus o al maíz.

4. Las deidades femeninas y el dios maíz en las festividades prehispánicas

Entre los pueblos nahuas, las deidades femeninas tenían un lugar preponderante en su panteón religioso, tal como lo muestran los rituales realizados en la veintena de Ochpaniztli. En esta festividad veneraban a Toci, “nuestra abuela”, que representaba a la tierra, a Chicomecoatl, “siete serpiente”, que acompaña la germinación del cereal y a Atlán Tonan, “nuestra madre del agua”. Según Michel Graulich, la fiesta se celebraba en sus orígenes, hacia el año 680, del 3 al 22 de abril, pero debido a que los nahuas no tenían el año bisiestro, con el paso del tiempo esta festividad se fue desfasando. Por esta razón, cuando llegaron los conquistadores se realizaba del 1 al 20 de septiembre. Ochpaniztli significa barrer y representaba una fiesta de renovación, de purificación y de renacimiento de la naturaleza, marcando así el advenimiento de la lluvia y de los tlaloques, servidores del dios Tlaloc. En esta fiesta se actualizaban los acontecimientos sucedidos en el origen de una edad, antes de la aparición del sol, cuando el mundo estaba todavía en tinieblas, iluminado solamente por

27 Cfr. Francisco de Florencia, *Zodiaco Mariano en que el sol de justicia Christo con la salud en las alas visita como Signos, y casa propias para beneficio de los hombres los templos, y lugares dedicados a SS. Madre, por medio de las más celebres, y milagrosas imágenes de la misma Señora que se veneran en esta América Septentrional, y Reynos de la Nueva España*, Imprenta del Real, México 1755, 141.

venus y la luna, para significar así la parte femenina, oscura, fría del año. Era también una fiesta de fecundación, siembra y nacimiento. La escoba era uno de los atributos principales de las deidades Toci y Tlazolteotl, diosa de la suciedad. Barrer significaba renovación, purificación: estas acciones implican un nuevo comienzo, de ahí que ochpaniztli fuera el primer mes del año, el inicio de la estación de la lluvia, la época de la siembra.²⁸

Independientemente de la precisión de la fecha de esta festividad prehispánica, es importante señalar que las ceremonias en honor a Toci, actualizaban la muerte y resurrección de la tierra, para impulsar su rejuvenecimiento, su fecundación y el nacimiento del nuevo maíz. Casi a la misma hora del sacrificio de Toci, se inmolaba también a las mujeres que personificaban a las diosas Chicomecoatl y Atlantonan. Después de ser incensada y venerada, la diosa siete serpiente, encarnada por una jovencita de 12 o 13 años, era degollada en su templo sobre la montaña de semillas de todo tipo.²⁹ El dominico Diego Durán nos dice a propósito de esta veintena que se honraba a Chicomecoatl diosa del maíz y de las demás legumbres que sustentaban al hombre, quien recibía también el nombre de Chalchiucihuatl, “mujer de piedra preciosa”, cuando concedía abundantes cosechas. Este misionero nos refiere que el siete de septiembre purificaban y ataviaban a una joven india que representaba a la diosa Atlatonan, diosa de los leprosos. Al día siguiente comenzaba el ayuno que duraba hasta el 15 de septiembre, día en que sacrificaban a la indígena para ofrecer su corazón al sol. Ese mismo día purificaban y vestían de rojo a otra esclava de doce o trece años que representaba a Chicomecoatl, con mazorcas en el cuello y en las manos y le ponían en los cabellos una pluma verde que significaba las espigas del maíz tierno. Se congregaba la multitud en el templo en donde encendían candelas que permanecían toda la noche. A media noche los indígenas, convocados por el sonido del caracol, ofrecían a la diosa mazorcas y todo género de semillas; posteriormente los sacerdotes, llevando antorchas encendidas colocaban a la joven sobre las ofrendas para que los sacerdotes la incensaran y le quitaba la pluma de la cabeza para presentarla

28 Cfr. Michel Graulich, “Ochpaniztli, la fête de semailles des anciens mexicains”, en *Anales de Antropología*, 18, No. 2 (1981) 59-100.

29 Cfr. Bernardino de Sahagún, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés, Carlos María de Bustamante (ed.), México 1829, Tomo I, Libro II, 148-154.

a la diosa en gratitud por las cosechas abundantes. Por la mañana los sacerdotes iban por la joven a quien llevaban en procesión con incienso y cantos hacia donde estaba la estatua de la diosa. Terminado este rito regresaban a sus casas para romper con el ayuno y descansar, y al día siguiente por la mañana se reunían para asistir al sacrificio de la joven que con su sangre rociaban las semillas y se regocijan y bailaban. Durán al referirse al sacrificio de Toci, nos dice que ella tenía su adoratorio, al que llamaban *cihuateocalli* (templo de las mujeres), en la entrada de la ciudad de México, en donde Hernán Cortés se resguardó después de la derrota en la noche triste.³⁰

El simbolismo de la purificación en otra deidad femenina la encontramos también en la fiesta atamalqualiztli, que se celebraba cada ocho años y cuyo significado era “comer tamales de agua”. De acuerdo con Graulich era una ampliación de la veintena de ochpaniztli. En esta festividad se conmemoraba la transgresión de Tamoanchan, el nacimiento de cinteotl-venus y la aparición de la tierra. Los rituales se realizaban cada ocho años, en la que se ayunaba durante ocho días, comiendo únicamente tamales de agua. Se recreaba en la corte del gran templo el ambiente del paraíso original³¹. A esta festividad de atamalqualiztli se le llamaba también *ixnextiua*, que se traduce como “ponerse o tener ceniza en el rostro”. La veintena se relacionaba con la falta que cometió la diosa Xochiquetzal en Tamoanchan, a quien se llamaba también Ixnextli. Esta diosa se le identificaba en los códices como la que siempre llora y se pone ceniza en los ojos, como signo de penitencia. El doble nombre de la diosa indica el paso de seductora a pecadora. Xochiquetzal (preciosa flor) y Xochitlicacan (lugar donde se levantan las flores), evocan la sexualidad femenina que seduce a Tezcatlipoca, con cuya transgresión sexual en Tamoanchan surge como fruto el maíz.³²

30 Cfr. Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, tomo II, Editorial Nacional, México 1951, 180-189.

31 Cfr. Michel Graulich, «Atamalqualiztli, fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus», en *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. 32 (2001) 359-370.

32 Cfr. Patrick Saurin, « Atamalqualiztli ou à la recherche du Tamoanchan perdu essai d'interprétation d'une fête religieuse des anciens mexicains », en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 119 (juillet-septembre 2002) 149-153, [URL: [http:// assr.revues.org/23222](http://assr.revues.org/23222); DOI : 10.4000/assr.23222] (10-10-2021)

Otra festividad relacionada con el maíz y las deidades de la lluvia se celebraba en la primera veintena del ciclo agrícola llamada Atlcahualo, en la que se pedía el agua para sembrar el cereal. El nombre de esta festividad significaba “almacenar o retener el agua”, e iba del 13 de febrero al 4 de marzo. En ella se honraba a los dioses de la lluvia llamados tloques, a su hermana la diosa del agua Chalchiuhtlicue y a Quetzalcoatl el dios de los vientos. Bernardino de Sahagún nos dice que a ellos se les pedían la lluvia para el cultivo de las tierras, a través del sacrificio de niños que representaban a los tloques, los pequeños servidores del dios Tláloc, identificados con los cerros y que representaban al maíz en su crecimiento. En esta fiesta los sacerdotes sacrificaban a muchos niños en la cima de los cerros durante los veinte días, arrancándoles el corazón para ofrecerlos a los dioses del agua, con el fin de que les concedieran las lluvias para sus cultivos. Los niños que iban a ser sacrificados eran llevados en hombros en una procesión y vestidos con lujosos ropajes adornados con flores y plumas y acompañados por músicos y danzantes.³³

La relación de los niños con el maíz y con el agua en las festividades prehispánicas, se debía a que los infantes sacrificados se asemejaban a los tloques, considerados los guardianes de las semillas, los dadores del agua y los protectores de la salud, y por esta razón eran representados por los cerros y montes que contenían el agua y las semillas sagradas. Una vez sacrificados los niños e introducidos en el Tlalocan ayudaban al crecimiento del maíz y regresaban a la tierra en el momento de la cosecha, en forma de mazorcas. Estos ritos recordaban al Tonacatepetl, en donde Quetzalcoatl encontró el maíz para darlo a los hombres de la quinta era cósmica. Los niños eran sacrificados a Tlaloc desde el momento en que se pedían las lluvias hasta la siembra del maíz, es decir desde la festividad de Atlcahualo hasta la de Huey tozoztli, que se celebraba a finales de abril y principios de mayo.³⁴

33 Cfr. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Tomo I, Libro II, 84-86.

34 Cfr. Johanna Broda, “La fiesta de Atlcahualo y paisaje ritual de la cuenca de México”, en *Trace*, 75 (2019) 16-20.

5. *El mestizaje religioso*

El encuentro del cristianismo con las expresiones religiosas prehispánicas generó una religiosidad singular entre los habitantes del Altiplano mexicano que subsisten hasta nuestros días. El mestizaje religioso surgió de la relación de las festividades, imágenes y ritos cristianos con los mitos y rituales prehispánicos, pero también fue originado por el método de substitución que adoptaron los misioneros, especialmente los franciscanos, para remplazar deidades, rituales y espacios sagrados de la religión prehispánica. Esto originó que los indígenas siguieran venerando a sus antiguas divinidades en el culto cristiano, en los lugares sagrados prehispánicos y en determinadas fechas religiosas del calendario cristiano. Por esta razón los elementos de la religión prehispánica sobreviven en las festividades religiosas de las comunidades tradicionales del México actual, como el culto que se rinde a Cristo, a la Virgen María y a los santos, a quienes muchas veces se les relacionan con las divinidades precristianas agrícolas, especialmente con el ciclo del cultivo del maíz.

Hemos analizado arriba la importancia de los símbolos de la Cruz y la Virgen María en el primer proceso evangelizador de los indígenas. Estos símbolos religiosos generaron un sincretismo cuando los indígenas los relacionaron con sus árboles sagrados o sus deidades femeninas. Pero lo más admirable es que en algunas festividades o advocaciones marianas estos dos símbolos religiosos se fusionan. Así encontramos la relación entre la planta de maguey, que los nativos consideraban también como un árbol sagrado, con la Madre de Jesucristo, en los relatos de las apariciones de la Virgen de los Remedios y la Virgen de Guadalupe. Mientras que en la primera advocación se relata, que la imagen de María fue descubierta debajo de un maguey por el indio Juan Ce Cuauhtli en el cerro de Otomcalpulco-Totoltepec, en la segunda advocación, se nos dice que la Guadalupana se apareció al indio Juan Cuauhtlatoatzin en el cerro del Tepeyac, y su imagen se estampó en su tilma hecha de fibra de maguey. En el primer cerro se veneraba a la diosa Toci y en el segundo a la diosa madre Coatlicue. Estos relatos no solamente asocian el simbolismo del árbol sagrado prehispánico con la Virgen María, sino también a la montaña sagrada y al águila con los nombres de los videntes indígenas. Hemos visto arriba el significado de la montaña sagrada y la pirámide, pero hay que decir que el maguey también tenía un simbolismo religioso muy importante,

porque se relacionaba con Mayahuel y Tlazolteotl, que eran diosas lunares.³⁵ Encontramos otra relación entre el árbol cósmico prehispánico con la madre de Jesucristo en el relato de la aparición de la Virgen de Ocotlán, en Tlaxcala. Esta imagen también fue descubierta por un indígena llamado Juan Diego Bernardino, en un pino u ocote ardiendo, cercano al antiguo templo de la diosa Xochiquetzal.³⁶

Los misioneros cronistas, como el dominico Diego Durán o el franciscano Toribio de Benavente Motolinía, se dieron cuenta ya de este sincretismo cuando investigaron y dieron a conocer la religiosidad de los indígenas para brindar herramientas a los misioneros que enseñaban la doctrina cristiana y los asistían espiritualmente en sus comunidades. Pero mientras que Motolinía era mucho más optimista al afirmar que los indios dejaban sus antiguas creencias para aceptar la fe cristiana, Diego Durán demostraba que sus ritos y sus supersticiones seguían tan enraizados entre los indígenas a tal grado que se mezclaban con el culto cristiano. Por esta razón, el dominico recomendaba a los ministros que conocieran los residuos de la religión prehispánica con el fin de erradicarlos, para que así se consolidara la fe cristiana en el alma de los indígenas y los curas ya no fueran engañados por los naturales al hacerlos creer que “se disciplinaban cuando en realidad estaban sacrificando a sus divinidades o que invocaba a los santos para encomendarse más bien a sus antiguas divinidades con el fin de realizar sus diversas actividades, como el cultivo de la tierra.”³⁷

En cambio, Toribio de Benavente Motolinía manifestaba cierto optimismo al afirmar que los indígenas, vencidos por los conquistadores, entregaban las insignias valiosas de sus dioses en tributo a los encomenderos, y una vez convertidos al cristianismo llevaban los ídolos ante los frailes para que fueran quemados, manifestando de esta manera su vergüenza por haberlos adorado. Más adelante, el franciscano explicaba el modo como los indígenas convertidos celebraban las festividades cristianas en sus pueblos: adornaban con ramos y

35 Cfr. Solange Alberro, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglo XVI-XVII*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México 1999, 129; Katarzyna Mikulska, “Tlazoltéotl, una diosa del maguey”, en *Anales de Antropología* 35 (2001), 106-116.

36 Véase Rodrigo Martínez Baracs, *La secuencia tlaxcalteca: orígenes del culto a nuestra señora de Ocotlán*, México, INAH, 2000.

37 Cfr. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, tomo II, 71-72.

flores los templos, para las procesiones confeccionaban arcos triunfales adornados con rosas y los indios principales asistían bien ataviados, con rosas en las manos, bailando y cantando las historias de las fiestas que celebran. Esas festividades comenzaban a media noche, por lo que encendían luminarias en los atrios de las iglesias, y durante el día continuaban alegrándose con cantos. Ciertamente el fraile no explicó que estos símbolos religiosos, como las flores, el fuego y las danzas, expresiones de la vida, la purificación y el movimiento en la religión prehispánica, evocaban el pasado religioso de los indígenas, que seguían utilizando para manifestar su reconocimiento a Cristo, la Virgen María y los santos en las festividades cristianas. En otro momento Motolinía sí reconoció la persistencia de los indios por sus idolatrías, cuando informaba que los indios escondían sus ídolos en los templos cristianos o en los pies de las cruces, y concluía diciendo que de esta manera hacían ver que veneraban a la cruz, cuando en realidad estaban adorando al demonio.³⁸

En este desarrollo del sincrético religioso presentado por estos misioneros, podemos analizar la asociación que hicieron tanto los evangelizadores como los indígenas, de la Virgen María con el maíz, a quien consideraban como “el árbol de nuestro sustento”, y que se encontraba presente en los rituales realizados en la festividad de la Virgen de la Candelaria. Fue Bernardino de Sahagún quien relacionó la fiesta prehispánica de Atlcahualo con la festividad cristiana del 2 de febrero, al decir que “este mes comenzaba en el segundo día del mes de febrero, cuando nosotros celebramos la purificación de Nuestra Señora”³⁹. Esta asociación demuestra que sí existió una coincidencia cronológica en las dos festividades, por lo que no se puede considerar como una substitución de una festividad prehispánica realizada por los misioneros. Como hemos visto, los niños sacrificados a los dioses de la lluvia en las fiestas prehispánicas se relacionaban con el Niño Jesús que era presentado al Templo de Jerusalén. En el siglo XVII, el cronista franciscano Juan de Torquemada, siguiendo a Sahagún, comparaba los ritos que realizaban los indígenas en la fiesta dedicada a los dioses de la lluvia, con la fiesta de Purificación de la Virgen María. Primeramente relaciona la actitud de las madres aztecas, que vendían u ofrecían a sus niños para sacrificarlos a los tlaloques, con la Virgen María que

38 Cfr. Benavente Motolinía, *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España...*, 86-87, 91-92; 40-41.

39 Cfr. Sahagún, *Historia General de las Cosas de la Nueva España...*, Tomo II, Libro II, 49.

llevaba en sus brazos al niño Jesús al Templo de Jerusalén y cuya vida había sido vendida por culpa de Eva, la primera madre del mundo; posteriormente dice que María llevaba al niño al templo para ofrecerlo como anticipo de su sacrificio en la cruz. La coincidencia ritual de estas dos fiestas, Torquemada las atribuía a la inspiración del demonio, que entre los indígenas quiso imitar a Dios, pero con un efecto contrario a la redención, en cuanto que el Niño Jesús es presentado y redimido por el ofrecimiento de las tórtolas o palomas tal como lo prescribía la ley judía, para anunciar que él mismo es la redención del género humano; en cambio los niños gentiles en su presentación no eran redimidos sino sacrificados, razón por la que no podía hablarse de redención.⁴⁰ Como puede verse aquí hay una identificación entre los niños ofrecidos en sacrificio, que representaban a los tlaloques, con el niño Jesús.

Recordamos que los sacrificios de los niños culminaban en la veintena huey tozotli, dedicada a dios maíz Chicomcoatl-Cinteotl, con el fin de insistir en la petición de lluvias para el cultivo del maíz. El dominico Diego Durán nos dice que en esta festividad, los indígenas sacrificaban a unos niños en el cerro de Tlaloc y a una niña en medio de la laguna de Texcoco, en donde se hacía un remolino, al que los indígenas le llamaban Pantitlan. En el curso de la fiesta colocaban en el centro de la explanada del templo mayor un árbol, al que llamaban Tota (nuestro padre), y colocaban otros árboles en las cuatro esquinas del espacio sagrado⁴¹. Aquí podemos observar en primer lugar el significado del árbol cósmico, a quien los nativos llamaban “padre”, y lo veneraban en una fecha muy cercana a la fiesta cristiana de la Santa Cruz, que se celebra el 3 de mayo. En segundo lugar, la relación del árbol con la tierra, hace referencia a la fecundación de ésta, expresando así la concepción dual que los indios tenían de la divinidad, a la que llamaban Ometeotl, “dios dos”, bajo su aspecto masculino y femenino. Esta concepción dual sigue presente en la asociación que se hace entre la Cruz y Virgen María y que se expresa en las diversas advocaciones marianas. En muchas comunidades tradicionales la dualidad divina se identifica con el Padre Jesús y la Madre María.

Sobre los ritos propios de la fiesta de la Purificación de María o Candelaria, Toribio de Benavente Motolinía dice que los indígenas llevaban a bendecir sus

40 Cfr. Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, Tomo II, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México 1943, 251.

41 Cfr. Durán, *Historia de las Indias de Nueva España...*, 137-143.

candelas, con las que acompañaban a la procesión y al finalizar las colocaban en sus casas para conjurar enfermedades, truenos y rayos⁴². La purificación y la renovación de la naturaleza, simbolizados con el barrer y el desollamiento de Toci, en ochpaniztli, tal como lo mencionamos más arriba, se relaciona con esta fiesta de la purificación de María que se celebra el 2 de febrero. El simbolismo del fuego también estaba relacionado con la purificación, expresada en las festividades de las divinidades femeninas que se celebraban en las veintenas de ochpaniztli e izcalli, festividad que antecedía a atlahualo. En la festividad de izcalli, se celebraba al dios de fuego Xiuhtecutli (Señor de Turquesa), del 19 de enero y el siete de febrero, y cuyo significado era “crecimiento”, “vivificación”. En esta fiesta se estiraban a los niños para que crecieran y se les purificaba pasándolos por encima del fuego. a las multitudes en Ochpaniztli. Bernardino de Sahagún nos dice que confeccionaban una imagen del dios Xiuhtecutli con lujosos atavíos y el día décimo encendían el fuego nuevo a media noche ante la divinidad. Al día siguiente por la mañana los jóvenes con antorchas encendidas le llevaban los animales que había cazado para que se asasen en el fuego y las mujeres ofrecían los tamales que habían preparado durante la noche al dios del fuego y para distribuirlos a los participantes. Los muchachos después de dar una vuelta al fuego recibían un tamal llamado *chaltchihuatalli*. Terminando de comer, los viejos bebían y cantaban delante de Xiuhtecutli. Cuando era año bisiesto, por la mañana antes del amanecer agujeraban las orejas de los niños y niñas que habían nacido en los últimos cuatro años y les ponían un penacho en la cabeza.⁴³

Como se puede observar, la candela está asociada al fuego nuevo que se encendía al finalizar el año prehispánico en que se celebraba a Xiuhtecutli. Así como se encendía el fuego que alumbraba y purifica en la festividad de izcalli, en la fiesta de la Candelaria se bendicen y se alumbran las velas que acompañan la imagen del Niño Dios, para indicar que Él es la luz que alumbrar a las naciones y que María representa a la candela que porta esa luz divina. No olvidemos que también en la fiesta de ochpaniztli los indígenas encendían candelas para pasar la noche en el templo de la diosa tierra. Los tamales que se daban en las fiestas del nacimiento del maíz y venus se relacionan con los tamales que se ofrecen en la fiesta de la presentación del Niño Jesús el 2

42 Cfr. Benavente Motolinia, *Memoriales...*, 92-93.

43 Cfr. Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España...*, Tomo I, Libro II, 183-185.

de febrero. En la veintena huey tecuihuitl, en la que se celebraba a Xilonen, el maíz tierno, se distribuía a la comunidad pinole y tamales, de la misma manera como se hacía en la fiesta del dios del fuego Xiuhcutli. Al finalizar la fiesta de atamalqualiztli, que era una prolongación de ochpaniztli cada ocho años, comían tamales de agua como signo de penitencia. Los tamales estaban hechos de masa de maíz, granos que descubrió Quetzalcoatl para la manutención de los seres humanos para su manutención.

Conclusiones

En este estudio descubrimos que la Cruz y la imagen de la Virgen María fueron los primeros símbolos religiosos que recibieron los indígenas mesoamericanos en el encuentro que tuvieron con los conquistadores españoles durante su trayecto de Cozumel a Tenochtitlan. La asociación de la Cruz con los árboles sagrados de la cosmovisión prehispánica y la relación de los atributos de las deidades femeninas con la Virgen María, facilitó a los nativos la recepción del cristianismo, pero al mismo tiempo puso las bases para la creación de una religiosidad sincrética en la Iglesia novohispana.

El tiempo y el espacio sagrado mesoamericano expresado en los calendarios festivos agrícolas y en los templos, construidos en la cima de las pirámides o de las montañas, fueron cristianizados con la entronización de la Cruz y la imagen de la Virgen María en esta primera etapa evangelizadora. La cristianización del tiempo prehispánico lo podemos observar en las festividades relacionadas con el ciclo agrícola, en el que se han asociado los elementos litúrgicos cristianos con símbolos prehispánicos como el árbol sagrado del maíz o las diosas de la tierra o del agua. El ofrecimiento de las mazorcas y semillas para la siembra en el templo de Chicomecoatl y Cinteotl en la fiesta de huey tozotli, o en la fiesta de ochpaniztli para agradecer a la diosa tierra Cihuacoatl sus frutos, se integró en el culto cristiano cuando los feligreses llevaban a bendecir sus semillas en las festividades de la presentación del Niño Jesús, de la Santa Cruz o de San Isidro Labrador. Los fieles se congregan en el atrio de las Iglesias para recibir la bendición de las semillas con el fin de tener una buena siembra. La aspersion de las semillas con el agua bendita recuerda en cierto modo la consagración de los cereales con la sangre de las jóvenes sacrificadas a Tlaloc y que representaban a Xilonen o a Chicomecoatl. Al final de la

celebración de la misa muchas personas elevan la imagen del Niño-Dios, otros levantan sus velas o canastos con mazorcas de maíz u otras semillas para el sacerdote los rocié con el agua bendita. Como en los ritos de la época prehispánica el contacto con el agua, como purificación, sacralizaba el momento. En cuando a la cristianización del espacio, podemos decir que varias montañas o pirámides se convirtieron en los cimientos de los templos cristianos en donde ahora se veneran a Cristo o a la Virgen María, que para algunas comunidades indígenas siguen siendo la manifestación de la dualidad divina que se sitúa en el centro del cosmos comunitario. Podríamos decir que en cierto modo, esta concepción religiosa también se expresó en la devoción a Cristo Rey y a la Virgen de Guadalupe en la persecución cristera.

Si bien los misioneros intentaron borrar la religión prehispánica entre los indios, de alguna manera ha perdurado simbólicamente en la religiosidad popular cristiana hasta nuestros días. Los atributos y funciones de divinidades prehispánicas relacionadas con el cultivo del maíz, como Chicomecoatl, Cinteotl o los tlaloques, han sido integrados en el culto o en las imágenes de la religión cristiana y forman parte del patrimonio religioso de las comunidades tradicionales del México contemporáneo. Así la presentación de niños lujosamente ataviados que representaban a los tlaloques y que tenían que ser sacrificados a los dioses de la lluvia para pedirles buenas cosechas, se sigue realizando en la fiesta del dos de febrero, pero ahora con la presentación de la imagen Niño-Dios al templo, bien vestido, a quien se le piden buenas lluvias y la salud de la comunidad. La expresión más clara de este sincretismo religioso lo encontramos en la fiesta del “Niñopa” que se celebra en Xochimilco.

Finalmente podemos decir que este estudio nos muestra la importancia que tuvo el proceso evangelizador de los indígenas para la conformación del rico patrimonio religioso que nos ha dado una identidad cultural a los mexicanos, durante estos cinco siglos de la presencia del cristianismo en nuestra patria.

Bibliografía

Alberro Solange, *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglo XVI-XVII*, El Colegio de México-Fondo de Cultura Económica, México 1999.

- Alva Ixtlilxochitl Fernando de, *Obras históricas*, tomo 2, publicadas y anotadas por Alfredo Chavero, Oficina Tip. De la Secretaría de Fomento, México 1882.
- Benavente Motolinía Toribio de, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, UNAM, México 1971.
- Boyd-Bowman Peter, “La procedencia de los españoles de América: 1520-1539”, en *Historia Mexicana* vol. 13, n° 2 (1963) 165-192.
- Boyd-Bowman Peter, “La procedencia de los españoles de América: 1540-1559”, en *Historia Mexicana*, vol. 17, n° 1 (1967) 37-71.
- Broda Johanna, “La fiesta de Atlcahualo y paisaje ritual de la cuenca de México”, en *Trace*, 75 (2019) 9-45.
- Chavero Alfredo, «Explicación del lienzo de Tlaxcala», en *Antigüedades Mexicanas, publicadas por la Junta Colombina de México*, Oficina Tipográfica de la Secretaría de Fomento, México 1892.
- Díaz del Castillo Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Alianza Editorial, México 1991.
- Dupey García Élodie, “IV. Cosmología y color en las tradiciones náhuatl y maya del posclásico”, en *Cielos e inframundos. Una revisión de las cosmologías mesoamericanas*, Ana Díaz (coord.), UNAM, México 2015.
- Durán Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e islas de Tierra Firme*, tomo II, Editorial Nacional, México 1951.
- Florencia Francisco de, *Zodiaco Mariano en que el sol de justicia Christo con la salud en las alas visita como Signos, y casa propias para beneficio de los hombres los templos, y lugares dedicados a SS. Madre, por medio de las más celebres, y milagrosas imágenes de la misma Señora que se veneran en esta América Septentrional, y Reynos de la Nueva España*, Imprenta del Real, México 1755.

Graulich Michel, “Atamalqualiztli, fiesta azteca del nacimiento de Cintéotl-Venus”, en *Estudios de cultura náhuatl*, Vol. 32 (2001) 359-370

Graulich Michel, “Ochpaniztli, la fête de semailles des anciens mexicains”, en *Anales de Antropología*, 18, No. 2 (1981) 59-100.

Grijalva Juan de, *Crónica de la Orden de San Agustín de N. P. S. en las Provincias de Nueva España en quatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, Imprenta de Ioan Ruyz, México 1624.

Heyden Doris, “El árbol en el mito y el símbolo”, en *Estudios de cultura náhuatl*, no. 23 (1993), 201-219.

Jedin Huber, *Manual de Historia de la Iglesia*, tomo I, Ed. Herder, Barcelona 1980.

Juárez Martínez Abel / Sánchez Álvarez Guadalupe, “La Candelaria: herencia cultural de Canarias en la ruta de la mar atlántica: España-Cuba-México”, en *XXII Coloquio de Historia Canario Americana* (2017), XXII-173

López Austin Alfredo, “El árbol cósmico en la tradición mesoamericana”, en *Monografías del Real Jardín Botánico de Córdoba*, no. 5 (1997) 85-98

López de Cogolludo Diego, *Historia de Yucatán*, Juan García Infanzón, Madrid 1688.

López de Gómara Francisco, *Historia de la conquista de México*, Tomo I, Ed. Pedro Robredo, México 1943.

Magaloni Kerpel Diana, “La montaña del origen y el árbol cósmico en Mesoamérica como instrumentos político-religiosos y su uso en el siglo XVI”, en *La imagen política*, Cuauhtémoc Medina (edit.), UNAM, México 2006, 29-52.

Martínez Baracs Rodrigo, *La secuencia tlaxcalteca: orígenes del culto a nuestra señora de Ocotlán*, México, INAH, 2000.

- Medianero Hernández José María, «La gran Tecleciguata: notas sobre la devoción de la Virgen de la Antigua en Hispanoamérica», en *Andalucía y América en el siglo XVI: actas de las II Jornadas de Andalucía y América*, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla, Vol. 2 (1983), 365-380.
- Mendieta Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, Tomo II, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México 1945.
- Mikulska Katarzyna, “Tlazoltéotl, una diosa del maguey”, en *Anales de Antropología* 35 (2001) 91-123.
- Sahagún Bernardino de, *Historia General de las cosas de Nueva España*, Imprenta del Ciudadano Alejandro Valdés, Carlos María de Bustamante (ed.), México 1829.
- Saurin Patrick, “Atamalqualiztli ou à la recherche du Tamoanchan perdu essai d’interprétation d’une fête religieuse des anciens mexicains”, en *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 119 (juillet-septembre 2002) 147-168.
- Tapia Andrés de, “Relación sobre la conquista de México”, en *Colección de documentos para la historia de México*, publicados por Joaquín García Icazbalceta, Tomo II, Antigua Librería, Portal de Agustinos N. 3, México 1866.
- Torquemada Juan de, *Monarquía Indiana*, Tomo II, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México 1943
- Vetancurt Agustín de, *Teatro Mexicano*, 4ª parte, 2º tratado, Editorial Porrúa, México 1982.
- Vignolo Paolo, “Santa María de la Antigua: Prácticas y representaciones de un culto mariano entre Sevilla y Darién”, en *e-misferica* [www.academia.edu/23879327/Virgenes_Viajeras_5.1] (05-08-2021)

LA CUESTIÓN PARROQUIAL EN LA ÉPOCA DEL OBISPO FRAY JUAN DE ZUMÁRRAGA

Dr. Rodolfo Aguirre Salvador

Universidad Nacional Autónoma de México

La instauración de las instituciones de la Iglesia católica en los dominios de los señoríos indígenas mesoamericanos fue un proceso complejo y sinuoso, de ensayos y múltiples reajustes a lo largo del primer siglo de la colonización. Mientras se gestionaba el arribo de los frailes para iniciar la evangelización de los indios, al clero secular, limitado a algunos capellanes que acompañaron a las huestes conquistadoras, se le encargó la atención de los españoles, si bien también oficiaron varias misas con los naturales. Esta decisión de la Corona pospuso la tarea pastoral de los clérigos con los indios hasta mediados del siglo XVI.

La mayoría de los estudios historiográficos sobre la evangelización temprana coinciden en señalar que el clero secular y las parroquias no fueron importantes por entonces, debido a que la Corona optó por las órdenes mendicantes.¹ Aunque en términos generales puede aceptarse esta idea, sin embargo, al examinar el asunto con más atención se advierte que la cuestión parroquial fue más compleja de lo que parece a simple vista y es importante estudiarla para una mejor comprensión del proceso de evangelización y el papel del clero

1 Mariano Cuevas, *Historia de la Iglesia en México*, México, Imprenta del Asilo “Patricio Sanz” 1921, tomo I y 1922, tomo II; León Lopetegui y Félix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965; Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

secular. Si bien es innegable que la vanguardia de ese proceso la tuvieron los religiosos hasta mediados del siglo XVI, sin ajustarse al modelo parroquial convencional, esto no significa que la Corona haya renunciado a impulsar las parroquias en la misma etapa.

Desde la década de 1530 se discutió en España la creación de redes parroquiales en el nuevo mundo, como había sucedido en Granada luego de su conquista en 1492, por los reyes católicos. En esa década comenzaron importantes deliberaciones sobre si había o no condiciones para establecerlas en Nueva España. En adelante se continuó discutiendo intermitentemente, con la participación de distintos actores: la real audiencia, el virrey y, por supuesto, el obispo fray Juan de Zumárraga. Pero éste, contra lo que se pudiera pensar, no estuvo a favor de la instauración parroquial. También intervinieron otros personajes, a favor o en contra, como el cabildo eclesiástico, el ayuntamiento de México y los religiosos. Estudiar estas discusiones y sus consecuencias, en la etapa inicial de la evangelización, es importante porque demuestra que la Corona nunca descartó fundar parroquias, a pesar de informes desfavorables. Lo que es un hecho es que el obispado de México, fundado en 1527 y elevado a arzobispado en 1546, no pudo ejercer una total jurisdicción territorial mientras no se fundó una red parroquial amplia.

Otro asunto crucial para el futuro de las parroquias fue el de la disponibilidad de curas capaces y comprometidos con la evangelización de los indios. La historiografía tradicional ha coincidido en señalar que en las primeras décadas solo hubo clérigos peninsulares descarriados, dispersos y ambiciosos que carecían de interés en la conversión indígena y que, por lo tanto, siguiendo las acusaciones parciales de época de los frailes y del propio Zumárraga, no eran aptos para tomarlos en cuenta.² Sin embargo, este asunto del clero peninsular incapaz es también un reduccionismo, pues debe verse en un contexto político y social más amplio, de falta de beneficios eclesiásticos³ y de renta del

2 Cuevas, *Historia de la Iglesia...*, tomo I; Constantino Bayle, *El Clero Secular y la Evangelización de América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950; Lopetegui y Zubillaga, *Historia de la Iglesia...*

3 Julián Andrei Velasco Pedraza, “Beneficios eclesiásticos (DCH)”, *Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas (S. XVI-XVIII)*, Frankfurt, Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series no. 2021-05, 2021, define el beneficio eclesiástico como: “...la figura jurídica con que la Iglesia denominaba

diezmo, en que tuvo que desenvolverse este sector eclesiástico crucial para la Iglesia diocesana.⁴ Sobre la clerecía, a la que hay que darle un seguimiento puntual, Zumárraga emitió diversos informes y evaluaciones poco meritorias: clérigos libertinos, capellanes, vicarios, curas mercenarios o asalariados. Un conjunto por demás heterogéneo y poco o nada cohesionado alrededor de un solo interés o de la Iglesia episcopal, que fue comúnmente denostado y aún en la historiografía contemporánea, pero que sin duda merece un análisis más detenido. El presente capítulo se ocupa de las primeras tres décadas de Nueva España y del estudio de los factores y personajes que incidieron en la cuestión parroquial en el obispado de México.⁵

La política de la Corona sobre parroquias

Un asunto poco discutido en la historiografía sobre la evangelización temprana de Nueva España es el papel de la Corona en torno a la fundación de parroquias, injustificadamente cuando tenemos el precedente de los reyes católicos en la creación de la red parroquial en Granada, de manera expedita, después de su conquista. Por ello debe destacarse que ya en 1528 el rey planteó la idea de que el ennoblecimiento de Nueva España pasaba por la erección de obispados, el arribo de clérigos virtuosos y la dotación de rentas suficientes para todo ello, como ya se mencionó.⁶ Esto indica que, si bien una importante campaña de evangelización ya había comenzado en 1524 con los franciscanos, para la Corona otra meta a corto plazo era establecer la Iglesia episcopal, para que los indios fueran administrados ahora

la retribución que por derecho le correspondía al clérigo que desempeñaba un oficio espiritual.”

4 Antonio Cano Castillo, *El clero secular en la diócesis de México (1519.1650)*, México, El Colegio de Michoacán/ Universidad Pontificia de México, 2017.

5 Este capítulo forma parte del proyecto de Investigación PAPIIT IN400420 “El clero indígena y mestizo en la América española: formación, políticas y debates en el viejo y el nuevo mundo”, adscrito a la Universidad Nacional Autónoma de México.

6 Diego de Encinas, *Cedulario Indiano*, estudio e índices por Alfonso García Gallo de la edición de 1945-1946, Madrid, Boletín Oficial del Estado/Real Academia de la Historia, 2018, libro I, fs. 342-343.

por clérigos, más sujetos a las directrices monárquicas que las órdenes religiosas.⁷ Pero este proyecto no fue fácil para la Corona.

La dificultad para erigir una nueva parroquia secular era inversamente proporcional a la facilidad con que los frailes establecían sus doctrinas, gracias a sus privilegios papales, según advertía la Corona: “...he sido informado que algunos de los religiosos que han pasado y pasan a esta tierra a hacer casas de su orden, toman para las hacer el sitio y sitios que les parece sin licencia nuestra [...] preveréis que se aquí adelante ningún religioso ni otra persona tome sitio alguno sin nuestra licencia o vuestra...”⁸ Esta orden fue reafirmada en 1543 a las audiencias de México, Santo Domingo y Perú, Guatemala y Nicaragua, si bien ahora dando facultad a los obispos de otorgar las licencias de edificación de los conventos: “...convendría mandásemos que cada y cuando los tales religiosos quisiesen hacer casas en los lugares que les pareciere, queriendo los indios recibirlos de su voluntad, los pudiesen hacer solamente con licencia y parecer del prelado que fuese de la provincia...”⁹

El interés de la Corona por la fundación de parroquias para indios y la edificación de iglesias en todas las cabeceras de los pueblos, el nombramiento de clérigos y su dotación mediante un aumento temporal de tributos se acentuó en la década de 1530. Como señala acertadamente Morales,¹⁰ en esa década, a la par que la Corona comenzó a establecer corregimientos de indios, también dio señales de iniciar una organización eclesiástica con base en las reglas del real patronato. En 1533, Carlos V recordó a la real audiencia que la emperatriz ya había ordenado lo anterior y que había pedido un informe, que seguía

7 Antonio Rubial, coord., *La Iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Ediciones de Educación y Cultura, 2013, p. 129.

8 Vasco de Puga, *Provisiones, cédulas, instrucciones de su majestad: 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 conservación de los indios desde el año de 1525 hasta este presente de 63*, México, Pedro Ocharte, 1563, f. 109v, consultado en: <https://archive.org/details/prouisionescedul00news/mode/2up>.

9 Encinas, *Cedulario...*, libro I, f. 142.

10 Francisco Morales, “La Iglesia de los frailes”, en: Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México /Bonilla Artigas, 2010, pp. 13-75.

en espera, sobre el número de clérigos que harían falta para ese proyecto “... según la calidad de la tierra y la cantidad de la vecindad.”¹¹ Sin embargo, la respuesta de la real audiencia de México no fue favorable por entonces, pues consideró incapaces a los clérigos para administrar a los indios en sus propios idiomas; más aún, señaló que eran mejor opción los frailes y que su mantenimiento no costaba a la real hacienda. Estos argumentos convencieron por entonces a la Corona y financió, en consecuencia, más expediciones religiosas en la vasta población indígena.¹²

Pero en 1534, el rey retomó el asunto cuando insistió a la real audiencia de México que debían fundarse todos los beneficios curados necesarios para indios, con clérigos idóneos, y avanzar en su conversión, para lo cual les proponía comenzar a cobrar el diezmo a los indios, como en Castilla lo pagaban los españoles. Ordenó a los oidores que si consideraban que esta medida no tenía mucho inconveniente, la ejecutaran, o en caso contrario, le informaran sobre los perjuicios. Finalmente consideraba que si los indios tenían tributos “sobrados” entonces no sería mucho problema para ellos pagar el diezmo general.¹³

La Corona insistió en la fundación de parroquias; se advierte que solo esperaba mejores condiciones para hacerlo, aunque sin comprometer recursos de la real hacienda. Indicios importantes de esta postura se hallan en una amplia cédula de 1538 de la reina gobernadora dirigida al obispo de Tlaxcala. En ella se recuerda que poco antes se habían erigido un arciprestazgo¹⁴ y varios beneficios curados por la Corona, con base en sus facultades patronales. Esto demuestra que ya había planes para comenzar a erigir ese tipo de beneficios en los obispados novohispanos. Sin embargo, los clérigos instituidos en los beneficios de Tlaxcala no se desempeñaron como se esperaba y se habían negado a administrar los sacramentos a sus parroquianos, protegidos por su nombramiento perpetuo y siguiendo la costumbre de sus similares en España,

11 Puga, *Provisiones...*, f. 88v.

12 Morales, “La Iglesias...”, pp. 21-22.

13 Puga, *Provisiones...*, f. 92v).

14 Un arciprestazgo era un conjunto de parroquias que regía un sacerdote bajo el título de arcipreste, quien debía encargarse de la administración espiritual, regulando a los respectivos curas. El arcipreste mismo podía o no hacerse cargo de una parroquia. Véase: Manuel Teruel Gregorio de Tejada, *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia*, Barcelona, Crítica, 1993, p. 453.

en donde la cura de almas la desempeñaban los vicarios y ayudantes de cura. Por tal motivo, la reina avisó que suspendería la creación de más beneficios curados y en su lugar, dio facultades al obispo para nombrar a capellanes y curas temporales que hicieran falta, para cuyo sustento debía destinar la parte del diezmo estipulado en la bula de erección del obispado. Además, dio poder al obispo para removerlos a voluntad sino cumplían sus tareas. Finalmente, la reina estipuló que este régimen de capellanes y curas temporales nombrados por el obispo, quedaría vigente a voluntad de la Corona.¹⁵ Este mismo esquema se repitió en el obispado de México hasta 1574, cuando se erigieron los beneficios curados.

Esa cédula de 1538 da pistas importantes para entender las dudas de la Corona para crear redes de beneficiados curados en los obispados novohispanos, antes de Trento y de la cédula de 1574. Igualmente, los malos resultados de Tlaxcala coinciden con las quejas al respecto de otros obispos, como Zumárraga, y su escepticismo de generalizar las parroquias seculares. El que los arciprestes y beneficiados perpetuos de Tlaxcala se negaran a obedecer al obispo y no cumplieran con sus obligaciones como curas de almas, siguiendo la práctica en España,¹⁶ pudo haber influido, pues, en las reticencias de otros preladados diocesanos.

Con todo, la Corona siguió atendiendo asuntos parroquiales. Así sucedió en 1541, en el obispado de Santo Domingo, donde ordenó al obispo subdividir la parroquia de catedral debido a un vecindario en aumento, mostrando consistencia con la política observada en 1538, antes descrita: delegó en el obispo el nombramiento de curas temporales y dotó a las parroquias de la capital caribeña con los 4/9 del diezmo.¹⁷

15 Encinas, *Cedulario...*, libro I, f. 111.

16 José García Oro, "Programas y logros en la reforma durante el periodo de los reyes católicos", en: Ricardo García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España. III-1º. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, pp. 269. En España, hasta el siglo XVI, quienes hacían el trabajo parroquial eran simples curas de almas y vicarios, y no los beneficiados titulares de las parroquias.

17 Encinas, *Cedulario...*, libro I, fs. 112-113.

Otros actores interesados en el asunto de parroquias

En la capital novohispana, el obispo Zumárraga también afrontó presiones, además de las de la Corona, para fundar más parroquias en la capital novohispana. Pero el prelado se opuso bajo dos argumentos: uno, puesto que esas fundaciones deberían sustentarse del diezmo y éste gravamen aún era insuficiente, no había condiciones para fundarlas, y dos: la existencia de tres más importantes conventos de religiosos, franciscano, dominico y agustino, hacían aún innecesario los curatos seculares, pues los frailes podían atender también a los españoles. Esto no quiere decir que el obispo se negara rotundamente a crear más parroquias de clérigos, sino más bien que consideraba no haber las condiciones necesarias para ello. De ahí que prefiriera seguir apoyando a los frailes.

Un actor local que pidió fundar también parroquias fue el cabildo de la ciudad de México. En 1538, el regidor Bartolomé de Zárate, en nombre del ayuntamiento, pidió la creación de cuatro parroquias con sus beneficiados y sus curas, tal y como se dotaban en España. Además, pidió que fueran ocupadas por hijos de vecinos de la ciudad. Es posible que la petición del regidor Zárate haya sido una respuesta a la controversia de Zumárraga con ese cabildo sobre que los encomenderos pagaran el diezmo de los tributos de indios para fortalecer a la Iglesia catedral.¹⁸ Ese mismo año el regidor Zárate también pidió al rey que se regularan las limosnas y primicias que pedían los curas de catedral, tomando como referencia la de Sevilla.

En 1541 llegó una respuesta positiva a la petición del regidor Zárate, del cardenal gobernador García de Loayza, en nombre del rey, mediante real cédula que declaró ser oportuno crear más parroquias en la capital pues los españoles habían aumentado. Pero, y eso no es menos importante, también preveía que los indios se adscribieran a las parroquias; es decir, que fueran partidos mixtos, y no como acabaron siendo a iniciativa de los frailes, conformados por el origen sociorracial de los fieles. Por tanto, haciendo uso del real

18 Leticia Pérez Puente y Óscar Reyes Ruiz, “En razón del bien común: las parroquias y el ayuntamiento de la ciudad de México, siglo XVI y XVII”, en *Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano, coords., La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/ Universidad Nacional Autónoma de México /Ediciones del Lirio, 2019, pp. 139-140.*

patronato, el cardenal ordenó al virrey Mendoza la división parroquial de la ciudad, dejando para la iglesia parroquial de catedral solo la tercera parte de casas, tanto de españoles como de indios. Sobre el resto de la ciudad daba poder al virrey para dividir en el número de parroquias que considerara más conveniente y equitativas. La dotación económica debía provenir también del diezmo: 25% para el obispo, 25% para el cabildo eclesiástico y el 50% restante se dividiría en novenos, de los cuales cuatro se destinarían para el salario de los nuevos curas, tal como se estipulaba en la cédula de erección de la catedral. De lo sobrante de esos 4/9 se pagaría al mayordomo encargado del cobro del diezmo así como a engrosar la renta capitular como superávit.¹⁹

La propuesta retomaba el camino ordinario en España para crear parroquias convencionales, tal y como había sucedido en Granada. Respecto a los templos, sino hubiera un número conveniente, deberían edificarse y designar a clérigos honestos y hábiles como curas. Se ordenó al virrey Mendoza que, en conjunto con el obispo Zumárraga, planearan esas fundaciones, así como los ministros designados y la renta de cada beneficio. Después, debía enviar el proyecto al Consejo de Indias “...para que mandemos presentar a los tales beneficios a quien fuéremos servidos y entre tanto vos el dicho obispo nombrareis personas que los tengan...”²⁰ Es decir, Zumárraga podía nombrar curas provisionales, como en el obispado de Tlaxcala, en tanto el rey presentaría a los titulares de los beneficios curados, en ejercicio del real patronato.

Algo que no debemos perder de vista es que la Corona dispuso aplicar el mismo manejo del diezmo que en las parroquias en España; es decir, que se arrendara el de cada parroquia, para su recaudación y que se destinaran los cuatro novenos del mismo para el salario de los curas: “...y los otros cuatro novenos que quedan habéis de gastar en sustentar los clérigos y ministros que se han de poner en las iglesias para administración de los Sacramentos y servicio de ellas, y no en otra cosa.”²¹ El virrey debía informar de todo lo actuado.

Sin embargo, el obispo Zumárraga respondió poco después que la división parroquial de la capital era contraproducente debido a que había poco

19 Francisco González de Cosío, ed., *Un cedulario mexicano del siglo XVI*, México, Ediciones del Frente de Afirmación Hispanista, A. C., 1973, p. 102.

20 Archivo General de Indias, México 1088, L. 3., f. 59.

21 González, *Un cedulario...*, p. 104.

diezmo y no alcanzaría para pagar a los nuevos curas. Parecería un contrasentido al obispado, pues, hipotéticamente, las fundaciones podrían reforzar la presencia de la Iglesia diocesana en la capital novohispana. El obispo añadió que tampoco eran tantos los vecinos españoles como se había informado ni estaban tan dispersos. Además, también los tres conventos grandes de los religiosos los atendían. Era evidente que para el obispo, los religiosos podían hacerse cargo, y lo hacían en realidad, de la administración espiritual de los españoles también. Por ello, el prelado pidió al rey suspender la división parroquial. En 1541, el rey decidió pedir al virrey que, en conjunto con la real audiencia y el obispo, decidieran lo más conveniente. Si bien no sabemos aún si se llevó a efecto esa junta, lo cierto es que en el resto del mandato de Zumárraga no se fundó ninguna parroquia en la ciudad de México.

Todavía en 1547, el obispo insistió al príncipe Felipe en las razones que evitaban, desde su punto de vista, la creación de nuevos partidos. En el informe enviado a España, el prelado explicó con claridad la relación del diezmo de catedral con la imposibilidad de fundar más parroquias en la capital. Si bien el diezmo había aumentado, también lo habían hecho los prebendados del cabildo eclesiástico, el cual defendía a toda costa su acceso a la cuarta parte que le correspondía así como a los 4/9 de curas para complementar sus ingresos. Lo único que se había logrado era el pago de 60 pesos a cada uno de los cuatro curas de catedral de esos novenos, salario que era poco y que ocasionaba poca permanencia de los clérigos en esos beneficios: "...que por ruegos los hago estar, y se despiden por el trabajo y poco provecho que alegan..."²² Zumárraga sugería una enmienda a la cédula de erección, como en el obispado de Cuenca, en donde se especificara un mejor pago a los curas de catedral. Pero, igualmente, mientras no se resolviera si los capitulares tenían o no derecho a los 4/9 en disputa, el prelado opinó que no habría rentas para crear más parroquias en la capital. De cualquier forma, Zumárraga apoyaba la creación de dos canonjías de oficio a raíz del aumento del diezmo, si bien el cabildo debía conformarse sólo con la cuarta decimal que indicaba la cédula de erección, ahora que estaba creciendo la renta, dejando los 4/9 libres ya, no sólo para las nuevas parroquias sino para la fábrica de catedral y el hospital real de naturales:

22 Cuevas, *Documentos inéditos...*, pp. 144-145.

Y así valdría su cuarta para poder ser pagados todos los que sirven en la iglesia y les sobraría en su cuarta, y así la querrán más y dejarán los novenos para los curas de las parroquias. Y bien estoy con el parecer del visitador, que de los cuatro novenos de los curas se quite uno, quedándoles los tres, y aquél partan fábrica y hospital, y así su majestad, fábrica y hospital tengan cada dos novenos, que cierto la fábrica tiene mayor necesidad y estaría así mejor repartido si no me engaño.²³

Por entonces, la situación social de los indios también pesó en la decisión de no impulsar más las parroquias. En 1547, Zumárraga daba su propia versión sobre la gran epidemia iniciada un año antes, así: “...tengo por cierto que son más de ochocientos mil los que murieron, más que quedaron más de las dos partes, y así lo tengo por relaciones fidedignas que falleció la tercera parte...”²⁴

Las fundaciones parroquiales entre 1523 y 1548

La serie de problemáticas, discusiones y condiciones que presentaba el obispado de México en sus primeras décadas de existencia nos brindan suficientes elementos para explicar mejor por qué hubo pocas fundaciones de parroquias o lugares de culto importantes para el clero secular. Por entonces, en el obispado vecino de Michoacán, fundado en 1536, tampoco hubo muchas fundaciones parroquiales, pues su primer obispo, Vasco de Quiroga, también prefirió apoyar a los franciscanos.²⁵

Un primer templo importante que estuvo a cargo de clérigos fue en el valle de México, si bien no fue una parroquia o vicaría: la ermita de Nuestra Señora de los Remedios, en dominios del importante señorío de Tacuba, edificada por los conquistadores en plena guerra contra la Triple Alianza.²⁶ En ese lugar, en donde ya había un templo prehispánico, se refugió Cortés y sus huestes en la célebre “noche triste”, luego de lo cual pudieron reponerse, viajar a Tlaxcala y rehacer la campaña bélica. Hay algunas versiones de que la primera advocación

23 Cuevas, *Documentos inéditos...*, p. 145.

24 Cuevas, *Documentos inéditos...*, pp. 144-143.

25 Ricardo León Alanís, *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán 1525-1640*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997, pp. 168-170.

26 Alberto Ma. Carreño, ed., *Nuevos documentos inéditos de d. Fr. Juan de Zumárraga y cédulas y cartas reales en relación con su gobierno*, México, Editorial Victoria, 1942, p. 90.

de la ermita fue la de Nuestra Señora de la Victoria.²⁷ Es posible que su primer capellán haya sido Juan Díaz, quien estaba al servicio de Cortés.²⁸ Sin embargo, en los años posteriores a la conquista esta devoción de los primeros conquistadores fue decayendo²⁹ y la ermita sólo pudo subsistir, paradójicamente, gracias a la devoción de los indios vecinos. No sería sino hasta 1574, ya en la era del arzobispo Pedro Moya de Contreras, cuando el cabildo de la ciudad de México reimpulsó el culto y la ermita, abrogándose el patronato y el nombramiento de los capellanes, quienes, con permiso de la mitra, fungirían también como curas y vicarios de "...españoles e indios comarcanos para que las personas que allí fueren a romería como por devoción, thengan misa cada día y quien los confiese y consuele..."³⁰ Moya de contreras aceptó la petición. Su importancia radicó en que fue símbolo de victoria para los españoles y de conmemoración de la conquista de México. Pero distó mucho de ser el inicio de una red parroquial del obispado.

Entre 1531-1543, en los obispados de México, Tlaxcala, Oaxaca y Michoacán hubo solo 35 capellanes actuando como curas, que recibían un salario de la real hacienda. Del gobernado por Zumárraga eran cinco los que atendían los curatos de Pánuco, Xiquipilco, Iguala, Malinalco y Otumba. Los dos últimos pronto pasaron a manos de los frailes. Como bien señala Morales, "...es importante poner atención a este proceso de "secularización a la inversa" en el que pueblos que estaban en manos de capellanes pasaron a manos de religiosos."³¹

Entre 1523 y 1548 se fundaron 16 partidos de clérigos: 14 parroquias, 1 arciprestazgo y 1 vicaría. Pero no todos subsistieron después de 1548 pues cinco fueron traspasados al clero regular: Tlatelolco, Otumba, Malinalco, Ocuituco y Minas de Ixmiquilpan, por lo que, a mediados del siglo XVI, sólo había 11 partidos seculares, pocos en relación a la amplitud del territorio. De ellos, 6 eran considerados de españoles (parroquia de catedral, Taxco, Sultepec, Zumpango del Río, Pánuco y Valles) y 5 de indios (Xalatlaco,

27 Francisco Miranda, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998, p. 40.

28 Fortino Hipólito Vera, *Erecciones parroquiales de México y Puebla*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1889, p. 18.

29 Cuevas, *Historia de la Iglesia...*, tomo I, p. 147.

30 Miranda, *Dos cultos...*, p. 55.

31 Morales, "La Iglesia...", p. 22.

Iguala, Xiquipilco, Teloloapan y Churubusco). En comparación, para 1529 ya se estaban construyendo cinco importantes conventos franciscanos en México, Texcoco, Huejotzingo, Tlaxcala y Cuernavaca y para mediados del siglo XVI la provincia franciscana del Santo Evangelio ya tenía 50 conventos-doctrina, atendidos por alrededor de 150 religiosos.³²

Cuadro 1: parroquias y vicarías seculares en el obispado de México, 1523-1548

Partido	Año de fundación	Provincia	Observaciones
Parroquia de catedral (p)	1523	Ciudad de México	en 1528 se traslada a la recién fundada catedral de México
Pánuco (a)	1526	Pánuco	hay cura designado por Nuño de Guzmán, pero en alguna época posterior pasa a los agustinos
Xalatlaco (c)	entre 1528-1548	Tenango del Valle	
Tlatelolco (c)	1532	Ciudad de México	Inicialmente hubo capellán clérigo, pagado del diezmo de catedral, pero en 1535 pasa a los franciscanos
Real de Taxco (c)	1534	Taxco	
Real de Sultepec (c)	1530's	Temascaltepec-Sultepec	

32 Francisco Morales, "Los franciscanos en la Nueva España. La época de Oro, Siglo XVI", p. 22 en: https://www.academia.edu/26466780/1983LOS_FRANCISCANOS_EN_LA_NUEVA_ESPA%C3%91A.pdf

Zumpango del Río (c)	1530's	Tixtla	
Valles (c)	1533	Huasteca	
Iguala (c)	1542-1543		hay cura-capellán y un cura
Xiquipilco (c)	1531		hay capellán
Otumba (c)	1531		hubo un capellán solo por algunos meses; pero en 1534 fundan convento los franciscanos
Malinalco (c)	1543		hubo dos capellanes sólo por algunos meses; pero en 1545 fundan convento los agustinos
Ocuituco (c)	1534	Cuatla	doctrina agustina secularizada, pero devuelta a los agustinos finalmente
Teloloapan (c)	1541	Ixcateopan	
Minas de Ixmiquilpan (c)	1546	Ixmiquilpan	años después se convirtió en visita de la doctrina agustina de Ixmiquilpan
Churubusco (vs)	1548	Mexicalcingo	visita franciscana secularizada, erigida como vicaría

Fuentes: López (1894); "Informe de la provincia del Santo Evangelio al visitador lic. Juan de Ovando" (García, 1889); Acuña (1986); Jarquín y Herrejón (1995); Vera (1880); Gerhard (1986); García (1976); Morales (2010a); Cano (2017). Abreviaturas: (p): parroquia (c): curato mercenario (a): arciprestazgo (vs): vicaría secular

La primera parroquia fundada en el obispado de México fue la de Tenochtitlán-México en 1523, en plena reconstrucción de la ciudad, para la atención de los conquistadores. Con la erección del obispado de México fue trasladada en 1528 a la nueva catedral fundada por el obispo Zumárraga, para atender a los vecinos españoles que iban aumentando cada año.³³ Por entonces hubo dos curas pero en 1530 aumentaron a 5, que hay que considerar como parte del clero de la catedral, con un estatus más alto que otros curas. Dos de los curas de catedral atendían a españoles, negros y mestizos de los barrios de San Pablo y Tlatelolco.³⁴ Sin embargo, todo esto tampoco dio paso a un proyecto de construcción de un tejido parroquial sino más bien sirvió para reforzar la institucionalización de la catedral, junto con el cabildo eclesiástico, la audiencia episcopal y la recaudación del diezmo.

Por esos mismos años, al parecer el obispo Zumárraga nombró algunos clérigos como capellanes de ermitas en barrios indígenas de México que no tenían ahí residencia, lo cual indica que eran apenas una especie de avanzada o complemento de las doctrinas de religiosos, por acuerdo mutuo, o bien, que los franciscanos sí reconocían jurisdicción al obispo pues sus intereses no estaban en riesgo. Esto puede explicar que en Tlatelolco, aunque era una doctrina administrada por los franciscanos, jurisdiccionalmente estaba sujeta a la mitra de México; es decir, que el obispo permitía que los frailes estuvieran ahí, pero, formalmente, podía nombrar a clérigos, algo que no sucedió por la gran cercanía del obispo con los franciscanos.³⁵ La Corona las llamó incluso parroquias, quizá no bien enterada de su estatus. Sin embargo, de esas ermitas tampoco se derivó la fundación de parroquias a fin de cuentas.³⁶ El singular caso de Tlatelolco es narrado así por Morales:

33 Ernest Sánchez Santiró, “El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)”, *Estudios de Historia Novohispana* 30, 2004, pp. 65-66.

34 Cano, *El clero secular...*, p. 118.

35 Puga, *Provisiones...*, f. 96v.

36 Una cédula de 3 de abril de 1534, dirigida a la real audiencia, así lo mencionó, al ordenar que los indios de barrio construyeran casas para habitación de los clérigos que atendían las ermitas: “... he sido informado que los clérigos que sirven en las iglesias de los barrios de esa dicha ciudad, no tienen casas en que moren, a cuya causa andan distraídos de las dichas iglesias y los naturales y habitantes en los dichos barrios no son tan bien industriados en las cosas de nuestra santa fe... por ende yo vos encargo y mando proveáis como los indios de cada uno de los dichos barrios

Un caso ilustrativo, además de los ya mencionados de Otumba y Malinalco, es el de Tlatelolco que, a pesar de tener a los franciscanos como encargados de la evangelización de sus habitantes⁵⁰ tenía como capellán al padre Rodrigo Torres que celebraba las misas de los domingos. Así consta por un documento firmado por fray Juan de Zumárraga el 27 de mayo de 1532 en el que en la distribución de los diezmos de la catedral se asignan “cuarenta pesos de buen oro al padre [Rodrigo] Torres por el cuidado que ha de tener de decir misa en los domingos y fiestas en Tlatelulco.⁵¹ Como sabemos, tres años después, Tlatelolco estaba en manos de los frailes.³⁷

Por esos mismos años se construyeron en la ciudad capital los conventos centrales de las San Francisco y Santo Domingo, mismos que también se convirtieron en sedes de las provincias de Santo Evangelio y del Santo Nombre de Jesús, respectivamente.³⁸ La diferencia fue que estos conventos centrales sí fueron el inicio de redes conventuales y de doctrinas de amplios territorios del centro de Nueva España. En la ciudad de México pronto comenzaron a atender a la población. En San Francisco se fundó la doctrina de San José de los Naturales, la cual fue una de las más importantes de la provincia y que llegó a tener una amplia jurisdicción territorial.

El siguiente partido de clérigos en el valle de México sólo fue realidad hasta 1548, con la fundación de la vicaría de Churubusco, ubicada algunos kilómetros al sur de la capital.³⁹ Este paso fue significativo porque el clero secular se hizo cargo de la administración espiritual de un pueblo de indios, sede de un señorío secundario, en la zona central de Nueva España, que era atendida primordialmente por los religiosos. Aunque Churubusco no representó mucho avance del clero secular en la administración de indios, en comparación con los imponentes conventos doctrinas que ya para entonces habían acaparado a

edifiquen las casas [...] las cuales queden anexas a las iglesias en cuya parroquia se edificaren y sean de los clérigos que tuvieren en las dichas iglesias y se ocuparen en la instrucción y conversión de los indios parroquianos de ellos...” Encinas, *Cedulario...*, libro I, f. 139.

37 Morales, *La Iglesia...*, pp. 22-23.

38 Antonio Rubial García, “Un reino que sí es de este mundo. La expansión territorial de las provincias mendicantes novohispanas (1524-1607)”, en: María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, coords., *La iglesia y sus territorios, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2020, pp. 116-118.

39 Vera, *Erecciones parroquiales...*, p. 14.

la mayoría de la población nativa del altiplano central novohispano, sentó un precedente importante para el sucesor del obispo Zumárraga.

Aparte de Churubusco, en la era de Zumárraga sólo hubo otras tres parroquias de indios en el altiplano central: Xalatlaco,⁴⁰ al norte del valle de Toluca, Xiquipilco⁴¹ y Ocuituco, en las estribaciones del sur del volcán Popocatepetl, a las que hay que agregar Pánuco. (Morales, 2010: 22) La primera se consolidó y siguió adelante, teniendo como base un señorío otomí importante “... tomando los naturales de este pueblo a su cargo la sustentación y ornato de la parroquia y dejando el patronazgo a la elección del prelado.”⁴²

Respecto a Ocuituco su calidad de parroquia secular fue pasajera debido a que este señorío fue sede, inicialmente, de una doctrina muy importante para los agustinos desde 1533, pues tuvieron incluso un estudio de la orden y celebraron ahí un capítulo provincial en 1534. Además, ese poblado fue la base para iniciar la evangelización en todo el sur del Popocatepetl.⁴³ Su pasajera secularización se debió a un pleito con el obispo Zumárraga, más que a un deseo premeditado del mismo. La mayor atención que el mitrado tuvo en Ocuituco se debió a que la Corona le cedió el tributo de los indios en calidad de encomienda, a petición del primero.⁴⁴ Por esos años, los agustinos se apresuraban a terminar tanto la iglesia como el convento, presionando a los indios para lograrlo pronto. Enterado, Zumárraga les pidió terminar primero la iglesia y solo después hacerlo con el convento, pero sin molestar de más a los naturales. Esta petición fue ignorada por los frailes y siguieron adelante. Llegado a este punto de tensión, el obispo mandó a derribar dos cárceles en donde los agustinos encerraban a indios rebeldes a sus mandatos y nombró a un cura con título de vicario además para impartir justicia.⁴⁵

Los frailes, sorprendidos por una actitud inusual del obispo, decidieron salir del pueblo llevándose todos los ornamentos de la iglesia a Totolapa,

40 Luis García Pimentel, ed., *Descripción del arzobispado de México hecho en 1570 y otros documentos*, Guadalajara, Edmundo Aviña Levy, 1976, f. 116.

41 Morales, *La Iglesia...*, p. 22.

42 Vera, *Erecciones parroquiales...*, p. 24.

43 Vera, *Erecciones parroquiales...*, p. 124.

44 Vera, *Erecciones parroquiales...*, p. 124.

45 Sonia Corcuera, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Tecnológico Autónomo de México, 2009, p. 185.

donde estaban haciendo otra iglesia y convento. Con esto, Zumárraga mandó a terminar la iglesia y suspendió la construcción del convento. Sin embargo, poco después, los agustinos comenzaron a amenazar al cura nombrado por la mitra de que iban a regresar y lo echarían de allí. Ante estas amenazas, el obispo solicitó a la Corona impedir tal amenaza.⁴⁶ En respuesta, vino una orden de España para impedirlo: “Se le avisa que ya se da orden al Virrey para que no permita que los agustinos se establezcan en el pueblo de Ocuituco, lo que han hecho contra la voluntad del Obispo; y que si al Virrey consta que algún fraile anda díscolo lo eche de la tierra.”⁴⁷ No obstante, en 1544 los agustinos lograron recuperar Ocuituco, a lo cual favoreció que, por efecto de las leyes nuevas de 1542, le fue retirada la encomienda al obispo Zumárraga, por lo que el pueblo quedó sujeto directamente a la Corona.⁴⁸ Los religiosos hicieron valer su poder y amplia presencia en otros conventos de la región sur del volcán Popocatepetl.

En el gobierno de Zumárraga una de las pocas parroquias de indios fundadas en señorío prehispánico fue en Tepecuacuilco, también en la provincia Cuixca. En 1569 el vicario a cargo informó a la mitra que tanto la iglesia parroquial como las de las 36 estancias sujetas se construyeron en el mandato de ese obispo de México, bajo las órdenes de los frailes agustinos.⁴⁹ Sin embargo, en 1545 fue secularizada.

Las parroquias en el obispado de México tuvieron mejor inicio en los reales mineros del sur del arzobispado, asignadas al clero secular por la Corona, en la nombrada provincia de la Plata. La búsqueda de metales preciosos en esta región comenzó desde los primeros años después de la conquista: “...se descubrieron yacimientos de plata primero en Sultepec (aproximadamente 1530/31), en Zumpango del Río, posteriormente en Taxco, Zacualpan y también en Temascaltepec y Tetela del Río.”⁵⁰ Esta zona resultó estratégica para los intereses

46 González, *Un cedulaario...*, p. 99).

47 Carreño, *Nuevos documentos...*, p. 88.

48 Vera, *Erecciones parroquiales...*, p. 124.

49 García, *Descripción del arzobispado...*, p. 192.

50 **Brígida von Mentz**, “Plata y sociedad regional. Reales de minas pequeños en la Nueva España, siglos XVI–XVIII: entre lo rural y lo urbano”, en: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2015, párrafo 4, en: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/67733>

monárquicos e hispánicos debido a que ahí se inició la tan deseada extracción de metales preciosos que iniciaron la economía mercantil en Nueva España. A diferencia del desinterés en el valle de México o en otras regiones con población indígena para crear parroquias, en la provincia de la Plata y zonas aledañas pronto se crearon hasta cinco partidos de clérigos, al necesitarse una administración espiritual mucho más sujeta al obispo y al virrey, en enclaves mineros hispánicos. Ya en 1528, mismo año del arribo de Zumárraga a México, el rey dispuso que los mineros tenían la obligación de pagar sacerdotes para la administración espiritual de los indios que tenían trabajando, advirtiéndoles que de no hacerlo entonces el obispo y protector de indios los nombrarían, pagando los mineros su salario de todos modos.⁵¹ Advertencia que se hizo realidad ese mismo año, dejando el asunto en manos de los obispos, por lo cual se puede explicar porque Zumárraga comenzó a nombrar curas en la provincia de la Plata: "...guardando el patronazgo en la proposición e institución, haga que los domingos y fiestas oigan misas y acudan a la doctrina."⁵²

De esa forma, en la década de 1530 se fundaron parroquias en Taxco, Sultepec y Zumpango del Río; en 1541 en Teloloapan y en 1545 en Tepecuacuilco. Esta zona ya había sido visitada desde 1525 por los franciscanos de Cuernavaca,⁵³ quienes desde ahí incursionaron hasta Taxco e Igual,⁵⁴ bautizando a niños y edificando algunas pequeñas iglesias; sin embargo no fundaron doctrinas formales. Uno de los primeros fue Pedro López de Mendoza, quien llegó con el prelado en 1528, como su sirviente. Tiempo después, este clérigo escribió en su relación de méritos: "...por mandado del dicho señor obispo yo fui a residir en la provincia de Tasco donde residí más de cinco años; y en mi tiempo hice la iglesia de las minas de Tasco..."⁵⁵ López de Mendoza también fue uno de los primeros curas en las minas vecinas de Sultepec. Según testigos de Taxco,

51 Mentz, "Plata y sociedad..." y Encinas, *Un cedulaario...*, p. 261.

52 *Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias mandadas a imprimir, y publicar por la magestad católica del rey Carlos II* (1681), Madrid, Julián de Paredes, libro VI, título XV, ley X, en: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-93485.html>

53 José Enciso Contreras, *Taxco en el siglo XVI: sociedad y normatividad en un real de minas novohispano*, Aguascalientes, Ayuntamiento de Zacatecas/Universidad Autónoma de Zacatecas-CONACULTA, 1999, pp. 27-29.

54 Morales, "Los franciscanos...", p. 8).

55 Enciso, *Taxco...*, p. 30.

este cura se distinguió por su buena labor y su ánimo para edificar la iglesia parroquial. Otro clérigo peninsular que fue cura en la provincia de la Plata en la era de Zumárraga fue Antonio Martínez quien se desempeñó en Zumpango y Taxco. En 1550, la Corona reiteró al virrey u oidor en su caso, el cuidado que se debía tener en las minas en la enseñanza de la doctrina a los indios.⁵⁶

Los curas de reales mineros estuvieron destinados para toda la población ahí asentada, sin importar su origen sociorracial, por lo cual no pueden considerarse curas de españoles solamente. Antes de la conquista hubo en la región varios señoríos que tuvieron que lidiar con la triple alianza encabezada por los mexicas. Se hablaban ahí varias lenguas: chontal, matlatzincan, mazahua y ocuilteca, además de la nahua. Con la apertura de los reales mineros los antiguos poblados se despoblaron en mayor o menor medida, quedando desplazados, en importancia regional, por los primeros. Tal fue el caso de Taxco el viejo, Zacualpan de indios y San Miguel Sultepec, de indios.⁵⁷ La actividad minera subordinó también a los antiguos pueblos de indios a sus necesidades e intereses, convirtiéndolos en proveedores de géneros, alimentos y mano de obra.

En el mismo sentido, las parroquias y sus curas giraron alrededor de la dinámica minera:⁵⁸ las iglesias principales se construyeron en reales mineros, así como diversas ermitas o capillas en las cuadrillas de los trabajadores e iglesias de visita en los poblados indígenas antiguos. Los salarios de los curas fueron pagados fundamentalmente por los dueños de minas, más alguna aportación de pueblos sujetos o sus encomenderos de la zona. Más aún, Mentz ha señalado que en la provincia de la Plata se dio un ambiente favorable para que curas y clérigos desarrollaran también negocios particulares ligados a la explotación minera, lo cual hizo muy apetecibles esas parroquias para el clero secular desde el inicio.⁵⁹

56 Puga, *Provisiones...*, f. 122v.

57 Mentz, *Plata y sociedad...*, párrafo 5.

58 Salvador Álvarez, "La minería colonial", en: *Gran Historia de México ilustrada*, México, Planeta-CONACULTA-INAH, 2001, tomo II, p. 204. En la década de 1540 se abrieron también reales en Zacualpa, Temascaltepec y Tejuzilco sin que por ello se fundaran nuevos curatos de inmediato.

59 Brígida von Mentz, *Señoríos indígenas y reales de minas en el norte de Guerrero y comarcas vecinas: etnicidad, minería y comercio. Temas de historia económica y social del periodo Clásico al siglo XVIII*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Juan Pablo editor, 2017, pp. 131-134.

El bienestar de estos curatos dependió de la bonanza minera, la cual condicionó el salario de los curas, el número y el tipo de población que había que “convertir” en fieles parroquianos. Años de esfuerzo podían venirse abajo si se terminaba el mineral. Otro fenómeno temprano en estos curatos mineros fue el mestizaje racial debido al arribo de españoles, mestizos, mulatos y esclavos negros. A esto hay que añadir que los indios nativos comenzaron a disminuir por las epidemias, sobre todo la de 1545-1546, a la vez que llegaron otros de regiones más lejanas, como mano de obra asalariada, conocidos como “indios tepuzques”⁶⁰ o incluso alquilados por encomenderos.⁶¹ En 1546 se erigió otro curato minero pero en el real de Santa María, al norte de la capital, si bien después se convirtió en visita de la doctrina agustina de Ixmiquilpan.⁶² Este real minero nunca llegó a tener la importancia que tuvieron los de la provincia de la Plata.

Para los intereses de la iglesia diocesana de México, en su primera etapa histórica, este conjunto de parroquias mineras fue muy importante por varias razones. En primer lugar porque constituyeron su presencia firme en toda una región del territorio episcopal, a diferencia de las parroquias antes descritas que fueron islas en medio del abrumador dominio de las doctrinas de frailes. En segundo lugar porque fueron el primer ensayo de red parroquial, si bien regional, pero que marcó un precedente importante para el segundo proyecto diocesano de México, encabezado por el arzobispo fray Alonso de Montúfar, sucesor de Zumárraga, y que tuvo como uno de sus objetivos más importantes la construcción de una red parroquial que abarcara todas las regiones del arzobispado. En tercer lugar porque la administración espiritual en esos reales mineros no se ciñó solamente a los españoles sino en realidad a toda una población heterogénea que comprendió también a indios, mestizos, negros y mulatos, lo cual indicó otro camino futuro: el de las parroquias de composición sociorracial mixta que, con el tiempo, acabaron prevaleciendo por sobre las doctrinas de indios. Y, en cuarto lugar, porque esa administración espiritual que comenzó en los curatos mineros significaron un verdadero “laboratorio parroquial” para el clero secular en

60 René García Castro, “Las ciudades novohispanas”, en: *Gran Historia de México ilustrada*, México, Planeta-CONACULTA-Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, tomo II, p. 115.

61 Álvarez, “La minería...”, p. 205.

62 Enciso, *Taxco...*, p. 121.

donde comenzaron a fraguarse experiencias y prácticas que sirvieron para las siguientes generaciones del clero parroquial del arzobispado de México.

Todas estas fundaciones no fueron beneficios eclesiásticos formales, salvo los de la parroquia de catedral, por lo cual los clérigos que estuvieron a cargo fueron solo curas asalariados o mercenarios, nombrados directamente por el obispo y cuyo tiempo de administración espiritual era decidido por el prelado.⁶³ La prerrogativa proporcionada a los obispos por Carlos V, para nombrar discrecionalmente a curas temporales, fue bien recibida y ejercida por los mismos. En 1537, por ejemplo, los de México, Oaxaca y Guatemala agradecieron a la Corona no haber establecido rectores de parroquias, como en España, figuras que podían nombrar a los curas de sus jurisdicciones, y en su lugar haber dado esa facultad a los mitrados:

[...] fue cosa muy acertada mandarlo, así porque vemos quien son los buenos clérigos, hábiles y suficientes para tal oficio, que es lo más es menester mirar y mayormente en estas partes, que la calidad de las gentes es otra acá que en Castilla, por los tratos, modos y maneras de vivir diferentes de los de allá, y porque con ellos se ayuden los beneficiados de la Iglesia, con parte de las obvenciones que se les da [...]⁶⁴

Sin embargo, esos curas mercenarios tendieron más a la independencia que al compromiso con un proyecto diocesano. En Ocuituco, el cura secular Diego Díaz se hizo célebre y no precisamente por su celo pastoral.⁶⁵ Puede entenderse la impaciencia de Zumárraga por imponer la disciplina eclesiástica en su clero.⁶⁶

63 Maximiliano Barrio Gozalo, *El sistema benefical de la iglesia española en el Antiguo régimen (1475-1834)*, Alicante, Universidad de Alicante, 2010, p. 194.

64 Joaquín García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer Obispo y Arzobispo de México: estudio biográfico y bibliográfico*, México, Antigua librería de Andrade y Morales, 1889, p. 89, consultado en: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080016717/1080016717.html>

65 Sonia Corcuera, *De pícaros...*, pp. 186-200.

66 Marcel Bataillon, "Zumárraga, reformador del clero seglar (Una carta inédita del primer obispo de México)", *Historia Mexicana* vol. 3, no. 1, jul-ago, 1953, pp. 1-10.

Reflexiones finales

Las primeras parroquias seculares del obispado carecieron de la magnitud de las grandes doctrinas de frailes y, más que constituir el inicio de un proyecto diocesano amplio, significaron una muy discreta presencia a las necesidades de evangelización en zonas específicas del territorio episcopal, como los núcleos de población española en la capital y los reales mineros del sur. Este primer conjunto de parroquias tuvieron rasgos particulares por varias razones: aún se estaban formando las instituciones episcopales y su catedral; había una incertidumbre sobre las fuentes para dotación económica; su creación estuvo supeditada a distintas necesidades, pero no a un proyecto episcopal general; no fueron aún beneficios eclesiásticos, salvo los de catedral, y varias de ellas dependieron del salario pagado por encomenderos. Finalmente, no hubo suficientes incentivos para formar un clero parroquial bien formado y comprometido. Todas estas especificidades fueron, en conjunto, más fuertes que el deseo de la Corona por fundar una red parroquial ordinaria, según los parámetros de las diócesis del mundo católico europeo.

Los elementos expuestos en las páginas anteriores ayudan a explicar la problemática para subdividir la ciudad de México en más parroquias seculares, debido a su dependencia del diezmo, los intereses del cabildo eclesiástico y las dudas del obispo. Es entendible que menos deseara crear parroquias en el resto del obispado: al no haber la disposición para destinar el diezmo necesario para parroquias de la capital, menos habría para las foráneas. De esa forma, para el obispo Zumárraga no había condiciones favorables para la creación de un número importante de parroquias, como había sucedido en Granada algunas décadas atrás. Y esta postura fue la que prevaleció, al menos hasta mediados del siglo XVI.

Bibliografía

Fuentes documentales

- Carreño, Alberto Ma. (ed.) (1942), *Nuevos documentos inéditos de d. Fr. Juan de Zumárraga y cédulas y cartas reales en relación con su gobierno*, México, Editorial Victoria.
- Acuña, René, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: México. Tomo primero*, México, UNAM, 1985.
- Acuña, René, *Relaciones geográficas del siglo XVI: México. Tomo segundo*, México, UNAM, 1986.
- Acuña, René, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: México. Tomo tercero*, México, UNAM, 1986.
- Cuevas, Mariano, *Documentos inéditos del siglo XVI para la Historia de México*, México, Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnología, 1914, en: <https://archive.org/details/ajl4375.0001.001.umich.edu>
- Encinas, Diego de, *Cedulario Indiano*, estudio e índices por Alfonso García Gallo de la edición de 1945-1946, Madrid, Boletín Oficial del Estado/Real Academia de la Historia, 2018, https://www.boe.es/publicaciones/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2018-56_CEDULARIO_INDIANO&tipo=L&modo=1
- García Icazbalceta, Joaquín, ed., *Nueva colección de documentos para la historia de México II. Códice franciscano siglo XVI*, México, Antigua librería de Andrade y Morales, sucesores, 1889, en: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000018792&page=1>
- Luis García Pimentel, ed., *Descripción del arzobispado de México hecho en 1570 y otros documentos*, Guadalajara, Edmundo Aviña Levy, 1976.

González de Cosío, Francisco, ed., *Un cedulario mexicano del siglo XVI*, México, Ediciones del Frente de Afirmación Hispanista, A. C., 1973.

Puga, Vasco de, ed., *Provisiones, cédulas, instrucciones de su majestad: 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 conservación de los indios desde el año de 1525 hasta este presente de 63*, México, Pedro Ocharte, 1563, en: <https://archive.org/details/prouisionescedul00news/mode/2up>

Recopilación de las leyes de los Reynos de las Indias mandadas a imprimir, y publicar por la magestad católica del rey Carlos II, Madrid, Julián de Paredes, 1681, en: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-93485.html>

Bibliografía

Álvarez, Salvador, “La minería colonial”, en *Gran Historia de México ilustrada*, México, Planeta-CONACULTA-INAH, tomo II, 2001, pp. 201-220.

Barrio Gozalo, Maximiliano, *El sistema benefical de la iglesia española en el Antiguo régimen (1475-1834)*, Alicante, Universidad de Alicante, 2010.

Bataillon, Marcel, “Zumárraga, reformador del clero seglar (Una carta inédita del primer obispo de México)”, *Historia Mexicana* vol. 3, no. 1, jul-ago, 1953, pp. 1-10.

Bayle, Constantino, *El Clero Secular y la Evangelización de América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, 1950.

Contreras, José Enciso, *Taxco en el siglo XVI: sociedad y normatividad en un real de minas novohispano*, Aguascalientes, Ayuntamiento de Zacatecas/Universidad Autónoma de Zacatecas-CONACULTA, 1999.

- Corcuera, Sonia, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto Tecnológico Autónomo de México, 2009.
- Cano Castillo, Antonio, *El clero secular en la diócesis de México (1519.1650)*, México, El Colegio de Michoacán/ Universidad Pontificia de México, 2017.
- Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, México, Imprenta del Asilo “Patricio Sanz”, 1921, tomo I.
- Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, México, Imprenta del Asilo “Patricio Sanz”, 1922, tomo II.
- García Castro, René, “Las ciudades novohispanas”, en *Gran Historia de México ilustrada*, México, Planeta-CONACULTA-INAH, 2001, tomo II, pp. 101-120.
- García Icazbalceta Joaquín (1881), *Don Fray Juan de Zumárraga, primer Obispo y Arzobispo de México: estudio biográfico y bibliográfico*, México, Antigua librería de Andrade y Morales, 1881, en: <http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080016717/1080016717.html>
- García Oro, José, “La reforma bajo el emperador: el compromiso de la continuidad”, en Ricardo García-Villoslada, dir., *Historia de la Iglesia en España. III-1º. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, pp. 291-316.
- García Oro, José, “Programas y logros en la reforma durante el periodo de los reyes católicos”, en Ricardo García-Villoslada (dir.), *Historia de la Iglesia en España. III-1º. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1980, pp. 268-290.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, UNAM, 1986.

Jarquín, María Teresa y Carlos Herrejón Peredo, *Breve Historia del Estado de México*, México, El Colegio de México/Fondo de Cultura Económica, 1995, en: <http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/estados/libros/edomex/html/estadodemex.html>

León Alanís, Ricardo, *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán 1525-1640*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997.

Lopetegui, León y Zubillaga, Félix, *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el Descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. México. América Central. Antillas*. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1965.

López de Velasco, Juan, *Geografía y descripción universal de las Indias*, Madrid, Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid, 1894, en: <http://bdh.bne.es/bnearch/detalle/bdh0000092388>

Mentz, Brígida von, *Señoríos indígenas y reales de minas en el norte de Guerrero y comarcas vecinas: etnicidad, minería y comercio. Temas de historia económica y social del periodo Clásico al siglo XVIII*, México, CIESAS/Juan Pablo editor, 2017.

Mentz, **Brígida von**, “Plata y sociedad regional. Reales de minas pequeños en la Nueva España, siglos XVI – XVIII: entre lo rural y lo urbano”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 2015, en: <http://journals.openedition.org/nuevo-mundo/67733>

Miranda, Francisco, *Dos cultos fundantes: Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998.

Morales, Francisco, “Los franciscanos en la Nueva España. La época de Oro, Siglo XVI”, 1983, en: https://www.academia.edu/26466780/1983LOS_FRANCISCANOS_EN_LA_NUEVA_ESPA%C3%91A.pdf

Morales, Francisco, “La Iglesia de los frailes”, en Margarita Menegus, Francisco Morales y Óscar Mazín, *La secularización de las doctrinas en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, UNAM/Bonilla Artigas, 2010, pp. 13-75.

Morales, Francisco, “Parroquias y doctrinas. El ámbito eclesial de su origen y desarrollo”, 2010, en: https://www.academia.edu/37693103/PARROQUIAS_Y_DOCTRINAS_EL_%C3%81MBITO_ECLESIAL_DE_SU_ORIGEN_Y_DESARROLLO

Pérez Puente Leticia y Óscar Reyes Ruiz, “En razón del bien común: las parroquias y el ayuntamiento de la ciudad de México, siglo XVI y XVII”, en *Francisco Javier Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López-Cano (coords.), La Iglesia en la construcción de los espacios urbanos, siglos XVI al XVIII, México, BUAP UNAM/Ediciones del Lirio, 2019, pp. 133-161.*

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, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Rubial, Antonio, coord., *La Iglesia en el México colonial*, México, UNAM/BUAP/ Ediciones de Educación y Cultura, 2013.

Rubial García, Antonio, “Un reino que sí es de este mundo. La expansión territorial de las provincias mendicantes novohispanas (1524-1607)”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *La iglesia y sus territorios, siglos XVI-XVIII*, México, UNAM, 2020.

Sánchez Santiró, Ernest, “**El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)**”, *Estudios de Historia Novohispana* 30, 2004, pp. 63-92.

Tejada, Manuel Teruel Gregorio de, *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia*, Barcelona, Crítica, 1993.

Velasco Pedraza, Julián Andrei, “Beneficios eclesiásticos (DCH)”, *Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas (S. XVI-XVIII)*, Frankfurt, Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series no. 2021-05, 2021, en: <https://ssrn.com/abstract=3830347> or <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3830347>

Vera, Fortino Hipólito, *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquia del mismo arzobispado*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1880.

Vera, Fortino Hipólito, *Erecciones parroquiales de México y Puebla*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1889.

“EL JUEZ QUE LES PUDO MANDAR”.
LA ORDINARIA JURISDICCIÓN EPISCOPAL Y LA DOMESTICACIÓN
DE LOS JUECES CONSERVADORES DEL CLERO REGULAR EN INDIAS.
SIGLOS XVI Y XVII

Dr. Jorge E. Traslosheros
Posgrado en Historia
Universidad Nacional Autónoma de México

1.- Introducción

De los problemas entre obispos y regulares en la Hispanoamérica virreinal ha corrido mucha tinta y es poco lo que se puede agregar en términos generales.¹ Sin embargo, aún quedan áreas menos conocidas donde se pelearon asuntos definitivos a favor de la natural jurisdicción de los obispos. Uno de los más interesantes, desde la perspectiva de la historia judicial y jurídica que aquí nos compete, tiene que ver con los jueces conservadores nombrados por el clero regular para defender lo que consideraban sus privilegios.

1 Tenemos excelentes estudios sobre los conflictos entre el clero regular y secular, un tema que podríamos señalar como clásico de la historiografía virreinal. Entre ellos podemos mencionar, de más reciente factura: Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas, México 1555-1647*, México, IISUE, UNAM, 2010. Teresa Álvarez Icaza, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, UNAM, 2015.

Es importante recordar que la institución de los jueces conservadores tiene larga historia. Aparecen en las decretales del *Liber Sextus*, publicadas en 1295 por el Papa Bonifacio VIII (1295-1303), sobre la base de un decreto anterior del Papa Inocencio IV (1243-1254). Con su creación aparecen los esfuerzos por delimitar su jurisdicción, asunto que el Concilio de Trento se tomó muy en serio; lo mismo que posteriores pontífices, de manera especial Gregorio XV (1621-1623), quien en 1621 publicó una constitución para confirmar las disposiciones del *Liber Sextus* y dar mayor fuerza a lo dispuesto por el tridentino; a su vez reforzado por una bula de 1762, dictada por el Papa Clemente XIII (1758-1769).²

El privilegio de nombrar jueces conservadores fue utilizado con entusiasmo por el clero regular en las Indias Occidentales. Estos jueces así en los grandes conflictos, como en los de poca monta, “so color de privilegios pontificios” ponían en entredicho la jurisdicción del obispo y con ello su papel como natural “prelado y pastor” de la catolicidad, en contra de la tradición apostólica, la conciliar y la voluntad del monarca de España. Por esta razón, era del todo necesario someterlos al control de “un juez que les pudiera mandar” para moderar sus más graves consecuencias.

Como era común entonces, la contradicción entre autoridades generaba conflictos de diversa intensidad, fuertes debates, reflexiones doctrinales, procesos judiciales y la intervención de alguna potestad para meter orden. Así, en el presente estudio revisaremos el proceso de “domesticación” de los jueces conservadores, para lo cual será necesario poner en contacto la realidad judicial con aspectos de la tradición conciliar tridentina e indiana, las opiniones de grandes tratadistas y las disposiciones del monarca de las Indias Occidentales, con énfasis en lo sucedido en los siglos XVI y XVII.

2.- Los jueces conservadores ante la jurisdicción episcopal

El día 23 de marzo del año 1596 el Dr. Don Juan de Cervantes, arcediano, vicario general, provisor oficial y gobernador del Arzobispado de México en sede vacante, se vio en la necesidad de intervenir “en defensa de la dignidad

2 *Diccionario de Derecho Canónico arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna*, París: Librería de Rosa y Bouret, 1853. Voz “Conservador”.

arzobispal y su jurisdicción ordinaria” en contra fray Diego de Bobadilla de la orden de San Francisco, guardián del convento de Tepeapulco y comisario del Santo Oficio de la Inquisición, y contra fray Cristóbal de Sepúlveda prior del convento de Santo Domingo.³ La razón era que el primero de ellos había aceptado el nombramiento de juez conservador de los dominicos. Dato importante, no se defendía la dignidad y jurisdicción de un arzobispo en particular, inexistente en la coyuntura de la sede vacante, sino de toda la institución episcopal.⁴

Don Juan de Cervantes, en el auto cabeza de proceso contra los dos religiosos denuncia que, “so color de privilegios que dicen tener de Su Santidad”, los dominicos habían nombrado un juez conservador en la persona del franciscano Diego de Bobadilla, “fingiéndose agraviados” por el traslado y fundación del monasterio de monjas de la Encarnación de la ciudad de México a las cercanías del convento de Santo Domingo. El arcediano, provisor y gobernador reprueba el proceder de los mendicantes:

porque el nombramiento de juez conservador es directamente en perjuicio y ofensa de la dignidad arzobispal y jurisdicción ordinaria eclesiástica que universalmente tiene fundada su intención y derecho; debe ser respetada, conservada y amparada [...] de cuyo agravio es cosa notoria que han de suceder y sucederán grandes inconvenientes y escándalos y daño universal de la república cristiana en esta ciudad y arzobispado, para cuya prevención Su Santidad en la bula *In Coena Domini*, y el Derecho canónico en muchas decisiones de él tiene proveído y decidido penas temporales, corporales y aflictivas de censura y excomuniones contra las personas que pretenden perturbar y usurpar la dicha jurisdicción ordinaria eclesiástica, a cuya obediencia los religiosos más que otros géneros de gente tienen precisa obligación por el ejemplo con que deben vivir y proceder en sus causas.⁵

Prosigue su argumento diciendo que los religiosos no podían usar sus privilegios sin antes presentarlos al arzobispo para su revisión, quien otorgaría su

3 Archivo General de la Nación, México (en adelante AGN). *Bienes Nacionales*, volumen 673, expediente 3, (1596).

4 Recordemos que, de cara al sacramento del orden, un arzobispo no es más que un obispo. Por eso, lo que se defiende es la institución episcopal considerada de Derecho divino.

5 AGN, *Bienes Nacionales*, volumen 673, expediente 3, (1596).

autorización y licencia en caso de considerarlo conveniente “como lo dispone el Concilio de Trento”.⁶ El asunto, continúa, se había tornado más dañino por la “publicidad” con que habían actuado los religiosos “en total desprecio a la dignidad arzobispal y su jurisdicción”. Por lo anterior, mandaba a los dominicos abstenerse de nombrar juez conservador y exhibir los documentos que avalaran los privilegios que decían tener. Y en caso de no acatar lo mandado, “en virtud de santa obediencia sufran pena de excomunión”.

El mismo día 23 de marzo se notifica el mandamiento al franciscano fray Diego de Bobadilla y al dominico fray Pedro Valdés de Sepúlveda, quienes hacen caso omiso de “la dignidad y jurisdicción arzobispal”, bajo el argumento de que él no era juez competente y que, por ende, podían usar de sus privilegios. Un detalle importante. Los conservadores no están desconociendo la autoridad del juez eclesiástico por ser el provisor, sino como representante de la ordinaria jurisdicción arzobispal. En respuesta, el provisor manda levantar averiguaciones sobre el proceder de los religiosos.

Días después, sobre la base de lo declarado por los testigos y la respuesta de ambos frailes, por “la inobediencia, agravio a la jurisdicción ordinaria y desacato, rebeldía, contumacia y menosprecio que va en aumento”, los manda excomulgar. Asimismo, ordena a las monjas del convento de la Encarnación y demás funcionarios de la audiencia arzobispal desconocer toda acción del juez conservador. Y en caso de que los religiosos siguieran inobedientes a la Iglesia serían “puestos en entredicho eclesiástico y cesación a divinis”.

En respuesta el juez conservador, fray Diego de Bobadilla, ordena al gobernador y provisor del arzobispado levantar las excomuniones o sufrir castigo similar por estorbar “la jurisdicción concedida por breves apostólicos”. Ese mismo día el arcediano, provisor y gobernador responde ratificando las excomuniones y ordenando a todos los clérigos, parroquias, monjas y conventos de hombres, prioratos y guardianías que “guarden y tengan eclesiástico entredicho en sus iglesias y monasterios a donde se celebren los oficios divinos a puerta cerrada y no de otra manera, repicando las campanas según y como es costumbre y no admitan a los oficios divinos a persona que no tenga privilegio especial” del gobernador del arzobispado, hasta que los religiosos depusieran su actitud y obtuvieran el beneficio de la absolución; de lo contrario

6 Si bien el documento no menciona cuáles fueron esas disposiciones, nosotros sabemos que se ajustan a la sesión XIV de reforma, capítulo V, como veremos más adelante.

se procedería hasta suspenderlos “a divinis”, “porque la pena debe ser proporcionada a la culpa.”

La autoridad arzobispal busca imponerse a la inobediencia de los frailes, como camino para salir al paso del escándalo y salvar la dignidad. Sin embargo, don Juan de Cervantes deja una rendija abierta a la conciliación, al manifestar su propósito de cesar toda contradicción si los religiosos mostraban las bulas de sus privilegios. Como única respuesta, el juez conservador declara por “público descomulgado” al gobernador y provisor, cual “trasgresor y perturbador” que “impide la autoridad apostólica en sus privilegios.”

Para estos momentos la contienda y recursos se habían definido. Por un lado, la alianza de franciscanos y dominicos contra don Juan de Cervantes y todo lo que su persona representaba, sobre la base de ciertos privilegios inscritos en documentos apostólicos que no querían mostrar. Por otro, el clero secular en defensa de la dignidad arzobispal y jurisdicción eclesiástica, con fundamento en el Concilio de Trento. Choque que definiría no solamente la correlación de fuerzas entre ambos poderes, también las consideraciones que la sociedad pudiera tener sobre ellos.

El 31 de marzo de 1596 se procede al interdicto. Parroquias, iglesias, monasterios y conventos cierran sus puertas al repique lastimero de las campanas, a excepción de aquellos ligados a franciscanos y dominicos: Santo Domingo, Santa Catarina de Sena, San Francisco y Santa Clara en donde celebran misa, predicán contra el gobernador del arzobispado y de cuyo interior salen frailes a explicar al pueblo las irregularidades de las autoridades diocesanas. El interdicto dura apenas dos días en consideración al “tiempo santo y el desconsuelo del pueblo.” Tampoco hacía falta alargarlo más pues los contendientes habían medido sus fuerzas y quedaba claro que los mendicantes no las tenían todas consigo. El común de los fieles, sacerdotes y religiosos obedecían a “la dignidad arzobispal.” A los frailes les quedaba buscar la protección de la potestad temporal.

Mientras las quejas de los religiosos llegaban a la Real Audiencia de México, el 22 de abril el juez conservador presenta ante el provisor y gobernador del arzobispado copia de los documentos en que se hacía constar lo obrado por el mismo juez en la causa contra las monjas de la Encarnación y las letras apostólicas en que fundaba sus privilegios. Son breves y bulas de Clemente IV, Sixto IV, Sixto V, León X, Paulo IV, Julio III y Pío V. Este último tiene, además, la firma de don Juan de Ledezma escribano de cámara de “Su Majestad”, y de fray

Pedro de Correa provincial franciscano de Andalucía y Granada. También se incluye un breve de Gregorio XIII en que confirma los privilegios otorgados a los franciscanos, y la licencia para que se imprimiera en la provincia de Granada con fecha del 2 de enero de 1580.

Luego, adjuntan a la documentación una autorización de la Real Audiencia de México, fechada el 26 de abril del mismo año de 1596, librada a favor de los dominicos para usar de sus privilegios contra el convento de la Encarnación; una bula de Pío V fechada en Roma a 15 de mayo de 1567 y; una real cédula firmada en Madrid el 27 de enero de 1572 por la cual se manda no estorbar a los regulares en el uso de sus privilegios, a no ser en perjuicio del Real Patronato. Un dato relevante es que la autorización de la Real Audiencia se otorga en un estado avanzado del conflicto. En otras palabras, el juez conservador había empezado sus diligencias sin contar con la autorización real, ni tampoco la arzobispal, asunto delicado como veremos más adelante.

Como apuntamos, se presenta copia de la documentación, pero no se deja en el juzgado. Entonces, el provisor confirma la excomunión contra fray Diego de Bobadilla y le manda dejar los originales en la Audiencia arzobispal, no sin dejar en claro que:

si algún temor o causa tuviere que decir y alegar parezca ante Su Merced a lo decir, que como juez ordinario eclesiástico que se la oirá y guardará justicia y señalará lugar conforme a la facultad que el derecho le da donde seguramente los dichos privilegios originales puedan ser vistos y leídos.⁷

Como se puede observar, el gobernador no niega los privilegios de los regulares, tan sólo pide que se reconozca su autoridad como el juez que representa la jurisdicción arzobispal y, en consecuencia, la facultad de decidir qué privilegios se podían aplicar al caso según lo dispuesto por el Concilio de Trento. A los pocos días, no sin reticencias, el juez conservador manda la documentación a la Audiencia del arzobispado.

En vista de lo anterior, la resolución de la justicia ordinaria eclesiástica es fuerte y al mismo tiempo conciliadora. Don Juan de Cervantes explica que, si bien podría mandar todo a Roma para que allá se determinase la causa, lo que implicaría tal vez años de espera, por obviar dificultades no lo haría.

7 AGN, *Bienes Nacionales*, volumen 673, expediente 3, (1596).

Comunica a los religiosos que, después de cumplir con la presentación de los breves, era necesario pidieran el beneficio de la absolución de la excomunión en muestra de “verdadera obediencia a la Iglesia y del juez ordinario eclesiástico que les pudo, en lo referido, mandar”. Y toda vez que el convento de la Encarnación no se había reubicado a menos de trescientas varas del dominico, no se justificaba el nombramiento del juez conservador.

Por respuesta, los regulares insisten en sus privilegios. Con ánimo conciliador, el gobernador del arzobispado les ofrece la posibilidad de buscar jueces de arbitrio para analizar el asunto, oferta que también declinan los regulares. Al final, sólo quedaba dejar todo en manos de la Real Audiencia. El provisor actuaba muy apegado al Concilio de Trento, mandado obedecer por Felipe II en Madrid, a 12 de julio 1564, como es bien sabido.⁸

El último documento del expediente es un auto de la Real Audiencia fechado el mes de diciembre del mismo año de 1596. Los oidores resuelven sobre las apelaciones que ambas partes habían interpuesto referente al conflicto entre jurisdicciones. Se declaran ajenos al problema, les piden levantar las mutuas excomuniones y les mandan seguir con sus diligencias ante quien consideraran conveniente, o bien ante la Santa Sede Apostólica.

Al final, se quitaron las excomuniones; el convento de monjas se quedó donde fue trasladado por voluntad del prelado arquidiocesano; y los religiosos, ayunos del apoyo de la Real Audiencia, tuvieron que deponer su actitud. La “dignidad y jurisdicción arzobispal” fue defendida por el gobernador con firmeza, no pocas dificultades y relativo éxito.

El año de 1609 surge un nuevo conflicto con los dominicos. En esta ocasión Luis de Peralta -un particular como cualquier otro- se querrela en la Audiencia del arzobispado contra el convento de Santo Domingo por haber sido engañado en la venta de una hacienda. Se había acordado cierta cantidad en dos pagos de breve plazo, pero los dominicos no habían cumplido. El demandante pedía la anulación de la venta y la restitución de su heredad. El provisor sigue el procedimiento ordinario y da vista a la parte del convento. Los religiosos se niegan a contestar aduciendo el privilegio de nombrar un juez conservador y exigen treinta días para ello. El provisor les concede, después de breve negociación, plazo de veinte días el cual, de todos modos, los dominicos desconocen.

8 La cédula se puede consultar en Pérez Puente, *El concierto imposible...*, p. 220.

Terminado el plazo, el provisor se declara juez competente de la causa a petición del abogado procurador de don Luis de Peralta. Después, los religiosos apelan, amenazan, se enojan, impugnan y piden el auxilio de la real fuerza sin fruto alguno pues, una vez más, la Audiencia de México se declara ajena al conflicto entre jurisdicciones. Al cabo de dos años, los herederos del demandante quedan en posición de adjudicarse los bienes en disputa.

Lo cierto es que los religiosos, “so color de sus privilegios”, buscaron prolongar el proceso hasta hacerlo infinito, como en su momento lo hizo notar el representante de don Luis de Peralta, verdadero abuso que se evitó por la intervención de la justicia eclesiástica ordinaria. Lo más delicado de este asunto era que los mendicantes habían querido nombrar a un juez conservador contra el legítimo derecho de un particular al cual habían defraudado. Por principio de justicia, nadie puede ser juez y parte cual hubiera sido el caso.

Veamos ahora otro asunto presentado en 1612, ante la Audiencia arzobispal, por el Cabildo de la Catedral de México contra fray Antonio de Olea, familiar del recién fallecido arzobispo fray García Guerra, en pleito por unos expolios del difundo prelado.⁹ Bajo el argumento de pertenecer a la provincia dominica de Castilla, Olea desconoce la jurisdicción eclesiástica ordinaria aduciendo que cualquier asunto contra él debería tratarse con su provincial en España. En esta lógica, todo intento de justicia hubiera sido imposible. Por lo mismo, el provisor se declara juez competente, lo que obliga al fraile a reconsiderar su posición. Por medio del provisor negocian las partes y aceptan el nombramiento de un juez conservador en la persona del provincial de los dominicos de México, fray Luis Vallejo. Corre el litigio, la causa presentada por la catedral es débil, fundada en supuestos sin pruebas y se pierde. El juicio se desarrolla con limpieza, la sentencia es clara y no se presenta apelación. Por último, el juez conservador libera de costas a Cabildo de la Catedral, suponemos que en muestra de buena voluntad y cortesía. En el conflicto, la intervención del provisor había sido decisiva y el juez conservador había actuado previo consentimiento de la jurisdicción eclesiástica ordinaria.

Tal vez el caso mejor conocido sea el conflicto entre el obispo de Puebla, don Juan de Palafox, y los jesuitas¹⁰; asunto en el cual el nombramiento de

9 AGN, *Bienes Nacionales*, volumen 643, expediente 6, (1612).

10 Genaro García, *Don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla y Osma, visitador y virrey de la Nueva España*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1991, p. 143-205. García, Genaro.

jueces conservadores fue pieza central en la ruda confrontación. Para nuestros fines, conviene recordar que fue un pleito de época en el cual toda la vida política y eclesiástica de la Nueva España se vio afectada. Veamos sus aspectos centrales.

En medio de una escalada de conflictos el obispo de Puebla, a través de su provisor, pide a los jesuitas exhibir sus licencias para confesar y predicar, algo común en aquel entonces y propio de la jurisdicción episcopal. Sin embargo, los jesuitas se niegan aduciendo el privilegio de poder hacerlo sin autorización episcopal; entonces, el provisor les pide mostrar el privilegio, a lo que responden diciendo tener el privilegio de no mostrar el privilegio. Y al pedirles enseñar el privilegio sobre el privilegio, se niegan una vez más. Ante el desacato, el provisor publica edicto por el cual se avisa a los fieles que no acudiesen a los sermones ni se confesaran con los padres de la Compañía.

La solución era muy sencilla, incluso cotidiana, pues bastaba con mostrar las licencias o, en su defecto, pedir las. No obstante, los jesuitas, aduciendo agravios, responden nombrando dos jueces conservadores de la orden de Santo Domingo. Al darse cuenta que la Real Audiencia de México no les sería favorable al intento, recusan a todos los oidores para dirigir su petición al virrey Salvatierra quien, poca sorpresa, les concede el nombramiento. Acto seguido, los conservadores ordenan al provisor de Puebla, so pena de excomunión mayor, revocar los edictos para dejar en libertad a los jesuitas de predicar y confesar.

El provisor, al darse cuenta como los jueces conservadores enderezaban su intento en contra de la jurisdicción del obispo, en defensa de la dignidad episcopal y por haber incurrido en las censuras previstas por la bula *In Coena Domini*, declara su excomunión. Los conservadores responden excomulgando no sólo al provisor que les había impuesto la sanción, también el obispo Palafox. Los padres de la Compañía imprimen cédulas y las fijan por todos los rincones de la ciudad y obispado. Los ánimos se crispan, la Inquisición

“Don Juan de Palafox y Mendoza”, en *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, México, Ed. Porrúa, 1974, p.564-593. Sobre el conflicto también se puede revisar: Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980, p. 233-243. Cristina de la Cruz Arteaga y Felguera, *Una mitra sobre dos mundos: la de don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los Ángeles y Osma*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1992.

interviene a favor de los hijos de Loyola, se suma el arzobispo de México con dominicos y agustinos, se envalentona el virrey, se empoderan los jesuitas, se inquieta la población en apoyo de su obispo y, ante la imparable ofensiva, Palafox decide ausentarse de Puebla para evitar mayores males.

Entonces, los jueces conservadores hacen entrada triunfal en la ciudad de Puebla donde establecen tribunal en forma con fiscales, notarios y ministros. Jesuitas y conservadores presionan al Cabildo de la Catedral para declarar la Sede Vacante. Algunos capitulares resisten, pero no pueden impedirlo al verse en minoría toda vez que otros tantos habían sido apresados en México, incluido el provisor. Acto seguido, los jueces conservadores declaran ser válidos los privilegios de los jesuitas y abren proceso por sedición contra Palafox. Al poco tiempo, regresan a la ciudad de México no sin antes nombrar juez subdelegado en la persona del rector del Colegio de San Luis, otro fraile de la orden de Santo Domingo. Como veremos, se brincarón cuantas disposiciones tridentinas, pontificas y regias pudieran existir.

El conflicto sólo termina con la decidida intervención del rey Felipe IV y de Roma, a favor de don Juan de Palafox. El día 25 de abril de 1648 se conoció en la Nueva España real cédula fechada el 25 de enero del mismo año. Según Genaro García, Felipe IV reprendía fuertemente al virrey Salvatierra por haber auxiliado a los jueces conservadores y dado por recusados a los oidores de la Real Audiencia de México, al tiempo de “promoverlo” al virreinato del Perú; reconvenía al arzobispo de México, a los provinciales de Santo Domingo, San Agustín y la Compañía por lo mal que habían actuado en el juicio sobre las licencias para predicar y confesar; daba la razón a Palafox pues los jesuitas carecían del privilegio aducido; ordenaba a los jueces conservadores que dieran por concluida su jurisdicción “tan irregular y odiosa”; conminaba a las partes a levantar excomuniones; prevenía a la Real Audiencia para que no tolerase el nombramiento de nuevos jueces conservadores en la causa sobre licencias y, al final, pedía a Palafox proceder con prudencia.¹¹

No obstante haber dado la razón a Palafox, Felipe IV ordena su retorno a España en el otoño de 1648, mandamiento obedecido por el obispo angelo-politano casi de inmediato, después de haber consagrado su nueva catedral. En otras palabras, más allá de la persona de don Juan de Palafox, el rey había

11 García, *Don Juan de Palafox...*, p. 190.

defendido la ordinaria jurisdicción de los obispos ante los excesos de los jueces conservadores.

No menos interesante resulta lo decidido en Roma el 14 de mayo de 1648, lo cual se conoce en Nueva España en septiembre del mismo año. En medio del conflicto así Palafox, como los jesuitas, habían mandado procuradores a la Santa Sede. El Papa Inocencio X formó una congregación particular de cardenales quienes, oídas las partes, declararon que: los jesuitas no estaban autorizados a nombrar jueces conservadores en el particular, pues tenían la obligación de presentar sus licencias ante los obispos en todo momento, so pena de excomunión; los obispos sí podían procesar a los religiosos cuando hablaban o escribían mal de los prelados ordinarios, dado el caso de negarse el superior a procesarlos dentro del plazo puesto por el mismo obispo, acorde lo dispuesto por el Concilio de Trento; eran nulas las censuras de los jueces conservadores y que Palafox había procedido con apego a la razón y el Derecho en todo momento.¹²

Como era de esperarse, los jesuitas buscaron el modo de aplazar las decisiones de Roma y Madrid. Y si bien es cierto que al final tuvieron que ceder de alguna forma; también lo es que habían logrado librarse de lo que consideraban la odiosa presencia de don Juan de Palafox. Sin embargo, de lo que no pudieron librarse fue de la severa reprimenda del prepósito general de la Compañía de Jesús, R.P. Vicencio Carrafa. La carta está firmada el 30 de enero de 1648, meses antes de la decisión de la Congregación de Cardenales. Se escribió en respuesta a la relación que le había presentado el procurador de los jesuitas en Madrid, Lorenzo de Alvarado S.J., la cual fue recibida en Nueva España hasta septiembre de 1652.¹³

En la carta, Carrafa dice haberse enterado con “grave sentimiento y desconsuelo” de los pleitos que se habían tenido con el obispo de Puebla. Le era imposible entender “por qué no mostraron luego las licencias de confesar y predicar de nuestros colegios de Puebla, y dieron este gusto al Sr. Obispo siendo tan fácil, tan conveniente, aunque se nos pidiese con rigor”; como tampoco le era posible justificar la actitud del provincial por no haberles

12 García, *Don Juan de Palafox...*, p. 196.

13 García, *Documentos...* “Carta de reprensión que el R.P. Vicencio Carrafa, prepósito general de la Compañía de Jesús. Dirigió al P. Pedro de Alvarado, provincial de la misma en la Nueva España” p. 564.

ordenado a los padres de Puebla “que las mostrasen y obedeciesen”, en virtud del mucho “respeto y reverencia” que se debía tener con los obispos, según las enseñanzas de San Ignacio de Loyola. Además:

El memorial que refiere e informa del caso, y nos ha enviado el P. Alvarado, se ha visto y leído con atención por personas cuerdas y doctas, y juzgan todas, que si acá se trata ese negocio han de culpar mucho y condenar a los de la Compañía. Y cierto que si esto se mira desapasionadamente, el haber descomulgado al Señor Obispo, y publicádole en cedulones, ha sido una acción exorbitante y se puede temer no sea ocasión de que por haber usado de tan grande rigor, se trate de quitarnos el privilegio que tenemos de elegir juez conservador.

Si bien la carta llegó tarde para salir al paso de los lamentables hechos, a nosotros nos permite entender que la opinión predominante en Roma y Madrid era compartida no sólo por los preladados novohispanos, también por las más altas autoridades de los jesuitas.

Al parecer, casos como los aquí reseñados eran recurrentes en aquél entonces, aunque no todos tuvieron el dramatismo de los procesos de 1596 y 1647. Los intentos por alcanzar justicia eran respondidos por los religiosos enarbolando privilegios con arbitrariedad y desmesura, en contra de la ordinaria jurisdicción episcopal y del legítimo interés de los particulares, mientras las autoridades virreinales se lavaban las manos o bien se declaraban a favor de los regulares. Y si bien no era posible terminar con los privilegios legitimados por la tradición, eso no significaba que no pudieran ser acotados o, mejor dicho, domesticados; proceso en el cual el Concilio de Trento resultó fundamental, como veremos a continuación.

3.- Los jueces conservadores y la tradición conciliar en el siglo XVI

Como es de sobra conocido, dos objetivos marcaron el Concilio de Trento: definir la dogmática en apoyo de la doctrina católica y reformar los costumbres del clero y pueblo cristiano.¹⁴ Para lograrlo era necesario afirmar y

14 Estas ideas recorren todo el concilio y se hacen presentes desde la misma bula de convocatoria de Paulo III, dada en Roma a 22 de mayo de 1542, la cual se puede consultar en latín y español

fortalecer la potestad de los obispos, de suerte que pudieran cumplir con su misión pastoral de anunciar el evangelio, enseñar y corregir las costumbres.¹⁵ Este principio de autoridad recorre diversos decretos del tridentino,¹⁶ de suerte que ni siquiera los regulares pudieran exentarse del respeto y obediencia debida a los sucesores de los apóstoles:

Atiendan los preladados eclesiásticos con prudencia y esmero a corregir los excesos de sus súbditos; y ningún clérigo secular, en caso de delinquir, se crea seguro bajo el pretexto de cualquier privilegio personal, así como ningún regular que more fuera de su monasterio, ni aún bajo el pretexto de los privilegios de su orden, de que no podrán ser visitados, castigados y corregidos, conforme a lo dispuesto en los sagrados cánones, por el ordinario, como delegado en esto de la Sede Apostólica.¹⁷

Por lo mismo, se procuró reforzar la potestad de jurisdicción de los obispos y, en consecuencia, sus facultades para intervenir judicialmente. Y de estos afanes tampoco deberían quedar fuera los miembros del clero regular:

El regular no sujeto al obispo, que vive dentro de los claustros del monasterio, y fuera de ellos delinque tan públicamente que cause escándalo al pueblo, sea castigado severamente a instancias del obispo, dentro de los términos que éste

en: *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, traducción de D. Ignacio López de Ayala de la edición auténtica de 1564, París, Librería de Garnier Hermanos, 1855. Todas las referencias en adelante pertenecen a esta edición.

- 15 La relación entre la reforma de las costumbres y un robusto orden judicial eclesiástico es característico de gran parte del segundo milenio de la Iglesia. El Concilio de Trento no lo genera; pero sin duda lo fortalece al reforzar la potestad de jurisdicción de los diocesanos. Se puede consultar la obra de Paolo Grossi, *El orden jurídico medieval*, Madrid, Marcial Pons, 1996. Harold Berman, *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996. Paolo Prodi, *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y Derecho*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.
- 16 Por ejemplo, *Concilio de Trento*, sesión 13 de reforma, capítulo 1, donde se exhorta a los obispos a visitar y corregir con sentido pastoral y rigor paterno; corrección de la cual nadie podía quedar exento.
- 17 *Concilio de Trento*, sesión 6 de reforma, capítulo 3.

señalare, por su superior, quien certificará al obispo del castigo que le haya impuesto; y a no hacerlo así, prívele su superior del empleo y pueda el obispo castigar al delincuente.¹⁸

El fortalecimiento de la potestad de los obispos, por necesidad, debía afectar los privilegios de diversos cuerpos eclesiásticos, entre ellos la facultad de nombrar jueces conservadores. Los padres conciliares buscaron precisar sus límites, toda vez que se abusaba de las “letras conservatorias” y se usaban en detrimento de la jurisdicción episcopal. Por eso:

a ninguna persona, de cualquier dignidad y condición que sea, aunque sea un cabildo, sirvan absolutamente las letras conservatorias, sean las que fueren las cláusulas o decretos que incluyan o los jueces que asignen, o sea el pretexto o color con que estén concedidos, para que no pueda ser acusado y citado, e inquirirse y procederse contra él ante su obispo.¹⁹

Se disponen, además, otras tantas limitaciones. Entre ellas: cuando hubiera controversia de competencias de jurisdicción entre los jueces ordinarios y los conservadores se deberían nombrar árbitros de común acuerdo, sin poder proseguir con la causa hasta que dictaran su veredicto; que el privilegio no pudiera gozarse de manera indefinida, limitado a cinco años y; tampoco estaría “permitido a los jueces conservadores tener tribunal abierto.”²⁰

Entre esas limitaciones encontramos una que explica la intervención del provisor en el proceso seguido en 1609 contra los dominicos, por deudas con un particular. Si bien el siguiente decreto se ocupa especialmente de las personas pobres, por analogía y en justicia se puede extender a cualquiera que tuviera un justo reclamo por daño a su patrimonio, como fue el caso. La disposición del tridentino es fuerte:

En las causas civiles sobre salarios que deban a personas pobres puedan los clérigos seculares, o regulares que vivan fuera de sus monasterios [-] de cualquier modo que sean exentos, aunque tengan en los lugares juez privativo deputado por

18 *Concilio de Trento*, sesión 25 de reforma, capítulo 14.

19 *Concilio de Trento*, sesión 24 de reforma, capítulo 5.

20 *Concilio de Trento*, sesión 14 de reforma, capítulo 5.

la Santa Sede y en las otras causas, si no tuviesen dicho juez [-], ser citados ante los ordinarios de los lugares, como delegados en esto de la Sede Apostólica, y ser obligados y compelidos en fuerza de derecho a pagar lo que debieren; sin que tengan fuerza alguna contra lo aquí mandado sus privilegios, exenciones, jueces conservadores, ni inhibiciones de estos.²¹

Por su parte, el Tercer Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1585, en sus afanes por reforzar la potestad de jurisdicción de los obispos también ante el clero regular, sigue los pasos del tridentino en materia de jueces conservadores.²² Sobre las “letras apostólicas” donde se asientan los privilegios de los exentos, nudo del conflicto 1596 y 1647, se toma una decisión prudente y firme. Por un lado, se ordena a los jueces eclesiásticos, so pena de excomunión mayor, obedecer cualquier mandato apostólico que se les llegara a notificar; pero, al mismo tiempo, ante la abundancia de “falsas letras que dicen ser apostólicas”, se demanda astucia. Por lo mismo:

no ejecutarán mandamiento alguno del juez que diga ser apostólico, o ejecutor, o conservador, sin que primero sea presentada la comisión original del tal juez apostólico y el proceso o mandamiento ante el diocesano, o su vicario general [...] para que visto, si fuere auténtico, se ejecute; y si hallare algún defecto en las letras apostólicas por donde no tenga fuerza o se deba suspender su ejecución, el prelado consulte sobre ellos a Su Santidad, para que nadie sea injustamente molestado y los mandatos apostólicos sean obedecidos y ejecutados.²³

21 *Concilio de Trento*, sesión 7 de reforma, capítulo 14.

22 Los decretos de Mexicano refieren a las sesiones 7 de reforma, capítulo 14 y; sesión 14 de reforma, capítulo 5 del tridentino que acabamos de revisar. *Concilio Tercero Provincial Mexicano*, publicado por Mariano Galván Rivera, primera edición en latín y castellano, México, Eugenio Maillefert y Compañía, 1858. Todas las citas las hemos tomado de esta versión. También se puede consultar: *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, Edición crítica de Luis Martínez Ferrer, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009.

23 *Concilio Tercero*, libro 1, título 3, decreto 1. “De la obediencia y ejecución debida a los rescriptos apostólicos”.

Poco más adelante se deja en claro el límite de este privilegio. En manera alguna podrían usarse para excusarse de la jurisdicción episcopal en asuntos criminales, pues: “semejantes facultades de nombrar juez conservador a ninguno le valen y aprovechan para efecto de que en las causas criminales y mixtas no pueda ser convenido delante de su juez ordinario y proceda contra él”.²⁴ Lo que aplica también a las causas civiles de bienes, o derechos, por vía de cesión o traspaso. Tampoco les vale para llamar a otros -se entiende que particulares- en causas civiles ante sus jueces conservadores: “ni da facultad al conservador para que tenga abierta sala, ni levantado tribunal para juzgar”.

Como podemos apreciar, los ecos del Tercero Mexicano también se dejan escuchar en las decisiones de los jueces eclesiásticos que hemos revisado, además del tridentino. Sin embargo, la preocupación venía de antaño pues ya en el Primer Concilio Provincial Mexicano, celebrado en 1555, antes de la publicación de los decretos del tridentino, se manifestaba la necesidad de fortalecer la potestad de los ordinarios:

De aquí adelante que ningún proceso, ni mandamiento de juez que se diga apostólico, ejecutor, o subejecutor, o conservador, aunque sea obedecido no sea ejecutado ni cumplido por alguno de nuestros súbditos, sin que primeramente sea presentada ante nos [...] o ante nuestros provisores y oficiales la comisión original de tal juez apostólico y el proceso o mandamiento para ser revisado y aprobado o desechado.

Y muchos años después, el arzobispo limeño fray Toribio de Mogrovejo al término del Cuarto Concilio Provincial de Lima, celebrado en 1591, escribía al rey sobre la relevancia de sus decretos:

Importa mucho su ejecución de él en gran manera para poderse descargar la conciencia de todos y se les pueda ir a la mano a los religiosos en sucesos y delitos si algunos tuvieren e hicieren y si no fueren observantes de los concilios provinciales y sinodales, ni pidan conservadores para evadirse de los ordinarios [...]

24 *Concilio Tercero*, libro 1, título 3, decreto 1. “De la obediencia y ejecución debida a los rescriptos apostólicos”. Interpretamos por causas mixtas aquellas que pudieran ser conocidas por tribunales civiles y canónicos, también llamadas de fuero mixto.

Atajaríanse, asimismo, todas las competencias con los frailes y conservadores si del todo dejasen las doctrinas y se recogiesen a sus monasterios.²⁵

Si observamos con detenimiento, los conflictos que hemos revisado parecen un inventario de los problemas generados por los jueces conservadores, mismos que los concilios procuraron atajar con antelación y no porque fueran adivinos, sino porque se vivían de cotidiano. Los obispos, arzobispos y sus provisosos buscaron aplicar espíritu y letra de la tradición conciliar, cuyas voces también pudimos escuchar en la Iglesia del Perú como vimos, y en otras Iglesias como veremos; palabras y mandamientos que a los regulares no les importaban mayor cosa.

Los jueces conservadores eran motivo de constantes dificultades en detrimento de la vida eclesial, política y social, al generar conflictos que podían escalar hasta las más altas autoridades de la Monarquía y la Iglesia. En otras palabras, la tradición conciliar era condición necesaria, pero no suficiente para encontrar al juez que les pudiera mandar. De la condición de estos jueces, sus problemas y soluciones se ocuparían también los grandes tratadistas indianos del siglo XVII.

4.- *Los jueces conservadores en la opinión de los tratadistas*

4.1.- *Juan de Hevia Bolaños*

Casi como grata obligación, lo más conveniente es empezar con don Juan de Hevia Bolaños, autor de la *Curia Philipica*, una de las obras jurídica más importantes de su tiempo, publicada por primera vez en Lima el año de 1603. No hemos podido consultar aquella primera edición, si bien conocemos la de 1612, muy propia para el tiempo que nos ocupa.²⁶

25 Toribio de Mogrovejo al rey. Nueve cartas del arzobispo de Lima. Sobre la fundación y conflictos del seminario conciliar, marzo 26 de 1591. Archivo General de Indias, Patronato 248, citado por Pérez Puente, *El Concierto Imposible...*, p. 151.

26 Juan de Hevia Bolaños, *Curia Philipica*, Valladolid, por Juan Godínez Millis, 1612. Gracias a la magia del internet, a través de la plataforma Google Books, pude comparar diversas ediciones constatando que en este párrafo no hubo modificaciones con el correr de los años. Se consultaron las ediciones de 1619 en *¿Madrid?*, por Luis Sánchez impresor del rey; la de 1632, en

En su parte tercera, “Del juicio criminal”, párrafo séptimo, trata de manera breve y contundente de los jueces conservadores: de las causas que pueden conocer, quién puede ser nombrado y de la forma de conocer los asuntos, caracterización que implica su definición. Sobre las causas que pueden conocer y quién los puede nombrar, dice:

El juez conservador, nombrado por la religión o persona que tiene para ello facultad, sólo puede conocer de injurias y ofensas manifiestas, o notorias, hechas a las iglesias o monasterios y personas eclesiásticas [...] salvo si en las Letras Apostólicas se les concediere facultad por el Sumo Pontífice de poder avocar en sí las causas pertenecientes al fuero eclesiástico y cometerlas a otro para que las juzgue.²⁷

Y sobre quién podía ser nombrado en tal calidad, apunta:

El conservador ha de ser prelado, o persona constituida en Dignidad de alguna Iglesia Catedral o Colegial, ú de alguna religión [...] Y lo pueden ser los canónigos porque, aunque no son constituidos en dignidad, son comparados a ella para efecto de ser conservadores y legados del Papa.

Por lo demás, ese juez delegado nombrado por privilegio pontificio sólo podía conocer dentro de veinte leguas, levantar información sumaria, citar a la parte y, habiéndola escuchado, “sin más figura de juicio”, determina la causa. Esto es, aplicar un proceso sumario, breve, atento solamente al supuesto agravio.

La obra de Hevia Bolaños me parece importante por la sencillez de su explicación y porque fue escrita a principios del siglo XVII, en conocimiento de lo dispuesto por el tridentino. En otras palabras, define el estado de cosas tal y como estaban cuando se llevaron a cabo los procesos del arzobispado de México arriba comentados. Ahora bien, es importante considerar que el autor no pretende participar en un debate en curso, tan sólo sentar los aspectos

Madrid, por la Viuda de Fernández; la de 1652, en Madrid, por Melchor Sánchez; la de 1725, en Madrid, por Francisco de Hierro y; la de 1797, en la oficina de Ramón Ruiz. Cada edición posterior tiene alguna mejora en tipografía, corrección de aparato crítico e índices; pero el contenido, por lo menos en este particular, permanece.

27 Hevia Bolaños, *Curia Philipica*, Tercera parte, “Del juicio criminal”, párrafo séptimo “Conservador”.

fundamentales de la institución, y lo hace con solvencia. Sin embargo, antes y después correría mucha agua bajo ese puente.

4.2.- Juan de Solórzano y fray Gaspar de Villaroel

Si bien don Juan de Solórzano y fray Gaspar de Villaroel no requieren mayor presentación, sí me parece importante señalar tres elementos que les dan gran autoridad: primero, el dominio de los saberes jurídicos, políticos y religiosos de su tiempo; segundo, su profundo conocimiento de la realidad, tradición jurídica y canónica indiana; tercero, su protagonismo en el gobierno civil y eclesiásticos de la Monarquía en los asuntos de las Indias, uno como oidor en la Real Audiencia de Lima y más tarde consejero de Indias, el otro como obispo de Chile, Arequipa y Arzobispo de la provincia de La Plata (Charcas). Las obras de Solórzano y Villaroel fueron publicadas en los años de 1648 y 1657-1659 respectivamente.

Don Juan de Solórzano, en el libro cuarto de su *Política Indiana*, comenta sobre la jurisdicción de los obispos de “las provincias de las Indias”.²⁸ Entre los diversos aspectos que aborda se encuentran los privilegios de los eclesiásticos exentos ya fueran mendicantes, monacales o militares. Por supuesto, no podían faltar los jueces conservadores.²⁹ Según Solórzano, existían y podían ser nombrados para “repeler o estorbar las injurias notorias que a los mismos religiosos se hicieren” en sus bienes o en sus personas.³⁰ Y sobre su uso y nombramiento en Indias, deja sentada la responsabilidad de las audiencias por mandamientos de su Majestad:

[...] en el Derecho municipal de las Indias está mandado por dos cédulas dadas en Madrid a 25 del año de 1575 [no indica en qué mes], y a 11 de marzo de 1593, que los religiosos de ellos no usen de conservadores, sino en los casos permitidos por el Derecho. Y por otra dada también en Madrid a 5 de marzo de 1563, se dispone que las reales audiencias no consientan que usen de ellos, si no es en los dichos

28 Juan de Solórzano y Pereyra, *Política indiana*, edición facsimilar tomada de la de Madrid de 1776, México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 1997, dos volúmenes.

29 *Política indiana*, tomo 2, libro 4, capítulo 26.

30 *Política indiana*, tomo 2, libro 4, capítulo 26, número 58.

casos. Y así lo que se practica es que, o los conservadores nombrados, o las religiones que los pretenden nombrar, parezcan en ellas antes de comenzar las causas y representen las que han tenido para intentarlo. Las cuales vistas se declara si el caso es o no es digno de conservador.³¹

Más adelante apunta que, si bien antes se podían nombrar priores y guardianes de las órdenes mendicantes como conservadores, esa costumbre no procedía más pues, según el canonista y obispo de la Paz don Feliciano de Vega:³²

Ya hoy está declarado por la Sagrada Congregación de Cardenales que hayan de ser y sean clérigos seculares, constituidos en dignidad eclesiástica.³³

También comparte un asunto que tuvo que atender como oidor de la Real Audiencia de Lima. Unos dominicos de la ciudad de Arequipa habían nombrado juez conservador contra un corregidor de la ciudad pues, argumentaban, había proferido injurias contra ellos.³⁴ Don Juan comenta que él había votado a favor del conservador puesto que procedía conforme a derecho en casos de injurias y violencias manifiestas contra sus bienes o contra sus personas. Y lo hizo no obstante que la injuria había sido proferida en ausencia de los religiosos. Sin embargo, prosigue, otros de “mis compañeros” fueron de parecer diferente. Al final, los oidores resolvieron “por mayor parte”, que sobreseyese el conservador:

31 *Política indiana*, tomo 2, libro 4, capítulo 26, número 59.

32 Las referencias a don Feliciano de Vega por parte de Solórzano y Villaroel son dignas de hacerse notar pues se trata de uno de los grandes canonistas indianos del tiempo cuya obra, por desgracia, no es del todo accesible. Nacido en la ciudad de Lima el 9 de junio de 1582, fue obispo de La Paz. Nombrado arzobispo de México no alcanzó a tomar posesión de su nueva sede pues murió en Acapulco recién desembarcado. Javier Barrientos Grandón, “Un canonista peruano del siglo XVII: Feliciano de Vega (1580-1640)” *Revista chilena de Historia y Derecho*, Vol. 18 (1999-2000), p. 101-118. Jorge Traslosheros, “Por el bien común y el descargo de nuestra conciencia. Las constituciones sinodales del obispado de la Paz, 1638”, en Juan Manuel de la Serna (editor), *Iglesia y Estado en América Latina Colonial. Interpretaciones y proposiciones*, México, UNAM, 1988, p. 39-71.

33 *Política indiana*, tomo 2, libro 4, capítulo 26, número 66.

34 *Política indiana*, tomo 2, libro 4, capítulo 26, números 61 a 65.

[...] por parecer que con este ejemplar cada día los religiosos los nombrarían contra los corregidores y los intimidarían e inquietarían con este medio. Y se tuvo por mejor el de mandar llamar al corregidor a la Corte, para multarle y reprenderle según su culpa y apartarle de los ojos de los religiosos, con lo cual se les daba consuelo y satisfacción.

De las palabras de Solórzano se desprende que los jueces conservadores “intimidaban e inquietaban” no sólo a los obispos, arzobispos, sus jueces y particulares -como hemos visto-, también se atrevían contra autoridades de diverso tipo dentro de la Monarquía. El intento de la Audiencia de Lima, según nuestro autor, fue evitar sentar precedentes. Por lo que toca a la Real Audiencia de México, más parece que dejaron huecos de autoridad o jugaron a favor de los religiosos en detrimento de la jurisdicción ordinaria de los prelados diocesanos.

Don Juan de Solórzano tuvo la oportunidad, poco antes de morir, de escribir una carta de censura a la obra de fray Gaspar Villaroel titulada: *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio*, publicada en dos volúmenes entre 1657 y 1659. En la carta dice haber conocido a fray Gaspar desde que éste era pequeño y haber seguido su trayectoria. En su carta elogia texto y autor a quien llama “obispo ejemplar”; un prelado que por su acción era “ejemplo de muchos”, y en virtud de su obra se había convertido en “maestro de todos”. Del estudio dijo ser:

grave, serio y lúcido trabajo, en el cual sólo puedo censurar las frecuentes y honoríficas citas y memorias que hace de los míos, aun cuando en algo no conformamos en el sentir, que es bien raras veces, con que puedo prometerles más duración en la posteridad, de lo que ellos por sí pudieran merecer o esperar.

Fray Gaspar de Villaroel, con su acuciosa mirada y experiencia, aborda el problema de los casos en los cuales un obispo podía proceder contra los religiosos y, dentro de esto, el delicado asunto de los conservadores.³⁵ Según fray Gaspar:

35 Gaspar de Villaroel, *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos, Pontificio y Regio*, Madrid, En la oficina de Antonio Marín, 1738, dos volúmenes. En el volumen primero, Questión 6, se plantea el problema “De los casos en que los obispos pueden proceder contra los religiosos, y de la templanza con que debe usarse la autoridad en tan notoria excepción”, para discutir en el capítulo 13, de los números 15 a 20, sobre los jueces conservadores.

Juez conservador es aquel que, con jurisdicción delegada de Su Santidad es instituido por él, aunque las partes hacen la nominación, para defender los molestados, contra las manifiestas injurias o notorias violencias.³⁶

A lo cual agrega que, por “derecho común”, conservadores sólo podían ser los obispos o sus superiores, las dignidades de la catedrales y colegiatas. También se pregunta si los canónigos podían serlo puesto que no eran dignidades y lo mismo el provisor oficial en caso de no serlo. Villaroel no toma posición, pero señala diversas opiniones. Ahora bien, estas afirmaciones le sirven, nos dice, para entrar de lleno al punto central del artículo como es saber si los mismos religiosos podían ser constituidos en jueces conservadores. Al respecto, afirma:

De derecho común podían ser elegidos para las conservadurías los preladados de las religiones; pero hoy no ha de ser regular el juez conservador, porque hay expresa declaración de la Sacra Congregación de Cardenales, en que se determina lo contrario; y dispone, que el Conservador sea clérigo.³⁷

Para fundamentar su aserto refiere a la respuesta a un cuestionamiento dada por la Sagrada Congregación de los Cardenales en Roma, el 6 de octubre de 1617. Algo que ya el canonista y también obispo don Feliciano de Vega había referido y que, según Villaroel, ya se practicaba en las Indias:

...en cuanto que se da licencia para que se intimen las bullas de las conservatorias, se añade que sea clérigo, y no religioso. Y el señor Don Juan de Solórzano [...] apoya esta sentencia y su práctica; y absolutamente niega que puedan ser frailes los conservadores.³⁸

Veamos. Los casos del arzobispado que presentamos son previos a 1617, mas no así la confrontación entre Palafox y los jesuitas. En los primeros no se objetó que fueran religiosos pues no se había publicado lo dispuesto por

36 *Gobierno eclesiástico pacífico...*, tomo 2, libro 4, capítulo 26, número 15.

37 *Gobierno eclesiástico pacífico...* tomo 2, libro 4, capítulo 26, número 17.

38 *Gobierno eclesiástico pacífico...*, tomo 2, libro 4, capítulo 26, número 19.

la Congregación de los Cardenales³⁹. En el caso de Puebla, sucedido décadas después el virrey, los jesuitas y los dominicos validaron el nombramiento. Por su parte, Palafox los confrontó por atentar contra la jurisdicción eclesiástica, mas no porque fueran religiosos, en sintonía con lo dispuesto poco después en Madrid y Roma. En todo caso, las partes actuaron como si se tratase de un asunto de “derecho común”, es decir, conforme a tradición y costumbre. Lo cierto es que así en las Indias, como en Roma y Madrid convenían en lo “irregular y odioso” que resultaban los jueces conservadores. Y en Perú, además, se objetaba que fueran religiosos.

Fray Gaspar termina sus reflexiones refiriendo el caso del obispo don Juan Pérez de Espinosa, quien tuvo sus fuertes desencuentros con los religiosos sobre el particular. Así, para ganar el apoyo de la Real Audiencia de Chile en defensa de su jurisdicción y obligar a los religiosos a obedecer en los casos en que les podía mandar, como procesiones, festejos, etc., pidió y ganó una Real Cédula firmada por el rey, en Madrid, a 17 de febrero de 1611, dirigida al presidente y oidores de la Real Audiencia de “Santiago de las provincias de Chile”. Por relación del prelado se sabía que:

los conventos de ella impedían su jurisdicción, y se escusaban de cumplir sus órdenes y mandamientos por medio de jueces conservadores; y suplicándome mandase proveer en ello de remedio, por cédula mía, fecha en tres de abril del año pasado de seiscientos diez, mandé se guardase, a cerca de lo susodicho, lo dispuesto por el Santo Concilio de Trento.⁴⁰

Pero como aquella cédula no iba referida a alguna autoridad en específico, el detalle fue aprovechado para no darle cumplimiento. Por lo mismo, en la nueva cédula de 1611 se mandaba explícitamente a la Audiencia de Chile dar al obispo el “favor y ayuda necesaria para su cumplimiento”.

Todo indica que tres eran los problemas que violentaban la tradición conciliar, la voluntad de la Santa Sede y las constantes disposiciones del rey. Uno, que los conservadores fueran religiosos pues les convertía en juez y parte; dos,

39 Es muy probable que lo dispuesto por la Sagrada Congregación de los Cardenales no sólo fuera motivado por la situación en Indias. Más bien parece que obedeció a un problema general dentro de la Iglesia y que el Concilio de Trento buscó acotar lo más posible.

40 *Gobierno eclesiástico pacífico...*, tomo 2, libro 4, capítulo 26, número 20.

la equívoca y en ocasiones omisa actitud de las reales audiencias y; tres, que la jurisdicción episcopal no tenía fuerza suficiente para controlarlos. La solución, entonces, sólo podía venir de quien era el patrón de la Iglesia en Indias.

5.- *La Recopilación de las leyes de los reinos de las Indias*

El problema de los jueces conservadores ocupa su lugar dentro de la *Recopilación de las leyes de los Reinos de las Indias*, monumento normativo publicado en 1681, después de varias décadas de intentos e intensa investigación, en donde Juan de Solórzano tiene un lugar destacado.⁴¹

La *Recopilación* aborda el problema en el libro primero, título diez: “De los jueces eclesiásticos y conservadores”.⁴² Después de reiterar la importancia de la buena relación entre los prelados y jueces eclesiásticos con las justicias de su Majestad, hace algunas advertencias en apoyo decidido a la jurisdicción de los obispos. No hay que caminar mucho para darnos cuenta de que se trata de una especie de síntesis de las disposiciones y los argumentos que hemos venido señalando en donde, por método recopilador, se hace recuento de las diversas disposiciones reales desde siglo XVI.

Sobre la base de reales cédulas expedidas por Felipe II en Madrid a 25 de julio de 1575 y en el Monasterio de la Estrella a 12 de octubre de 1592; más otra de Felipe IV en San Lorenzo, el 20 de octubre de 1633, se dice:

41 Recordemos que la *Recopilación* de 1681 debe considerarse como la culminación de un largo proceso de sistematización de saberes jurídicos acumulados por el tiempo, donde las reales cédulas son las grandes protagonistas. Sobre este proceso se puede consultar a Antonio Dougnac, *Manual de Historia del Derecho Indiano*, México, IJ, UNAM, 1994, p. 239-255. Antonio de León Pinelo, *Recopilación de las Indias*, tres volúmenes, edición del manuscrito original de 1635, con estudio introductorio de Ismael Sánchez Bella, México, Escuela Libre de Derecho, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad de Navarra, Universidad Panamericana, Miguel Ángel Porrúa, 1992. Asimismo, *Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias*, cinco volúmenes, México, Escuela Libre de Derecho, Miguel Ángel Porrúa, 1987, cuyo quinto volumen compendia varios y muy valiosos estudios.

42 *Recopilación...* Libro 1, título 10: “De los jueces eclesiásticos y conservadores”.

Ordenamos y mandamos a los virreyes, presidentes y oidores de nuestras reales audiencias de todas y cualesquier partes de las Indias, que en sus distritos y jurisdicciones tengan particular cuidado en hacer guardar, cumplir y ejecutar lo que en razón de los jueces conservadores, que pueden nombrar las religiones, está dispuesto y ordenado por derecho y leyes reales, por el Santo Concilio de Trento, sesión 14 de “Reformatione”, cap. 5. Y no permitan excesos en su ejecución en los casos que se ofrecieren [...] y no los dejen que erijan, ni tengan tribunal, ni usen de algunas insignias de que no deban usar, ni les pertenezcan, ni de otra cosa alguna, que sea contra lo dispuesto por derecho.⁴³

Luego, con base en la cédula real de Felipe IV en Buen Retiro, a 21 de junio de 1654, se ordena que, para usar los religiosos de “cualquier privilegio y bulas conservatorias”, primero las debían presentar ante las reales audiencias explicando los motivos y causas del nombramiento, para que éstas las aprobaran o rechazaren. Así, mostrando el buen conocimiento de los problemas, se apunta:

[...] conviene que estén con mucha vigilancia y atención a no dar lugar a los inconvenientes y escándalos, que contra la intención de Su Santidad y con siniestra interpretación de las letras se han experimentado, por tolerancia de nuestras reales audiencias, pasando los jueces conservadores a proceder contra las personas de los obispos y deponerlos de su dignidad.⁴⁴

Finalmente, sobre la base de real cédula de Felipe IV, en Madrid a 14 de febrero de 1633, se manda que “que los religiosos no nombren conservadores, sino en casos graves, y las audiencias y fiscales hagan observar las leyes”.⁴⁵

A las reales cédulas señaladas en la *Recopilación* (1575, 1592, 1633, 1654) debemos agregar, por lo menos, las de 1563 y 1593 referidas por Solórzano,

43 *Recopilación...* Libro 1, título 10, ley 16 que lleva por encabezado: “Que las religiones no usen de conservadores, sino en los casos permitidos y como deben”.

44 *Recopilación...* Libro 1, título 10, ley 17: “Que las Audiencias no permitan que las religiones nombren conservadores contra arzobispos, ni obispos”.

45 *Recopilación...* Libro 1, título 10, ley 18: “Que los religiosos no nombren conservadores, sino en casos graves, y las audiencias y fiscales hagan observar las leyes”, donde se debe incluir, recordemos, lo dispuesto en la tradición conciliar por ser leyes propias del reino.

las de 1610 y 1611 por Villaroel, más la de octubre de 1648 que termina de tajo con la confrontación palafoxiana⁴⁶. En otras palabras, por lo menos desde el año de 1563, hasta la publicación de la *Recopilación*, encontramos la reiteración del mandamiento real, lo cual es indicativo del conocimiento que se tenía del problema, las constantes advertencias y búsqueda de soluciones, el apoyo del rey a los prelados diocesanos, lo acertado de las reflexiones de los tratadistas, la concordancia con lo dispuesto en Roma y la sintonía de todos con la tradición conciliar. Cabe preguntar ahora si la secuencia de medidas y reflexiones tomaron cuerpo en el Derecho canónico indiano.

6.- Pedro Murillo Velarde

La gran síntesis del Derecho canónico indiano es, sin duda, la obra del jesuita Pedro Murillo Velarde titulada, *Cursus Juris Canonici, Hispani et Indici*, cuya primera edición es del año 1743. Tenemos traducción al español en virtud de los esfuerzos del Dr. Alberto Carrillo Cázares, hombre sabio de grata y feliz memoria.⁴⁷

En el título 31, “Del Oficio del juez ordinario”, en el número 335, aborda el problema de la jurisdicción de los jueces eclesiásticos ordinarios sobre el clero regular. Si bien sus reflexiones son muy equilibradas, no deja de mostrar su simpatía por los privilegios de los religiosos, tal vez por ser él mismo un jesuita.

Sin embargo, al tratar el delicado asunto de los conservadores se pone en sintonía con la tradición conciliar, los tratadistas y el derecho secular que hemos revisado. Así, en el libro 1, título 29, “Del oficio y la potestad del juez

46 León Pinelo en la citada *Recopilación de las Indias*, trata del problema de los jueces conservadores en el Libro primero, título 16, leyes 19 y 20, en las cuales refiere las mismas cédulas que la *Recopilación*, previas a 1635, año en que entregó su manuscrito. Dato curioso que nos permite entender mejor la tradición a la cual se sujeta la *Recopilación*.

47 El sacerdote y doctor Alberto Carrillo Cázares conjuntó un destacado equipo de estudiosos y traductores quienes hicieron posible el acceso de esta valiosa obra al común de la gente. Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, cuatro volúmenes, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

delegado”, apunta: “Conservador es, pues, un juez delegado por el Papa para proteger a alguno contra injurias manifiestas o violencias, no solo dadas, sino también por inferir”. Estos no pueden nombrar subconservadores, por lo que su jurisdicción está acotada al nombramiento y los fines expresados.⁴⁸ Los regulares gozan del derecho de nombrarles, un privilegio que no se les puede quitar porque es perpetuo:

Las órdenes mendicantes, ya sean actores, ya reos en las causas criminales, civiles o mixtas pueden elegir conservadores [...] y no expira su jurisdicción por la muerte del concedente, en cuanto a los negocios aún no comenzados, ni a los futuros. Porque tal delegación a favor de las religiones es perpetua.⁴⁹

Sin embargo, el que sea perpetua no significa que no pueda ser acotada de diversas maneras. En esta lógica, no pueden elegir, “como tal vez se hacía antiguamente”, a los priores y guardianes de las órdenes mendicantes, sino que deben nombrar a clérigos seculares constituidos en dignidad.⁵⁰

Por derecho común, sólo pueden ser comisionados como conservadores los obispos, los abades, o los que tienen dignidades, o personados en las catedrales, o en las iglesias colegiadas; pero no los simples canónicos, ni los superiores locales de los mendicantes, ni el vicario general (y en esto difieren los conservadores de otros jueces delegados del Papa), sin embargo, deben ser graduados en ambos derechos, o si no lo son, deben asumir a un graduado como consultor.⁵¹

Más adelante apunta que así en España, como en Indias, los conservadores sólo pueden proceder ante la violencia o injuria notoria y manifiesta contra sus personas o sus bienes, y no pueden conocer de causas profanas, ni

48 Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico...* en el libro 1, título 29, “Del oficio y la potestad del juez delegado”, párrafo 318.

49 *Curso de derecho canónico...* Libro 1, título 29, “Del oficio y la potestad del juez delegado”, párrafo 318.

50 *Curso de derecho canónico...* Libro 1, título 29, “Del oficio y la potestad del juez delegado”, párrafo 319.

51 *Curso de derecho canónico...* Libro 1, título 29, “Del oficio y la potestad del juez delegado”, párrafo 318.

entre laicos. Asimismo, se debe proceder de manera sumaria, sin extender su potestad a otras acciones “que exigen investigación judicial”. Esto es que “deben proceder simple y abiertamente, mirada la sola verdad del hecho, sin aparato y figura de juicio”.⁵²

Tampoco deben ser elegidos para proceder “contra las personas de los obispos y arzobispos y esto debe ser impedido por los consejeros reales”.⁵³ En este particular refiere la *Recopilación*, libro 1, título 10, ley 17, donde señala que los religiosos, para usar de sus privilegios y “bulas de Conservatorias”, deben presentar ante las audiencias los motivos y causas que les obligan a nombrarlos, para que sean ellas las que examinen y aprueben, o no consientan. Sobre todo, debe observarse “el decreto tridentino, sesión 14 de reforma, capítulo 5”, el cual nosotros conocemos bien. Con esto engarza ambos mandamientos, pontificio y regio, de manera clara y contundente.

Como podemos apreciar, Murillo Velarde incorpora al Derecho canónico indiano la vertiente de pensamiento y acción en torno a los jueces conservadores que hemos analizado, para explicar lo que “tal vez se hacía antiguamente”, más antiguo incluso que los casos revisados de 1596, 1609, 1612 y 1647 en México y Puebla, más los referidos en Perú y Chile por nuestros tratadistas. También es de hacer notar que, en cuanto a la prohibición de nombrar religiosos al cargo ya no refiere la disposición de 1617 dada por de la Sagrada Congregación de los Cardenales, sino que lo resuelve como un asunto de “derecho común”, es decir, como una práctica consuetudinaria aceptada por todas las partes.

7.- Reflexiones finales

Como hemos podido observar a lo largo de nuestro estudio, la sesión catorce de reforma del tridentino, capítulo quinto, ocupa un lugar fundamental. Es, por decirlo así, el suceso documento que permitió sostener las acciones de

52 *Curso de derecho canónico...* Libro 1, título 29, “Del oficio y la potestad del juez delegado”, párrafo 319.

53 *Curso de derecho canónico...* Libro 1, título 29, “Del oficio y la potestad del juez delegado”, párrafo 319.

los provisores, las disposiciones canónicas, conciliares y legales, así como las reflexiones doctrinales de los tratadistas.

Podemos afirmar que, en las Indias, desde el siglo XVI se formó una tradición jurídica en torno a los jueces conservadores, en la cual hemos apreciado no sólo la recepción de un precepto tridentino, también un interesante diálogo entre el derecho legal, canónico, consuetudinario y jurisdiccional para la consecución de un objetivo considerado bueno y justo.

Esta tradición jurídica nunca tuvo por finalidad eliminar un privilegio ganado que tenía profundas raíces en la canonística clásica, como apuntamos al inicio de nuestro estudio. El objetivo era someterlo a control, es decir, domesticarlo para evitar los “excesos, abusos y escándalos” que afectaban seriamente la “dignidad y jurisdicción” de los obispos y arzobispos, la seguridad de los particulares y la autoridad de quien era monarca y patrón universal de la Iglesia en las Indias Occidentales. En otras palabras, encontrar al juez que les pudiera mandar.

Tres elementos fueron centrales en el proceso: uno, defender la dignidad y fortalecer la jurisdicción episcopal; dos, que el nombramiento no recayera en religiosos para evitar que fueran juez y parte; tres, otorgar facultad y exigir responsabilidad a las audiencias reales en la supervisión, aprobación o rechazo de sus nombramientos, siempre en apoyo de los preladados diocesanos.

Al final, el “juez que les pudo mandar” a las religiones y sus jueces conservadores fue el rey bien apoyado en la tradición conciliar, las disposiciones de la Santa Sede, las reflexiones de los juristas y, sobre todo, por el tesón de los jueces eclesiásticos ordinarios dispuestos a dar la buena batalla, incluso en condiciones desfavorables.

Por lo que hemos estudiado, podemos suponer con alto grado de probabilidad que el cometido se alcanzó con éxito. La obra de Murillo Velarde sugiere el buen suceso de tantos esfuerzos, toda vez que el jesuita da por un hecho lo que antes se pretendía como un deseable derecho.

Bibliografía

Álvarez Icaza, Teresa. *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, UNAM, 2015.

Arteaga y Felguera, Cristina de la Cruz. *Una mitra sobre dos mundos: la de don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla de los Ángeles y Osma*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1992.

Barrientos Grandón, Javier. “Un canonista peruano del siglo XVII: Feliciano de Vega (1580-1640)” *Revista chilena de Historia y Derecho*, Vol. 18 (1999-2000), p. 101-118.

Berman, Harold. *La formación de la tradición jurídica de Occidente*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Concilio Tercero Provincial Mexicano, publicado por Mariano Galván Rivera, primera edición en latín y castellano, México, Eugenio Maillefert y Compañía, 1858.

Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585), Edición crítica de Luis Martínez Ferrer, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de la Santa Cruz, 2009.

Diccionario de Derecho Canónico arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna, París, Librería de Rosa y Bouret, 1853.

Dougnac, Antonio. *Manual de Historia del Derecho Indiano*, México, III, UNAM, 1994.

El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducción de D. Ignacio López de Ayala de la edición auténtica de 1564, París, Librería de Garnier Hermanos, 1855.

García, Genaro. *Don Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla y Osma, visitador y virrey de la Nueva España*, Puebla, Gobierno del Estado de Puebla, 1991.

García, Genaro. “Don Juan de Palafox y Mendoza”, en *Documentos inéditos o muy raros para la historia de México*, México, Ed. Porrúa, 1974.

Grossi, Paolo. *El orden jurídico medieval*, Madrid, Marcial Pons, 1996.

Hevia Bolaños, Juan de. *Curia Philipica*, Valladolid, por Juan Godínez Millis, 1612.

Israel, Jonathan I. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

León Pinelo, Antonio de. *Recopilación de las Indias*, tres volúmenes, edición del manuscrito original de 1635, estudio introductorio de Ismael Sánchez Bella, México, Escuela Libre de Derecho, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Universidad de Navarra, Universidad Panamericana, Miguel Ángel Porrúa, 1992.

Murillo Velarde, Pedro. *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, cuatro volúmenes, Zamora, Michoacán, El Colegio de Michoacán, Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México, 2004.

Pérez Puente, Leticia. *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas, México 1555-1647*, México, IISUE, UNAM, 2010.

Prodi, Paolo. *Una historia de la justicia. De la pluralidad de fueros al dualismo moderno entre conciencia y Derecho*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.

Recopilación de las Leyes de los Reinos de las Indias, cinco volúmenes, México, Escuela Libre de Derecho, Miguel Ángel Porrúa, 1987.

Solórzano y Pereyra, Juan de. *Política indiana*, edición facsimilar tomada de la de Madrid de 1776, México, Secretaría de Programación y Presupuesto, 1997, dos volúmenes.

Traslosheros, Jorge. “Por el bien común y el descargo de nuestra conciencia. Las constituciones sinodales del obispado de la Paz, 1638”, en Juan Manuel de la Serna (editor), *Iglesia y Estado en América Latina Colonial. Interpretaciones y proposiciones*, México, UNAM, 1988, p. 39-71.

Villaroel, Gaspar de. *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de los dos cuchillos, Pontificio y Regio*, Madrid, En la oficina de Antonio Marín, 1738, dos volúmenes.

EL CULTO DIVINO EN EL OBISPADO DE TLAXCALA-PUEBLA. TRES SIGLOS DE NORMA, REFORMAS Y RESPUESTAS

Dr. Jesús Joel Peña Espinosa
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Preámbulo

En 1865, por instrucciones del obispo de Chilapa y el de Tlaxcala-Puebla, se imprimía en la angelópolis un tratado del benedictino español Bernardo Sala intitulado *El sacerdote instruido en las ceremonias de la misa rezada y cantada*, con el objetivo de servir como libro de texto en la cátedra de ritos que se impartía en sus respectivos seminarios; al siguiente año salió a la luz la traducción hecha en Puebla por Juan Ortega del *Tratado de Derecho Litúrgico* escrito por Bouix. Eran los años del efímero segundo imperio y la mitra poblana veía la oportunidad de reforzar la formación de un clero enfrentado al Estado, para salir al paso de las alteraciones que la política de reforma liberal iba imponiendo sobre las formas simbólicas en el uso de tiempo y espacio; era necesario mantener vigoroso ese aspecto que trasciende los avatares políticos y sociales en la historia de la Iglesia: el culto divino.

Al paso de los siglos y frente a los ojos del mundo secularizado, la ritualidad continúa como la manifestación más fehaciente de todo sistema de creencias y el cristianismo es uno de los mayores ejemplos. Por ello, la historia no debe limitarse sólo a dar cuenta del desarrollo exterior y material de los ritos, debe calar más profundo intentando descubrir las actitudes interiores

con que éstos eran practicados y vividos por el clero y los fieles.¹ Cuando se piensa en la realidad indiana, con toda su complejidad social y las expresiones religiosas resultantes — muchas de las cuales han trascendido el paso del tiempo—, surgen preguntas que buscan los mecanismos de unidad en aquella diversidad social y sus interpretaciones de la doctrina cristiana, identificar el eje articulador de las múltiples modalidades surgidas y especialmente los referentes que nutrieron a los sistemas simbólicos y fungieron como mecanismos de transmisión. Las respuestas apuntan hacia la liturgia como fuente de explicación.

Partiendo de reconocer esta importancia, el objetivo del presente texto es ofrecer un oteo general a las disposiciones de las autoridades eclesiásticas en el obispado de Tlaxcala-Puebla respecto a la buena ejecución del culto divino y sus contravenciones, en el lapso que osciló desde la erección del obispado hasta la herencia que transmitió en el siglo XIX. Un tema que escapa a las delimitaciones temporales de lo colonial e independiente es precisamente lo relativo a la cultualidad; pero intento el ensayo de una periodización en torno a este rubro que a la vez me permite hilar trabajos publicados anteriormente sobre el tema, enfocados sólo en un arco de tiempo más limitado y ahora los coloco en la dimensión de la larga duración.

Sentidos y símbolo

La práctica religiosa distingue entre la práctica sacramental y las devociones, reconociendo que éstas son mucho más frecuentadas que las otras; la praxis sacramental no siempre responde a una predicación eclesial sino a confirmar y fundamentar la propia memoria histórica.² En la liturgia hay ritos y discursos que dan legitimidad a esas prácticas. El uso del término liturgia, como se utiliza ahora, es relativamente reciente y sólo a partir del siglo XVIII se le empleó como sinónimo de culto divino; las expresiones anteriores eran oficio,

1 A. G. Martimort, *La Iglesia en oración*, Barcelona, Herder, 1992, p. 48

2 R. Giuseppe, “La fé popular: entre estrategia eclesiástica y necesidad religiosa”, en *Concilium* 206 (1986), p. 119. En algunos sectores sociales la recepción de algunos sacramentos (v. gr. matrimonio) está más relacionado con una costumbre familiar y social que por una verdadera comprensión de la gracia que infunde el sacramento a los contrayentes.

misterio, sacramento, celebración, solemnidad, culto divino, entre otros. Dos tendencias interpretativas prevalecían antes de 1947 en la historia del culto y ritos católicos; una que entendía a la liturgia como el aparato externo del culto, otra la definía como el ordenamiento eclesial del culto público, pero no hacían mención a la recepción por parte de los fieles.³

Aunque la acción litúrgica no tiene como objetivo primordial la enseñanza de la doctrina de manera sistemática, sus textos y ritos han fungido como el vehículo más consistente en la transmisión de los misterios cristianos al grueso de la feligresía que sólo contaba con los rudimentos mínimos del catecismo. Las acciones de culto como la misa dominical, los sacramentos (particularmente el bautismo y el matrimonio), o las ceremonias en los entierros han contribuido a la formación de los fieles;⁴ esto por tratarse ser una acción colectiva, que se repite constantemente, en una dimensión jerárquica para favorecer la predicación, sobre todo después de Trento que insistió a los sacerdotes explicar a los fieles el sentido de los sacramentos y del Evangelio.⁵ El mensaje llega a través del sistema de símbolos, contiene de manera codificada la doctrina y comparte lo inteligible y lo sensible de la aspiración religiosa del ser humano. Para una sociedad novohispana el culto era una realidad presente, un hecho en el cual se expresaban los deseos religiosos y las convenciones sociales; como señala Martimort, entendiéndolo la dimensión de la liturgia como acto social, se hace presente la tensión entre la expresión socialmente organizada de los valores espirituales (el aparato externo) y la llamada hacia la interiorización y silencio que contiene intensamente (el compromiso moral).⁶ La liturgia católica ha historizado sus ritos, su evocación no sólo es hacia realidades inmateriales también sobre realidades materiales del pasado protagonizadas por el hombre.

El lenguaje simbólico en el mundo novohispano era fundamental, más allá de la esfera religiosa; la cultura material y las relaciones sociales estaban cargadas de simbolismo: los ropajes, la ubicación en una corrida de toros, el

3 J. A. Abad Ibáñez y M. Garrido Bonaño M., *Iniciación a la Liturgia de la Iglesia*, Madrid, Pelicano, 1999, pp. 11-14.

4 A. G. Martimort, *Op. cit.*, p. 299. J. A. Abad Ibáñez y M. Garrido Bonaño, *Op. cit.*, p. 39-40. M. Righetti, *Historia de la Liturgia*, Madrid, BAC, 1955, T. I, pp. 33-35.

5 A. G. Martimort, *Op. cit.*, pp. 297-299.

6 A. G. Martimort, *Op. cit.*, p. 255.

saludo, el tipo de asiento, etcétera. En el plano religioso el universo simbólico se ensanchaba inconmensurablemente, las devociones ancladas en una oración específica, una imagen, una cuenta bendita, una indulgencia, alguna reliquia, todas son realidades de una carga simbólica muy fuerte. Los signos litúrgicos constituyeron ante todo un lenguaje que prolongaba e intensificaba la palabra y su poder evocador expresó la fuerza de los sentimientos interiores.⁷

La liturgia en la España de la primera mitad del siglo XVI

El tiempo en la liturgia católica es complejo pues coexisten las percepciones de los ciclos cósmicos, la tradición histórica judía, ciertas tradiciones orientales y una teología del tiempo en perspectiva escatológica basada en la acción de Jesús,⁸ coexisten el tiempo circular y el tiempo lineal, como señala Eliade, se produce por una historización de las fiestas y símbolos de la religión cósmica los cuales son relacionados con acontecimientos históricos importantes recibiendo un sentido sacramental o eclesiológico.⁹ La historia de las formas en que la Iglesia ha organizado el tiempo y estructurado sus ciclos revela un proceso de muy larga duración, manifiesta las especificidades que las iglesias particulares han impreso, donde unidad y pluralidad están en un permanente diálogo.

A las Indias llegó la tradición española con su propia familia litúrgica: la hispano-mozárabe. Comenzó a delinearse desde la etapa visigótica, en el período que algunos llaman “isidoriano”, y la unidad que fue generándose en el aspecto cultural obedeció a las características de la iglesia hispana medioeval que tuvo una actitud de colegialidad. En el siglo XI tuvo lugar una reforma que el Papa aprovechó para dirigirse contra el rito mozárabe, al cual Roma veía como signo de herejía, según el Papa por ser de origen arriano y pagano. No sin resistencia fue establecido el rito romano y proscrito el hispano.¹⁰ Su área

7 *Idem.* pp. 195-199.

8 A. G. Martimort, *Op. cit.*, pp. 861-863. M. Righetti, *Op. cit.*, pp. 637-641.

9 M. Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Editorial Kairós, 1999, p. 164.

10 J. Orlandis; *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1976, pp. 314-317.

de mayor influencia correspondió al sur de la península ibérica, fundamentalmente en las comunidades mozárabes de Toledo, Córdoba y Sevilla. Al suprimirse en el siglo XI se introdujo el rito romano que caló en la tradición litúrgica hispana de modo que cuando el cardenal Cisneros restableció el antiguo rito quedaron presentes las influencias del romano.¹¹

Conviene tomar en cuenta los detalles en Sevilla pues fue la metropolitana y el modelo primigenio de la iglesia americana. Algunas características de su calendario festivo del año litúrgico resonarán en las primeras décadas del mundo novohispano; por ejemplo celebración del Adviento y las misas de aguinaldo, de todas las fiestas del ciclo navideño, las de Pascuas de Resurrección y de Pentecostés. Los dos principales momentos del calendario litúrgico que la ciudad celebraba eran la Semana Santa y la fiesta del *Corpus Christi*, con unas manifestaciones que ya cobraban fama por toda la península; alrededor de estos dos ejes giraban las otras fiestas principales: la Purificación, San Isidoro, San Fernando, San Clemente, la Limpia Concepción y la Navidad.¹² Las prescripciones de mayor formalidad acerca de los días de guardar se establecieron bajo el gobierno de los Reyes Católicos a través de los sínodos de Jaén (1491) y Sevilla (1512),¹³ donde se dictaron medidas para evitar el quebrantamiento de la observancia de los días de guardar.

En Nueva España la liturgia fue heterogénea durante las primeras décadas. Cada Orden religiosa tenía sus propias formas, calendarios, fiestas de primera o segunda clase y sus fórmulas; sumado a ello los clérigos diocesanos tenían sus tradiciones y conocían determinadas formas de efectuar los actos de culto en el mejor de los casos; aunque son conocidas las quejas de los obispos por clérigos que ni siquiera sabían recitar el latín y cometían torpezas durante las ceremonias. Esto hizo necesario que al tratar de dar orden al programa de evangelización se incluyera la uniformidad cultural. Las discusiones y acuerdos fueron desde la administración de los sacramentos hasta las obligaciones de

11 J. M. Sierra, "Contexto teológico y espiritual del rito hispano-mozárabe", en *Curso de Liturgia Hispano-Mozárabe*, J.-M. Ferrer Grenesche (director), Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, 1995, pp. 97-110. Cf. A. G. Martimort, *Op. cit.*, pp. 81-82.

12 J. Sánchez Herrero, "Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media", en Álvarez Santaló (coord.), *La religiosidad popular*, Barcelona, Fundación Machado / Anthropos, 1989, V. 1, pp. 268-269.

13 *Idem*, pp. 268-307.

aquellos incipientes cabildos catedrales. En los documentos de los capítulos provinciales, también hallamos disposiciones acerca de la ejecución del culto según los propios ritos de los frailes.

La Junta eclesiástica de 1539 señaló el papel central de las catedrales para los tiempos y ritmos del culto en las sedes episcopales, estableció restricciones hacia las demás iglesias para la realización de actos litúrgicos mientras se estuvieran desarrollando los de una catedral.¹⁴ El siguiente paso importante fue el Primer Concilio Provincial Mexicano, efectuado en 1555, en sus *Constituciones* reconoció el desorden existente en materia de culto; acusó que los clérigos, regulares o seculares, rezaban en cualquier otra manera distinta a como se hacía en la metropolitana (México se convirtió en arzobispado a partir de 1548) generando mucho desorden y confusión, por ello era indispensable la conformidad en las ceremonias de la misa y que no hubiese distintas maneras de celebrar.¹⁵ Dictaron las disposiciones que estimaron convenientes para salir al paso de esta problemática, sin embargo la eficacia no tuvo los resultados esperados.¹⁶

Se establecieron los días de guardar obligados para los españoles: todos los domingos del año, las tres fiestas principales del ciclo de la Navidad (Navidad, Circuncisión y Epifanía), las cinco fiestas del culto mariano en España (Purificación, Anunciación, Asunción, Expectación y Natividad), las correspondientes a los Apóstoles y los Evangelistas, la Pascua de Resurrección y la de Pentecostés con los dos días siguientes de cada una, la Ascensión y Corpus Christi, también los fundadores de las tres órdenes mendicantes que llevaban la evangelización. En total 46 días de precepto más los patronos de las catedrales y pueblos. Para los indios quedaron como días de precepto: todos los domingos, Natividad, Circuncisión, Epifanía, Resurrección, Ascensión, Pentecostés, Corpus Christi, Anunciación, Asunción, Purificación y Natividad de María, así como la fiesta de San Pedro y San Pablo, y

14 J. García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga*, México, Porrúa, 1988, capítulo 20.

15 *Constituciones*, ed. facs. por C. Gutiérrez Vega, Roma, Atheneum Pontificium Regina Apostolorum/Biblioteca Casanatense, 2007, f. xiii r.

16 Sobre ritos y ceremonias en la catedral de México, vide: J. G. Castillo Flores y R. Y. Reyes Acevedo, "Ritual y ceremonia en la catedral de México, 1560-1600", en *Letras Históricas*, N° 14 (2016), pp. 17-49.

días de ayuno sólo la Vigilia de Navidad y Resurrección y todos los viernes de Cuaresma.¹⁷

Tres décadas más tarde, el definitivo Concilio Tercero Mexicano nuevamente hizo frente al desorden cultural y además buscó fijar la adopción de la reforma litúrgica tridentina. Uno de sus retos fue hacer frente al universo de múltiples instrumentos de pastoral y para el culto, y pese a la orden real para plegarse en este caso, hubo resistencias y opiniones en contra de los nuevos ordenamientos.¹⁸ En la arenga de los *Decretos* se halla la posición de los padres conciliares donde contundentemente aseveran que la debida observancia del rito en las ceremonias manifestaba la sinceridad piadosa de los individuos y sociedades, por lo que el descuido en esta materia era causa de males ocurridos sobre esos pueblos.¹⁹ En esta expresión subyace la eficacia del culto propiciatorio que es bien o mal recibido por Dios, como aquel signo de rechazo con el holocausto de Caín; por ello resultaba indispensable que en bien de la Nueva España se efectuasen correctamente las ceremonias religiosas.

A diferencia de otros reinos católicos europeos, el rito romano se aplicó en los territorios españoles rápidamente pues el Papa hizo algunas modificaciones en favor de la Iglesia de España mediante el breve *Ad hoc nos Deus vixit*, entre los cuales destaca el uso del canto antiguo del rito hispano-mozárabe para la misa, así como la mención del monarca español en el canon después del nombre del prelado.²⁰ Pío V concedió a España todas las fiestas que acostumbraba y Gregorio XIII señaló cinco fiestas generales que obligaban a todas las iglesias y Órdenes de España:²¹ 18 de diciembre, día de la Expectación de Nuestra Señora; 23 de enero, fiesta de San Ildefonso; 4 de abril, fiesta de San Isidoro; 16 de julio, fiesta del Triunfo de la Cruz y 26 de julio, fiesta de Santa Ana.

17 Constituciones del Arzobispado y Provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenexitlan México, en *Concilios Provinciales I y II*, edición del Arz. Lorenzana, México, Imprenta del Br. Joseph Antonio de Hoyal, 1769, pp. 65-69.

18 Sobre el particular presenté una reflexión en el Seminario de Concilios Provinciales en El Colegio de Michoacán, apuntando los detalles en el debate y las fuentes para diseñar el modelo cultural novohispano. El texto se halla en prensa.

19 *Decretos*, Liber primus, titulus I, intitulación y arenga.

20 P. Ruyz Alcoholado, *Ceremonial romano para missas cantadas y rezadas*, Alcalá, Impreso por los herederos de Juan Gracián, 1589, fs. 6-7.

21 *Idem*, f. 96 r.

Aunque las disposiciones del Tercero Mexicano tuvieron fuerza de ley hasta 1622 cuando tuvo lugar la publicación, múltiples aspectos fueron introducidos por los obispos desde la conclusión de la asamblea, e incluso en algunos como Tlaxcala-Puebla sucedió antes. El *ordo ritualis* prescrito por el Tercero Mexicano acudió a la centenaria tradición cultural y un amplio cuerpo de fuentes para construir el modelo que se pretendía aplicar en la realidad novohispana, uno de los contribuyentes al debate fue precisamente el obispo de Tlaxcala. En las decisiones finales prevaleció la idea de un *Ceremonial* único para toda la provincia eclesiástica y esto abonase a que el clero tuviera mayor claridad no sólo de la importancia, sino del perfil de quienes tomarían a sus cargo funciones litúrgicas, como los sochantres y ceremonieros. Lamentablemente fue uno más de los sueños fracasados que tuvieron los padres conciliares de 1585. Cada diócesis emprendió las estrategias que consideró adecuadas para ese orden tan caro al espíritu tridentino, los obispos emitieron normas, hubo destacados clérigos que trabajaron en favor del orden y decoro en las funciones religiosas catedralicias mediante la elaboración de los llamados “costumbreros”, y en los pueblos dependientes de las más lejanas parroquias vía la redacción de manuales para administración de sacramentos. Por otro lado, Trento contribuyó a la uniformidad en el caso de las Órdenes religiosas al instar la adecuación al rito romano respetando aquellas tradiciones de más de dos siglos de antigüedad en las familias religiosas, por lo que el análisis sobre los *Directorios* resulta indispensable; los padres tridentinos también conservaron aquellas venerables tradiciones de carácter “nacional”, como la mozárabe, la galicana, la ambrosiana, la bracarense, entre otras.

La reforma de los libros litúrgicos decretada por Trento, se ejecutó paulatinamente a lo largo de casi medio siglo, por primera vez en la historia de la Iglesia occidental latina existía cierta unidad litúrgica.²² Se publicaron: el *Breviarium* en 1568, el *Missale* en 1570, el *Pontificale* en 1596, el *Ceremoniale episcoporum* en 1600 y el *Rituale romanum* en 1614.

Finalmente, a estas consideraciones de carácter general para toda la Provincia Eclesiástica Mexicana, he de añadir que el primer distingo en la construcción de un sistema devocional debemos apuntarlo en el carácter de

22 E. Cattaneo, *Introducción a la historia de la Liturgia occidental*, Madrid, Studium, 1969, pp. 136-139.

cada comunidad, por lo que no puede generalizar este proceso a toda la Iglesia novohispana; sin apartarnos del principio que el ciclo litúrgico es uno sólo para todo el orbe católico, cada Iglesia particular contribuye en la construcción y enriquecimiento de los tiempos y ritmos de éste, en el sentido de incorporar devociones especiales y añadir elementos externos a las acciones litúrgicas convirtiéndolas en más complejas sin que por ello adquieran carácter canónico.

De la erección diocesana a la reforma tridentina

Cuando Garcés ejecutó la bula de erección dejó claro que los miembros del Cabildo catedral debían haber recibido algún orden sacro, y al momento de su toma de posesión ser al menos presbíteros, o de lo contrario causar nulidad en la presentación hecha para la prebenda. Era 1526 y nacía el obispado carolense con la preocupación de su primer prelado por la formación y capacidad del clero.²³ En la catedral angelopolitana como para toda la ciudad episcopal, hubo tempranos ordenamientos para observancia del culto en las funciones catedralicias y el cumplimiento de los preceptos por parte de los laicos acerca de abstinencias, ayunos y privación de espectáculos. A la muerte de Garcés, las normas que prevalecieron para la iglesia tlaxcalteca fueron las constituciones de la diócesis/arquidiócesis de México porque fray Julián Garcés no las elaboró y por órdenes de la Corona el prelado de México entregó una copia a Tlaxcala-Puebla en 1544;²⁴ en dicho ordenamiento quedó prescrito que el culto divino se regiría según lo dispuesto por la Iglesia hispalense:

“Item volumus statuimus et ordinamus qui consuetudines constitutiones ritus et mores legitimos et aprobatus tam officiorum que insigniarum et habitus anniversariorum officiorum missarum aliarumquem omnio approbatarum ecclesiem

23 Archivo General de Indias [en adelante AGI], *Bulas y breves*, 12. Testimonio suscrito por el notario apostólico Cristóbal Peregrina, de la erección de la Iglesia y Obispado Carolense.

24 J. J. Peña Espinosa, “Génesis de una ciudad episcopal: disputa por la sede del obispado Tlaxcala-Puebla”, en *Historia desconocida. Libro anual de la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica*, 2008, p. 37.

Hispalem nec non aliarum ciuius uis ecclesiem seu ecclesiarum ad nostram Cathedralē de corandam et regendam necessarie reducere ac transplantare...”²⁵

En 1546 algunos prebendados de prestancia moral se quejaban por la pésima ejecución de sus compañeros en el coro catedralicio, al grado de levantar moción so pena de excomuniación y pecuniaria si no aprendían y practicaban hasta celebrar decorosamente;²⁶ el obispo Sarmiento de Ojcastro en 1548 dictaba medidas rígidas contra el incumplimiento en la ciudad episcopal sobre la observancia de los días de precepto.²⁷ Paulatinamente se iban fijando normas, orientaciones y llamadas de atención, conforme las noticias llegaban desde los más lejanos pueblos de un dilatadísimo obispado. Uno de los instrumentos más eficaces para reforzar el poder episcopal y capitular fue la liturgia, pues su organización y normatividad general reconoce la composición jerárquica. El orden cultural contribuyó a reforzar los límites y alcances de las relaciones intraeclesiales y las relaciones de la jerarquía hacia los fieles. La catedral se esforzó por hacer sentir que era el punto central y rector de la vida religiosa en la ciudad, fortaleciendo la autoridad episcopal y el papel de cura de almas que tenía el clero diocesano y que le disputaban las Órdenes.

El 14 de enero de 1555, el Cabildo con el obispo Hojcastro establecieron las primeras ordenanzas para regular el culto divino,²⁸ las cuales se revisaron en 1558 para evitar la diversidad de ritos y suprimir el uso del breviario compuesto por Francisco de los Ángeles Quiñones y aprobado por Paulo III en 1535, cuya simplicidad le ganó pronto muchos adeptos; en contraposición se instruyó ajustarse a las disposiciones del Primer Concilio Provincial Mexicano. Ni aún en la misma catedral había uniformidad en materia de culto, menos en toda

25 Archivo del Venerable Cabildo Metropolitano de Puebla [en adelante AVCMP], *Traslado de las Constituciones del Obispado de México*. Fechado en México el 27 de mayo de 1544, firmado por Zumárraga.

26 El canónigo Pablo Ximénez, de quien señalaron que no se le entendía nada al momento de efectuar una ceremonia. Vide J. J. Peña Espinosa, “El Oficio divino en la Catedral de Puebla como representación de la identidad de su Cabildo (1539-1597)”, en *Dimensión antropológica*, Año 19, Vol. 55 (2012), p. 56.

27 Archivo General Municipal de Puebla, *Suplemento al libro 1*, f. 311. Ordenanzas que se han de observar los días de precepto.

28 AVCMP, *Libro de Actas de Cabildo 3*, f. 31 v. Sesión del 14 de enero de 1555.

la diócesis; en 1558 se acusó que había clérigos y el sacristán de la catedral quienes utilizaban un breviario conocido como el “de tres lecciones”, contraviniendo con ello las constituciones diocesanas, pero además era mal ejecutado con muchas equivocaciones, por eso el Cabildo Sede Vacante encomendó al Provisor que supervisara y obligase a emplear sólo el breviario sevillano.²⁹

En 1572 se revisaron los acuerdos y nuevamente se fijó el uso del breviario sevillano como el único a emplear, un año más tarde se estableció la reforma litúrgica tridentina por lo cual se adoptó el rito romano. Por ejemplo, en la catedral hubo resistencia por parte del sochantre a este cambio. Las prescripciones acerca de los días de guardar y el compás del tiempo en torno al ciclo litúrgico tuvieron un impacto decisivo en la vida social y económica de los fieles y clero del obispado.

Era una diócesis en proceso de constitución. Se habían proveído párrocos y vicarios en los pueblos para la cura de almas, ellos tenían la obligación de administrar los sacramentos: bautismo, matrimonio, extremaunción y comunión a los indios de su partido, conocer casos de la jurisdicción eclesiástica de primera instancia exceptuando herejía, apostasía y los reservados al Ordinario. Desde la mitra se había ordenado el establecimiento de escuelas en todos los pueblos, donde se enseñaba a los niños a leer y escribir; para la catequesis se había impreso cartillas en diferentes lenguas. Los domingos y días de guardar, antes de la misa, los vicarios estaban obligados a repasar o enseñarles en latín y en su lengua el *Paternoster*, el *Avemaría*, el *Credo* y la *Salve Regina*; también debían revisar el conocimiento de los mandamientos y los puntos que estaban plasmados en las cartillas. Según el informe elaborado por orden del Cabildo, en la sede vacante que antecedió al obispo Diego Romano, los contenidos doctrinales correspondían a los catecismos impresos existentes para las distintas lenguas, es decir, no se contaba con un instrumento catequético preferido o recomendado por la mitra de Puebla para la formación de los fieles.

En 1573 llegó la reforma litúrgica a la Nueva España. En enero de ese año el Cabildo Sede Vacante ordenó “...que todos los clérigos deste obispado reçen el breuiario nuevo so pena de excomunion e de veynte pesos de oro de mynas...” Días más adelante, establecieron que a partir del primer día de Cuaresma de aquel año se utilizara el *Breviarium romanum* para las funciones

29 AVCMP, *Libro de Actas de Cabildo* 3, f.61 v. Sesión del viernes 23 de septiembre de 1558.

de la catedral.³⁰ La introducción del rito romano obligó a revisar las costumbres que el anterior ritual había establecido, resulta extraño que en la aplicación de estas reformas sea muy débil la presencia del obispo Ruiz de Morales y Molina –llegó en octubre de 1573–, mientras las deliberaciones y decisiones las tomó el Cabildo.

En las dos últimas décadas del siglo XVI el obispo Romano tuvo injerencia en el orden catedralicio sobre el culto divino y la disciplina eclesiástica tanto del cabildo como de sus curas. Con el aumento de los capitulares la realización de las ceremonias caminaba hacia un ejercicio más cercano a la complejidad ritual de la época que se hizo más elaborado conforme llegaban los nuevos libros litúrgicos producidos por la reforma tridentina. Una conjunción de intereses, del prelado y del cabildo, condujo a la solución de los conflictos existentes y nacidos de las reformas, descansó en la “decencia y dignidad” de la celebración que daba lustre y oropel a la catedral angelopolitana. Para 1584 el sacerdote Arias Gonzalo fungía como ceremoniero, sintomático porque era de la alta estima y confianza de Diego Romano, encargado de que las celebraciones tuviesen la dignidad y disciplina requerida por el prelado y quien establecía límites y alcances a los prebendados, lo cual se extendía al resto del obispado; en la perspectiva del prelado era necesaria una resonancia hacia las celebraciones en toda su diócesis. A Romano le interesaba la capacidad de sus presbíteros, aquellos que pueden ejercer cura de almas, regentear un beneficio simple o curado realizando los actos de culto necesarios, quienes tienen la facultad de decir misa y administrar los sacramentos, es decir, los ministros de lo sagrado en su sentido más estricto y completo.

La puntilla para la formación del clero diocesano, incluyendo la habilidad en las ceremonias, fue la creación del Colegio de San Juan en 1595. En la intención que dejó escrita el fundador, Juan de Larios, señaló el aspecto del culto:

“...para despues salir dellos ydonios ministros para predicar y enseñar su santo ebangelio y administrar los santos sacramentos con la suficiencia necessaria y en el entretanto que estan y asisten en ellos exercitandose en cerimonias santas y eclesiásticas siruiendo en el coro altar e iglesia catredal con mucho acreçtamiento del culto diuino...”

A instancias del obispo, en 1595 se formó una comisión de prebendados para hacer una memoria de las ceremonias de la catedral con el orden para cada una y todo lo referente al culto divino; se asentó en un libro con datos para confeccionar la correspondiente tabla. El cabildo catedral pidió al prelado entregara el ceremonial romano que tenía para incorporarlo a la biblioteca capitular.³¹ En enero de 1597, Romano promulgó las primeras Ordenanzas para el Coro de la catedral angelopolitana dando fin a los problemas el cumplimiento del Oficio Divino. Para el prelado fue un asunto relevante, con su talante, su aprecio por sí mismo y sobre todo su experiencia en la Capilla Real y la catedral granadinas. Las necesidades de sustentar el culto en los pueblos involucraban lo mismo a las Órdenes que al obispo, y la autoridad virreinal intervenía cuando los indios pretendían destinar recursos del tributo para la solución de ese tipo de necesidades. En 1582 el virrey Suárez de Mendoza instruyó al alcalde mayor de Tlapa hacer una inspección en el templo del pueblo de Tlalistaca, visitada por los agustinos de Tlapa, pues los indios habían solicitado tomar parte del tributo para la adquisición de un ornamento entero, además de frontal y frontillera, pues dijeron no tener con qué realizar el culto.³²

La reforma palafoxiana y la materia del culto

Sin publicar el Concilio Tercero, sin que se elaborara el *Ceremonial* que habían convenido sus padres conciliares, con la oposición del Cabildo a ciertos aspectos de la liturgia catedralicia, con la lenta y difícil puesta en marcha del Colegio de San Juan, con la aversión del obispo de la Mota y Escobar hacia los religiosos, tal parece que la inercia ganó terreno y volvió el desorden en materia de ritos y ceremonias. La cotidianidad y sobre todo la deficiente formación del clero provocó que nuevamente se incurriera en faltas y abusos respecto a las precisiones con que debían efectuarse los actos litúrgicos; resulta extraño considerando que de la Mota hizo visita pastoral por sí mismo, es entendible tomando en cuenta que Gutierre Bernardo de Quiros casi no visitó la diócesis y en gran

31 AVCM-P, *Libro de Actas de Cabildo* 5, fs. 177 f. y 179 f. Sesiones del viernes 5 y martes 23 de mayo de 1595.

32 Archivo General de la Nación, *Indios*, Vol. 2, f. 29v. Mandamiento del virrey conde la Coruña, en México el 26 de octubre de 1582.

medida lo efectuado fue vía comisario. El hecho es que al iniciar su reforma, el obispo Juan de Palafox no dudó en describir el caos que parecía prevalecer en materia de culto; señaló que para la administración de sacramentos había hasta 16 manuales distintos, entre impresos y manuscritos; se usaba el ritual sevillano, el toledano, el salmantino, el mexicano, los escritos por fray Miguel Zárate, fray Martín de León, fray Pedro de Contreras, el licenciado Pinelo Cantú y Larrabaquio, entre otros. Era menester salir al paso de esto.

En 1647 el sacerdote Pedro Salmerón sacó a la luz un texto intitulado *Ceremonial de las ceremonias del Santo sacrificio de la Misa conforme al misal reformado de Urbano VIII...*, el autor era uno de los más cercanos colaboradores del prelado. Prácticamente con carácter de obligatorio para todo el clero diocesano y estudio de los seminaristas, se le conoció como el *Ceremonial angelopolitano*, con ello la diócesis Tlaxcala-Puebla se ponía en tono de las adecuaciones litúrgicas introducidas por Urbano VIII y la Sagrada Congregación de Ritos sobre el rito romano. Es una obra fundamental para la historia de la liturgia en la iglesia mexicana y en particular la de Tlaxcala-Puebla. Indudablemente que Palafox debió animar en todo momento a Salmerón para la redacción del libro toda vez que los manuales para realizar la misa eran abrumadoramente europeos y varios de ellos escritos en castellano para la comprensión de los clérigos. El ceremonial fue aprobado por Palafox el 20 de septiembre de 1646, previo examen por parte del jesuita Andrés Pérez, rector del colegio del Espíritu Santo; de fray Luis Santiago, perteneciente al convento carmelita de Puebla; del padre Esteban de Aguilar, miembro de la Casa Profesa de la Compañía de Jesús en la ciudad de México.

Salmerón consultó varios ceremoniales que tenía para su uso particular, él mismo anota que el carmelita fray Alonso de Jesús María fue quien le convenció para publicarlo. Si bien se percibe la concurrencia de diversas obras en la confección del *Ceremonial*, resulta perceptible la influencia del barnabita Bartolomé Gavanto, en aquel tiempo toda una autoridad en materia de culto y consultor de la Congregación de Ritos.

Palafox puso especial atención en la administración de los sacramentos y las prácticas sacramentales de los fieles. Llamó poderosamente su atención la diversidad de formas que empleaban los sacerdotes diocesanos y religiosos en las ceremonias, bajo su percepción todos cumplían con la sustancia pero resultaba desastrosa la diversidad en las ceremonias y los ritos por el impacto que provocaba en los indios, y apuntaba que por ser tiernos en la fé, pensarían

que “por la diversidad de ceremonias existiría diversidad de sustancias”. Las disposiciones de Palafox en materia de administración de sacramentos remiten a su función didascálica, de ahí su insistencia a los sacerdotes para explicar a los fieles el sentido de los Sacramentos y del Evangelio. Esta función le condujo a centrar sus energías por la reforma disciplinar en materia de cura de almas, de ahí que al hablar de sacramentos, esgrimió como un principio de autoridad al III Concilio Mexicano. Hizo suya la frase de San Gregorio: *Ars artium regimen animarum*, como lo declara en sus instrucciones para el gobierno del obispado.

Palafox calificó a los sacramentos como los siete canales por donde el Espíritu Santo riega a la Iglesia con la sangre de Cristo y sus merecimientos; pasos de la predestinación, fórmula retórica donde conjuga la acción libre y la eficacia de la gracia de Dios; “disposiciones para la salvación”, frase que alude directamente al principio de institucionalización hecha por Cristo según la fórmula de Trento; en síntesis y conforme a sus palabras definió la frecuencia de los sacramentos como la «...medicina preventiva y curativa de las almas». ³³ Apelo al recurso simbólico y la dimensión espiritual al nominarlos como las fuentes donde las almas heridas curan sus llagas y sacian la sed que causan las pasiones. ³⁴ Esta concepción tan explícita del prelado sobre la práctica sacramentaria debía ser correspondida con ministros dignos y expertos en poder otorgarlos a los fieles, ³⁵ y con las condiciones materiales adecuadas en los templos. Tomó dos vías paralelas en este asunto, ambas de carácter preceptivo: un *Manual de Sacramentos* y las *Ordenanzas* sobre el ajuar litúrgico de los templos.

Dispuesto a crear un instrumento contundente para la administración de sacramentos convocó a una junta de clérigos “doctos, espirituales y experimentados”, colocando a la cabeza de ellos al doctor Andrés Sáenz de la Peña, quien era cura de Tlaxcala, para encargarle la elaboración del manual y así poner fin a la diversidad y desorden. Este sacerdote, ³⁶ doctor en Teología por

33 J. Palafox y Mendoza, «Epístola exhortatoria», en *Obras del Ilustrísimo...*, p. 170.

34 J. Palafox y Mendoza, «Instrucciones...», en *Obras del Ilustrísimo...Op. cit.*

35 M. Brescia, “Liturgical Expressions of Episcopal Power: Juan de Palafox y Mendoza and Tridentine Reform in Colonial Mexico”, *The Catholic Historical Review*, vol. 90, 2004, pp. 497-518.

36 Ó. Mazín Gómez, *El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, 1996, p. 163. G. González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, ed. facsímil, México, Condumex, 1981, p. 137.

la Real y Pontificia Universidad de México, era de toda su confianza y durante el primer año del gobierno de Palafox estuvo encargado de revisar las irregularidades que los pueblos acusaban al obispo sobre el actuar de sus párrocos o doctrineros, así como la ejecución para remover a quienes resultaban indignos del beneficio. En 1645, obtuvo una canonjía en la Catedral de Valladolid.³⁷ El manual fue revisado por varios clérigos prestigiados y aprobado por el Obispo quien lo mandó dar a la stampa en 1642 para, según sus palabras, “satisfacer los santos concilios de Trento y Mexicano”. Mediante un edicto fechado el 12 de septiembre de 1642 ordenó la impresión, ahí afirma contundentemente que el manual está ajustado al *Rituale romano* de Paulo V, con todos sus cánones, ritos y advertencias, así como instrucciones que especialmente deben guardarse con los indios sobre lo cual se ha considerado la experiencia pastoral acumulada desde su conversión añadiendo las principales reglas establecidas que el III Concilio Mexicano instruyó para los párrocos.

Con una bella frase utópica encomia esta obra que él propugnó: «para que en el obispado se conserve la unidad y hermosura que resplandece en la Iglesia».³⁸ Conminó a todo el clero para que a partir de marzo de 1643 se hiciera uso exclusivo de este manual so pena de excomunión *latae sententiae* y multa por 200 pesos de oro, de tal forma que en todos los lugares donde hubiese crismeras y pila bautismal debía contarse con un ejemplar del nuevo *Manual de sacramentos*.³⁹ El texto tiene una relevancia fundamental para la historia de la arquidiócesis de Puebla, particularmente al trabajo pastoral y la liturgia, pues se utilizó desde 1643 hasta el siglo XX; además de que proporcionó la unidad ritual para la diócesis, conseguida 30 años después de publicado el *Rituale* y dos décadas más

37 AGI, *Indiferente*, 455, L. A26, f. 172 v – 173 r. Real cédula dirigida a los oficiales reales de Nueva España para que cobren los derechos de mesada que debe Andrés Sáenz de la Peña, presentado a una canonjía de Michoacán.

38 Edicto promulgado por el Obispo Juan de Palafox y Mendoza, en México el 12 de septiembre de 1642, autorizando la impresión del Manual de Sacramentos, en *Manual de los santos sacramentos conforme al ritual de N. SS. P. Paulo V...*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758.

39 Para mayores datos acerca de la liturgia en la reforma de Palafox, vide M. Brescia, “Liturgical Expressions... *Op. cit.*, pp. 497-518. J. J. Peña Espinosa, “La pastoral de sacramentos en el plan de reforma de Juan de Palafox”, en *Palafox. Obra y legado*, Puebla, H. Ayuntamiento de Puebla, 2011, pp. 239-256.

tarde de la publicación del III Concilio Mexicano, poniendo orden cultural en el obispado de Tlaxcala-Puebla.

Se conocen varias ediciones posteriores, algunas con alteraciones respecto del texto palafoxiano y otras en razón de disposiciones emanadas de la Sacra Congregación de Ritos a lo largo de los siglos XVIII y XIX. En 1670 volvió a publicarse por orden del Obispo Diego Osorio de Escobar y Llamas, quien señaló que se habían «gastado y consumido» los ejemplares impresos por orden de Palafox, para dicha edición se hicieron algunas reducciones a petición de los curas con el objetivo de facilitar la administración de los sacramentos, pues con ello se atajaría «la confusión y embarazo que ocasionaba la latitud de los ritos», de ahí que según el obispo Osorio se haya abreviado a lo sustancial y necesario. Dos décadas más tarde, nuevamente por agotarse los ejemplares, el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz ordenó una nueva impresión esta vez sin más enmiendas que las hechas por orden de Osorio y ajustando algunas cuestiones correspondientes a la parte de los textos en náhuatl según la revisión hecha por el catedrático de lengua mexicana del Seminario. La siguiente edición ocurrió en 1756 a instancias del obispo Pantaleón Álvarez Abreu bajo los mismos argumentos y condiciones. En tiempo de Francisco Fabián y Fuero hubo una edición más con el intento de tornar al texto primigenio que aprobó Palafox, esto bajo el tenor de la promoción que Fabián y Fuero dio a la figura palafoxiana, por las discusiones habidas en el IV Concilio Provincial Mexicano y la particular perspectiva teológica del prelado.

Para el siglo XIX, hasta ahora, sólo he localizado dos ediciones, una de 1883 y otra de 1894, ambas resultado del trabajo de José Victoriano Covarrubias, deán de la Catedral de Puebla, quien lo hizo por instrucción del Cabildo eclesiástico la vez primera y por orden del Obispo Francisco Melitón Vargas la segunda. Tiene reformas y adiciones en razón de las disposiciones romanas y las nuevas realidades históricas, sobre todo en la segunda parte de manera que se formó un largo elenco de ritos no sacramentales y oraciones especiales como la bendición del tálamo, del cordón franciscano, la cinta agustiniana, las flores de la Virgen, casa nueva, e incluso bendición para el pan, los huevos y el aceite. Magnífico referente para estudiar la riqueza de la praxis religiosa en la diócesis.

Dos partes generales constituyen el *Manual*. Primero, las advertencias para su correcto uso, las disposiciones de los ritos aprobados y establecidos en la Iglesia latina; a continuación recorre las ceremonias y fórmulas para la

administración de los sacramentos, dando espacio separadamente en lengua española y en náhuatl: bautismo, penitencia, extremaunción y matrimonio; cierra con el ritual para el entierro de los cadáveres. La segunda parte atiende a los ritos para ejecutar censuras eclesiásticas; bendiciones para situaciones y objetos especiales como altares, templos, ornamentos y vasos sagrados, cementerios así como el orden de las procesiones, rogativas y letanías.

Que los sacerdotes contaran con la formación adecuada o por lo menos con instrumentos para consulta, le llevó a Palafox establecer la obligatoriedad de que cada uno poseyera la *Biblia*, el *Breviario*, el *Manual* del obispado, el *Ceremonial de la Misa*, un autor predicable sobre los Evangelios o la *Instrucción* de Eusebio Nieremberg, un autor sobre toda la Teología Moral, el *Catecismo* de fray Juan de Santo Tomás, el Concilio de Trento, las artes, vocabularios y sermonarios en la lengua propia del beneficio que curan y un autor de meditación o las obras de San Agustín.⁴⁰

Mediante el edicto promulgado el siete de abril de 1646 estableció sus ordenanzas sobre el ajuar y decoro de los templos con el fin de dar el lucimiento adecuado a los actos del culto divino,⁴¹ ahí dispuso los requerimientos mínimos que debían existir en los templos. En materia de libros litúrgicos ordenó tener dos misales para el altar mayor; las palabras de la consagración bien escritas y sin abreviaturas y el evangelio de San Juan (sacras), así como seis candelabros dorados para disponer de dos, cuatro o seis, según se tratara de misas comunes, de segunda o de primera clase. Ornamentos para los oficios de difuntos y los tres tipos de “vasos” para depositar la Eucaristía: la custodia, el cáliz y el recipiente para el viático. Sobre su uso remitió en todo momento a lo señalado por el *Ceremoniale episcoporum* y el *Ceremonial angelopolitano*.

La pila del baptisterio siempre debía contener agua bendita, estar cubierta con una tapa que la rodeara y se cerrara con llave; era obligatoria una imagen de San Juan Bautista bautizando a Cristo, prescripción que se conservó al paso de los siglos y aún puede verse hoy en los templos del arzobispado de Puebla y de las diócesis de Tehuacán, Huajuapán, Tlapa y Tlaxcala. Las parroquias deberían tener tres ampollas de plata para colocar el Crisma y los Santos Óleos.

40 J. de Palafox y Mendoza, «Instrucciones...», en *Obras del Ilustrísimo... op. cit.* p. 175 y SS.

41 J. Palafox y Mendoza, «Edicto sobre ornamentos y vasos sagrados de las parroquias y decoro del culto divino, signado en Matlatlán el 7 de abril de 1646», en *Edictos del ilustrísimo y reverendísimo señor Don Ivan de Palafox...*, imprenta del Br. Juan Blanco de Alcaçar, 1646.

Para el rito del bautismo era obligatorio tener un salero con sal, un capillo blanco de seda y una candela para encenderla al momento de bautizar. Para administrar el matrimonio, en el propio baptisterio debía guardarse un velo blanco, dos anillos y unas arras. Recomendó tener una linterna para portarla encendida cuando se administrasen sacramentos fuera de la parroquia.⁴² En la segunda década del siglo XVII, por instrucciones del obispo Pedro Nogales Dávila se imprimió un instructivo que tomaba en cuenta las disposiciones en materia de culto divino, material hecho por el canónigo Miguel de la Parra.

En 1728 el Cabildo ordenó la impresión de un *Directorio* para las ceremonias que se realizaban en la catedral angelopolitana. Aquel documento había quedado inédito por la muerte de su autor, el deán Gaspar Isidro Martínez de Trillanes. Los capitulares vieron la utilidad que tenía aquel manual y calendario sobre las ceremonias, fiestas y ritos de la prestigiadísima catedral de Los Ángeles. El difunto deán quería que su *Directorio* anduviera en mano de todos para que nadie tuviese necesidad de preguntar lo que debía hacerse respecto al culto divino de la sede episcopal poblana, su objetivo era que sirviera:

a los Señores Prebendados, Capellanes, Musicos, Sachristanes, y otros Ministros dedicados al divino culto [...] para que no yerren nada, ni en el rito, y aparato de las fiestas anuales, ni en las concurrencias extraordinarias, que se ofrecen, especialmente de Novenarios, Processiones, Anniversarios, y otras ceremonias precisas de Adviento, y Quaresma ⁴³

Al examinar con detenimiento este *Directorio* de 98 páginas, el asombro es inmediato pues manifiesta la complejidad que revestía el culto divino en la catedral de la Puebla en la primera mitad del siglo XVIII. Las misas conventuales, votivas, los aniversarios, las procesiones, las dedicaciones y un sin fin de acciones litúrgicas que la Iglesia particular de Tlaxcala-Puebla ofrecía en su sede a la majestad divina. Ese *corpus* tan complejo estaba articulado a través de las normas que la Iglesia universal establecía para la liturgia, sobre todo a partir del Concilio de Trento y las reformas de los Papas Pío V, Gregorio XIII y

42 *Ibid*, ff. 12 v – 13 v.

43 G. I. Martínez de Trillanes, *Directorio que para las ceremonias del Altar y de el Choro en todos los dias del Año, debe observarse en esta Sancta Iglesia Cathedral de la ciudad de los Angeles*, Puebla, Impreso por la viuda de Miguel Ortega, 1728, p. 2.

Clemente VIII. El *Directorio* es una magnífica síntesis del sistema devocional que articulaba alrededor del principal templo de la diócesis la vida religiosa de la ciudad episcopal.

El *Directorio* era sólo para la catedral y las acciones litúrgicas propias de las parroquias y los conventos no se registraron salvo cuando el Cabildo participaba de ellos, lo cual no era en pocas ocasiones. Sobre todo es una síntesis litúrgica de carácter histórico. Reúne todo aquello que por un lapso de 202 años se fue acumulando como expresión de la vida religiosa de los angelopolitanos teniendo como eje la catedral, lo que me lleva a reforzar mi convicción idea de interpretar las manifestaciones religiosas de la ciudad episcopal teniendo como vértice a la liturgia, pues es lo que daba coherencia al sistema devocional angelopolitano, es la unidad de la extensa pluralidad generada por la expresión religiosa de un pueblo. El *Directorio* del padre Martínez de Trillanes funciona como un espejo cuyo reflejo contiene, en buena medida, las manifestaciones de fé que tuvieron lugar durante el período que analizo. Debido a que se trata de un documento específico del siglo XVIII tiene sus límites, sin embargo proporciona datos que ayudan a entender ciertas acciones de culto nacidas en el siglo XVI y permite observar la perennidad de las iniciativas que el catolicismo angelopolitano desplegó en los años novohispanos.⁴⁴

A mediados del siglo XVIII, en el Seminario Tridentino de Puebla se había establecido la cátedra de Sagradas Ceremonias, por disposición del obispo Pantaleón Álvarez Abreu, lo cual manifiesta esa permanente preocupación por la calidad de las celebraciones y al mismo tiempo las insuficiencias del clero y los desórdenes que en ocasiones ocurrían.

La reforma fabiana

Me parece que la liturgia del siglo XVIII en Puebla de los Ángeles era la ritualidad más acabada de una ciudad episcopal novohispana, donde la prevalencia del obispo y del Cabildo catedral era notoria frente al Ayuntamiento que era el único contrapeso. Los siglos XVII y XVIII son, a decir de varios liturgistas, un

44 La riqueza del *Directorio* amerita un análisis particular, en varios sentidos, tanto en el devocional, en cuanto a la observancia del Oficio Divino, referente a la promoción de ciertas ceremonias por parte del cabildo y muchos otros.

período de renacimiento y consolidación en la literatura litúrgica.⁴⁵ Durante la segunda mitad del siglo XVIII se exhalaba un espíritu de unidad y uniformidad litúrgica dirigida desde Roma, sustentada en Trento que daba respuesta a las reivindicaciones de las iglesias nacionales marcadas por el episcopalismo, el conciliarismo y el regalismo, las cuales iban a contrapelo de la unificación cultural católica bajo el rito romano. No es gratuito el interés de aquellos años por rescatar los textos fundacionales de tradiciones litúrgicas como la ambrosiana, la galicana y la mozárabe. Aunque desde el siglo XVI las confesiones católica y protestante se vieron en la necesidad de precisar sus conceptos de “culto divino” y desarrollar toda una teoría en torno a la ritualidad, el orbe católico añadió la espectacularidad a la reflexión teórica, proporcionando un complejo aparato teórico-práctico que marcó las maneras de las expresiones públicas de fe, aparato nutrido por las formas artísticas del barroco. En esa estructura de corporaciones y estamentos sociales, a veces pasa desapercibido el desarrollo de construcciones populares donde las fórmulas y cantos eran inteligibles gracias a ser recitados en las lenguas vernáculas.⁴⁶

Al finalizar el siglo XVIII, fue la ilustración católica que pretendió dar un manotazo sobre la mesa para purificar esas formas de religiosidad que cada vez se alejaban más de la ritualidad oficial y permitían a los laicos tomar en sus propias manos la plegaria y el acto propiciatorio. El debate entre jansenistas y jesuitas forma parte del contexto que influyó en la adopción de estrategias dirigidas a devolver al redil cultural aquellas ovejas que andaban balando libres por el campo de la fe. En la diócesis de Tlaxcala-Puebla, el adalid de esta reforma fue el obispo Francisco Fabián y Fuero. Para exponer las circunstancias existentes a mediados del siglo XVIII y las estrategias de la reforma Fabiana en materia de culto divino, resultan útiles los edictos de dicho prelado y sobre todo el diagnóstico que se preparó de cara a la participación en el Concilio Cuarto Mexicano (1771).

Los conceptos de tiempo y espacio concretos para la realización del acto cultural fue un aspecto que motivó las decisiones de Fabián aplicadas en Puebla. Procuró evitar que el culto quedara al abrigo de otras interpretaciones, particularmente cuando se colocaba al hombre como el objeto central

45 M. Righetti, *Op. cit.*, p. 83.

46 E. Muir, *Fiesta y rito en la Europa moderna*, Ed. Complutense, Madrid, 1997, pp. 193-197. X. Basurko, *Historia de la Liturgia*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2006, pp. 327-328.

en el rito. El mismo año de su arribo a Puebla dictó medidas para el cuidado en la celebración de la misa, pues algunos clérigos celebraban dos y tres misas los domingos y días de fiesta, lo cual iba contra los cánones. Para la vigilancia sobre los párrocos redefinió las facultades jurisdiccionales de los párrocos y vicarios foráneos. Ordenó a los curas dar cuenta de todo eclesiástico que estuviese en su parroquia, fuese secular o regular, los grados en que estaba ordenado, la ocupación que tenía, todo con una relación jurada de *vita et moribus illorum*; los clérigos que habían obtenido las sagradas órdenes a título de idioma y quienes no tuviesen licencias para confesar y predicar tenían un plazo de 15 días para ser examinados.⁴⁷ Recordó las disposiciones del Concilio Mexicano de 1585 y en su edicto de agosto de 1765, reflexiona acerca de la sacralidad del templo como espacio dedicado a Dios, adecuar el espíritu del sacerdote antes de la celebración y que las ceremonias sagradas ocurrieran con la mayor limpieza, para lo cual los sacerdotes debían comportarse con modestia, silencio y recogimiento interior.⁴⁸

Reforzó la formación del clero en materia de ritos y ceremonias, para lo cual retomó la práctica de las conferencias semanales, donde cada 15 días debería tocarse algún punto relativo a las ceremonias empleando el manualito compuesto por Gregorio Galindo, quien fue obispo de Lérida, obra de la cual Fabián dijo que era “un libro verdaderamente de oro”.⁴⁹ Había sido compuesto tres décadas atrás para los sacerdotes de aquella diócesis peninsular con el objetivo de desterrar los errores en la celebración de la misa y para que los ordenandos aprendiesen las rúbricas con una explicación básica de ellas. A diferencia de los grandes tratados de liturgia este libro tenía un lenguaje sencillo, práctico y directo. Los eclesiásticos de Tlaxcala-Puebla deberían ir con el texto leído en la parte que se explicaría cada sesión, la importancia “del Galindo” se palpa por haber sido impresa en 1766 en la Imprenta del Real Colegio de San Ignacio,⁵⁰ con el objetivo de que ningún clérigo careciera de la

47 Edicto de F. Fabián y Fuero, *Una de las cosas que más corresponde*, en Puebla el 19 de agosto de 1765.

48 *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, L. Martínez Ferrer (Cur.), El Colegio de Michoacán / Universidad Pontificia de la Santa Cruz, México 2009.

49 G. Galindo, *Las Rúbricas del Misal romano reformado*, Impr. de Narciso Oliva, Barcelona 1739.

50 G. Galindo, *Las Rúbricas del Missal romano reformado*, Impr. Del Real Colegio de San Ignacio, Puebla 1766. Esta es la edición que he revisado para los detalles del objetivo del obispo Fabián y Fuero.

obra. Una década más tarde se reimprimió en la ciudad de México y nuevamente en Puebla en la imprenta que ostentaba el nombre de Oficina nueva del Seminario Palafoxiano. A lo largo de su pontificado se identifican numerosas órdenes relativas al culto divino, ya fuese de observancia general, sólo para el clero o dirigidas a los feligreses.⁵¹

Cuando Fabián y Fuero se presentó en el aula conciliar de 1771, iba robustamente armado por el conocimiento que seis años le habían dado sobre las circunstancias que envolvían al culto divino: los problemas en la formación del clero, las características de las formas de piedad popular, las condiciones geográficas de su obispado que visitó percibiendo las dificultades para la atención de la cura de almas. También llegó con la experiencia de haber iniciado una reforma en su diócesis que pasó por diversos aspectos de la ritualidad oficial y las prácticas adyacentes que ejecutaban todos los niveles sociales, así pudo manifestar su experiencia en la corrección o la innovación, también a exhibir los aires que existían en aquellos años relativos a la importancia de la vida cultural no sólo como rostro de la disciplina de la Iglesia, sino de la capacidad de los fieles para asimilar los contenidos doctrinales que había en cada acto ritual.

Cierre

La revisión de períodos ya trabajados por quien esto escribe respecto al culto divino en la diócesis de Tlaxcala-Puebla, otros inéditos pero con un cuerpo documental identificado y aún por analizar, me permite señalar que los periodos de reforma eclesiástica en la historia del arzobispado de Puebla hicieron de la liturgia uno de los pilares para reorientar las costumbres, la disciplina eclesiástica, las expresiones de fe, la organización clerical, las formas simbólicas de relacionarse con el poder civil y otras instituciones. La reforma de Palafox, la de Fabián y la de Ramón Ibarra, están inscritas en la larguísima tradición ritual que llegó con la conquista y se desarrolló durante cuatro siglos. Desde las primeras directrices señaladas por el dominico Garcés en

51 Un análisis más amplio de la liturgia bajo la reforma de Fabián y Fuero, vide: J. J. Peña Espinosa, “Disciplina litúrgica en la diócesis Tlaxcala-Puebla y su presencia en el IV Concilio Mexicano”, en *Efemérides Mexicana*, vol. 34, N° 102, pp. 433-465.

1526, hasta las instrucciones del Primer Sínodo Diocesano encabezado por Ibarra (1906), pueden identificarse continuidades, rupturas, retornos y un complejo cuerpo de normas, costumbres, ciclos culturales, sistemas devocionales, inercias y formas materiales en la perennidad de la mayor forma que tiene el catolicismo para buscar la relación con lo divino. Sobre todo, porque hablar de liturgia lleva asociado la praxis de todos los niveles sociales con sus propias cargas culturales. Las líneas de este artículo solo han pretendido fijar una secuencia de estudio, exhibir las potencialidades y apuntar algunos detalles de una historia que arranca hace 500 años y se prolonga hasta nuestros días, porque también hay ya materia para reflexionar sobre el impacto de la reforma de Vaticano II en la perspectiva de la feligresía del arzobispado poblano.

FUENTES CONSULTADAS

Fuentes primarias

Archivo General de Indias

Archivo General de la Nación

Archivo General Municipal de Puebla

Archivo del Venerable Cabildo Metropolitano de Puebla

Constituciones del arzobispado y provincia de la muy ynsigne y muy leal ciudad de Tenuxtitlan Mexico de la nueva España, ed. facsímil de las aprobadas por el I Concilio Mexicano, cur. Cristóforo GUTIÉRREZ VEGA, Roma, Biblioteca Casanatense / Atheneum Pontificium Regina Apostolorum, 2007.

Constituciones del Arzobispado y Provincia de la muy insigne y muy leal ciudad de Tenuxtitlan México, en *Concilios Provinciales I y II*, edición del Arz. Lorenzana, México, Imprenta del Br. Joseph Antonio de Hogal, 1769.

- Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, L. Martínez Ferrer (Cur.), El Colegio de Michoacán / Universidad Pontificia de la Santa Cruz, México 2009.
- Manual de los santos sacramentos conforme al ritual de N. SS. P. Paulo V...*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758.
- G. Galindo, *Las Rúbricas del Misal romano reformado*, Impr. de Narciso Oliva, Barcelona 1739.
- G. Galindo, *Las Rúbricas del Missal romano reformado*, Impr. Del Real Colegio de San Ignacio, Puebla 1766.
- G. González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, ed. facsímil, México, Condumex, 1981.
- G. I. Martínez de Trillanes, *Directorio que para las ceremonias del Altar y de el Choro en todos los dias del Año, debe observarse en esta Sancta Iglesia Cathedral de la ciudad de los Angeles*, Puebla, Impreso por la viuda de Miguel Ortega, 1728.
- J. de Palafox y Mendoza, *Obras del Ilustrissimo, excelentissimo y venerable siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza*, Madrid, Imprenta de Don Gabriel Ramírez, impresor de la Real Academia de San Fernando, MDCCLXIII.
- J. de Palafox y Mendoza, «Edicto sobre ornamentos y vasos sagrados de las parroquias y decoro del culto divino, signado en Matlatlán el 7 de abril de 1646», en *Edictos del illvstrisimo y reverendisimo señor Don Ivan de Palafox...*, imprenta del Br. Iuan Blanco de Alcaçar, 1646.
- P. Salmerón, *Ceremonial de las ceremonias del Santo sacrificio de la Misa conforme al misal reformado de Urbano VIII...*,
- P. Ruyz Alcoholado, *Ceremonial romano para missas cantadas y rezadas*, Alcalá, Impreso por los herederos de Juan Gracián, 1589.

Bibliohemerografía

- A. G. Martimort, *La Iglesia en oración*, Barcelona, Herder, 1992.
- B. Dompnier, “La publication d’un cérémonial diocésain, acte de l’autorité épiscopale», en Davy-Ragaux Cécile et alter, *Les cérémoniaux catholiques en France à l’époque moderne*, Turnhout, 2009, Brepols.
- E. Cattaneo, *Introducción a la historia de la Liturgia occidental*, Madrid, Studium, 1969.
- E. Muir, *Fiesta y rito en la Europa moderna*, Ed. Complutense, Madrid 1997, 193-197.
- J. A. Abad Ibáñez y M. Garrido Bonaño M., *Iniciación a la Liturgia de la Iglesia*, Madrid, Pelicano, 1999.
- J. G. Castillo Flores, *El cabildo eclesiástico de la Catedral de México (1530-1612)*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 2018.
- J. G. Castillo Flores y R. Y. Reyes Acevedo, “Ritual y ceremonia en la catedral de México, 1560-1600”, en *Letras Históricas*, N° 14 (2016), pp. 17-49.
- J. García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga*, México, Porrúa, 1988, Tomo I.
- J. Orlandis; *La Iglesia en la España visigótica y medieval*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1976.
- J. J. Peña Espinosa, “Génesis de una ciudad episcopal: disputa por la sede del obispado Tlaxcala-Puebla”, en *Historia desconocida. Libro anual de la Sociedad Mexicana de Historia Eclesiástica*, 2008.
- J. J. Peña Espinosa, “El Oficio divino en la Catedral de Puebla como representación de la identidad de su Cabildo (1539-1597)”, en *Dimensión antropológica*, Año 19, Vol. 55 (2012).

- J. J. Peña Espinosa, “La pastoral de sacramentos en el plan de reforma de Juan de Palafox”, en *Palafox. Obra y legado*, Puebla, H. Ayuntamiento de Puebla, 2011, pp. 239-256
- J. J. Peña Espinosa, “Disciplina litúrgica en la diócesis Tlaxcala-Puebla y su presencia en el IV Concilio Mexicano”, en *Efemérides Mexicana*, vol. 34, N° 102, pp. 433-465.
- J. Sánchez Herrero, “Algunos elementos de la religiosidad cristiana popular andaluza durante la Edad Media”, en Álvarez Santaló (coord.), *La religiosidad popular*, Barcelona, Fundación Machado / Anthropos, 1989, V. 1, pp. 268-269.
- J. M. Sierra, “Contexto teológico y espiritual del rito hispano-mozárabe”, en *Curso de Liturgia Hispano-Mozárabe*, J.-M. Ferrer Grenesche (director), Toledo, Estudio Teológico de San Ildefonso, 1995, pp. 97-110.
- L. Turrent, *Rito, música y poder en la Catedral Metropolitana. 1790-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 2015.
- M. Brescia, “Liturgical Expressions of Episcopal Power: Juan de Palafox y Mendoza and Tridentine Reform in Colonial Mexico”, *The Catholic Historical Review*, vol. 90, 2004, pp. 497-518.
- M. Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Editorial Kairós, 1999.
- M. Galí Boadella, (Coord.), *Rituales sonoros en una ciudad episcopal. Puebla siglos XVI-XIX*, México, BUAP / CIESAS, 2013
- M. Righetti, *Historia de la Liturgia*, Madrid, BAC, 1955, T. I.
- O. Mazín Gómez, *El Cabildo Catedral de Valladolid de Michoacán*, México, El Colegio de Michoacán, 1996.

R. Giuseppe, “La fé popular: entre estrategia eclesiástica y necesidad religiosa”, en *Concilium* 206 (1986).

X. Basurko, *Historia de la Liturgia*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2006.

EL CLERO REGULAR EN LA TEMPRANA EVANGELIZACIÓN DE LA SIERRA NORTE DE OAXACA (1527-1558)

Dra. Raquel E. Güereca Durán
Instituto de Investigaciones Históricas, Unidad Oaxaca
Universidad Nacional Autónoma de México

“la villa que llaman de San Ylefonso, que está veinte leguas de la ciudad de Antequera, y por otro nombre Oaxaca. Tiene su asiento entre unas montañas muy altas, que caen entre el oriente y el norte. Suben en parte las sierras más que las nubes.

Suélense pasar meses sin ver el sol. Lluève muy a menudo, y no hay en toda aquella tierra una carrera de caballo llana”:

fray Agustín Dávila Padilla, 1596

En 1527 se fundó la Villa Alta de San Ildefonso, cabecera de la que por algunas décadas fue conocida como Provincia de los Zapotecas, en la Sierra Norte de Oaxaca. En 1556 una real cédula ordenó a los dominicos hacerse cargo de la evangelización de la región, y dos años después fray Jordán de Santa Catalina llegaría como primer prelado de Villa Alta. No obstante, a la fecha sabemos muy poco de la actividad misional desplegada en la sierra en las tres primeras décadas que siguieron a la fundación de la villa, debido a la escasa documentación sobre este periodo temprano. Por ello, basándome en las fuentes primarias más antiguas con que contamos para esta región –los juicios de residencia a los primeros alcaldes mayores, así como la documentación que se resguarda en el Archivo Parroquial- en este texto haré un recuento

de los primeros misioneros que evangelizaron en esta Provincia habitada por zapotecas, mixes y un pequeño núcleo de nahuas. Haré un esbozo de las condiciones que enfrentaron, con especial interés en los vínculos que establecieron con los “naborías” del barrio de Analco.

La conquista de la Sierra

El 23 de enero de 1527 tuvo lugar la fundación de la Villa Alta de San Ildefonso, en la entonces llamada Provincia de los Zapotecas.¹ En esta región serrana ubicada al noreste de Antequera habitaban zapotecos cajonos, nexitzos y bixanos, además de mixes que, según soldados y cronistas, a la llegada de los españoles se enfrentaban en cruentas guerras por el control del territorio.²

Desde 1519 Hernán Cortés se mostró fuertemente interesado en la región. Y es que, según le informara Moctezuma, en las provincias de “chinaneas y zapotecas” —que no estaban sujetas al señorío mexica y por tanto, no servían ni daban tributo a su tlatoani— había importantes minas de oro. De ahí que Cortés enviara ese mismo año una primera expedición al mando de Diego de Ordaz para explorar la cuenca del río Coatzacoalcos y sus inmediaciones, al tiempo que sondeaba el ánimo de sus habitantes y reconocía las riquezas de la tierra, todo ello con resultados promisorios.³

Sin embargo, la conquista de la Provincia de los Zapotecas no fue sencilla. Las condiciones geográficas propias de una región serrana, dominada por cumbres que van desde los 800 hasta los 3 mil metros, así como la humedad y constantes lluvias, se convirtieron en un tema recurrente para explicar los fracasos de sucesivas expediciones. Bernal Díaz del Castillo afirmaba que “los indios zapotecas eran gente mala de domar por las grandes y altas sierras adonde están

1 Ernesto Lemoine, “Algunos datos histórico-geográficos en torno a Villa Alta y su comarca”, en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, 1966, p. 194.

2 Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, Bruselas, Casa de I. de Meerbeque, 1625, p. 548.

3 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, CSIC, 1982, capítulo CII, p. 219-221.

poblados, y que no podían llevar caballos; y que siempre hay neblinas y rocíos, y que los caminos eran angostos y resbalosos, y que no pueden andar por ellos sino a manera de decir: los pies, que por ellos caminan adelante, junto a las cabezas de los que vienen atrás”.⁴ Años más tarde, otros soldados presentes en las expediciones se referirían a la sierra como “la tierra más áspera y fragosa y de muy grandes sierras que hay en toda esta Nueva España”, a la que “en muchas partes no podían andar ni subir sino era asidos a bejucos”.⁵

Entre 1522 y 1526, cuatro entradas fracasaron. La primera, comandada por un capitán Briones, enviado por Gonzalo de Sandoval desde la recién establecida Villa del Espíritu Santo, en Coatzacoalcos, fue atacada y desbaratada apenas entraron a las montañas. La segunda, organizada por Cortés desde la Ciudad de México en 1523, al mando del alcalde Rodrigo Rangel, ni siquiera pudo internarse en la región por haber llegado en época de lluvias. Al año siguiente, Rangel fue enviado nuevamente por Cortés, esta vez en tiempo de secas y llevando 150 ballesteros y escopeteros así como numerosa “gente de guerra diestra, de los naturales de esta ciudad y sus comarcas”,⁶ pero nuevamente fracasó. Para 1526, con Cortés en las Hibueras, el tesorero Alonso de Estrada envió una cuarta expedición, liderada por un capitán Barrios, que murió a manos de los zapotecas de Tiltepec.⁷

Cortés ideó entonces una estrategia para someter la provincia, que consistió en enviar de forma simultánea tres expediciones por diferentes rumbos. Esta fue ejecutada en los últimos meses de 1526, no ya por Cortés —que perdió la gobernación de la Nueva España en julio de ese año, y la capitanía general un par de meses después— sino por el gobernador Marcos de Aguilar, quien envió a Alonso de Herrera, Diego de Figueroa y Gaspar Pacheco como capitanes de sendas fuerzas, todas a pie.⁸ Es posible que alguno de estos capitanes, sino

4 *Ibíd.*, p. 493.

5 “Méritos y servicios: Francisco de Torres, Nueva España”, 1558, Archivo General de Indias (en adelante, AGI), Patronato, 61, N.2, R.1, f. 12v; 16v.

6 Hernán Cortés, “Cuarta carta relación”, en *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al Emperador Carlos V, coleccionadas e ilustradas por Pascual de Gayangos*, París, Imprenta Central de los Ferro-Carriles A. Chaix y C^a, 1866, p. 307.

7 Díaz del Castillo, *op. cit.*, p. 577.

8 Para mayor detalle sobre el rumbo que tomaron las tres expediciones, ver Michel R. Oudijk, *The Second Conquest: An Ethnohistory of a Cajonos Zapotec Village & The Lienzo of Tabaá I*, Leiden,

es que todos, hayan llevado consigo también contingentes de indios de nahuas del centro de México. Esta estrategia fue exitosa y culminó con la fundación de la Villa Alta en San Ildefonso, en una pequeña planicie a más de 1700 metros de altura, ubicada a veinte leguas –cerca de 90 kilómetros– de la villa española más cercana, Antequera. En la villa se establecieron también los auxiliares indígenas que sobrevivieron a las campañas de conquista.

A partir de este momento, la villa se convirtió en la punta de lanza del proceso colonizador de la sierra, caracterizado no sólo por su lentitud sino además por la feroz resistencia que opusieron zapotecos y mixes a la presencia hispana y a la conversión religiosa. Como ocurre con otras regiones periféricas de la Nueva España, la información relativa a estos primeros años es escasa, más aún cuando se trata de entender el papel de la iglesia en estos años fundacionales. Sobre esto hablaré a continuación.

Fray Bartolomé de Olmedo y la Provincia de los Zapotecas

Como es bien sabido, los dominicos llegaron a la Nueva España en 1526, y comenzaron una rápida expansión hacia el sur, tomando rumbo a Oaxaca, Chiapas y Guatemala. A Antequera llegaron, en 1528, fray Gonzalo Lucero y fray Bernardino Minaya, a quienes el cabildo les cedió en 1529 un espacio dentro de la villa para la construcción de su primer convento. En los años siguientes, la orden de predicadores se extendería rápidamente hacia la Mixteca, estableciendo conventos en Yanahuitlán y Teposcolula, desde donde pasaron hacia Tlaxiaco, Coixtlahuaca, Tonalá y Tamazulapa. En la región de los Valles Centrales, además del convento de Antequera, se establecieron también en Etlá y Cuilapan.⁹ La expansión hacia el rumbo oriental sería, en cambio, mucho más lenta: en 1556 llegarían a Ocotlán y, finalmente, fundarían convento en Villa Alta en 1558.

Universidad de Leiden, 1995, p. 52; y Raquel E. Güereca Durán, “Más allá de Tenochtitlan: las conquistas cortesianas de 1521 a 1526”, en Martín F. Ríos Saloma (coord.), *Conquistas. Actores, escenarios y reflexiones (1519-1550)*, Madrid, Sílex Ediciones, p. 311.

9 Robert 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*, 2ª ed., México, FCE, 1986, p. 150.

En efecto, fue en la junta y cónclave de definidores de 1558 que, luego de una serie de vicisitudes se eligió por fundador y primer prelado de la Villa Alta de San Ildefonso al célebre fray Jordán de Santa Catarina.¹⁰ Vendrían después fray Pedro Guerrero, fray Pablo de San Pedro, fray Fabián de Santo Domingo (este último lego), cuya labor en la sierra es bien conocida, gracias a los textos de fray Agustín Dávila Padilla y, más tarde, a la obra de fray Francisco de Burgoa. Sin embargo, la labor evangelizadora en los poco más de treinta años que van de 1527 a 1558 ha sido poco estudiada, y lo que sabemos al respecto está, como se verá, envuelto en un halo de leyenda.

José Antonio Gay¹¹ y John Chance¹² -dos de los mayores conocedores de la historia de la región- afirman que el primero en misionar en la sierra de los zapotecas fue el mercedario fray Bartolomé de Olmedo, quien desde 1519 desembarcó en las costas yucatecas como parte de la expedición de Hernán Cortés, y acompañó al capitán y sus hombres en diversas entradas hasta su muerte en 1524. Tal afirmación tiene como fuente a Bernal Díaz del Castillo, pues en su obra, al hablar del fracaso de la segunda expedición de Rodrigo Rangel en 1524, se señala la presencia del mercedario entre los zapotecas: “y el buen fray Bartolomé de Olmedo, que era Santo Fraile, trabajó mucho con ellos, y les predicaba, y enseñaba los Artículos de la Fe, y bautizó en aquellas provincias más de quinientos Indios; pero en verdad que estaba cansado y viejo, y que no podía ya andar caminos, que tenía una mala enfermedad.”¹³

No obstante, ni el manuscrito de Guatemala ni el manuscrito Alegría registran la presencia de Olmedo en tierras zapotecas. Nos encontramos, aparentemente, con un caso de interpolación. Como es sabido, se conocen tres

10 Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional, del polo ártico de la América, y nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1674, f. 268v.

11 José Antonio Gay, *Historia de Oaxaca*, México, Imprenta del comercio de Dublán, 1881, p. 299.

12 John K. Chance, *La conquista de la sierra: españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas-Fondo Estatal para la Cultura y las Artes-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998.

13 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Aparato de variantes*, edición, estudio y notas de Guillermo Serés, Madrid, Real Academia Española, 2011, p. 747. [En https://www.rae.es/sites/default/files/Aparato_de_variantes_Historia_verdadera_de_la_conquista_de_la_Nueva_Espana.pdf] Consultado el 09/10/2021

testimonios de la obra de Díaz del Castillo: el llamado manuscrito de Guatemala; la copia de éste, elaborada por Francisco Díaz del Castillo tras la muerte de su padre; y el manuscrito que utilizó fray Alonso Remón para la primera edición del texto en Madrid en 1632.¹⁴ Ya diversos estudiosos, entre los que se cuentan Carmelo Sáenz de Santa María y Carmen León Cázares, han explicado muy bien que esta primera edición de la obra de Díaz del Castillo, que contó con el patrocinio de la orden mercedaria, fue objeto de numerosas interpolaciones. Es decir, se agregaron desde palabras hasta frases enteras en las que se señala la presencia de fray Bartolomé de Olmedo en las diversas campañas de conquista que siguieron a la toma de Tenochtitlan –como la de Pedro de Alvarado a Tututepec– que tenían por objeto presentar al fraile como una figura heroica, al tiempo que apuntalaba “la tradición sobre los mercedarios como capellanes castrenses, que al mismo tiempo pasan a considerarse como los iniciadores de la evangelización”.¹⁵

León Cázares ha notado también las inconsistencias del párrafo en el que se narra su presencia en la sierra de los zapotecas, pues se dice que en 1524 el fraile se hallaba cansado y viejo, cuando en realidad, según los datos disponibles, no alcanzaba aún los cuarenta años de edad. De igual modo, se sitúa la entrada en el mismo año que, según sabemos, Olmedo se encontraba en la Ciudad de México ocupándose de la administración del Hospital de Jesús, que le había sido encomendada por Cortés.¹⁶ Así, todo parece indicar que, por lo que toca a la supuesta presencia de Olmedo en la Provincia de los Zapotecas, nos encontramos frente a un caso de interpolación mercedaria, pues no existe evidencia documental de la presencia del fraile en la sierra.

La discusión, sin embargo, no es tan sencilla de zanjar. Y es que existen por lo menos tres documentos elaborados por diversos caciques indígenas a fines del siglo XVIII en los que figura fray Bartolomé de Olmedo entre los primeros frailes que bautizaron a la nobleza indígena de la sierra zapoteca,

14 *Ibid.*, p. II.

15 María del Carmen León Cázares “Entre el breviario y la espada. Los mercedarios como capellanes en las huestes conquistadoras”, en Martín F. Ríos Saloma (ed.), *El mundo de los conquistadores*, México, UNAM, IIH, Sílex Ediciones, 2015, p. 609.

16 María del Carmen León Cázares, *Reforma o extinción. Un siglo de adaptaciones de la orden de Nuestra Señora de la Merced en Nueva España*, México, UNAM, IIFL, Centro de Estudios Mayas, 2004, p. 218-219.

acompañado de otros frailes. Así, en un pleito seguido entre diversos caciques de Yatzachi el Alto en 1793 por los bienes heredados por Cristóbal de Velasco, entre los diferentes documentos probatorios encontramos una relación, que se pretendía haber sido escrita por don Baltazar de Zárate y Velasco, fundador del pueblo, en 1522:

Yo el capitán don Baltazar de Zárate y Velasco con su esposa doña Isabel de Zárate y de la Cueva vimos nosotros que ya venía la fe de dios nuestro señor caminamos nosotros fuimos a ver el conquistador bajo del pueblo de San Juan Tabaa a donde nombraron en nuestra idioma zapoteca Diaayego diazaDone el día miércoles a 9 días del mes de marzo de 1521, presentamos de presente oro finísimo, y juntamente con flores de lirio que nombramos en nuestra idioma zapoteca yegchila yaga ante nuestro señor don Juan de Salinas y otro llamádose don Francisco de Acevedo, y sacerdote fray Bartolomé Olmedo y el otro sacerdote fray Juan de Jordán de Santa Catarina y el otro fray Domingo de quinaques y otros con que vieron don Sebastián Ramírez don Francisco Moreno y don Gaspar Pacheco este padre fray Bartolomé Olmedo bautizó a nosotros antes teníamos nombre en nuestra gentilidad Tiobilala y mi esposa Xone yesechina [...]¹⁷

De igual modo, en un conflicto por tierras entre los pueblos de Yoxobi y Solaga de 1798, una de las partes en litigio presentó una relación –publicada por Julio de la Fuente como “Testamento de los caciques de Solaga”⁻¹⁸ donde aparece nuevamente el mercedario, acompañado de fray Domingo Tequinaca. Este documento está fechado en 8 de abril de 1521, y en él, con una redacción confusa, se expresa que

los caciques don Juan Martín Balachila don Bartolomé Martín Yalao Lachixoza y don Bartolomé Martín Tiolana hacemos papel, testamento, títulos, pintura y probanza del modo que fue y llegaron nuestros padres y abuelos [...] Cuando llegó el excelentísimo señor don Fernando Cortés y Monrroi Marqués del Valle, quien

17 AGN, *Civil*, vol. 390, exp. 5, “Autos formados por Francisco de Vargas y socios de la jurisdicción de Villa Alta sobre herencia y vecinos del pueblo de Yasachi el Alto contra Pedro Antonio y Consorte”, 1793, fs. 259-259v.

18 Julio de la Fuente, “Documentos para la etnografía e historia zapoteca”, en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, tomo III, 1947-1948, p. 185-189.

trajo la palabra de dios y el Santo Evangelio el año de 1521 y a los tres días de haber llegado al sitio Diazadon y allí estuvo con el cacique Diadela cuando llegamos nosotros y don Fernando Cortés Monrroi Marqués del Valle vino con dos frailes uno se llamaba fray Domingo Tequinaca y otro fray Bartolomé de Olmedo, y estos dos padres y sus capitanes todos trajeron la fe de dios [...]¹⁹

Un tercer documento, conocido solo por la publicación de De la Fuente, es el llamado “Testamento de los caciques de Laolla”.²⁰ Éste tiene como fecha el año de 1525, y en él, los cinco “caciques abuelos” hicieron “memoria probanza” de la fundación de su pueblo, que tuvo lugar cuando arribó a la sierra “el rey Fernando Cortés”, acompañado de tres sacerdotes: fray Domingo de Guina/de Lima, “el de Cortés fray Jordán de Santa Catarina y otro fray Bartolomé de Olmedo”, ante quienes los caciques acudieron a presentarse “en cumplimiento de la palabra de dios y del rey nuestro señor” llevando “algún presente además de un súchil de tres colores”.²¹ Asimismo, los caciques pidieron a Cortés les “diera el bautismo, el sacramento del matrimonio según los cristianos, nos enseñara los artículos de la fe, los siete espirituales, los cardinales ley de dios nuestro señor, pedimos también como se han de hacer cristianos todos los que están en el cerro de Yechevedao donde salimos nosotros”.²²

De acuerdo con Chance, estos tres documentos habrían estado originalmente escritos en zapoteco,²³ lo cual puede ayudar a explicar los problemas en la redacción. Evidentemente los textos presentan muchos más problemas, como las incongruencias entre los eventos que registran y su temporalidad: por ejemplo, hacen contemporáneos a fray Bartolomé de Olmedo y fray Jordán de Santa Catarina; las menciones a la presencia, en 1521, de Juan de Salinas, alcalde mayor que arribó a Villa Alta en 1557; la afirmación de los caciques de Laolla de que fueron bautizados en la Iglesia Mayor de México,

19 AGN, *Tierras*, vol. 1303, “Los naturales de los pueblos de Santo Domingo Yoxobi y San Andrés Solaga, sobre posesión de tierras”, 1798, f. 48.

20 De acuerdo con Chance, este pueblo es hoy en día Otatitlán de Morelos, en el municipio de Talea de Castro: Chance, *op. cit.*, p. 59.

21 De la Fuente, *op. cit.*, p. 192.

22 Ídem.

23 Chance, *op. cit.*, p. 59.

entre muchas más.²⁴ Todo ello recuerda más bien la estructura de los llamados “Títulos primordiales” que, si bien no siempre estuvieron relacionados con conflictos por la tierra, en este caso parecen haber sido elaborados “a modo” para sustentar los derechos ancestrales sobre un territorio, mediante narraciones que refieren la fundación de los pueblos y refuerzan la identidad colectiva, al tiempo que consignan una visión idealizada del pasado en la que los indígenas no fueron conquistados, antes al contrario, fueron ellos mismos, por voluntad propia, a encontrarse con los españoles para aceptar al monarca católica y abrazar el cristianismo. Asimismo, la estructura similar de los textos, la cercanía temporal en su elaboración y la mención a los tres frailes: Bartolomé de Olmedo, Jordán de Santa Catarina y Bartolomé Tequinaques/Quinaques/ de Guina/ de Lima (¿quizá, Aguinaga?)²⁵ hacen pensar en la existencia de un posible modelo común para los tres.

El análisis de estos documentos nos lleva por otros derroteros y otras temporalidades, lejanas al objetivo de este texto. No obstante, vale la pena detenerse a considerar las fuentes en las que abrevaron los caciques indígenas que escribieron estas probanzas en los últimos años del periodo colonial. Esto es, ¿leyeron los zapotecos productores de tales documentos, la obra de Bernal Díaz del Castillo, publicada en 1632? En su defecto, ¿cuáles fueron las vías por las que pudieron acceder a tal información? ¿Son estos documentos una evidencia del triunfo y difusión –incluso, entre los indígenas letrados de Villa Alta– de la imagen que se construyeron los mercedarios como capellanes castrenses?

De vuelta al tema que nos ocupa, una vez descartada la presencia mercendaria, examinaré a continuación algunas de las noticias aparecen en la documentación mas temprana sobre la presencia de eclesiásticos en la sierra.

24 Oudijk ha realizado un análisis minucioso de las características de los Títulos primordiales de Oaxaca, entre los que incluye los tres textos aquí mencionados, señalando sus muchas inconsistencias: Michel R. Oudijk, “Poblando la sierra: una ruta de migración zapoteca”, en Ana Laura Peña Mondragón, *Los zapotecos serranos*, Ixtlán, Oaxaca, Universidad de la Sierra de Juárez, 2012, p. 15-46.

25 Burgoa, *op. cit.*, f. 192, menciona a un fray Domingo de Aguiñaga, vizcaíno.

La labor misional en la sierra más allá del mito

Muy poco es lo que sabemos de los primeros años de existencia de la villa de San Ildefonso, salvo que fue un periodo marcado por la violencia. Gaspar de Pacheco, capitán nombrado teniente de gobernador, repartió varias encomiendas en la sierra, otorgó solares a los vecinos para su habitación, y dedicó buena parte de sus esfuerzos a organizar entradas militares en contra de los indios, contando con autorización, por lo menos inicialmente, para esclavizar a la gente “de guerra”, pues la fundación de la villa española no significó la sumisión inmediata de los naturales. Por el contrario, hay evidencia de que los indios rechazaron la presencia hispana por diversas vías: la huida, la negativa a pagar tributos y alimentar a los españoles, así como la guerra.²⁶

Para 1529 arribó a Villa Alta Luis de Berrio, primer alcalde mayor que permaneció en el cargo hasta 1531, cuando fue sometido a un juicio de residencia en el que los vecinos españoles e incluso algunos caciques indígenas depusieron en su contra. Berrio fue acusado de numerosos delitos, que incluían: haber sido parcial en la impartición de justicia, favoreciendo claramente a sus amigos y partidarios; no haber castigado los pecados públicos y amancebamientos, estando él mismo amancebado con una mujer española; dejarse sobornar mediante dádivas –pollos, vino, pescado; arrebatar encomiendas a diversos vecinos de la villa, sirviéndose de ellas; herrar esclavos sin examinarlos y fuera de su jurisdicción; jugar a los naipes y consentir que otras personas lo hicieran; haber hecho guerra a diversos pueblos –Tiltepec, Cuescomaltepec, Suchitepec, Chichicastepec, entre otros- que estaban de paz, tomando para sí numerosos esclavos; blasfemar e insultar a los vecinos españoles, a los que trataba con poco respeto, abusando de su autoridad.²⁷

Es en este contexto que aparecen las primeras noticias respecto a la presencia de un religioso en la Provincia de los Zapotecas. Así, en el juicio de residencia se presentó a declarar el “padre fray Pedro Rodríguez cura de esta villa, el cual puso la mano en su pecho y juró por el hábito de San Juan y de San Pedro”,²⁸

26 Chance, *op. cit.*, p. 39-41.

27 AGI, *Justicia*, 230, “Residencia de Luis de Berrio, alcalde mayor de San Ildefonso, y de los demás alcaldes y capitanes por Pedro Asensio, alcalde mayor de dicha villa”, 1531-1546, *passim*.

28 *Ibid.*, f. 209v-210.

quien dijo ser testigo de que Luis de Berrio había sacado ya sus bienes de la villa “escondidamente”, por lo que se recelaba una posible fuga.

Ninguna información adicional sobre sí mismo nos ofrece este fraile, del que no se han localizado aún mayores registros. Sin embargo, a lo largo del juicio de residencia se hace patente que, en el clima de violencia y abusos que prevalecía en la villa, fray Pedro actuó en diversas ocasiones como intercesor, tratando de apaciguar la furia del alcalde mayor. Por ejemplo, Luis de Berrio habría puesto en el cepo a un escribano, por negarse a actuar a conveniencia del alcalde: “y el dicho Francisco de Tarifa escribano dijo que él no era procurador sino escribano y que había de hacer su oficio limpiamente y en esto el dicho Luis de Berrio se levantó contra él diciéndole muchas palabras injuriosas y le llevó y echó en el cepo con mucha soberbia dándole muchos empujones y derribándole en el suelo”.²⁹ En dicha ocasión, “el padre fray Pedro Rodríguez cura de esta villa le fue a rogar al dicho Luis de Berrio que lo soltase al dicho Tarifa”, lo que logró luego de que el escribano accediera a entregar a Luis de Berrio un requerimiento cuya lectura lo había enfurecido, el cual rompió en presencia del fraile y del escribano. La misma labor de intercesión llevó a cabo fray Pedro a favor de una esclava india que se disputaban Hernando Alonso, vecino de la villa, y el alcalde mayor.³⁰

Luis de Berrio fue encontrado culpable y enviado a España en 1532. San Ildefonso era entonces, a decir de Chance, “un típico pueblo fronterizo aislado”³¹ cuyos vecinos españoles enfrentaban numerosas dificultades para sobrevivir. En 1533 Antón Pérez, nombrado procurador por el cabildo de la villa, levantó información para probar ante el virrey la pobreza de la tierra y las necesidades de sus habitantes. Por ella, sabemos que los indígenas, a decir de los españoles, “son gentes pobres y que no dan tributo de oro ni ropa ni de otras cosas que valga cosa ninguna a los cristianos vecinos de esta dicha villa que en nombre de su majestad los tienen encomendados, salvo algún maíz y gallinas para comer tan solamente”; la población indígena se negaba a abastecer a los españoles de alimentos, siendo que “todos los naturales y los más de ellos al tiempo que sus amos van a pedirles maíz o de comer dejan sus casas y se van al monte por no darlo”. Señalaron también que “sin cargar tamemes no pueden vivir los

29 *Ibíd.*, f. 37-37v.

30 *Ibíd.*, f. 230.

31 *Ibíd.*, p. 41.

vecinos de esta villa ni sustentarse para traer a esta villa sus sustentamientos” pues “se han despeñado muchos caballos y yeguas de los vecinos metiéndolos de diestro, por ser malas sierras ásperas cuantas hay en esta tierra”, por lo cual necesitaban de los tamemes “para meter bastimentos y sacar de la tierra los vecinos sus granjerías”. Por tal motivo, “los gobernadores y el presidente y oidores pasados dieron provisiones para que los vecinos de esta dicha villa pudiesen cargar tamemes e ir a la ciudad de México y a Veracruz y a Guazaualco y a otras partes para meter los bastimentos y cosas necesarias para el sustentamiento de los cristianos”.³²

En la misma información, los vecinos se quejaron además de que “en esta tierra no hay granjería ninguna ni se pueden criar en ella ganados y no han gozado los vecinos de esta villa de esclavos de rescate como las otras villas ni del oro al diezmo”. Para dar mayor fuerza a su argumento sobre la necesidad que tenían de una autorización para esclavizar a los indígenas, afirmaron que los pueblos frecuentemente se alzaban “y matan a los cristianos y se los comen” y, “a causa de no se hacer esclavos no se pueden castigar los tales pueblos porque a los cristianos que van a la guerra su majestad no les da sueldo y no teniendo ganancias ni intereses no van a la tal guerra”. Más aun: en las guerras “muere mucha más gente de indios que morían antes cuando se hacían esclavos, por razón que los cristianos los dejan matar a los indios amigos que nos van a ayudar a la tal guerra”. Una de las preguntas del interrogatorio con el que se examinó a los testigos, señalaba específicamente “son gente muy belicosa de guerra como gente montañesa y que siempre tienen por costumbre de matarnos cristianos y comérselos”.³³

Todos los testigos interrogados confirmaron las afirmaciones del procurador respecto a las necesidades que se padecían en la provincia. En este proceso aparece nuevamente fray Pedro Rodríguez, una vez más actuando como testigo. Por sus respuestas, sabemos que entonces contaba con más de treinta años, que había llegado a San Ildefonso en 1528 -es decir, apenas un año después de haberse fundado la villa- donde fungía como “clérigo presbítero vicario y cura” de la iglesia mayor. Afirmó también ser ciertas todas las

32 “Testimonio de una información hecha a instancia de Antón Pérez, procurador de la Villa de San Ildefonso”, 3 de mayo de 1533, en Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de la Nueva España, 1505-1818*, México, Antigua Librería Robredo, 1939, t. III, p. 51.

33 *Ibid.*, p. 50-51.

informaciones sobre los indios, quienes daban a sus amos muy pocos tributos, “e que por esto este testigo los tiene por gente pobre y gente de montaña traidores y belicosos”, y que “se van al monte en pidiéndoles el tributo y desamparan sus casas”. La pobreza en que se hallaban los españoles de la villa era tal, que a fray Pedro, como señaló él mismo “le fue dado un pueblo de reparatimiento para sustentarse, por la mucha pobreza que todos los vecinos de esta villa tenían y tienen que no podían sostener un clérigo”.³⁴

El estado de San Ildefonso era tan deplorable que, apenas cinco años después de fundada, según un vecino de nombre Juan Becerra “esta villa ha estado en puntos de se despoblar por las guerras y por falta de cristianos para sustentarla”.³⁵ De hecho, algunos vecinos españoles abandonarían en los años siguientes sus encomiendas y casas para sumarse a campañas de conquista más promisorias.³⁶ Para mediados del siglo, otros muchos encomenderos, contrario a lo establecido por las leyes, residían en Antequera, a pesar de los exhortos del virrey para que volvieran a la sierra.³⁷

En condiciones tan adversas, la labor de fray Pedro Rodríguez parece haberse limitado a dar auxilio espiritual a los vecinos españoles de Villa Alta, y quizá a los sirvientes nahuas que habitaban con sus amos. Como el resto de los españoles recién llegados, sufría las penurias derivadas del desabasto y la pobreza: faltaban en la villa aceite, vino y otros elementos esenciales. La primera iglesia para decir misa no era sino una casita de paja sin la decencia necesaria para tener en ella al Santísimo Sacramento. El clima en la San Ildefonso estaba lejos de ser un ejemplo de piedad y fervor religioso: los vecinos españoles, por el contrario, constantemente se involucraban en pleitos por sus encomiendas y tributos; pecados como la blasfemia y el amancebamiento parecen también haber estado a la orden del día, según muestran las frecuentes riñas entre españoles derivadas de la posesión de indias naborías y esclavas que vivían puertas adentro. No hay indicios, por último, de que fray Pedro llevara a cabo labores de evangelización en la región, lo cual es comprensible dada la situación de violencia e inestabilidad que allí se vivía. No obstante, el fraile permaneció en la villa por lo menos cinco años.

34 *Ibid.*, p. 73-74.

35 *Ibid.*, p. 63.

36 Güereca, *op. cit.*, p. 316.

37 Chance, *op. cit.*, p. 50.

Vienen luego tres lustros en los que las noticias sobre la atención espiritual de los vecinos de Villa Alta y la evangelización de los indios son bastante confusas. Fray Francisco de Burgoa –que, como sabemos, escribió su obra en la segunda mitad del siglo XVII- sin mencionar a fray Pedro Rodríguez, afirma que desde 1531 el fraile andaluz Gonzalo Lucero comenzó a visitar el área y a predicar en ella, “comprehendiendo serranos, zapotecos, mijes, chinantecos y guatinicamanes, a quienes hablaba a los ojos más que a los oídos, pasando de un sentido a otro como agente material inclinados a caracteres y figuras y en estas con la representación efigiada en pinturas de los principales misterios de nuestra santa redención, de la vista los pasaba al oído de la fe”.³⁸ En cambio, el cronista de la Orden de Predicadores fray Agustín Dávila Padilla, que escribiera medio siglo antes de Burgoa, únicamente menciona la presencia de Lucero hacia 1552, no antes. En lo que sí coinciden ambos es en que fray Gonzalo ignoraba las lenguas que hablaban los indios, por lo que para la prédica “llevaba sus lienzos pintados”.³⁹ Burgoa se extiende sobre el modo en que los famosos lienzos eran empleados en la práctica misional, para el caso de la región mixteca, en la que Lucero pasó buena parte de su vida, lo que permite inferir que las mismas prácticas se habrían llevado a cabo en la Provincia de los Zapotecas:

llevaba consigo el siervo de Dios, unos lienzos arrollados con pinturas de los principales misterios de Nuestra Santa Fe; era uno, del estado miserable de un pecador, y servidumbre tan molesta al demonio, y su abominable figura, con las llamas del infierno, que padecía, y para donde llevaba a sus sirvientes, y como de ahí no habían de salir por toda la eternidad; en otro lienzo la gloria, y la majestad de la Santísima Trinidad, y el amor, con que se compadeció de nuestra esclavitud, y perdición” y habiéndoles instruido en las pinturas, les hacía declararlas, con tanto fruto, que eran innumerables los que se convertían, y pedían el bautismo, detestando sus errores, trayéndole sus ídolos, y ofreciendo a sus hijos a la fe, que eran los más los niños, que se bautizaban [...]⁴⁰

38 Burgoa, *op. cit.*, f. 263.

39 Dávila Padilla, *op. cit.*, p. 632.

40 Burgoa, *op. cit.*, f. 12v.

Sin señalar su fuente, Gerhard afirma que en el periodo que va de 1530 a 1548 “dos miembros del clero secular residentes en Villa Alta tenían la provincia entera por parroquia”, de cuya labor no conocemos mayor detalle.⁴¹ No será sino hasta 1548 cuando tengamos noticias ciertas sobre la región, pues fue en ese año que, siendo provincial fray Domingo de Santa María, salieron dos religiosos de Antequera a fundar un primer convento en Villa Alta. Por Dávila Padilla sabemos sin embargo que la llegada de los dominicos no fue bien vista por algunos vecinos españoles y por los curas seculares que “pretendían que aquella doctrina había de ser suya”. Las disputas obligaron a los frailes a abandonar Villa Alta hacia 1552 o 1553, y aunque el cronista dominico afirma que volvieron a Antequera, otros documentos señalan que los frailes se habrían trasladado a la vecina provincia de Nexapa, donde los indios no tenían quien los instruyera. En sustitución de los dominicos, el obispo de la diócesis de Antequera nombró cuatro clérigos para que se hicieran cargo de visitar los pueblos indios de la Provincia de los Zapotecas. Los clérigos debían recibir un salario de 150 pesos de oro de minas cada uno, anualmente. Ese salario debía obtenerse de los tributos que pagaban los indios.⁴²

Aunque de breve duración, este primer establecimiento dominico en Villa Alta fue fundamental para sentar las bases de la actividad misional en la sierra. De acuerdo con Dávila Padilla, los frailes “hicieron iglesia y casa” de adobe y paja, pues en la región

los edificios son trabajosos porque no los permiten mejores aquel puesto. Son las casas de céspedes en cuadro, que llaman adobes, y fraguan mejor con el barro sin cal, que las piedras. No hay cal en aquella comarca y por eso usan adobes. Cúbrese las casas de una cuchilla que los indios hacen de pajas muy espesas y bien asentadas, que llaman en esta tierra jacales. de esta suerte está cubierta toda la villa, porque las continuas lluvias cubren luego la madera, y la falta de cal para cubrir los techos de bóveda, hace más acertado y seguro el techo pajizo.⁴³

41 Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, México, UNAM, 1986, p. 378.

42 AGN, *Mercedes*, vol. 4, “Al alcalde mayor, para que averigüe los pueblos que están visitando los cuatro clérigos de San Ildelfonso, para que se repartan entre ellos el salario de 150 pesos de oro de minas a cada uno en cada un año”, abril de 1554, f. 9.

43 Dávila Padilla, *op. cit.*, p. 549.

Hacia 1550 los vecinos se ocupaban de construir, en torno a la primitiva iglesia, una casa fuerte “donde pudiesen ampararse las mujeres y niños en tiempo de necesidad”, por orden del virrey Mendoza. Sin embargo, a pesar de emplear materiales locales en las construcciones, la situación de los misioneros, como la de los propios vecinos, seguía siendo sumamente precaria. En 1551 ni la casa fuerte ni la iglesia se habían terminado por falta de recursos para pagar a los maestros y obreros, de suerte que los vecinos acudieron al virrey para pedir merced de 200 pesos cada un año para pagarles hasta que se concluyera la obra, pues los vecinos no estaban posibilidad de solventar los gastos. Para ese año, los servicios religiosos seguían celebrándose en una casa de paja, en la cual era imposible tener el Santísimo Sacramento y, más aun, “por ser de paja nos han quemado los naturales de estas provincias dos iglesias”.⁴⁴ En dicha ocasión los vecinos pidieron también que se les hicieran llegar cincuenta arcabuces y cincuenta ballestas, que quedarían depositadas “en nombre de su majestad para el amparo y defensa de esta villa pues esta tierra no es para caballos”.⁴⁵ Prevención que no resultaría vana, pues según los vecinos, no había año en que los pueblos de la provincia no se rebelaran: apenas un año antes la villa había sido objeto de un ataque por parte de diversos pueblos zapotecas que intentaron tomarla, hallándose solo veinte vecinos en San Ildefonso para su defensa, lo que obligó al envío de un socorro de hombres armados desde Antequera.⁴⁶ Para 1552 se señalaba que los zapotecos de Choapan se hallaban alzados, instigados al parecer por su cacique.⁴⁷

A pesar de estas dificultades, los frailes “salían a visitar y predicar por la comarca”, llevando a cabo, entre 1548 y 1553, un trabajo mucho más ordenado y sistemático de evangelización de la población indígena. Los nombres de estos primeros dominicos asentados en San Ildefonso no fueron consignados ni por Dávila Padilla ni por Burgoa. En los documentos del Archivo Parroquial de Villa Alta aparecen, no obstante, los nombres de fray Bernardo de Santo Domingo para 1552, mientras que el año siguiente se señala a fray

44 AGN, *Mercedes*, vol. 3, “Instrucción que trajo Juan Gómez procurador de la villa de Santo Alifonso para pedir a vuestra ilustrísima”, 17 de abril de 1551, f. 315.

45 Ídem.

46 *Ibid.*, f. 314.

47 Newberry Library, Ayer Collection, ms. 1121, “Register of viceregal orders issued between May 7, 1552 and December 2, 1553”, f. 173.

Fabián Ignacio Antonio como vicario de la villa, en compañía de fray Domingo de Monterey.⁴⁸ Como ocurre con fray Pedro Rodríguez, nada sabemos sobre estos misioneros.

Los dominicos y los mexicanos de Analco

Durante estos primeros años de asiento dominico en la sierra, se fraguó también la base de una relación de colaboración entre los frailes y los indios nahuas llegados del centro de México durante las campañas de conquista. Las fuentes más tempranas se refieren a ellos como “indios amigos” y también como “naborías”, término de significado impreciso que podía hacer referencia tanto a indios de servicio doméstico o criados, que servían a los españoles también como trabajadores del campo, artesanos y auxiliares militares en caso necesario.⁴⁹ En estos primeros años, los naborías habitaron entre el vecindario español, prestando quizá servicio doméstico, aunque muy pronto algunos de ellos comenzaron a fungir como “lenguas” o traductores, como lo confirma el caso del indio Juan o Juanico, mencionado en el juicio de residencia de Luis de Berrio como “naguatato del pueblo”, que auxilió por lo menos en un par de ocasiones en el interrogatorio de dos indias naborías.⁵⁰

No obstante, su principal labor siguió siendo el dar auxilio militar en las entradas organizadas por los españoles para someter la región. El mismo juicio de residencia los señala participando en la entrada que orquestó Luis de Berrio en contra de Tiltepec, “estando como dicho es de paz y trayéndole ropas

48 APVA, *Juicios y demandas de tierras 1559-1842*, imágenes digitales de FamilySearch, Microfilme núm. 004782319, imágenes 546, 550 [En <https://www.familysearch.org/ark:/61903/3:1:33S7-9GZ2-938V?i=549&cc=1909191&cat=8629>]. Consultado el 9 de octubre de 2021. Para un informe detallado de los documentos sobre Analco que se conservan en el APVA, y una comparación con el microfilme citado, ver Raquel E. Güereca Durán, “Los Papeles de Analco: poder, prestigio y lucha por la tierra en la Sierra Norte de Oaxaca”, en *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, vol. 10, núm. 2, julio-diciembre de 2020, <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4141>

49 Yanna Yannakakis, “Allies or Servants? The Journey of Indian Conquistadors in the Lienzo of Analco”, en *Ethnohistory*, XLVIII(4), 2011, p. 657.

50 AGI, *Justicia*, 230, “Residencia de Luis de Berrio...”, f. 187, 220v.

oro y gallinas y con veinte hombres fue a ellos y los sentenció por esclavos y se herraron todos los que se tomaron que serían estos veinte o treinta y que los indios amigos mataron otros indios del dicho pueblo”.⁵¹ Lo mismo habría ocurrido en Cuescomaltepec, Misquitlán, Chichicaxtepec e Icuintepec. En este último pueblo un testigo declaró haber visto que Luis de Berrio “mandó a los indios de guerra que consigo llevaba que fuesen a robar el pueblo y a buscar de comer y a todos los indios que hallasen los trajesen, y la dicha gente de guerra fue y les robó a los naturales de las casas y todo lo que hallaron y echaron el dicho pueblo de Icuintepec al monte”.⁵² Otro testigo declaró que al regreso de Tiltepec “vido traer a los amigos piernas y brazos de gente que habían muerto”.⁵³ Y aunque pareciera que tenían una posición privilegiada debido a su condición de “indios amigos”, lo cierto es que no estaban libres de la violencia del alcalde mayor; así, fueron objeto también de aperreamientos, como ocurrió en la misma campaña de Tiltepec, cuando Berrio “porque ciertos amigos quemaron unas casas de Tiltepeque mandó aperrear dos o tres de ellos”.⁵⁴

Sus actividades como aliados de los españoles los pusieron también en la mira de los zapotecos y mixes, que consideraban a los nahuas invasores de sus territorios. No es extraño por ello que en 1533, cuando los vecinos de San Ildefonso denunciaron que los indios de la sierra mataban a los españoles y se los comían, señalaran que “y no solamente matan los cristianos mas aun los naborías que se envían a los dichos pueblos”.⁵⁵ La lucha encarnizada librada entre los nahuas y los indígenas locales se hace patente en el mismo informe cuando se señala que los españoles permitían “a los indios amigos que nos van a ayudar a la tal guerra” matar a los zapotecos y mixes, dado que no podían hacerlos esclavos.⁵⁶ Este odio se acrecentaría en los años siguientes, pues los naborías participaron de forma recurrente en la pacificación de los alzamientos de zapotecos y mixes que tuvieron lugar en las primeras décadas de existencia de Villa Alta: así, al parecer se hallaron presentes en la

51 *Ibid.*, f. 27.

52 *Ibid.*, f. 199.

53 *Ibid.*, f. 78.

54 Ídem.

55 “Testimonio de una información...”, *op. cit.*, p. 68.

56 *Ibid.*, p. 51.

expedición punitiva de Francisco Maldonado para sofocar el alzamiento de los mixes de Tiltepec en 1531,⁵⁷ y fueron fundamentales en la defensa de Villa Alta en 1550.⁵⁸

A pesar de la ayuda que prestaban a la villa, la posición de estos naborías era sumamente vulnerable. Por ello, el papel desempeñado por los dominicos y, de manera muy particular, por fray Bernardo de Alcántara, fue trascendental para que estos indios pudieran mejorar su situación. En 1549, apenas un año después de la llegada de los dominicos a San Ildefonso, los indios que habían llegado a la sierra “cuando aquella provincia se conquistó”, se presentaron por primera vez ante el virrey Mendoza para quejarse de los abusos que sufrían a manos de los españoles, quienes “por fuerza y contra su voluntad los tienen en sus casas y se sirvan de ellos, sus mujeres e hijos en todos los servicios de sus casas como si fuesen esclavos y los envían con sus cartas a muchas partes lejos de la dicha villa, sin se lo pagar de todo lo cual han recibido y reciben agravio y daño”.⁵⁹ Aunque el virrey ordenó a los vecinos no retener a los indios en sus casas en contra de su voluntad y les dejaron vivir donde quisieran, la medida al parecer tuvo poco efecto.

No fue sino hasta el año de 1552 cuando fray Bartolomé de Alcántara intercedió por los naborías ante el cabildo de Villa Alta, para que les otorgaran un sitio en las inmediaciones de la villa donde pudieran habitar sin ser molestados. Llama la atención que en la documentación que consigna la cesión de tierras, que lleva por título “Asiento, capitulaciones y pactos fechos con los españoles patrimoniales de la Villa Alta”, el cabildo no reconoció a los naborías voz ni voto: según palabras del propio cabildo, “a intercesión y por complacer al dicho padre fray Bernardo, dijeron los señores justicia y regidores que por bien y es su voluntad de les dar un sitio por donde puedan poblar las naborías que están en esta dicha villa”.⁶⁰ A cambio del sitio, los vecinos españoles pusieron una serie de condiciones que iban desde la prohibición de desviar las aguas o estorbar los caminos, hasta la obligación de los naborías de dar mensajeros para Oaxaca y México, reparar los techos de la iglesia, y dar auxilio en caso de incendios:

57 AGI, *México*, 203, N. 26, “Informaciones, Juan García de Veas”, 1537, f. 5v.

58 APVA, *Papeles de Analco*, expediente 5, f. 10v.

59 APVA, *Juicios y demandas de tierras 1559-1842...*, imagen 545.

60 APVA, *Juicios y demandas de tierras 1559-1842...*, imagen 546.

Primeramente, que las dichas naborías que ahora y de aquí en adelante se poblaren en este dicho sitio sean sujetas y estén al fuero y jurisdicción de la justicia de esta dicha villa como obligado de ella. Otro si, que las dichas naborías que así poblaren en dicho sitio no sean osados a sacar ni tomar ninguna agua, por fuera de donde las aguas van y suelen ir, y que si alguna vez quisieren sacarla para las que se han menester sin licencia de la justicia de la dicha villa. Otro sí que las dichas naborías de arriba declaradas no sean osados de sembrar ni siembren en los ejidos de esta dicha villa so pena de que por f. 21 ellos serán castigados y que los ganados se lo puedan comer y pastar. Otro si que los caminos, entradas y salidas que de esta villa salen y entran que van por el dicho sitio que los dejen libres y desembarazados, y tan anchos como por los señores del cabildo y por cualesquiera de ellos les fuere señalados. Otro si que sean obligados a dar mensajeros para Oaxaca y México cuando se ofreciere cosas tocantes al bien y pro de la república, y así en esto como en las cosas que fueren menester para reparar las azoteas de la iglesia y monasterio del señor Santo Domingo, y que demás de esto sean tenidos a guardar lo que en la Puebla y en otras partes suelen hacer y hacen. Otro si que las dichas naborías según dicho es sean obligadas si alguna vez por caso f. 21v fortuito haber algún fuego, que sean obligados en oyendo la campana en venir y ayudar a pagar el dicho fuego⁶¹

La creación del barrio de mexicanos tuvo lugar en el contexto de las directrices de la Corona por reordenar los espacios habitados por la población indígena, que comenzaba a verse mermada como resultado de las epidemias. Concretamente, a través de la cédula de 26 de marzo de 1546 se ordenó la congregación de los indios con el objetivo de establecer los espacios habitables **y señalar a los pueblos tierras para sembrar, así como dehesas y montes**. Por otra parte, es de sobra conocido que las órdenes religiosas fueron las primeras en promover la segregación de la población indígena, evitando que indios y españoles vivieran juntos, por los abusos que los primeros podían recibir de los segundos, pero también por considera a los españoles un mal ejemplo que podía pervertir a los indios recién integrados a la comunidad cristiana. Así, a mediados del siglo XVI los naborías vieron cómo su interés por escapar al control y abuso de los españoles de Villa Alta confluyó con el de los dominicos

61 *Ibid.*, imágenes 546-547.

recién llegados. El resultado de ello fue la cesión de tierras para que los naborías tuvieran un espacio propio para asiento y habitación.

Luego de ser confirmada por el virrey, la entrega de las tierras tuvo lugar el 6 de mayo de 1553, y en ella se hallaron presentes el alcalde mayor y el cabildo de la villa, y los reverendos padres fray Domingo de Monterey y fray Fabián Ignacio Antonio en representación de los naborías. Y aunque el virrey Mendoza había señalado la necesidad de entregar a los indios también tierras para sembrar, esto no se efectuó en lo inmediato.

No obstante, la cesión de tierras fue el inicio de un proceso que transformó la condición de estos indios de servicio. A partir de entonces, los naborías podrían agruparse, como efectivamente hicieron, en un barrio propio, que inicialmente llevaba por nombre Nuestra Señora de la Concepción, y décadas más tarde sería llamado Analco. La agrupación espacial tuvo como efecto casi inmediato que el barrio comenzara a presentarse ante los foros de justicia como una corporación con personalidad jurídica. Es a partir de este momento que vemos a los naborías acudir, como corporación, ante el virrey y la Audiencia de México para pedir mercedes así como solicitar auxilio y protección de la Corona. Pronto se dotaron también de una estructura de gobierno, y para 1555 contaban ya con un gobernador –cargo que ejercía un indio Juan, “naguatato”, así como dos alguaciles.⁶²

Fue gracias a sus propias gestiones ante la Audiencia de México que los naborías lograron, ya sin la intercesión de los dominicos –que habían salido de Villa Alta en 1553 que el virrey Velasco ordenara al cabildo de San Ildefonso que se les hiciera cesión también de tierras “donde puedan hacer sus sementeras para su sustentación”, lo que efectivamente ocurrió en junio de 1555.

Como ya he señalado, los dominicos volvieron a Villa Alta en 1558. No es casualidad que los principales auxiliares del proceso evangelizador que pusieron en marcha a partir de entonces, fueran los mexicanos de Analco. Serían ellos los primeros nahuatlato o intérpretes que acompañarían a los frailes en sus largos recorridos por la sierra,⁶³ destacando también por su celo en el descubrimiento y destrucción de los sitios de culto de los zapotecos y mixes. No es casualidad, tampoco, que en la escena central del Lienzo de

62 APVA, *Papeles de Analco*, expediente 1, f. 2.

63 Dávila Padilla, *op. cit.*, p. 637.

Analco, que los mexicanos elaboraron para documentar su importancia en la conquista y pacificación de la Provincia de los Zapotecas, aparezca un fraile.

Bibliografía

Burgoa, Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional, del polo ártico de la América, y nueva iglesia de las Indias Occidentales, y sitio astronómico de esta Provincia de Predicadores de Antequera Valle de Oaxaca*, México, Imprenta de Juan Ruiz, 1674.

Chance, John K., *La conquista de la sierra: españoles e indígenas de Oaxaca en la época de la Colonia*, México, Instituto Oaxaqueño de las Culturas-Fondo Estatal para la Cultura y las Artes-Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998.

Cortés, Hernán, “Cuarta carta relación”, en *Cartas y relaciones de Hernán Cortés al Emperador Carlos V, colegidas e ilustradas por Pascual de Gayangos*, París, Imprenta Central de los Ferro-Carriles A. Chaix y C^a, 1866.

Dávila Padilla, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la orden de Predicadores, por las vidas de sus varones insignes y casos notables de Nueva España*, Bruselas, Casa de I. de Meerbeque, 1625.

De la Fuente, Julio, “Documentos para la etnografía e historia zapoteca”, en *Anales del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, tomo III, 1947-1948.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo, CSIC, 1982.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Aparato de variantes*, edición, estudio y notas de Guillermo Serés, Madrid, Real Academia Española, 2011. [En https://www.rae.es/sites/default/files/Aparato_de_variantes_Historia_verdadera_de_la_conquista_de_la_Nueva_Espana.pdf] Consultado el 09/10/2021

- Gay, José Antonio, *Historia de Oaxaca*, México, Imprenta del comercio de Dublán, 1881.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo, mapas de Reginald Piggott, México, UNAM, 1986.
- Güereca Durán, Raquel E., “Más allá de Tenochtitlan: las conquistas cortesianas de 1521 a 1526”, en Martín F. Ríos Saloma (coord.), *Conquistas. Actores, escenarios y reflexiones (1519-1550)*, Madrid, Sílex Ediciones.
- Güereca Durán, Raquel E., “Los Papeles de Analco: poder, prestigio y lucha por la tierra en la Sierra Norte de Oaxaca”, en *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, vol. 10, núm. 2, julio-diciembre de 2020, <https://doi.org/10.4000/corpusarchivos.4141>
- Lemoine, Ernesto “Algunos datos histórico-geográficos en torno a Villa Alta y su comarca”, en *Summa Antropológica en homenaje a Roberto J. Weitlaner*, México, INAH, 1966.
- León Cázares, María del Carmen, “Entre el breviario y la espada. Los mercedarios como capellanes en las huestes conquistadoras”, en Martín F. Ríos Saloma (ed.), *El mundo de los conquistadores*, México, UNAM, IIH, Sílex Ediciones, 2015.
- León Cázares, María del Carmen, *Reforma o extinción. Un siglo de adaptaciones de la orden de Nuestra Señora de la Merced en Nueva España*, México, UNAM, IIFI, Centro de Estudios Mayas, 2004.
- Oudijk, Michel R., *The Second Conquest: An Ethnohistory of a Cajonos Zapotec Village & The Lienzo of Tabaá I*, Leiden, Universidad de Leiden, 1995.
- Oudijk, Michel R., “Poblando la sierra: una ruta de migración zapoteca”, en Ana Laura Peña Mondragón, *Los zapotecos serranos*, Ixtlán, Oaxaca, Universidad de la Sierra de Juárez, 2012.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Epistolario de la Nueva España, 1505-1818*, México, Antigua Librería Robredo, 1939, t. III.

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*, 2ª ed., México, FCE, 1986.

Yannakakis, Yanna, "Allies or Servants? The Journey of Indian Conquistadors in the Lienzo of Analco", en *Ethnohistory*, XLVIII(4), 2011.

CAMINOS COMPARTIDOS: IGLESIA Y SOCIEDAD EN YUCATÁN DURANTE EL PERÍODO COLONIAL

Dra. Adriana Rocher Salas
Universidad Autónoma de Campeche

La historia de la Iglesia católica en el Yucatán colonial podría pensarse tan antigua como la presencia europea en la península. Desde los preparativos de la primera expedición, aquella capitaneada por Francisco Hernández de Córdoba en el año de 1517, sus integrantes se hicieron con los servicios del presbítero Alonso González “... para que con buen fundamento fuese encaminada nuestra armada”.¹ Pero no tenemos evidencia de que en su paso por tierras del Mayab el clérigo González desempeñara alguna de las funciones propias de su oficio. Tal vez entonces tendríamos que irnos un poco más adelante, al 3 de mayo de 1518, cuando Juan Díaz, el capellán de la armada comandada por Juan de Grijalva, ofició en la isla de Cozumel la primera misa de la que tengamos conocimiento cierto.²

Aún con el profundo significado que la celebración de la ceremonia eucarística implica para la Iglesia católica, es difícil adjudicar a dicho momento el

1 Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, España-Calpe, 1989, p. 29.

2 La referencia a esa primera misa proviene del “Itinerario de la armada del Rey Católico á la isla de Yucatán, en la India, el año 1518, en la que fue por comandante y capitán general Juan de Grijalva. Escrito para su alteza por el capellán mayor de la dicha armada”. Sin embargo, la autoría de dicho capellán, Juan de Díaz, ha sido recientemente puesta en duda. Al respecto, véase María del Carmen León Cázares, “Nuevas luces sobre un antiguo testimonio acerca de los mayas: el informe de la expedición comandada por Juan de Grijalva”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 45, 2015, pp. 49-89.

honor de ser piedra fundacional, debido a que ese sería el único acto vinculado a su oficio que el padre Díaz haría en la península maya y, sobre todo, porque el sagrado rito no tuvo la intención de construir una *ecclesia*, ni como institución ni como comunidad de fieles.

Para hablar de “Iglesia” es necesario partir de un colectivo unido por creencias y prácticas, la llamada “comunidad de fieles”, cuyo acceso a los dones de gracia de la fe que comparten es organizada, administrada y normada por la institución eclesial. Si embargo, dicha confluencia amerita estabilidad y claridad en las reglas que los distintos participantes deben seguir, algo prácticamente imposible de encontrar en un escenario de guerra, como lo era Yucatán previo a la década de los 1540’s. De ahí que resulte comprensible el fracaso del grupo encabezado por fray Jacobo de Tastera, que en 1537 desplegó su esfuerzo misionero entre mayas y chontales asentados en los territorios comprendidos entre Champotón y el río Usumacinta. Pese a sus deseos, fray Jacobo hubo de claudicar debido a los obstáculos puestos, no por los indígenas, sino por los propios conquistadores.³

Habrá que esperar a la fundación de la villa de San Francisco de Campeche, ocurrida entre 1540 y 1541, para hablar, ahora sí, de una intención de construir *ecclesia*, pues fue entonces cuando Francisco de Montejo, hijo del Adelantado del mismo nombre, erigió la primera iglesia parroquial en Yucatán, a la cual dio como titular a la Virgen María en su advocación de la Inmaculada Concepción.⁴

La simultaneidad de ambos actos no fue producto de la casualidad, sino de una concepción de sociedad en donde ambos mundos, el civil y el religioso, representado este por la institución eclesiástica, se alimentaban y complementaban mutuamente, al punto de ser prácticamente inseparables. Es por eso que el acto de fundar una ciudad o villa incluía la erección de su iglesia, como pasó en San Francisco de Campeche, y como ocurriría en 1542 para el caso de Mérida, donde una vez creada y nombrada, se procedió a buscar sitio

3 Mediante una carta fechada el 1º de diciembre de 1537, el virrey don Antonio Mendoza señaló “la buena voluntad” con que los naturales recibieron a los frailes, “el mucho fruto” de la misión, pero que los españoles que ahí estaban “les estorban mucho a ello”. Stella María González Cicero, *Perspectiva religiosa en Yucatán. 1517-1571*, México, El Colegio de México, 1978, pp. 79. 80.

4 Diego López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, Madrid, Imprenta de Juan García Infanzón, 1688, Libro Tercero, Cap. V, p. 127.

en “lo mejor de la ciudad” para construir la Iglesia mayor con objeto de que “... la dicha ciudad no decaiga y de continuo permanezca”.⁵ La iglesia que ahí se levantaría sería la expresión material tanto de la institución, como asiento del clero y de la administración parroquial que era, como de la comunidad de fieles, al ser el lugar de encuentro por excelencia; de encuentro con la gracia, contenida en los sacramentos, pero también de la propia comunidad, pues al templo se acude a rezar, sí, pero también a convivir y socializar.

El templo sería el punto de partida del camino por el que habrían de transitar juntos la Iglesia católica y la sociedad yucateca durante el tiempo que duró el régimen colonial el cual, sin embargo, estaría lejos de circunscribirse a la casa de Dios, pues el encuentro Iglesia y sociedad se daría prácticamente en todos los ámbitos. La cura de almas pasaba por el cuidado y control de los cuerpos y el intelecto, a lo que habría que sumar el hecho de que la búsqueda del amparo divino, además de sacrificio y renuncia, incluía también fiesta y regocijo, igualmente consideradas formas no solo válidas sino necesarias de alabanza y comunión.

En este trabajo pretendemos ofrecer una mirada general a ese camino compartido pero, conscientes de la imposibilidad de abarcarlo todo, incluso de manera somera, hemos elegido solo algunos tramos, aquellos que consideramos muestran de manera más clara la forma en que dichos encuentros se fueron construyendo, desarrollando y adaptando a diferentes contextos, así como las contradicciones, conflictos e inercias producto del papel social adjudicado a la Iglesia durante los tres siglos de dominio colonial.

Conversión y pastoral indígena

La conversión de los naturales de las tierras recién “descubiertas y por descubrir” había sido marcada por el papa Alejandro VI como una condición vinculante en su entrega del Nuevo Mundo a la Corona de Castilla y León, realizada mediante las llamadas “bulas de donación” del 3 y 4 de mayo de 1493.⁶ Pero,

5 López Cogolludo, *Historia*, libro Tercero, Cap. VI, p. 137.

6 Antonio García y García, “La donación pontificia de las Indias”, en Pedro Borges (coord.) *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, T. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1992, pp. 33-34.

además de su compromiso legal y moral con la evangelización, para la Corona española la tarea tenía también un papel estratégico desde el punto de vista político, como queda claramente expresado en la misiva que la reina Juana enviara al virrey Don Antonio de Mendoza el 14 de julio de 1536:

Primeramente tendréis muy gran cuidado de buscar los mejores y más convenientes medios que pudierdes haber, para que los naturales de esa tierra vengan en conocimiento de Nuestra Santa Fe Católica; porque además de ser nosotros muy obligados a lo procurar ... tenemos por cierto que es el camino más verdadero para que ellos nos amen y tengan como a sus naturales Reyes y Señores y vivan en paz, y en estima y perfecta obediencia.⁷

La real misiva no deja lugar a dudas de la importancia de la evangelización y de la multiplicidad de objetivos que estaba destinada a cumplir, razón por la cual no es de extrañar que la Corona decidiera encargar tan excepcional misión a quienes más experiencia tenían en ese tipo de encomiendas; es decir, a las órdenes religiosas, que desde su aparición por ahí del siglo IV habían sido las principales, aunque no únicas por supuesto, encargadas de llevar la palabra de Dios a los neófitos.⁸ Y si la Corona las quería ahí, ellas lo anhelaban aún más, particularmente las mendicantes.

Surgidas a principios del siglo XIII de la mano de san Francisco de Asís y santo Domingo de Guzmán, fundadores de la Orden de Hermanos Menores (OFM) y de la Orden de Predicadores (OP) respectivamente, las órdenes mendicantes nacieron para vivir y servir entre la gente, a diferencia de sus hermanas monásticas que, como su nombre lo indica, abrevaban de la soledad y el aislamiento que sus monasterios les proporcionaban. Mientras éstas buscaban la clausura, aquéllas tenían en la misión pastoral y la predicación su

7 Colección de Documentos Inéditos de América y Oceanía, citado en González Cicero, *Perspectiva*, p. 79. Debo señalar que en aras de facilitar su lectura, hemos actualizado la gramática de los textos coloniales citados de manera textual.

8 La bibliografía sobre el tema es tan extensa como diversa, por eso prefiero recomendar a los interesados por el tema una obra de corte general como lo es la de C. H. Lawrence, *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1999.

razón de ser.⁹ De ahí que, una vez conocidas las noticias de las nuevas tierras, los mendicantes se aprestasen para la obra misional, la cual emprenderían con particular fervor y entusiasmo, aun cuando su tarea no estaría exenta de controversias, amarguras e indeseadas vueltas atrás, como ocurriera con el grupo que misionó en Champotón y Tabasco en 1537.

Tal abandono sería solo temporal pues, apenas la conquista militar y pacificación del norte peninsular se consideró un hecho, los franciscanos se prepararon para volver. Como si quisieran abrazar a la península para que ahora sí no se les escapara, entre 1544 y 1545 por medio de dos rutas distintas llegaron a Yucatán cuatro religiosos provenientes de Guatemala, a los que poco tiempo después se unirían tres más procedentes de la Ciudad de México.¹⁰

El despliegue misional incluyó las lecciones ya aprendidas en la evangelización de otras partes del territorio novohispano, como fueron el aprendizaje y estudio de la lengua y cultura autóctonas, la dedicación especial a los niños, por considerar que sería más fácil moldearlos que a sus ya adultos padres, y la instrucción de algunos naturales para que les auxiliasen en la impartición de la doctrina. En términos generales, los frailes buscaron siempre apoyarse en los indígenas de mayor autoridad y prestigio para que les ayudasen con la recolección de los derechos parroquiales, la organización de la asistencia a la doctrina y demás servicios religiosos, así como del trabajo necesario para erigir y dar mantenimiento a iglesias y conventos.¹¹

Los frutos de su labor pronto fueron visibles. Los bautizos se contaban por decenas de miles mientras que las casas franciscanas también se multiplicaban, aunque en una escala mucho más reducida si se compara con la inmensidad del territorio y la dispersión de la población que los frailes debían atender. A

9 Lawrence, *El monacato*, pp. 283, 284.

10 González Cicero, *Perspectiva*, pp. 81-83.

11 Sobre los métodos misioneros aplicados en Yucatán, véase González Cicero, *Perspectiva*, Cap. VI, y de la misma autora "Fundación y organización de la provincia franciscana en Yucatán, 1517-1571", en Sergio Quezada, et. al., (coord.), *Historia General de Yucatán*, T. II, *Yucatán en el orden colonial, 1517-1811*, Mérida, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, 2014, pp. 145-151. Acerca de la organización del trabajo indígena en el marco del régimen colonial véase Gabriela Solís Robleda, *Bajo el signo de la compulsión. El trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco, 1540-1730*, México, CIESAS-Instituto de Cultura de Yucatán-Miguel Ángel Porrúa, Cap. I; específicamente lo vinculado a la Iglesia se encuentra en pp. 62-64.

fin de mantener a los naturales cerca del ojo vigilante de sus padres espirituales, los religiosos intentaron reunirlos, o dicho en palabras de entonces, “reducirlos a poblado”, aunque con escaso éxito. Sin embargo, los frailes yucatecos no eran los únicos en plantearse la necesidad de transformar el patrón de asentamiento indígena, ya que una población desparramada constituía por sí misma un gran obstáculo al proyecto colonizador, de ahí que su congregación fuese un proyecto del Estado español tanto como de la naciente Iglesia americana.¹²

Solo era una cuestión de tiempo. Y la hora para Yucatán llegó en 1552 de la mano de las ordenanzas del visitador Tomás López Medel, en las cuales ordenó “que todos los naturales de esta provincia se junten en sus pueblos, y hagan casas juntas, trazadas en forma de pueblos”.¹³ Como cabría esperar, fueron los franciscanos el brazo ejecutor del proyecto de congregaciones que, como su nombre lo indica, consistió en “congregar” a los mayas yucatecos en poblados diseñados bajo los parámetros propios del urbanismo hispano, con la iglesia como eje rector espacial, cultural y, por supuesto, religioso de los nuevos asentamientos.

Aun cuando se procuró respetar los ordenamientos políticos previos al reunir en un mismo espacio a los caciques indígenas y los grupos familiares que los reconocían como sus señores, el proceso no dejó de ser controversial habida cuenta su carácter forzado e incluso, en ocasiones, violento.¹⁴ Sin embargo, la resistencia de indígenas, encomenderos y los obstáculos que ocasionalmente el propio terreno planteaba no impidieron el avance del proceso, el cual terminaría modificando la faz peninsular al replantear y reestructurar los modelos de asentamiento hasta entonces imperantes. .

Para 1563 los frailes debían sentirse complacidos por los avances obtenidos gracias a su “predicación y buenos ejemplos”: los naturales del norte peninsular eran ya parte del rebaño de Dios gracias al bautizo recibido; sus cuerpos

12 Peter Gerhard, “Congregaciones de indios de la Nueva España antes de 1570”, en *Historia Mexicana*, vol. 26, núm. 3 (103), enero-marzo 1977, pp. 347-395.

13 Ordenanzas de Tomás López Medel reproducidas en López Cogolludo, *Historia*, p. 294.

14 Acerca del proceso de congregaciones véase Sergio Quezada, *Maya lords and lordships. The formation of colonial society in Yucatán, 1350-1600*, tr. Terry Rugeley, Norman, University of Oklahoma press, 2014, pp. 55-59. Nancy Farriss, *La Sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, pp. 257-263.

vestidos hablaban de un pudor desconocido en “el tiempo de su gentilidad”,¹⁵ cuando los hombres apenas cubrían sus “vergüenzas con una manta más ancha que una mano” y las mujeres llevaban “desnudo del ombligo arriba”,¹⁶ y los nuevos pueblos, con sus casas juntas y calles limpias organizadas en torno a la Casa de Dios, eran reveladores de la intencionalidad de inducir comportamientos virtuosos en los cristianos nuevos para, de esa forma, hacerlos partícipes del orden y civilidad entonces conocido como “policía”.¹⁷ Y, sin embargo, bien lejos estaban los religiosos de la complacencia y la satisfacción; antes bien, se encontraban profundamente dolidos al constatar la “gran perdición en partes donde tanto habían trabajado y tanto fruto entendían haber hecho y tanta cristiandad mostraban los naturales en el exterior, teniendo en el corazón los ídolos e idolatrías, ritos y ceremonias antiguas”.¹⁸

El optimismo de los primeros años había saltado por los aires en mayo de 1562 con el descubrimiento en una cueva de ídolos y cráneos humanos, lo que puso en evidencia la continuidad de rituales y creencias prehispánicas entre los mayas yucatecos. El hallazgo fue seguido por una campaña de persecución de idolatrías que tendría su punto culminante, aunque no final, en el auto de fe celebrado en el pueblo de indios de Maní el 12 de julio del mismo año. Pero más allá de los interrogatorios, prisión y tortura de los unos,¹⁹ y la decepción,

15 La expresión “el tiempo de su gentilidad” y otras similares fueron usadas con frecuencia para marcar un antes y un después en el desarrollo histórico de los naturales yucatecos. Por ejemplo, véase Carta de Fernando Centeno Maldonado, gobernador de Yucatán, 2 de diciembre de 1631. Archivo General de Indias, (en adelante AGI), México, 360, R. 1, N. 1.

16 Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1929, p. 301.

17 “... después acá que los religiosos entraron en la tierra y los comenzaron a tratar y aprender su lengua, con su industria y trabajo los han traído poco a poco a dejar sus vicios públicos y juntarse en pueblos, cubrir sus carnes y vivir en policía española”. Información hecha a pedimento del provincial fray Diego de Landa ante el doctor Quijada, enero de 1563, AGI, Escribanía de Cámara 1009B, reproducido en Frances V. Scholes y Eleanor B. Adams (editores), *Don Diego de Quijada, Alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*, (en adelante DHY), tomo I, México, Antigua Librería Robredo, 1938, p. 292.

18 DHY, p. 294.

19 Más de 4,500 indígenas fueron torturados durante los interrogatorios, de los que al menos 158 murieron a consecuencia del tormento; al menos otros 13 se suicidaron y 18 más desaparecieron,

angustia y rabia de los otros, los eventos que han pasado a la historia como “los juicios de Maní” tuvieron consecuencias de más largo aliento en la relación entre pastores y grey, una que tendría en la desconfianza, si no el principal, sí uno de sus componentes más significativos.

¿Qué había pasado para que los indígenas, “impuestos con toda cristiandad”, tornasen a sus antiguos rituales y creencias?; más aún, ¿sería que acaso, como pensaban los frailes, todo hubiera sido un engaño por parte de los naturales, que solo habrían aparentado su conversión pero que en el corazón seguirían siendo lo que siempre habían sido?²⁰ Ante la imposibilidad de dar una respuesta concreta a estas preguntas, preferimos anotar algunos puntos de reflexión.

El proceso de evangelización en Yucatán contó con la innegable ventaja de la homogeneidad cultural y lingüística de los naturales; sin embargo, esa misma lengua común planteada el problema de la ausencia de palabras con las cuales nombrar elementos fundamentales del cristianismo, como lo eran el pecado, el infierno o el demonio, por citar algunos.²¹ Dicha carencia no era casual, antes bien no hacía otra cosa más que manifestar una cultura sin dichos componentes. Aunque los frailes buscaron equivalentes, era imposible conseguir la aprehensión de tales preceptos o ideas por parte de los mayas peninsulares, de ahí que la doctrina se sustentase en la memorización antes que en la comprensión, con la esperanza de que el ejemplo de vida de los propios religiosos y las medidas enfocadas a inducir una vida virtuosa a la manera cristiana, como la traza de los nuevos pueblos y las reglas de convivencia impuestas por las autoridades civiles y eclesiásticas, hicieran el resto.

Pero entre recitar el “Credo” y entender que había “un solo Dios padre todopoderoso” había una gran distancia, máxime cuando nadie, ni el propio clero católico negaba el poder de las antiguas deidades, antes bien lo atribuían a

posiblemente también debido a que decidieron terminar con sus vidas. Inga Clendinnen, *Ambivalent conquest. Maya and spaniard in Yucatán, 1517-1570*, New York, Cambridge University Press, p. 76.

20 Declaración hecha por el marqués del Valle, 27 de noviembre de 1562, DHY, p. 186.

21 La forma en que el maya peninsular fue adaptado al marco cristiano ha sido estudiada por William Hanks, *Converting words. Maya in the age of the cross*, California, University of California Press, 2010, particularmente la parte II.

la injerencia del Diablo y su corte demoníaca.²² Si el propio fray Francisco de Toral, primer obispo de Yucatán, pensaba que “en piedras, palos y barro ... están los demonios para engañar a los hombres”, ¿cómo esperar que los naturales dejaran de creer en su existencia? Más aún, la aclaración de que sus “ídolos” no eran “dioses sino demonios” dejaba intacta la necesidad de agradecerlos so pena de propiciar su enojo y consecuente venganza.²³

El carácter dual de los dioses antiguos, ora benévolos, ora malvados según se les propiciase o no con ofrendas y sacrificios, era parte de un sistema de creencias construido, como suele ocurrir, a partir de un entorno, prácticas y necesidades determinadas. La religión maya lo era no sólo porque los nativos de la península la practicasen, sino porque maya era el universo en que se sustentaba y al que a su vez sostenía, de forma tal que la única manera de extirparla por completo hubiera requerido separarla del terreno donde estaba enraizada, y no solo cortarle algunas de sus ramas, como en efecto ocurrió. Los mayas recibieron los preceptos de la nueva religión inmersos en el mismo medio que originó y alimentó los principios de la vieja, ya que se mantuvieron sus ciclos vitales básicos, marcados en buena medida por la milpa y el monte; por la siembra y la cosecha.

Visto a la distancia podríamos encontrar en los frailes mucho de soberbia pero también de ingenuidad al pretender que sería posible separar de tajo a la cultura maya de su religión tradicional. Sin embargo, aún sin descartar la existencia de esos rasgos en la personalidad individual y colectiva de quienes echaron sobre sus hombros la hercúlea tarea de la evangelización, debemos también considerar su condición de hombres de fe. Su convicción del poder de la gracia derramada en el bautismo en particular y los sacramentos en general, sumados a la fuerza de la palabra divina, les empujó a creer posible lo

22 John F. Chuchiak IV, “Toward a regional definition of idolatry: reexamining idolatry trials in the ‘Relaciones de Méritos’ and their role in defining the concept of ‘idolatry’ in colonial Yucatán, 1570-1780”, en *Journal of early modern history*, vol. 6 no. 2, 2002, pp. 152-153.

23 Avisos del muy ilustre y reverendísimo señor don Fray Francisco de Toral, primer obispo de Yucatán, Cozumel y Tabasco, del Consejo de Su Majestad para los padres, curas y vicarios de este obispado y para los que en su ausencia quedan en las iglesias (sin fecha), AGI, México, 369, reproducido en Frances Scholes (comp.), *Documentos para la historia de Yucatán, II. La iglesia en Yucatán, 1560-1610* (en adelante DHY2), Mérida, Yucatán, México. Compañía Tipográfica Yuca-teca, 1938, pp. 26, 30.

imposible, convencidos del carácter providencial y trascendental de su obra. Y aunque los sucesos de 1562 quebrarían su espíritu y el optimismo de los primeros años, la luz de la estrella que los alumbraba, la fe, nunca se ocultaría por completo, guiando sus pasos lo mismo en la luminosidad de los días más soleados que en la negritud de sus noches más oscuras.

Penetrados de su obligación de padres espirituales, cuya propia salvación dependía de la de sus hijos en la fe, los frailes continuaron en su empeño pastoral, solo que ahora incluyendo la búsqueda y extirpación de idólatras e idolatrías como parte integral de su cotidiano desempeño, y del de todos los párrocos de indios sin importar su pertenencia al clero secular o regular.²⁴ Aunque el tiempo que todo lo cura haría su parte para sanar las heridas, los hechos de 1562 dejarían una marca indeleble; la edad de la inocencia había quedado para siempre atrás y en adelante las partes involucradas estarían mejor impuestas de lo que podían esperar la una de la otra.

Tal vez el diagnóstico de fray Bernardo de Lizana, que en 1633 afirmara que entre los naturales se “halla mucha fe ... aunque no acaban de olvidar la maña de sus antepasados”, fuera compartido con más o menos matices por el resto del clero; hasta un celoso expurgador de idolatrías como Pedro Sánchez de Aguilar, que fuera cura de Chancénote a principios del siglo XVII, consideraba que reconocer la “propensión que tienen los indios al mal, su infidelidad y afecto a los ídolos” no implicaba asumir que todos fueran idólatras.²⁵

La transformación del ideal de la primera evangelización en un nuevo tipo de certeza, la de una conversión tal vez sincera pero nunca completa, quitó a la pastoral entre los mayas peninsulares gran parte de su épica y carácter utópico. Con la disminución también, por lo menos en el norte peninsular, de indígenas por convertir, la misión evangelizadora fue cediendo su lugar a la más terrenal pero igualmente necesaria administración parroquial, cuyos

24 En Yucatán, a diferencia de otras regiones novohispanas, se consideró a todas las parroquias indígenas “doctrinas”, sin excluir aquellas administradas por el clero secular y, por consiguiente, se llamó a sus titulares “doctrineros”, lo mismo si eran religiosos o clérigos seculares.

25 Según cálculos del Padre Sánchez, de entre unos 100 mil mayas yucatecos podría encontrarse entre cinco o diez mil idólatras. Pedro Sánchez de Aguilar, “Informe contra los idólatras de Yucatán” (1613), en *Anales del Museo Nacional de México*, T. VI, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, pp. 55, 66. Bernardo de Lizana, *Historia de Yucatán*, Madrid, Historia 16, 1988, p. 59.

titulares se definían sí, como pastores, pero también como detentadores de un oficio y un beneficio, pues ser párroco implicaba estar en posesión de un cargo o “beneficio” eclesiástico, razón por la cual los titulares de curatos eran también llamados “beneficiados”.²⁶

En Yucatán ser titular de una doctrina o curato de indios permitía el disfrute del tributo y el trabajo indígenas, toda vez que los naturales debían pagar a sus curas derechos parroquiales, los cuales durante los siglos XVI y XVII se entregaron preferentemente en especie, y los pueblos debían aportar un determinado número de personas para apoyar en las labores cotidianas, lo mismo espirituales que materiales, de la iglesia.²⁷

Los privilegios de que gozaba el clero parroquial yucateco no eran gratuitos ni solamente debido a su carácter de mediadores entre el cielo y la tierra: en sus manos estaba, nada más y nada menos, conservar lo ganado con el proceso de evangelización. Era suya más que de nadie la responsabilidad de mantener a los naturales “bajo campana”, es decir, a una distancia no mayor del alcance del sonido del toque de la campana de la iglesia del pueblo.

Desafortunadamente, los privilegios del clero parroquial en ocasiones fueron en detrimento de su trabajo pastoral, pues no faltaron pastores más preocupados en el esquilmo de sus ovejas que en el bienestar de sus almas; párrocos que más que servir, se servían de las doctrinas. Sin embargo, la luz de la fe seguía alumbrando para muchos, que siguieron deseosos de buscar nuevas almas para Dios y nuevos súbditos para el Rey, para lo cual tornaron a internarse en terrenos agrestes e inhóspitos tanto por su entorno natural como por el carácter de sus habitantes.

El avance español se concentró en sus primeras décadas en el norte peninsular y, en menor medida, en el oriente, dejando a todo el sur pendiente para otro momento. Con el paso de los años, esa amplia región, que hoy abarca territorios de Belice, Guatemala y México, se convertiría en un malestar constante, no solo por creerse que sus habitantes vivían en “la esclavitud del infierno”,²⁸

26 Beneficio: Entidad jurídica compuesta de un oficio espiritual y perpetuo creado por la Iglesia y de una prebenda o derecho a percibir una serie de bienes y rentas eclesiásticas que están unidos indisolublemente a ese oficio. Enrique Martínez Ruiz (Dir.), *Diccionario de Historia Moderna de España 1. La Iglesia*, Madrid, Istmo, 1998, p. 35.

27 Solís Robleda, *Bajo el signo*, pp. 62-64.

28 Fray Gerónimo de Porras a los indios de Encarnación Tetahuez Emau. 1º de enero de 1624.

sino porque se había transformado en una zona de refugio para todos aquellos que deseaban escapar, temporal o definitivamente, del yugo colonial.

Durante el resto del siglo XVI los españoles fueron incapaces de hacer avanzar la frontera colonial, la que si se movió fue en detrimento suyo, ya que gran parte de los poblados “a la manera española” del oriente peninsular fueron abandonados, pasando junto con el sur a formar parte de “las montañas”, plural que hacía honor a la heterogeneidad de la geografía, compuesta lo mismo por regiones montañosas que por selvas y planicies, y de sus habitantes, entre los que se encontraban cehaches, chontales, itzáes y los mayas yucatecos huidos del norte colonizado.²⁹ Durante la segunda mitad del siglo XVII en el imaginario español esa pluralidad se difuminaría, como lo pone de manifiesto el uso del singular, “La “Montaña”, para llamar a la zona de refugio, nombre que remitía a sus características orográficas pero también a una idea, a una imagen, de larga data y tradición en la cultura europea, que concebía a las regiones montañosas como lugares al margen de la civilización y de la ley, guaridas de bandidos, espacios propicios para la magia, superstición y el culto a Satanás.³⁰

Paradójicamente, justo esas características harían de La montaña una tierra de oportunidades para quienes anhelaban la aspereza del sacrificio y el dulce gozo de regresar al redil a los huidos y llevar la palabra de Dios a neófitos y paganos. Desde principios del siglo XVII ambos cleros se internaron en sus montes y sus selvas si bien, como es de esperarse, no lo harían de la misma forma.

Ni clérigos ni frailes obtuvieron de la montaña lo que buscaban, aunque tampoco puede decirse que salieran con las manos vacías. El clero secular

Reproducido en Gabriela Solís y Paola Peniche, (Comp.), *Idolatría y sublevación. Documentos para la Historia Indígena de Yucatán*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 1996, p. 55.

29 Existe una amplia bibliografía sobre la región, de la cual aquí solo referiré algunos trabajos significativos. Pedro Bracamonte y Sosa, *La conquista Inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*, México, CIESAS-Universidad de Quintana Roo-Miguel Ángel Porrúa, 2001. José M. Chávez Gómez, *La custodia de San Carlos de Campeche: intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes. Segunda mitad del siglo XVII*, Campeche, Instituto de Cultura de Campeche, 2000. Laura Caso Barrera, *Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia: mayas, yucatecos e itzáes, siglos XVII-XIX*. El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

30 Fernand Braudel, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 40-46.

durante décadas se concentró en reducir a los indígenas fugados de los pueblos del oriente peninsular pero, antes de cerrar el siglo XVII, con el más ambicioso proyecto de conquista militar de la montaña ya en marcha, reclamó para sí el derecho de reducir a los itzáes, el que finalmente obtuvo pese a la oposición franciscana.³¹ Sin embargo, esa victoria tendría un sabor más bien agri dulce, pues las reducciones establecidas sufrieron de la misma precariedad que la rutilante conquista de la montaña, la cual prácticamente se limitó a la capital del reino Itzá. Las 12 misiones fundadas entre 1702 y 1703 nunca llegarían a consolidarse, ni tampoco las que surgieron después, pues todas vivirían en un permanente ciclo de congregación, huida y despoblación.³²

Por su parte, los franciscanos también tuvieron que conformarse con logros más bien modestos, pues de sus 15 reducciones solo les sobrevivieron tres: Cahuich (1604), Sahcabchén (1615), ambos pueblos constituidos en una nueva frontera entre los mundos colonizado y montaraz, y Chichanhá (1687), ubicado en el corazón de la montaña. Sin embargo, la región significó más para los seráficos frailes que lo que tan magros números puedan indicar. Por encima del cualquier consideración de éxito o fracaso, la montaña fue el lugar que los mantuvo, a ojos propios y extraños, en contacto con su ser misionero, al punto que sería ahí donde la provincia seráfica vio recibir la corona del martirio a varios de sus hijos, como ocurrió en 1622 con fray Diego Delgado y fray Juan Enríquez, quienes, literalmente, en la montaña dejaron su corazón, arrancados de sus cuerpos al igual que los de los soldados de la infortunada expedición del capitán aspirante a conquistador Francisco de Mirones.³³

Ya fuera en la misión o en la administración parroquial, el clero yucateco fue el sector del régimen colonial más cercano a la población indígena y, por

31 Grant D. Jones, *The conquest of the last maya kingdom*, Stanford, California, Stanford University Press, 1998, pp. 163-186.

32 Bracamonte Sosa, *La conquista inconclusa*, pp. 368-370.

33 Bracamonte y Soca, *La conquista*, p. 195. Además de los padres Delgado y Enríquez, en 1684 fueron muertos otros tres franciscanos que trabajaban en la conversión de los indios del manché chol en la región montaraz al sur del actual Belice. Bracamonte y Sosa, *La conquista*, p. 368. En 1697 fueron descubiertos los restos de fray Juan de San Buenaventura y del hermano lego fray Tomás Alcocer, muertos a machetazos dos años antes en la región de la laguna del Petén Itzá. Juan de Villagutierre, *Historia de la conquista del Itzá*, Madrid, Historia 16, 1985, pp. 285, 286, 446.

consecuencia, quien mejor preparado estuvo para servir de puente entre viejos y nuevos cristianos en general, y entre las autoridades coloniales y los pueblos de indios en particular. Si los frailes misioneros convirtieron a los mayas peninsulares y rediseñaron los patrones de asentamiento imperantes, al clero parroquial tocó la misión de preservar dicha obra.

En todo el Nuevo Mundo esta fue una encomienda de gran valor, pero en Yucatán, su importancia era, si cabe, aún mayor debido a la aplastante superioridad numérica de la población maya y a la dependencia regional del tributo y trabajo indígena pues, carente el suelo peninsular de las condiciones para sembrar cereales europeos y su subsuelo sin los ambicionados metales preciosos, la península yucateca solo contaba con la producción indígena para alimentar a sus estómagos, a sus mercados y en general a la economía regional.³⁴

Es por eso que el clero no podía permanecer indiferente frente a ese nido de rebeldes, apóstatas e insumisos que a sus ojos era la montaña. Como hombres de Dios debían buscar la salvación de las almas y, como súbditos del Rey, la del sistema colonial, puesto a prueba por la huida constante y a veces explosiva de indígenas a la montaña, eso sin hablar de las ocasiones en que ocurría el movimiento inverso, como sucedió en 1668, cuando a la masiva fuga ocasionada por los abusos del gobernador Rodrigo Flores de Aldana se sumó la bajada de los montaraces, agitados por antiguas profecías que marcaban cómo el tiempo del dominio español había llegado a su final.³⁵

Aun cuando el sur nunca pudo constituirse en espejo del norte y el clero no pudo erigirse como el principal interlocutor entre lo sagrado y lo profano, lugar preferentemente ocupado por el sacerdocio indígena tradicional, sí que pudo hacer lo segundo que mejor sabía y estaba destinado a ser, como lo era traducir lenguajes e intereses, constituyéndose, una vez más, en el intermedio por excelencia entre esos mundos tan cercanos y distantes a la vez.

34 Adriana Rocher, "Las doctrinas de indios: la llave maestra del Yucatán colonial", en Rodolfo Aguirre y Lucrecia Enríquez, *La Iglesia hispanoamericana, de la colonia a la República*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM-Pontificia Universidad Católica de Chile-Plaza y Valdés Editores, 2008, pp. 73-77.

35 Bracamonte Sosa, *La conquista*, p. 256.

La cura de almas en las áreas urbanas

El clero urbano tuvo un rostro múltiple, algo distinto al de su homólogo rural, pues mientras éste fue única y exclusivamente cura doctrinero aquél, además de la de párroco, también adoptaría la faz de educador, enfermero y religioso, imagen y personalidad acordes a los diferentes carismas de las corporaciones eclesiásticas asentadas en la sede diocesana y en la villa y puerto de San Francisco de Campeche, algo distinto a lo ocurrido en Valladolid, el otro poblado de españoles en la península donde, al igual que en los pueblos de indios, salvo un pequeño lapso de tiempo, no hubo más clero que el parroquial.

Valladolid fue la tercera población española de la península. Las características de su rocoso suelo constituyeron un obstáculo en su desarrollo agropecuario lo cual, sumado a su ubicación en el levantisco oriente peninsular, limitó su crecimiento económico y su atractivo para la inmigración, lo que hacía prácticamente imposible que pudiera sostener un mayor número de corporaciones eclesiásticas, si bien así lo intentó. En 1644 el vicario de la villa dejó 4 mil pesos para el sustento de cuatro camas en el hospital del Nombre de Jesús, pero con la condición de que fueran religiosos hospitalarios de San Juan de Dios quienes se hicieran cargo de la administración de su legado. Los religiosos, también conocidos como juaninos, tomaron posesión del hospital al año siguiente, dejando seis religiosos para el servicio de las 10 camas que el nosocomio tenía entonces. Sin embargo, la presencia juanina en Valladolid sería efímera y, aunque carecemos de información al respecto, no sería de extrañar que el abandono hubiera tenido una motivación económica.³⁶

Por contraparte, la ciudad de Mérida y la villa de San Francisco de Campeche ameritaban en mayor medida la presencia de otro tipo de clero aparte del parroquial debido a las necesidades creadas por su población, más numerosa y diversa que la que habitaba Valladolid. La primera, como capital de la gobernación y sede diocesana, recibía al mayor número de funcionarios de la Iglesia y el Estado, además de albergar a las “familias” de gobernadores y obispos, que era como se conocía a quienes vivían bajo su amparo y cobijo, así no estuvieran

36 Al hablar del hospital de Jesús, López Cogolludo no menciona que estuviera en manos juaninas, pese a que su crónica la escribió apenas una década después. López Cogolludo, *Historia*, p. 224. Sobre el tema véase Juan Santos, *Cronología hospitalaria y resumen historial del glorioso patriarca San Juan de Dios*, T. II, Madrid, 1977, pp. 570, 571.

unidos por lazos de sangre o compadrazgo. Su capitalidad la hacía también un punto de atracción ya fuera para la realización de trámites administrativos o para quienes aspirasen ascender en la burocracia o en la carrera eclesiástica.

La segunda, por su parte, al ser el principal puerto peninsular, contenía una numerosa población flotante, de la cual una significativa porción era extranjera y, en ocasiones, perteneciente a otras religiones, cuya presencia e incluso práctica confesional era permitida siempre y cuando se hiciera en privado y sin forma alguna de proselitismo.³⁷ Además, la cercanía de bosques maderables propició la creación de astilleros, industria que al requerir de una más o menos amplia variedad de oficios y oficiales hizo de la construcción naval uno de los pocos imanes de atracción de inmigrantes de San Francisco de Campeche.³⁸

Porque sí, el de Campeche era un puerto principal, pero lo era de una región marginal como Yucatán, la cual, por su ubicación geográfica, apartada de las principales rutas de tráfico marítimo, y por su incapacidad de ofrecer a los mercados externos los productos más apreciados en el comercio atlántico y novohispano, tuvo por lo general a la precariedad como su más insistente compañera de viaje durante prácticamente todo el período colonial. Por otro lado, para los siglos XVI y XVII también habría que considerar la amenaza corsaria, siempre merodeando las costas peninsulares e incluso, en ocasiones, bajando de sus barcos para atacar, a veces con devastadores efectos, a las poblaciones costeras y, en particular, a San Francisco de Campeche, todo lo cual contribuyó a encarecer el comercio y ralentizar el crecimiento demográfico, pues con cada gran desembarco filibustero la villa y puerto veía partir a muchos de sus vecinos, cansados de vivir “continuamente de guardia y con las armas en la mano”.³⁹

37 En 1757 el teniente de alguacil mayor del Santo Oficio en Campeche manifestó su preocupación por la continua presencia en el puerto de visitantes de otras naciones y religiones. Aun cuando el movimiento portuario no siempre fue el mismo, en términos generales las circunstancias descritas por dicho funcionario podrían ser aplicables a gran parte del período colonial. Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Inquisición, vol. 954, exp. 11.

38 En la sección Inquisición del Archivo General de la Nación puede encontrarse información sobre personas que llegaron a San Francisco de Campeche atraídas por la industria de la construcción naval, como por ejemplo los expedientes 1 y 49 pertenecientes a los volúmenes 930 y 431 respectivamente.

39 El cabildo de Campeche. 29 de mayo de 1688. AGI, México, 1006, f. 776v.

El contexto regional, entonces, explica el menor despliegue de corporaciones eclesíásticas en las poblaciones españolas de la península yucateca, por lo menos si lo comparamos con sus homólogas en otras partes de la Nueva España como Puebla, Morelia o Oaxaca, por citar algunas. Sin embargo, aun cuando quienes caminen las calles de las zonas históricas de las actuales Mérida, San Francisco de Campeche o Valladolid no se encuentren a cada paso con las huellas materiales de la Iglesia virreinal, lo cierto es que en tiempos coloniales la institución tuvo una amplia y constante presencia, debido a su vocación, necesidad y capacidad de responder a demandas sociales que en mucho trascendían a la puramente espiritual.

Pero siempre hay que empezar por el principio, y para la Iglesia católica ese radica en la administración sacramental, de ahí que, como hemos visto, las primeras fundaciones eclesíásticas fueran iglesias parroquiales. Para el cuidado de las almas de los emeritenses existió primero la Iglesia mayor, aquella fundada por Montejo el Mozo en 1542 que, con la erección de la diócesis yucatanense, en 1561 se convirtió en Catedral.⁴⁰ Entonces, la primigenia parroquia quedó añadida al Sagrario de la Catedral, la que en sus inicios atendería a todos los que habitaban en sus contornos sin importar color, origen o grupo social. Con los años la parroquia del Sagrario se iría fragmentando pero no a partir de criterios territoriales, como mandaba el Concilio de Trento, sino raciales pues, como dijera el obispo fray Ignacio de Padilla en 1757, “la feligresía se regula por los colores”.⁴¹ Así surgieron los curatos de “El Jesús”, creado en tiempos del obispo fray Juan Izquierdo (1587-1602) para atender a la población africana y sus descendientes, y “Santiago”, para indios naboríos, erigido por el obispo Juan Cano Sandoval en la década de los 1680’s, del cual a su vez se desprenderían en 1822 los curatos de San Sebastián y Santa Ana.⁴²

40 González Cicero, *Perspectiva*, pp. 145-154.

41 Visita del obispado de Yucatán hecha por su obispo el Ilmo. Sr. Dn. fray Ignacio de Padilla. Mérida de Yucatán, 18 de agosto de 1757. AGI, México 1031.

42 Carta del obispo de Yucatán, donde Diego Vázquez de Mercado, a Su Majestad, con relación de los prebendados que hay y la renta que tienen. Mérida, 20 de octubre de 1604, AGI, México 369, reproducida en DHY2, p. 142. Relación de los méritos del Rdo. Obispo don Juan Cano de Sandoval del Consejo de S. M. y su obispo en estas provincias de Yucatán, Cozumel y Tabasco.

Al ser una política diocesana, no es de extrañar que en el puerto de Campeche se siguiera una lógica similar, razón por la cual una de las iglesias auxiliares de la parroquia, la dedicada al Dulce Nombre de Jesús, sirvió para administrar los sacramentos “a los morenos de la villa”, mientras que las otras dos, San Román y Santa Ana, se destinaron a los naboríos, nombre con el que se conocía a los indígenas que vivían en las zonas conurbadas de los poblados españoles.⁴³ Sin embargo, es conveniente señalar que, al parecer, en la villa de Campeche el criterio racial fue menos estricto, pues a las tres iglesias acudían también personas de otros “colores”. De hecho, desde mediados del siglo XVII y hasta la bendición de la nueva iglesia de la Inmaculada Concepción en 1705, por períodos intermitentes de tiempo El Jesús la sustituyó como sede parroquial, mientras que a San Román llegaban personas de todos los estratos sociales a postrarse frente al Cristo de San Román, sin duda la imagen más venerada en la villa y puerto.⁴⁴

La división de las parroquias originales fue de la mano con el crecimiento de clero el cual, a su vez, estuvo ligado al incremento de la población y de sus posibilidades económicas, pues una máxima de la Iglesia católica era que no podía ordenarse un sacerdote ni erigirse institución, corporación o iglesia si no tenían asegurada su decente manutención.⁴⁵ Por esa causa, pese a que desde el último tercio del siglo XVI comenzó a plantearse la necesidad de un estudio o seminario para encargarse de la formación de los futuros clérigos, intento que ya para la siguiente centuria tomó la forma de una petición por contar con hermanos de la Compañía de Jesús, lo que entonces no fue posible debido “a la cortedad de la tierra”.⁴⁶ Habría que esperar a 1611 para que el rey

AGI, México 369, f. 936. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán, Arreglos Parroquiales, exp. 57.

43 Francisco de Cárdenas Valencia, *Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España, escrita el año de 1639*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1937, p. 71.

44 Sobre El Jesús haciendo las veces de iglesia parroquial, véase. Información sobre la iglesia parroquial de Campeche, 24 de septiembre de 1650. AGI, México, 306. Sobre el Cristo de San Román, ver Cárdenas Valencia, *Relación*, pp. 90-92.

45 John Frederick Schwaller, *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos eclesiásticos y finanzas de la Iglesia, 1523-1600*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, pp. 24-27.

46 López Cogolludo, *Historia*, p. 215.

aceptase la fundación de un colegio jesuita en Mérida, misma que se haría efectiva en 1618.⁴⁷

Tan solo seis años después de su apertura, el colegio jesuita daría una nueva alegría a los yucatecos. En 1620 Felipe III autorizó a la Compañía de Jesús establecer universidades en lugares ubicados a más de 200 millas de distancia de alguna Universidad. Bajo el amparo de dicho mandato, en noviembre de 1624 Mérida se vistió con sus mejores galas para celebrar la apertura de su universidad y convertirse así en la segunda ciudad novohispana en disfrutar de tan gran privilegio. La capital yucateca celebró misas solemnes, mascaradas y representaciones teatrales, actos todos donde pudo verse a sí misma como un lugar de encuentro entre la ciudad letrada y la ciudad de Dios.⁴⁸

Y es que las instituciones eclesiásticas tenían también esa virtud: con la plena identificación entre cristiandad y civilidad, los edificios, los festejos y las ceremonias de la Iglesia constituían testimonios visibles y palpables tanto de la primera como de la segunda. De ahí que no podamos limitarnos a ver a la Universidad de San Francisco Javier solamente como un semillero de sacerdotes o como una vía de obtención de grados académicos, función que cumpliría cabalmente hasta que la expulsión de la Compañía de Jesús de todos los territorios españoles en 1767 la obligara a cerrar sus puertas, sino también hay que apreciarla como uno de los espejos en que Mérida podía mirarse y sentirse como toda una ciudad.

Con mayor modestia habida cuenta su carácter de segunda población española de la península, San Francisco de Campeche también buscó hacerse con ese marcador de civilidad y cristiandad que era un colegio jesuita. Después de un fallido intento a mediados del siglo XVII, finalmente en 1711 la villa y puerto obtuvo la autorización real para abrir “un hospicio en que se mantengan y residan continuamente tres religiosos de la Compañía de Jesús”.⁴⁹

47 Rafael Patrón Sarti y Rodolfo Aguirre Salvador, “La Universidad de Mérida y el fortalecimiento del clero secular en Yucatán, siglos XVII-XVIII”, en *Estudios de Historia Novohispana*, no. 64, enero-junio 2021, pp. 127-131.

48 Los festejos con motivo de la apertura de la Universidad de Mérida pueden verse en Rafael Patrón Sarti, *La Universidad de Mérida de Yucatán. Relación de los actos y fiestas de fundación en 1624*, Mérida, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, 2014.

49 Adriana Rocher Salas, “Para lo divino y para lo humano: los colegios jesuitas de Yucatán”, en Rodolfo Aguirre Salvador (Coord.), *Espacios de saber, espacios de poder. Iglesia, Universidades*

El colegio campechano padeció siempre de problemas económicos producto del incumplimiento de sus fundadores en entregar la dote prometida. En realidad, resulta llamativa la insistencia jesuita de fundar en la villa y puerto habida cuenta la falta de certidumbre económica, pero este es un buen ejemplo de que en ocasiones la obligación pastoral conllevaba obviar las carencias en lo material. Según el padre Francisco Javier Alegre, “siendo aquel un puerto ... es frecuentado por herejes [quienes] por la ignorancia de la gente hallaban más fácil entrada así para hablar en materias de religión como para sembrar al descuido algunos de sus errores”.⁵⁰ Para una institución nacida para luchar contra el avance del protestantismo, la situación de un puerto como el de Campeche constituía una realidad difícil, casi imperdonable, de ignorar.

Para los jesuitas la enseñanza era solo un medio, uno que servía para cumplir con su objetivo de alcanzar la salvación propia y ajena. Algo similar ocurría con los hospitalarios de San Juan de Dios, para quienes la enfermería era ante todo un acto de amor, de caridad entendida en toda la profundidad de su sentido cristiano de amar al prójimo como a uno mismo, pero también una forma de ejercer la pastoral pues, como solía decir San Juan de Dios, por los cuerpos se llegaba a las almas.⁵¹

En Yucatán los juaninos pudieron dispensar su caritativo abrazo a través de dos hospitales, los de Nuestra Señora del Rosario en Mérida y Nuestra Señora de los Remedios en San Francisco de Campeche, instituciones que les fueron entregadas para su administración en 1625 y 1635, respectivamente. A diferencia de los curatos de indios, siempre peleados por clérigos seculares y religiosos franciscanos, nadie nunca disputó a los hermanos hospitalarios su derecho sobre ambos nosocomios. Más aún, cuando en 1775, a siglo y medio de su llegada a la península, las autoridades yucatecas hubieron de pronunciarse respecto a la utilidad de los hospitales juaninos, la respuesta fue más que afirmativa, al dejar en claro que los religiosos eran no solo la mejor opción, sino la única existente para atender a ese heterogéneo conglomerado

y colegios en Hispanoamérica, siglos XVI-XIX, México, UNAM-IISUE-Bonillas Artigas Editores-Iberoamericana Vervuert Editorial, 2013, p. 280.

50 Citado por Rocher Salas, *Para lo divino*, p. 285.

51 “Sane primero el alma que después sanará el cuerpo” y “por los cuerpos a las almas”, son frases atribuidas a San Juan de Dios. Juan Ciudad Gómez, *Historia de la orden hospitalaria de San Juan de Dios*, Granada, Archivo Interprovincial, 1963, p. 19.

unido por una doble carencia: la de medios económicos y la de un entorno familiar o comunitario que se hiciera cargo de ellos.⁵² Sin el reconocimiento social que la pastoral entre la población indígena o la enseñanza de las elites tuvieron, la atención de marinos, comerciantes de paso, militares acantonados en Mérida y Campeche e indígenas desarraigados de sus pueblos era a la vez una necesidad de salud pública pero también de caridad cristiana. Una coincidencia nada extraña, antes bien prácticamente podría considerarse “normal”.

Epílogo

La hermandad existente entre carisma y necesidad social observados en la obra de los hermanos de San Juan de Dios estuvo lejos de ser una excepción. Mantener a los indígenas en “policía y civilidad”, educar a la juventud, prevenir los avances del protestantismo y poner los dones de la gracia a disposición de todos los bautizados a través de la administración sacramental constituían elementos fundamentales a la hora de asegurar la continuidad no sólo del régimen colonial, sino de la sociedad yucateca. Aunque por causas de espacio hemos dejado de lado al convento de monjas de Nuestra Señora de la Consolación o a las organizaciones de laicos destinadas al culto y la devoción, como las terceras órdenes, las congregaciones jesuitas o las cofradías, creo que lo hasta aquí mostrado es suficiente para dejarnos vislumbrar la comunión de intereses existente entre la Iglesia católica y la sociedad en el Yucatán colonial y así comprender la forma en que sus caminos se encontraron y fundieron hasta formar uno solo, uno que caminarían juntas y, a veces incluso, hasta revueltas.

Bibliografía

Bracamonte y Sosa, Pedro, *La conquista Inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Universidad de Quintana Roo-Miguel Ángel Porrúa, 2001, 391 pp.

52 Al respecto, véanse los informes contenidos en AGN, Hospitales, vol. 27 exp. 5 y vol. 34, exp. 9.

Braudel, Fernand, *El mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, T. I, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 859 pp.

Caso Barrera, Laura, *Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia: mayas, yucatecos e itzáes, siglos XVII-XIX*. El Colegio de México – Fondo de Cultura Económica, México, 2002, 423 pp.

Cárdenas Valencia, Francisco de, *Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España, escrita el año de 1639*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1937, 135 pp.

Clendinnen, Inga, *Ambivalent conquest. Maya and spaniard in Yucatán, 1517-1570*, New York, Cambridge University Press, 2003, 245 pp.

Chávez Gómez, José M., *La custodia de San Carlos de Campeche: intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes. Segunda mitad del siglo XVII*, Campeche, Instituto de Cultura de Campeche, 2000, 401 pp.

Chuchiak IV, John F., “Toward a regional definition of idolatry: reexamining idolatry trials in the ‘Relaciones de Méritos’ and their role in defining the concept of ‘idolatry’ in colonial Yucatán, 1570-1780”, en *Journal of early modern history*, vol. 6 no. 2, 2002, pp. 140-167.

Ciudad Gómez, Juan, *Historia de la orden hospitalaria de San Juan de Dios*, Granada, Archivo Interprovincial, 1963, 639 pp.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1989, 653 pp.

Farriss, Nancy, *La Sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1992, 653 pp.

García y García, Antonio, “La donación pontificia de las Indias”, en Pedro Borges (coord.) *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, T. I, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, T. I, 1992, pp. 33-45.

- Gerhard, Peter, “Congregaciones de indios de la Nueva España antes de 1570”, en *Historia Mexicana*, vol. 26, núm. 3 (103), enero-marzo 1977, pp. 347-395.
- González Cicero, Stella María, *Perspectiva religiosa en Yucatán. 1517-1571*, México, El Colegio de México, 1978, 255 pp.
- , “Fundación y organización de la provincia franciscana en Yucatán, 1517-1571”, en Sergio Quezada, et. al., (coord.), *Historia General de Yucatán*, T. II, *Yucatán en el orden colonial, 1517-1811*, Mérida, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán, 2014, pp. 127-175.
- Hanks, William, *Converting words. Maya in the age of the cross*, California, University of California Press, 2010, 442 pp.
- Jones, Grant D., *The conquest of the last maya kingdom*, Stanford, California, Stanford University Press, 1998, 568 pp.
- Lawrence, C. H., *El monacato medieval. Formas de vida religiosa en Europa occidental durante la Edad Media*, Madrid, Gredos, 1999, 383 pp.
- León Cázares, María del Carmen, “Nuevas luces sobre un antiguo testimonio acerca de los mayas: el informe de la expedición comandada por Juan de Grijalva”, *Estudios de Cultura Maya*, vol. 45, 2015, pp. 49-89.
- Lizana, Bernardo de, *Historia de Yucatán*, Madrid, Historia 16, 1988, 288 pp.
- López Cogolludo, Diego, *Historia de Yucatán*, Madrid, Imprenta de Juan García Infanzón, 1688, 720 pp.
- Martínez Ruiz, Enrique (Dir.), *Diccionario de Historia Moderna de España 1. La Iglesia*, Madrid, Istmo, 1998, 269 pp.
- Quezada, Sergio, *Maya lords and lordships. The formation of colonial society in Yucatán, 1350-1600*, tr. Terry Rugeley, Norman, University of Oklahoma press, 2014, 248 pp.

Patrón Sarti, Rafael, *La Universidad de Mérida de Yucatán. Relación de los actos y fiestas de fundación en 1624, Mérida, Yucatán, Universidad Autónoma de Yucatán*, 2014, 196 pp.

—, y Rodolfo Aguirre Salvador, “La Universidad de Mérida y el fortalecimiento del clero secular en Yucatán, siglos XVII-XVIII”, en *Estudios de Historia Novohispana*, no. 64, enero-junio 2021, pp. 121-159.

Sánchez de Aguilar, Pedro, “Informe contra los idólatras de Yucatán” (1613), en *Anales del Museo Nacional de México*, T. VI, México, Imprenta del Museo Nacional, 1900, 122 pp.

Rocher, Adriana, “Las doctrinas de indios: la llave maestra del Yucatán colonial”, en Rodolfo Aguirre y Lucrecia Enríquez, *La Iglesia hispanoamericana, de la colonia a la República*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM-Pontificia Universidad Católica de Chile-Plaza y Valdés Editores, 2008, pp. 71-97.

—, “Para lo divino y para lo humano: los colegios jesuitas de Yucatán”, en Rodolfo Aguirre Salvador (Coord.), *Espacios de saber, espacios de poder. Iglesia, Universidades y colegios en Hispanoamérica, siglos XVI-XIX*, México, UNAM-IISUE-Bonillas Artigas Editores-Iberoamericana Vervuert Editorial, 2013, pp. 259-288.

Santos, Juan, *Cronología hospitalaria y resumen historial del glorioso patriarca San Juan de Dios*, T. II, Madrid, 1977, 715 pp.

Scholes Frances V. y Eleanor B. Adams (editores), *Don Diego de Quijada, Alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*, T. I, México, Antigua Librería Robredo, 1938, 357 pp.

Scholes, Frances (comp.), *Documentos para la historia de Yucatán, II. La iglesia en Yucatán, 1560-1610*, Mérida, Yucatán, México. Compañía Tipográfica Yucateca, 1938, 165 pp.

Schwaller, John Frederick, *Orígenes de la riqueza de la Iglesia en México. Ingresos*

eclesiásticos y finanzas de la Iglesia, 1523-1600, México, Fondo de Cultura Económica, 1990, 264 pp.

Solís Robleda, Gabriela, *Bajo el signo de la compulsión. El trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco, 1540-1730*, México, CIESAS-Instituto de Cultura de Yucatán-Miguel Ángel Porrúa, 416 pp.

—, y Paola Peniche (comp.), *Idolatría y sublevación. Documentos para la Historia Indígena de Yucatán*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 1996, 231 pp.

Villagutierre, Juan de, *Historia de la conquista del Itzá*, Madrid, Historia 16, 1985, 800 pp.

Ximénez, Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Vol. I, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1929, 519 pp.

EL CONTEXTO DEL VIAJE Y PARTICIPACIÓN DE MISIONEROS JESUITAS ITALIANOS EN EL NOROESTE NOVOHISPANO DURANTE EL SIGLO XVII

Dr. Gilberto López Castillo
Instituto Nacional de Antropología e Historia

La fundación de la Compañía de Jesús devino en una orden religiosa que tuvo en el trabajo misionero entre infieles una de sus actividades más visibles, de tal forma que desde sus orígenes los jesuitas estuvieron dispuestos a dejar la comodidad de sus colegios y casas para pasar a territorios de misión donde quiera que estos estuvieran. Sus primeras experiencias misioneras fueron en el propio continente europeo, conocidas como “misiones interiores”. Sin embargo muy pronto los jesuitas se volcaron a un proyecto misionero a escala global en India, China, Japón y América.¹

Su llegada a la Nueva España se enmarca en esta dinámica y fue sancionada bajo el regio patronato, es decir, correspondía al monarca español supervisar y aceptar a los religiosos, así como los costos de su viaje, avituallamiento y permanencia en Indias, todo lo cual quedaba registrado en una real cédula específica para cada misión enviada por la Compañía de Jesús. Junto con los propios

1 Louis Châtellier, *La religión de los pobres, Europa en los siglos XVI al XIX y la formación del catolicismo moderno*, Bilbao, España, Editorial Desclée de Brower, 2002. Marie-Luce Copete y Bernard Vincent, “Missions en Betique, pour une typologie des missions intérieures”, en *Pierre Antoine Fabre y Bernard Vincent (eds.), Missions religieuses modernes, notre lieu est le monde*, École française de Rome, 2007, pp. 261-282. Ver por ejemplo Michela Catto, Guido Mongini y Silvia Mostaccio, *Evangelizzazione e Evangelizzazione e globalizzazione : le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, Roma, Societa' Editrice Dante Alighuieri, 2010.

jesuitas de los colegios españoles que en todo momento fueron el gran aluvión humano de la obra religiosa de la monarquía, llegaron jesuitas de diversas regiones europeas a los que llamaban extranjeros y que podían ser vasallos de la corona o de los estados hereditarios de la Casa de Austria. Además de los italianos en este grupo de “extranjeros” encontramos jesuitas que provinieron de varios lugares de Europa, como son los alemanes, austriacos, de Países Bajos, portugueses y checos e incluso jesuitas irlandeses.²

Debemos decir que caracterizar como “jesuitas italianos” es una licencia, es decir, en algunos casos se les menciona como “italianos” de forma genérica, pero es claro que en la época a la que nos referimos, se les identificaba de acuerdo a las ciudades, regiones o ámbitos administrativos del que eran originarios. Sabatini expresa que al principiar el siglo XVII, el espacio italiano de la monarquía española lo integraban Sicilia y Cerdeña, el reino de Nápoles, el ducado de Milán y el pequeño estado de los Presidios de Toscana.³ Asimismo, los jesuitas objeto de nuestro interés provienen de otros territorios como es el de Génova y su dependiente Córcega, la República de Venecia, el Gran Ducado de la Toscana y los Estados Pontificios, de todos los cuales apelaban al general de la Compañía en Roma en su afán por ir a las misiones de ultramar.⁴

2 Es posible destacar que existen investigaciones sistemáticas relativas a algunos de estos grupos de misioneros, por ejemplo de Oldrich Kaspar, “Fuentes para el estudio de la historia de viajes de misioneros checos, moravos y silesios de la Compañía de Jesús al Nuevo Mundo en los siglos XVII y XVIII, conservadas en el Archivo General de Indias, Sevilla”, en *Revista de Indias*, 1992, vol. LII, núm. 194, pp. 165-180 y Oldrich Kaspar, *Los jesuitas checos en la Nueva España 1678-1767*, Universidad Iberoamericana, México 1991, 128 pp. También Mauro Matthei y Rodrigo Moreno Jeria (Selección, traducción, introducción y notas), *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica. Segunda-Quinta parte (1700-1778)*, Santiago, Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1970-2001, (Anales de la Facultad de Teología).

3 Gaetano Sabatini, “El espacio italiano de la monarquía: distintos caminos hacia una sola integración”, en Oscar Mazín y José Javier Ruiz Ibañez (Editores), *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*, México, El Colegio de México-Red Columbaria, 2012, pp. 153-179.

4 Sobre las motivaciones de los jesuitas en José Jesús Hernández Palomo (editor) *Misión a las Indias por el padre Gerónimo Pallas, de Roma a Lima: la “Misión a las Indias”, 1619 (razón y visión de una peregrinación sin retorno*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Escuela de Estudios Hispanoamericanos/El Colegio de México/Università degli Studi di Torino, 2006,

Nos encontramos en una etapa de resultados preliminares que busca en primer lugar ofrecer una explicación de cómo se daba el proceso de arribo de jesuitas a tierras americanas provenientes de las diversas regiones de Europa y particularmente en nuestro caso, la llegada de jesuitas italianos. Se busca ofrecer una valoración de su importancia específica mediante la identificación de estos religiosos, los lugares de origen, el estudio de trayectorias, de campos de desarrollo misional y de las tareas al interior de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús. Ello nos ha posibilitado tener un panorama más amplio sobre el tipo de trabajos que los mismos jesuitas de origen italiano buscaron o les fueron destinados y las luchas que tuvieron que emprender para el logro de sus objetivos, que eran, en primer término, los que marcaba desde Roma el general de la orden, pero que variaban en cada caso debido a la personalidad de cada individuo.

Existe una amplia historiografía sobre la época misional de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, que es la base de esta investigación, donde la obra de Zambrano ocupa un lugar primordial por su carácter enciclopédico.⁵ La de Francisco Javier Alegre por el seguimiento sistemático de la presencia jesuítica y los clásicos de Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga por el desarrollo de temas puntuales y sobre todo por su esfuerzo de publicación del corpus documental de la orden impulsado en *Monumenta Mexicana* y catálogos específicos sobre cartografía.⁶

Además, nos hemos dedicado a consultar de forma sistemática los catálogos trienales correspondientes a Nueva España existentes en el *Archivum*

325 pp. y también Aliocha Maldavsky, "Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico", en *Relaciones, estudios de historia y sociedad*, No. 132, otoño 2012, pp. 147-181.

5 Francisco Zambrano, *Diccionario Bibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Tradición, 1961-1977, México, Editorial JUS, 16 tomos, 1961-1977.

6 Ernest J. Burrus, *La obra cartográfica de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, 1567-1767*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1982, 2v. (Colección Chimalistac de Libros y Documentos Acerca de la Nueva España 2); Burrus, Ernest J. y Félix Zubillaga (eds.), *El Noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1760*, México, UNAM, 1986; Burrus, Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús 1618-1745 (cartas e informes conservados en la colección Mateu)*, Madrid, ediciones José Porrúa Turanzas, S.A. "Colección Chimalistac No. 41, 1982 y Zubillaga, Félix (ed.) *Monumenta Mexicana*, Roma, *Institutum Historicum Societatis Iesu*, Roma, 8 volúmenes, 1956-1991.

Romanum Societatis Iesu y que refieren a todo el periodo de nuestra investigación.⁷ Se trata de una fuente de valor incomparable en virtud de que nos ofrece imágenes cronológicas y consecutivas de la conformación de la Provincia Mexicana, además del recuento sistemático de todos sus miembros incluyendo información puntual en un aspecto clave como es la nacionalidad de cada jesuita. Es decir, que es posible saber en cada uno de los casos la conformación por nacionalidades de los religiosos de cada establecimiento. Los catálogos nos muestran los ritmos del avance de la evangelización en las tierras de misión y el proceso de conformación de los distintos espacios de la administración jesuítica.

Por otro lado, contamos con una colección de registro de las misiones de jesuitas enviados desde la península ibérica a Nueva España que nos permite conocer aspectos puntuales relativos a la forma en que los procuradores jesuitas en Madrid armaban los grupos de religiosos que pasarían al nuevo mundo usualmente en el viaje de retorno de los procuradores de la Provincia Mexicana a Roma. Esta documentación emitida por la Casa de Contratación de Sevilla, existente en el Archivo General de Indias,⁸ aporta información sobre aspectos de los viajes de una decena de misiones a Indias con lo que la presencia de los jesuitas italianos puede verse en el contexto más general de la llegada del conjunto de religiosos europeos al nuevo mundo.⁹

Lo cierto es que los jesuitas italianos estaban presentes en todos los campos, como profesores en los colegios en las ciudades, pero también y principalmente como misioneros en regiones aisladas. En gran medida, la expectativa del trabajo en misiones era la justificación moral que ofrecía el general y los procuradores de Indias ante el monarca español en el contexto del envío de jesuitas a las diversas provincias de la orden. Es sabido que el generalato de

7 *Archivum Romanum Societatis Iesu* (en adelante ARSI), *México 04*, 515 fs. (1580-1654), *México 05*, 425 fs. (1659-1687) y *México 06*, 740 fs. (1690-1723).

8 Archivo General de Indias (en adelante AGI), *Contratación 5550*. Se trata de una caja con 49 expedientes los cuales no están numerados y sólo se identifican por la cédula y misión a Indias específica, son 19 carpetas correspondientes a México y 27 a Filipinas, tampoco hay numeración de fojas al interior de cada expediente.

9 El tema en lo general ha sido tratado en Agustín Galán García, *El "oficio de Indias" de Sevilla y la organización económica y misional de la Compañía de Jesús (1566-1767)*, Sevilla: Fundación Fondo de Cultura de Sevilla, 1991.

Claudio Acquaviva (1581-1615) se caracterizó por el gran impulso al trabajo misionero y justamente es durante su ejercicio que se da la gran expansión hacia el norte, ya que, si bien la Compañía de Jesús llega a la Nueva España en 1572, el inicio de su trabajo directamente con los indios ocurre a fines de la década de 1580, en territorios de Michoacán, San Luis de la Paz y Guadiana y en el caso de Sinaloa desde 1591.¹⁰

Los jesuitas considerados como “extranjeros” eran sometidos a vigilancia desde el proceso de su viaje y particularmente al ser registrados en la Casa de Contratación de Sevilla. En esta ciudad eran concentrados en el Colegio Jesuita de San Hermenegildo hasta que se llegaba la fecha del viaje. Usualmente se buscaba que permanecieran allí el menor tiempo posible, si bien aprovechaban para aprender el idioma castellano y algunos oficios que les fueran útiles en la vida en América. No pocos jesuitas eran diestros albañiles y carpinteros, situación que tuvieron oportunidad para desarrollar en la vida misional mediante la construcción, adorno y equipamiento de sus propias iglesias.¹¹

10 “Relación sobre la residencia de Michoacán”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIV, núm. 95, verano, 2003, pp. 167-198; David Alejandro Sánchez Muñoz, “El colegio, por su naturaleza, no permite sujeto que no puede subir a caballo y que pueda trabajar recio’. Prácticas cohesivas y estadía de los jesuitas en su establecimiento de San Luis de la Paz, 1590-1767”, en *Tiempos Modernos*, No. 42, junio de 2021, pp. 341-358; José de la Cruz Pacheco, *El Colegio de Guadiana de los jesuitas, notas para la historia de la educación y la cultura en Durango*, Durango, Universidad Juárez del Estado de Durango, 2012; Pablo Abascal Sherwell Raull, “Movilidad jesuita en la provincia de México a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. Un análisis desde las biografías individuales de los miembros de la Compañía de Jesús”, en *IHS Antiguos jesuitas en Iberoamérica*, Vol. 5 n° 2, julio-diciembre 2017, pp. 86-99; Pablo Abascal Sherwell Raull, “Entre Roma y el Regio Patronato. Nicolás de Arnaya S. J. (1557-1623), y la apertura de instituciones jesuitas en la Nueva España”, en *Estudios de Historia Novohispana*, No. 60, 2019, pp. 35-69 y Gilberto López Castillo, “Los mecanismos institucionales de la administración jesuítica en Nueva Vizcaya y la Superintendencia de misiones de la tierra adentro, 1572-1635”, en José Refugio de la Torre Curiel y Gilberto López Castillo, *Misioneros jesuitas y franciscanos en las fronteras de la Nueva España, siglos XVI-XIX*, Ciudad de México, Siglo XXI Editores-El Colegio de Jalisco, 2020, pp. 17-54.

11 Herbert Eugene Bolton, *Los confines de la cristiandad, una biografía de Eusebio Francisco Kino, S.J., misionero y explorador de Baja California y la Pimería Alta*, México, UNISON-UABC-U de G-Universidad de Colima-Colegio de Sinaloa-Editorial México Desconocido, 2001, pp. 101-103.

Es conocido que algunos de estos jesuitas cambiaron su nombre al llegar a las provincias de Ultramar. Se trata de un fenómeno que aparentemente buscaba evitar ser vistos con desconfianza por las autoridades. Al referirse al tema, Hernández Palomo, considera que la estrategia no buscaba engañar a las autoridades porque en todo momento los misioneros extranjeros consiguieron su verdadero origen.¹² En todo caso no se trataba de grandes cambios, ya que buscaban mayor familiaridad en el nuevo contexto sociocultural al que se incorporaban.

La responsabilidad de llevar a los jesuitas en misión recaía en el Procurador de la Provincia de México a Roma y Madrid, ya en el viaje de regreso, mientras que el aspecto logístico lo organizaba el *Procurador de Indias*, dependiente del *Oficio de Indias*.¹³ Era un procedimiento que requería de la coordinación de los superiores y sobre el que había un intenso proceso de comunicación. Estas misiones solían salir a principios de marzo o en torno al día de San Juan y los expedientes registran con acuciosidad las fechas en que cada uno de los religiosos dejaba su colegio, el número de días en el camino, las leguas de su viaje y las fechas de llegada a Sevilla, o ya por la década de 1730 al Hospicio construido al efecto en el Puerto de Santa María, muy cercano a la ciudad y puerto de Cádiz.

Una misión de jesuitas podía estar compuesta por 10, 30 e incluso 70 individuos y su llegada exitosa a la provincia respectiva pasaba por los reportes de los propios jesuitas en el camino, provinciales y procuradores y su comunicación con el general. La salida de los jesuitas italianos con rumbo a Cádiz era por mar, reuniéndose los padres en el Colegio de Génova, desde donde partían en grupo para juntarse con los padres españoles y de otras nacionalidades.¹⁴

Seguir el vínculo de la Compañía de Jesús entre Italia y México ha sido el camino ideal para reconocer la existencia de estos individuos que, movidos por su religión, optaron por dejar la comodidad de sus colegios en la península itálica, viajar 400 o 500 leguas hasta Sevilla, Cádiz o el Puerto de Santa María y cruzar el Océano Atlántico en los buques españoles de la Carrera de Indias. Cada misión de nuevos jesuitas a Indias obedecía la reglamentación de la Corona Española de acuerdo a lo estipulado en la real cédula específica.

12 Hernández, *Misión a las Indias...*, pp. 14-15.

13 Abascal, "Movilidad jesuita..." pp. 88-91.

14 Testimonios varios en AGI, *Contratación 5550*.

Veamos un caso. En el documento de 1665 el monarca habla en primera persona, previa consulta de sus funcionarios de la Casa de Contratación de Sevilla tras lo que procede a emitir la real cédula al padre Lorenzo de Alvarado, procurador general a la provincia de la Nueva España consiguiendo el apoyo de la Corona y el origen de los recursos específicos del viaje:

(El monarca otorga la presente real cédula al padre Lorenzo de Alvarado, procurador de la Nueva España) para que pueda volver a ella y traer consigo treinta religiosos de su orden, incluso en ellos tres legos que le corresponden, de manera que en todo sea el dicho número y no otro alguno, y porque mi voluntad es que sean proveídos de lo necesario al viaje, os mando que de cualquier hacienda mía o huviere en poder de vos el mi tesorero o se mandaren reservar para pasajes de religiosos a las Indias proveais a los dichos treinta religiosos de lo que fuere menester para su viaje y matalotaje desde esta ciudad hasta llegar a la de Veracruz conforme a las disposiciones del tiempo de su partida y a cada uno de los dichos religiosos le daréis un vestuario conforme a lo que acostumbran traer y un colchón y una frazada y una almohada para la mar y pagareis lo que costare el llevar sus libros y vestuarios desde sus conventos a esa ciudad y el llevar de todo ello desde oy a la de San Lucar o Cádiz.¹⁵

Es decir, de acuerdo al regio patronato el monarca cubría todos los gastos, mismos que se desglosaban a detalle, a la vez que dejaba claro el número específico de jesuitas incluyendo a los hermanos coadjutores. Durante la década de 1680 las misiones fueron erráticas y se concedía un número alto de jesuitas, cuando en la práctica solían viajar menos. Desde nuestro punto de vista se trataba de una estrategia de los procuradores que permitía la incorporación de muchos jesuitas extranjeros. La reglamentación, decía así:

Por cédula del 12 de agosto de 1682 concedió Su Magestad licencia a Bernabé Francisco Gutiérrez, procurador de la Compañía de Jesús de las provincias de México para volver a ella y llevar consigo 60 sujetos y 7 coadjutores de su religión para las misiones de Sinaloa y misiones circunvecinas, a costa de real hacienda, siendo la tercera parte de ellos extranjeros, como sean vasallos de esta Corona y de los

15 “Real cédula, Madrid, 1º de marzo de 1664”, AGI, *Contratación* 5550.

estados hereditarios de la Casa de Austria en la forma que está concedido en la real cédula de 1674...¹⁶

De tal forma que, si no se completaba el total, pero había muchos extranjeros, estos pasaban previo un permiso especial a cuenta del total permitido, bajo el argumento de los gastos que se ocasionarían si se les tuviera que hacer esperar más tiempo. Por ello consideramos que los procuradores gestionaban un alto número de misioneros de forma deliberada para poder incluir en el tercio de ese gran total los extranjeros de su interés, independientemente de que no hubiera suficientes jesuitas españoles, como solía ocurrir.

En 1686 había 24 jesuitas listos para embarcarse, 13 de las cuales era lo que ellos consideraban extranjeros: de Bohemia, Austria, Praga, Moravia, Flandes, Napoles y Palermo siendo los 11 restantes españoles. En esta ocasión la tercera parte de los jesuitas extranjeros eran italianos, se trataba de los padres Domingo Crinoli y Esteban Grofido, naturales de Napoles y Francisco María Gravina y Luis María Pinelli, de Palermo, todos los cuales pasaron en los navíos Santo Cristo de San Román y Nuestra Señora de Ysamar hasta junio de 1687 debido a que en 1686 no salieron los navíos de azogues como estaba previsto.¹⁷

Como hemos referido estos jesuitas fueron aceptados dentro del contexto del programa evangelizador de la Compañía de Jesús y fundamentalmente para realizar su trabajo en misiones con indios. Fueron precisamente los espacios fronterizos donde su presencia fue notable.

Los italianos estuvieron durante todo el periodo colonial, si bien su presencia fue restringida a mediados del siglo XVIII. Muestra de ello es que, del conjunto de 51 jesuitas expulsados de las misiones de Sinaloa y Sonora en 1767, solo uno, el padre José Garrucho Mazolo, era de origen italiano.¹⁸

16 “Maximiliano Moreno de la Compañía de Jesús con 23 religiosos que a expensas de la real hacienda van a las misiones de Nueva España y Sinaloa por cuenta de los concedidos al padre Bernabé Francisco Gutiérrez, en 9 de junio de 87”, AGI, *Contratación* 5550.

17 “Nueva certificación de los padres de San Hermenegildo”, AGI, *Contratación* 5550.

18 Inmaculada Fernández de Arrillaga, *Jesuitas rehenes de Carlos III: misioneros desterrados de América, presos en El Puerto de Santa María (1769-1798)*, El Puerto de Santa María, Concejalía de Cultura del Ayuntamiento de El Puerto de Santa María, 2011, p. 133.

Mencionaré tres casos tempranos que nos ofrecen la idea del amplio espectro que cubrían estos religiosos. Destacan entre los primeros el padre Vicente Lanuchi, originario de Mesina en Sicilia, quien llegó en una de las primeras misiones de jesuitas, en 1574, a los 35 años de edad, dedicándose a la docencia de retórica en el Colegio de México. Se trataba de un personaje instruido que destacó por su conocimiento de las lenguas latina, griega y hebrea.¹⁹ Pero igualmente, nos encontramos con otros jesuitas italianos dedicados a tareas muy diferentes como lo era el hermano Dominico Perusino, originario de Umbría, que entró a la Compañía en 1578 y siete años más tarde ya se encontraba en Valladolid realizando oficios domésticos como talla y carpintería, y en 1592, ejercía como cuidador de hacienda ganadera en el colegio de Guadalajara.²⁰

Por su parte el padre Joan Ferro (Ioannes Ferro), nacido en 1551 es originario de Monte Falco, diócesis de Fermo, en las cercanías de Perugia. Entró a la Compañía de Jesús en 1569 y representa uno de los personajes más notables en su carácter de misionero en tierra de indios, desde los establecimientos jesuíticos de Michoacán.

En la residencia de Pátzcuaro, Ferro formó parte de la primera gran generación de padres lenguas de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, que luego de haberse establecido en las principales ciudades del reino, se preparaba para iniciar el proceso de evangelización. Aprendió el “idioma mexicano de la tierra”, es decir el náhuatl, a la vez que hablaba perfectamente la lengua tarasca.²¹

Es importante hacer notar que el aprendizaje de las lenguas indígenas fue uno de los rasgos en los que destacaron los padres jesuitas de origen italiano. Además de Ferro, el catálogo de “Padres Lengua” del año 1600 incluía a un padre llamado Francisco de Trento, que establecido en Veracruz había aprendido

19 Archivum Romanum Societatis Iesu (en adelante ARSI), *México 04*, Catálogos trienales, 1580-1653. Francisco Zambrano, *Diccionario bio-Bibliográfico...* T. 1 1566-1600, pp. 504-523.

20 “Cathalogo de los padres y hermanos de la casa de la Compañía de Jesús de la ciudad de Pátzcuaro, en la provincia de Michoacán en la Nueva España del año de 1585, ARSI, *México 04*, (1580-1654), fs. 32 y 33 y “Catálogo primero del año de mil y quinientos noventa y dos de los padres y hermanos de la Compañía de Jesús de esta provincia de la Nueva Hespaña”, f.45.

21 “Catálogo de los padres y hermanos que en esta provincia de la Nueva España saben lenguas y la exercitan y de los que aprenden a deprenderlas, en abril de 1596 años”, en ARSI, *México 04*, fs. 93-94.

la lengua náhuatl y se alistaba para evangelizar en ella²² y cinco años más tarde llegó a la Nueva España Horacio Carochi quien estuvo en diversos establecimientos del centro del virreinato y ejerció asimismo como misionero en San Luis de la Paz. De acuerdo con Abascal, Carochi se convirtió en modelo de padre lengua en náhuatl y otomí, trabajando por más de veinte años en hacer un diccionario de sus vocablos.²³

Pero volvamos al perfil como religioso de Joan Ferro, que era singular en tanto que era del tipo de misionero que gustaba de la libertad y pasaba grandes temporadas fuera de la residencia misma, realizando misiones en los pueblos del entorno, pero también de lugares distantes como Guanajuato, o pueblos chichimecas. Otra zona de misión del padre Ferro era la costa de Michoacán, y propiamente, La Huacana.²⁴

Tenemos varios perfiles de jesuitas italianos que destacaron en las misiones del Noroeste novohispano, que en esta ocasión sólo serán enunciados, como el siciliano Daniel Ángel Marras, misionero de Mátape, también en la provincia de Sonora, a quien la tradición reconoce su labor como impulsor de la actividad ganadera al comenzar la segunda mitad del siglo XVII. Eusebio Kino y su compañero en la Pimería Alta al padre Francisco Xavier Saeta, originario Sicilia, quien murió en una insurrección indígena a manos de los pimas en 1695 y el milanés Juan María de Salvatierra y Vizconti, que en 1691 en su carácter de visitador de las misiones de Sinaloa y Sonora recibió e hizo suyo el mensaje de Kino para promover la presencia de la Compañía de Jesús en la península de California y fue de hecho quien encabezó en 1697 el inicio de las misiones en la península. Al principiar el siglo XVIII destacó el padre José María Genovese por el vigoroso espíritu de cuerpo en defensa de los intereses de la Compañía de frente a los ataques de los pobladores españoles de Sonora. Y muchos más, dispersos tanto en lo temporal como en lo geográfico, sí, en el noroeste que es nuestro principal foco de estudio, pero también en el resto de la Nueva España.

22 “Catálogo de los padres que en la provincia de la Nueva España saben lenguas y las exercitan y de los que atienden a aprenderlas, anno de 1600”, ARSI, *México 04*, fs. 134-137.

23 Abascal, “Movilidad jesuita...”, p. 93.

24 Francisco Javier Alegre, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España, Tomo I, 1566-1596*, Roma, *Institutum Historicum Societatis Iesu*, 1956, pp. 306-307.

El viaje de Kino está bien documentado porque él mismo hizo un relato que rescató Eugene Bolton. Salió de Oettingen al sur de Alemania el 30 de marzo de 1678 en compañía del padre Antonio Kerschpamer pasando por Zurich, Segno, Trento, Brescia y Milán, hasta alcanzar Génova el 2 de mayo. Allí permanecieron hasta el 12 de junio partiendo un conjunto de 19 jesuitas destinados tanto a México como a Filipinas. Un viaje desafortunado cuyas peripecias y lentitud omitiremos aquí, pero que en resumen significaron que el conjunto de jesuitas llegara tarde a su meta de alcanzar la Flota de Indias que debían abordar.²⁵

Comenzó entonces otro periplo, el de la espera de la nueva flota, o el de buscar ser enviados en otro tipo de embarcaciones. La expectativa no era buena y terminaron por ser concentrados en el Colegio de San Hermenegildo de Sevilla donde continuaron su experiencia con la cultura española que habían iniciado durante el viaje de Génova durante una escala de una semana que realizaron en el puerto de Alicante. La espera fue de dos años y medio, un periodo verdaderamente excepcional debido a que no encontraron lugar en la Flota de 1680. Fue el 27 de enero de 1681 que Kino y sus compañeros lograron zarpar en la flota que se dirigía a Panamá, con escala en el puerto de Veracruz, a donde llegaron el 25 de septiembre (65 días de viaje), con lo que dio inicio la trayectoria novohispana del todavía joven jesuita.²⁶

La historia del viaje de Kino es en algún modo excepcional, no solo porque duró muchísimo tiempo para concretar sus sueños de ir a misiones, o por la tardanza en Sevilla, sino porque está perfectamente registrado por él mismo, por los compañeros de viaje, por los registros oficiales y además, por la historiografía. Aprovecharé entonces para referir cuál era la situación que se encontraron los misioneros que llegaron al Noroeste de la Nueva España.

Durante la primera parte del siglo XVII la región era conocida como Sinaloa, y desde Roma se le veía por el general Aquaviva como la tierra de misiones por antonomasia. De hecho, a comienzos del XVII el argumento que utilizaban los procuradores de la provincia para justificar el viaje de jesuitas extranjeros era decir que eran para misiones de indios de la provincia de Sinaloa. Sin embargo, en realidad se trataba de misiones de todo el norte de la Nueva España que incluía las sierras de Durango, la Tarahumara y Parras.

25 Bolton, *Los confines de la cristiandad...*, pp. 89-101.

26 Bolton, *Los confines de la cristiandad...*, pp. 101-121.

Desde entonces, llegaron los primeros jesuitas italianos que estuvieron tanto en la Sierra Madre Occidental, en provincias de Topia y San Andrés, como en la costa de Sinaloa. El catálogo de 1614 registra a tres padres sicilianos como son Andrés Tutino, Petrus Gravina y Jerónimo de San Clemente, mientras que en 1620 había otros tres en la provincia de Sinaloa, como fueron, Alberto Clérico, de Milán, Joannes Castiani de Parma y Tomás Basilio de Sicilia, a los que se fueron sumando de forma regular nuevas generaciones de misioneros tanto de la península itálica como de las islas de Córcega, Cerdeña y Sicilia.²⁷

Entramos así a la segunda mitad del siglo XVII que en el noroeste novohispano va delineando la naciente provincia de Sonora, que surge a medida que los jesuitas van evangelizando los distintos grupos indígenas de los ríos Yaqui y Sonora y de que, las misiones abren la puerta a la colonización civil que se dedica principalmente a la minería.²⁸

La estrategia que desarrollaremos en este momento es explorar la presencia de los jesuitas italianos, tanto en la provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, como particularmente, en los distintos campos misionales del norte. Para ello utilizaremos los catálogos trienales del *Archivum Romanum*. Hemos considerado 3 momentos muy puntuales de acuerdo a esta fuente, el primero la mitad del siglo que será nuestro referente, el segundo el año de 1684 y el tercero en 1708, que es la fecha del último catálogo en que aparece Eusebio Kino, uno de los jesuitas italianos más notables.

Tenemos que al mediar el siglo XVII había en México un total de 374 jesuitas, de los cuales sólo 16 eran de origen italiano. Podemos apreciar con claridad que había en este grupo cinco jesuitas veteranos cuya adscripción a los colegios centrales obedecía a su avanzada edad y larga trayectoria. No era una regla, pero los que así lo decidían en el caso de que hubieran sido misioneros optaban por salir de las tierras de frontera y descansar los últimos años de su vida por lo que algunos pasaban a la ciudad de México. Se trata de los padres Mateo Albano, Damián Antonio, Horacio Carochi y Leonardo Jatino con un promedio individual superior al medio siglo de trayectoria en la Compañía de Jesús. El otro era el padre Tomás Basilio que como otros jesuitas optaría

27 “Catálogo trienal de 1620”, ARSI, *México 04*, fs. 236-257.

28 Ana María Atondo Rodríguez y Martha Ortega Soto, “Entrada de colonos españoles a Sonora durante el siglo XVII”, en Sergio Ortega Noriega (Coord.), *Historia general de Sonora*, Vol. 2, 1993, pp. 79-108.

en cambio por quedarse hasta sus últimos días en misiones, en este caso en Sinaloa (ver cuadro 1).²⁹

Del grupo de jesuitas, seis se encontraban en la propia ciudad de México y en colegios de Puebla, Oaxaca y Valladolid, algunos de ellos aún en proceso de formación, como los padres Daniel Ángelo Marras y Felipe Esgrecho o simplemente en otros casos porque eran hermanos coadjutores dedicados a tareas domésticas. Por su parte, los establecimientos de misiones contaban apenas con 6 jesuitas italianos distribuidos con uniformidad entre las misiones de San Ignacio y San Francisco Xavier de Sinaloa, Topia y el Colegio de Zacatecas.³⁰

Contrario a lo que podríamos esperar, el Catálogo de Jesuitas de la Provincia Mexicana de 1684 consigna solo 11 padres de origen italiano, donde destaca un hecho principal: estos religiosos excepcionalmente permanecían en los colegios centrales y en cambio hay una tendencia a encontrarlos mayormente en las misiones. Así, 6 de ellos, parafraseando a Bolton, se ubican en las fronteras de la cristiandad, mientras que otros dos, los padres Polici y Piccolo tienen una situación de indefinición, pero que más tarde también encontraremos claramente en territorio misionero. La verdadera noticia es la apertura a la evangelización de California y el inicio de la tarea misional entre los grupos nativos del padre Kino (Ver cuadro 2).³¹

Un tercer momento acorde con nuestra fuente de los catálogos trienales nos lleva al último año en que aparece Kino, nos referimos al Catálogo de 1708, ya que el siguiente que se conserva es de 1714. Lo primero que salta a la vista es que la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús ha crecido en su conjunto, alcanzando los 509 miembros, a la vez que se han ido delineando los distintos ámbitos misionales que en principio aparecían como parte de Sinaloa. El número de jesuitas italianos en toda Nueva España, con 19, se acrecienta. Al poner atención a los casos individuales vemos nuevamente que en la Ciudad de México y Puebla tenemos aquellos jesuitas que se encuentran en proceso de formación, los que son de mayor edad o que son hermanos coadjutores. La novedad la tenemos en el Colegio de Guadalajara que se ha consolidado y que cuenta con tres jesuitas italianos. Este colegio era de gran importancia para las

29 “Catálogo trienal 1650”, ARSI, *México 04*, fs. 434-452.

30 *Loc. cit.*

31 “Catálogo trienal de 1684”, ARSI, *México 05*, fs. 346-366.

misiones debido a que se encontraba en la capital de la Audiencia de la Nueva Galicia y era el sitio en que se dirimían las disputas entre los jesuitas de las misiones y sus opositores civiles (Ver cuadro 3).³²

Finalmente, los 11 misioneros italianos repartidos uniformemente entre las misiones de Sinaloa, Sonora, California y Tarahumara representan uno de los momentos culminantes de este sector de jesuitas por lo que consideramos que su llegada a aquellas tierras obedece a una tradición de principios del siglo XVII, misma que al iniciar el XVIII tiene en personajes como Kino, Salvatierra y Francisco María Piccolo el liderazgo y la atracción para que nuevas generaciones busquen emular los logros de sus predecesores.

De forma particular nos interesa continuar con estas pistas de la investigación. Se ha destacado la forma en que el Procurador a Roma en 1669, el padre Francisco de Florencia, enroló para su empresa misionera a nuevos padres de la Compañía. Se dice que la principal tarea de Florencia era promover el culto a la Virgen de Guadalupe, así como la fiesta en su advocación en toda la Nueva España el día 12 de diciembre y que mientras realizaba esta labor en Italia se anotaron en su misión a México los padres Juan Bautista Zappa y Juan María Salvatierra. Ambos padres se convirtieron en México en misioneros entre indios y también en difusores de la fe en la Virgen de Guadalupe. De estos jesuitas, la historia de Salvatierra se imbrica en la historia de Kino y el proyecto evangelización de California, ya que fue Salvatierra quien encabezó la entrada definitiva de los jesuitas a la península de California en 1697, acompañado de otro jesuita italiano como es el padre Francisco María Piccolo.

Bibliografía

Abascal Sherwell Raul, Pablo, “Entre Roma y el Regio Patronato. Nicolás de Arnaya S. J. (1557-1623), y la apertura de instituciones jesuitas en la Nueva España”, en *Estudios de Historia Novohispana*, No. 60, 2019, pp. 35-69.

Abascal Sherwell Raul, Pablo, “Movilidad jesuita en la provincia de México a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII. Un análisis desde las biografías individuales de los miembros de la Compañía de Jesús”, en *IHS*

32 “Catálogo trienal de 1708”, ARSI, *México 06*, fs. 161-183.

Antiguos jesuitas en Iberoamérica, Vol. 5 n° 2, julio-diciembre 2017, pp. 86-99.

Alegre, Francisco Javier, *Historia de la provincia de la Compañía de Jesús de la Nueva España, Tomo I, 1566-1596*, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956, pp. 306-307.

Atondo Rodríguez, Ana María y Martha Ortega Soto, "Entrada de colonos españoles a Sonora durante el siglo XVII", en Sergio Ortega Noriega (Coord.), *Historia general de Sonora*, Vol. 2, 1993, pp. 79-108.

Bolton, Herbert Eugene, *Los confines de la cristiandad, una biografía de Eusebio Francisco Kino, S.J., misionero y explorador de Baja California y la Pimería Alta*, México, UNISON-UABC-U de G-Universidad de Colima-Colegio de Sinaloa-Editorial México Desconocido, 2001.

Burrus, Ernest J. y Félix Zubillaga (eds.), *El Noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuíticas, 1600-1760*, México, UNAM, 1986.

Burrus, Ernest J., *La obra cartográfica de la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, 1567-1767*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1982, 2v. (Colección Chimalistac de Libros y Documentos Acerca de la Nueva España 2).

Burrus, Ernest J., y Félix Zubillaga, *Misiones mexicanas de la Compañía de Jesús 1618-1745* (cartas e informes conservados en la colección Mateu), Madrid, ediciones José Porrúa Turanzas, S.A. "Colección Chimalistac No. 41, 1982.

Cato Michela, Guido Mongini y Silvia Mostaccio, *Evangelizzazione e globalizzazione: le missioni gesuitiche nell'età moderna tra storia e storiografia*, Roma, Societa' Editrice Dante Alighuieri, 2010.

Châtellier, Louis, *La religión de los pobres, Europa en los siglos XVI al XIX y la formación del catolicismo moderno*, Bilbao, España, Editorial Desclée de Brower, 2002 (Título original *La religión des pauvres. Les missions rurales en Europe et la formation du catholicisme moderne. XVIIe-XIXe siècle*, Aubier, París, 1993).

Copete Marie-Luce y Bernard Vincent, “Missions en Betique, pour une typologie des missions intérieures”, en Pierre Antoine Fabre y Bernard Vincent (eds.), *Missions religieuses modernes, notre lieu est le monde*, École française de Rome, 2007, pp. 261-282.

Fernández de Arrillaga, Inmaculada, *Jesuitas rehenes de Carlos III: misioneros desterrados de América, presos en El Puerto de Santa María (1769-1798)*, El Puerto de Santa María, Concejalía de Cultura del Ayuntamiento de El Puerto de Santa María, 2011.

Galán García, Agustín, *El “oficio de Indias” de Sevilla y la organización económica y misional de la Compañía de Jesús (1566-1767)*, Sevilla: Fundación Fondo de Cultura de Sevilla, 1991.

González Rodríguez, Luis, “El Informe de Giusseppe María Genovese al Virrey (1722)”, en *Etnología y misión en la Pimería Alta 1715-1740*, México, UNAM, 1977, pp. 125-187.

Hernández Palomo, José Jesús (editor) *Misión a las Indias por el padre Gerónimo Pallas, de Roma a Lima: la “Misión a las Indias”, 1619 (razón y visión de una peregrinación sin retorno)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Escuela de Estudios Hispanoamericanos/El Colegio de México/Università degli Studi di Torino, 2006, 325 p.

Kaspar, Oldrich, “Fuentes para el estudio de la historia de viajes de misioneros checos, moravos y silesios de la Compañía de Jesús al Nuevo Mundo en los siglos XVII y XVIII, conservadas en el Archivo General de Indias, Sevilla”, en *Revista de Indias*, 1992, vol. LII, núm. 194, pp. 165-180.

Kaspar, Oldrich, *Los jesuitas checos en la Nueva España 1678-1767*, Universidad Iberoamericana, México 1991, 128 pp.

López Castillo, Gilberto, “Los mecanismos institucionales de la administración jesuítica en Nueva Vizcaya y la Superintendencia de misiones de la tierra adentro, 1572-1635”, en José Refugio de la Torre Curiel y Gilberto López Castillo, *Misioneros jesuitas y franciscanos en las fronteras de la Nueva*

España, siglos XVI-XIX, Ciudad de México, Siglo XXI Editores-El Colegio de Jalisco, 2020, pp. 17-54.

López Castillo, Gilberto y María del Valle Borrero Silva, “Visiones seculares sobre las misiones jesuitas de Sonora, 1672-1722”, *Habitus. Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia*, Vol. 17, No. 2, 2019, pp. 310-324.

Maldavsky Aliocha, “Pedir las Indias. Las cartas indipetae de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII, ensayo historiográfico”, en *Relaciones, estudios de historia y sociedad*, No. 132, otoño 2012, pp. 147-181.

Matthei, Mauro, O.S.B., y Rodrigo Moreno Jeria (Selección, traducción, introducción y notas), *Cartas e informes de misioneros jesuitas extranjeros en Hispanoamérica. Segunda-Quinta parte (1700-1778)*, Santiago, Chile, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1970-2001, (Anales de la Facultad de Teología).

Pacheco Rojas, José de la Cruz, *El Colegio de Guadiana de los jesuitas, notas para la historia de la educación y la cultura en Durango*, Durango, Universidad Juárez del Estado de Durango, 2012.

“Relación sobre la residencia de Michoacán”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXIV, núm. 95, verano, 2003, pp. 167-198.

Sabatini, Gaetano, “El espacio italiano de la monarquía: distintos caminos hacia una sola integración”, en Oscar Mazín y José Javier Ruiz Ibañez (Editores), *Las Indias Occidentales. Procesos de incorporación territorial a las Monarquías Ibéricas*, México, El Colegio de México-Red Columnaria, 2012, pp. 153-179.

Sánchez Muñoz, David Alejandro, “El colegio, por su naturaleza, no permite sujeto que no puede subir a caballo y que pueda trabajar recio’. Prácticas cohesivas y estadía de los jesuitas en su establecimiento de San Luis de la Paz, 1590-1767”, en *Tiempos Modernos*, No. 42, junio de 2021, pp. 341-358.

Zambrano Francisco, *Diccionario Biobibliográfico de la Compañía de Jesús en México*, México, Tradición, 1961-1977, México, Editorial JUS, 14 tomos.

Zubillaga, Félix (ed.) *Monumenta Mexicana*, Roma, *Institutum Historicum Societatis Iesu*, Roma, 8 volúmenes, 1956-1991.

Fuentes primarias

Archivum Romanum Societatis Iesu,

México 04, 515 fs. (1580-1654)

México 05, 425 fs. (1659-1687)

México 06, 740 fs. (1690-1723).

Archivo General de Indias,

Contratación 5550.

Anexos

Cuadro 1. Misioneros jesuitas italianos en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, 1650

	Nombre	Establecimiento	Patria	Edad	Años en la Compañía
1	P. (Padre) J. Antonio Basilio	Colegio de México	Bari	40	20
2	H. (Hermano) Mateo Albano	Colegio de México	Napoles	92	66

3	H. Damián Antonio	Colegio de México	Venecia	72	42
4	H. Michael de Mura	Colegio de México	Cerdeña	36	2
5	P. Horacio Carochi	Colegio y Noviciado de Tepotzotlán		71	49
6	P. Leonardo Jatini	Colegio y Noviciado de Tepotzotlán	Sicilia	69	47
7	P. Daniel Ángelo Marras	Colegio Espíritu Santo de Puebla	Cerdeña	29	12
8	H. Ángelo Malla	Colegio Espíritu Santo de Puebla	Nápoles	38	18
9	P. Felipe Esgréchio	Colegio Seminario San Jerónimo de Puebla	Cerdeña	32	10
10	H. Juan Bautista Cazoni	Colegio de Oaxaca	Bononia (quizá Bolonia)	55	19
11	P. Simón Cotta	Colegio de Valladolid (Michoacán)	Génova	59	41
12	P. Francisco Carbonelli	Colegio de Zacatecas	Nápoles	54	35
13	P. Tomás Basilio	Misión de Nuestro Padre San Ignacio de Sinaloa	Sicilia	65	49

14	P. Ignacio Molarza	Misión de San Francisco Xavier de Sinaloa	Cerdeña	40	23
15	P. Juan Bautista Cazoni	Misión de Topia	Fermo	35	19
16	P. Antonio Flores	Misión de Topia	Cerdeña	32	19

Fuente: ARSI, *México 04*, Catálogo trienal 1650, fs. 434-452.

Cuadro 2. Misioneros jesuitas italianos en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, 1684

	Nombre	Establecimiento	Patria	Edad	Años en la Compañía
1	P. Daniel Angelo Marras	Casa Profesa México	Cerdeña	63	45
2	P. Juan Baptista Zappa	Seminario de Indios de San Gregorio	Milán	33	17
3	P. José Estassi	Colegio y Casa de Probación de Tepotzotlán	Nápoles	28	8
4	P. Gerónimo de Pistoya	Colegio y Misiones de Sinaloa	Nápoles	41	25
5	P. Nicolás del Prado	Misión de Chínipas	Nápoles	40	15

6	P. Juan María Salvatierra	Misión de Chínipas	Milán	32	15
7	P. Felipe Esgrecho	Misión de San Francisco Javier de Sonora	Cerdeña	68	43
8	P. Carlos Celestri	Misión de San Francisco Javier	Sicilia	38	22
9	P. Fernando Pecoro	Misión de los Santos Mártires de Japón	Sicilia	38	23
10	P. Eusebio Francisco Kino	Misión de California	Trento	39	19
11	P. Horacio Polizi	Extra provincia	Napoles	39	20
12	P. Francisco María Piccolo	Extra provincia	Sicilia	30	10

Fuente: ARSI, *México 05*, Catálogo trienal 1684, fs. 346-366.

Cuadro 3. Misioneros jesuitas italianos en la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, 1650

	Nombre	Establecimiento	Patria	Edad	Años en la Compañía
1	Hermano (H) José de Torres	Provincia	Cerdeña	37	14
2	P. Gaspar Sanna	Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo	Cerdeña	36	20

3	P. Alejandro Romano	Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo	Nápoles	45	29
4	H. Luis Piñoni	Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo	Cuni	40	17
5	P. Domingo Crescoli	Colegio Angelo-politano Espíritu Santo	Nápoles	64	44
6	P. Francisco María Gravina	Colegio de Guadalajara	Palermo	54	36
7	H. Guillermo Clarus	Colegio de Guadalajara	Livorno	44	15
8	P. Diego Liliu	Colegio de Guadalajara	Cerdeña	42	23
9	P. Gerónimo de Pistoia	Colegio y de misiones Sinaloa	Nápoles	65	48
10	P. Antonio Pérez	Colegio y de misiones Sinaloa	Cerdeña	43	28
11	P. Nicolás Grisioni	Misiones de San Ignacio de Sinaloa	Nápoles	61	37
12	P. Eusebio Francisco Kino	Misión de Dolores	Trento	65	43

13	P. Jerónimo Minutulli	Misión de Dolores	Cerdeña	40	22
14	P. Horacio Polici	Misión Mártires del Japón	Nápoles	54	35
15	P. Marcos Antonio Kappus	Misión de San Francisco de Borxa	Carniola	51	32
16	P. Francisco María Piccolo	Misión de San Francisco de Borxa	Sicilia	54	33
17	P. Luis Mancuso	Misión Tarahumara antigua	Sicilia	47	30
18	P. Juan María Salvatierra	Misión de California	Milán	58	40
19	P. Ignacio Marini	Misión de California	Sicilia	36	17

Fuente: ARSI, *México 06*, Catálogo trienal 1708, fs. 161-183. En el caso del padre Gravina el catálogo expresa que su origen era Panormina, sin embargo, el registro de la misión a Nueva España se le consigna como “sacerdote natural de Palermo, en Sicilia, 32 años, mediano de cuerpo, blanco, pelo negro”. AGI, Contratación 5550.

III. Fieles, cultura católica e instituciones en la Nueva España

LAS CANONJÍAS Y RACIONES DE LENGUAS INDÍGENAS EN LA COLEGIATA DE GUADALUPE

Pbro. Dr. Gustavo Watson Marrón

Archivo Histórico del Arzobispado de México

Un aspecto original de la Colegiata de Guadalupe, que no se dio en ninguna Catedral de Nueva España, fueron las canonjías y raciones que debían proveerse en sujetos que hablaran lenguas indígenas. Esto se decidió en 1751, un año después que el Cabildo Colegial de Guadalupe tomara posesión del Santuario. Esta decisión no gustó a los primeros capitulares, quienes hicieron lo posible para que se diera marcha atrás, pero la Corona Española se mantuvo firme en este punto todo el resto del periodo virreinal.

En la tercera de siete reales cédulas del rey Fernando VI expedidas el 20 de junio de 1751, que solucionaron el asunto de la exención de la Colegiata de Guadalupe que había pretendido el primer abad Juan Antonio de Alarcón, se pedía al arzobispo Manuel José Rubio y Salinas que diera pronta providencia para que en la Colegiata hubiera confesores que supieran las lenguas de los indios que allí concurren, y que la mitad de los canónigos y racioneros hablaran esas lenguas y estuvieran aprobados de confesores, y que sin esto no se les diera posesión.¹

El 24 de septiembre de 1751 hubo otra resolución de Fernando VI, fechada en el Buen Retiro y dirigida a José de Carbajal y Lancaster, en que se ordenaba lo mismo. La motivación era “Para que el crecido número de indios, que lleva a visitar la Iglesia Colegial de Nuestra Señora de Guadalupe, [...] encuentre, así en el confesionario como en el púlpito, el pasto espiritual correspondiente”.

1 Cfr. Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe [en adelante AHBG], caja 362, exp. 26, fs. 3v.-4r.

Estos prebendados de lengua, alternándose, debían explicar la doctrina cristiana a la hora que señalare el abad, quien, si hubiere indios que confesar, señalaría de entre ellos los confesores necesarios, y el tiempo que ocuparan en tal ministerio cumplirían como si asistiesen al coro. El rey ordenaba que se previniera al arzobispo de México que según fueren vacando las prebendas, pusiera edictos para formar concurso, y que el examen que en él se hiciera fuera de latinidad, moral y suficiencia en las lenguas expresadas, haciendo terna al virrey para que éste eligiera conforme se practica en los concursos para los curatos de indios.² En real cédula del 4 de mayo de 1752 se ordenó que esto no se entendiese con las canonjías de oficio (magistral, doctoral y penitenciaria).³

En 1752 los capitulares de Guadalupe elaboraron sus estatutos, terminándolos en octubre de ese año, y luego se le remitieron al arzobispo Rubio y Salinas. Él y su promotor fiscal hicieron unas adiciones a los mismos, y después se pasaron al Cabildo Metropolitano para que las revisara. En ellos hay 2 adiciones que posteriormente serán aprobadas en la corte: 5º Sólo tres canonjías de las siete que no son de oficio, y tres de las seis raciones, han de ser conferidas a sujetos lenguaraces. 6º De los tres canónigos de lenguas, dos deben ser de idioma mexicano y uno otomí, y de los tres racioneros, dos deben saber el mexicano y uno el mazahua. En 1753 el arzobispo remitió al rey tanto los estatutos como las adiciones.⁴

El 11 de septiembre de 1753, se trató por primera vez en el Cabildo de Guadalupe lo referente a las canonjías y raciones de lenguas, y allí comienza la oposición. Dijo el abad Alarcón que había estado con el arzobispo, quien le comunicó que se podía hacer un informe de que no eran necesarias estas prebendas, para dirigirlo a la corte, lo que oído por los capitulares determinaron que lo hiciera el mismo abad, debiéndose sustituir en lugar de los lenguaraces, hombres graduados, o sea que tuvieran el grado de doctor.⁵

2 Cfr. Archivo General de Indias [en adelante AGI], *México* 2549, f. 44; Archivo Histórico del Arzobispado de México [en adelante AHAM], *Documentos novohispanos, Fondo episcopal*, caja 178, exp. 28, § 145- 146, fs. 81r.-82r.

3 Cfr. AHBG, caja 362, exp. 28.

4 Cfr. Archivo Histórico de la Catedral Metropolitana de México [en adelante AHCMM], *Libro 41 de Cabildos*, fs. 301-302.

5 Cfr. AHBG, caja 301, libro 1, f. 249r.

Así, el arzobispo Rubio y Salinas envió a Fernando VI una representación del 4 de octubre de 1753, que incluía el escrito del Abad y Cabildo de Guadalupe. Enterado el rey le manifestó al arzobispo, en real cédula de 8 de mayo de 1754, que le había causado notable extrañeza que con tan insubstanciales preceptos se alterase una providencia que con tan maduro acuerdo había tomado, en vista de informes y dictámenes de ministros y teólogos de la mayor satisfacción, y que era tan religiosa, santa y útil; pues aunque por las leyes estaba repetidamente mandado que a los indios se les enseñase la lengua castellana, mientras no se lograra esto sería perjudicial el total destierro de la pericia de los expresados idiomas en los ministros de Dios. Que aun dado caso que los indios que acudiesen al Santuario de Guadalupe entendieran el castellano, nunca era perjudicial la noticia de los otros idiomas en los prebendados. Pero aconteciendo que muchos de los indios que acudían con frecuencia a la Colegiata ignoraban dicho idioma, o lo percibían con poca penetración, que no podían hacerse capaces de entender lo que en él se explica, “siendo tal vez ésta la causa de que dichos indios no solicitasen que en aquella iglesia se les administrasen los Santos Sacramentos, ni asistiesen a la explicación de la doctrina cristiana”; por tanto, no habiendo en la Colegiata ministros que supiesen su lengua, era regular que se les originase la ruina espiritual que se dejaba comprender. Por esta razón, le había sido “sumamente reparable” al rey la instancia del Abad y Cabildo de Guadalupe, y también que el arzobispo la hubiese admitido.⁶

Pero la aversión contra estas prebendas continuó por los canónigos. A mediados de 1754, José de Aregui, racionero de la Colegiata y su apoderado en Madrid, ocurrió al Consejo de Indias con una representación que se dirigía a fundar la ninguna utilidad que se seguía a la Colegiata de esas prebendas, proponiendo que hubiese confesores en esos idiomas, sin que fuesen prebendados. El Consejo acordó que Aregui ocurriese al rey.⁷ Al año siguiente, presentó Aregui a la Cámara de Indias 27 puntos que tenía que hacer presentes en beneficio de la Colegiata. El primero se redujo a que el rey exonerase a los prebendados de aquella iglesia del gravamen del idioma indígena para confesar y predicar.⁸

6 Cfr. AHAM, *Documentos novohispanos, Fondo episcopal*, caja 178, exp. 28, § 162-165, fs. 85r.-87r.

7 Cfr. *Ibidem*, § 169-171, fs. 88-89.

8 Cfr. *Ibidem*, § 172-173, f. 89v.; AHBG, caja 301, libro 2, f. 89r.

En la respuesta que de orden de la Cámara dio el fiscal a dicha representación, el 3 de junio de 1757, señalaba los siguientes puntos: Que la existencia de prebendas de lengua era por resolución del rey, siendo la principal razón el gran concurso de indios que visitaban aquel Santuario, y que siendo natural que quisiesen confesarse, era importante que hubiera sujetos inteligentes en sus idiomas. Que era cierto que jamás se había proveído en lengua a la Parroquia de Guadalupe, sin duda porque la intermediación a México y el frecuente trato con españoles había hecho a aquellos indios hablar y entender el idioma castellano. Que también era cierto y constante que por informes extrajudiciales de sujetos que habían estado en aquel Santuario en los días de función, y particularmente en el que se celebra la aparición de María de Guadalupe, y era cuando concurrían los indios de afuera, ninguno hacía la romería para confesarse y comulgar en aquella iglesia, sino sólo para venerar la santísima imagen y hacer demostración de su devoción con danzas y bailes y se retiraban a sus respectivos lugares; y esta práctica había hecho que los arzobispos nunca hubiesen puesto ni cura lenguaraz en aquel Santuario, ni dado providencia para que en semejantes días pasasen religiosos o clérigos de los muchos que había en México y sabían los idiomas, para que les asistiesen y administrasen el pasto espiritual. Que lo informado al rey había sido sin conocimiento de la verdad y sin hacerse cargo de que esta Colegiata se había erigido por los fundadores sin semejante gravamen. Que menos se le había hecho presente al rey que el real patronato había sido para que todas las provisiones de prebendados fuesen por presentación del rey y no de virreyes (como serían los de lenguas), y en estos términos se había expedido la bula del 9 de febrero de 1726, conformándose el Papa con lo que había pedido el rey, por lo tanto no parecía ser de su intención el abdicar de la mitad de la nominación de las prebendas de una Insigne Colegiata, única que se había erigido en las Indias; y que en caso de que alguno que otro indio quisiese confesarse en el Santuario, se podría resolver nombrando dos capellanes que supiesen el idioma. Este expediente acordó la Cámara el 21 de junio de 1758 se juntase con el general que se hallaba pendiente, sobre los recursos introducidos por la Colegiata.⁹

Otro ejemplo de rechazo del Cabildo de Guadalupe a esas prebendas de lenguas lo tenemos en una representación a Fernando VI, del 20 de mayo

9 Cfr. AHAM, *Documentos novohispanos*, Fondo episcopal, caja 178, exp. 28, § 210-216 y 220, fs. 98v.-102v.

de 1757. Allí señala que en el Santuario de Guadalupe hay una ruidosa fiesta anual a la que concurren indios de gran parte del reino, y la experiencia de dos siglos es que jamás han buscado en ella el recreo espiritual de sus almas y los sacramentos de la Eucaristía y la Penitencia, y se pretextó que era por falta de confesores que supieran sus idiomas, lo que se le presentó al rey para que el arzobispo proveyese ciertas prebendas de clérigos de idiomas con notable vilipendio, pues en este Arzobispado los graduados de doctor (en medio de que el grado cuesta más de dos mil pesos, impedimento para muchos pobres, aunque tengan talentos singulares), pasan de ciento, y en las oposiciones de curatos se juntan 150 pretendientes. Pues 3 veces se han ofrecido ya las prebendas de idiomas y en el primero apenas llegaron a 5 concursantes, quedando uno del Obispado de la Puebla, a quien se precisó el prelado a darle la prebenda, porque sólo a él lo halló digno del empleo. Y en la segunda sólo hubo 3 sujetos, sin que concurriese un solo doctor. Y en el tercero que en ese momento se estaba formando, había 7. Añadía que en poco tiempo sólo apetecerán las prebendas de Guadalupe, aquellos pobres clérigos que por falta de letras y conducta no sean capaces de concursar en las demás iglesias, ni de conseguir un beneficio curado. “¿Será digno que la iglesia de la patrona de este reino se sirva por clérigos idiotas que para el deseado fin debemos llamar indignos, y no por hombres doctos?”¹⁰

Cuando la Cámara de Indias revisó los estatutos que elaboró el Cabildo de Guadalupe, hizo presente al rey, en consulta de 13 de enero de 1762, que le extrañaba no el que mantuviese el concepto de parroquia, pues las había en todas las catedrales de la América, sino el que se hubiese desfigurado el modo de la provisión de la mitad de sus canonicatos y raciones, en tal manera que vinieran a parar en sujetos menos dignos a lo que pedía una iglesia y fundación de tales circunstancias. El que la provisión de estas prebendas de lenguas se rigiera con las mismas reglas con que por las leyes de Indias se proveían los curatos de indios, que eran examinar y proponer el prelado y elegir el vicepatrono (virrey), en que por lo regular se seguía el juicio del primero, era disonante al método que el rey en sus leyes tenía prescrito para la provisión de las otras catedrales de aquellos dominios, no queriendo fiarlas al juicio de los prelados, ni al arbitrio del vicepatrono, sino hacerlo por sí. Esto hacía que los canónigos de lenguas no fueran de aquella distinción que los de las catedrales

10 Cfr. *El Cabildo de Guadalupe a Fernando VI, 20 de mayo de 1757*, AGI, México 2565, fs. 5r.-7v.

de Indias “porque a la inteligencia de las lenguas de sus naturales en lo común sólo se aplican aquellos que desde los principios de sus estudios forman ánimo de oponerse a curatos de indios, y estos son los más pobres, y de menor condición”. Que la causa de esta disposición fue el haberse hecho creer que las concurrencias de indios al Santuario y sus confesiones en él eran tan numerosas que no bastaban uno ni dos curas, pero en realidad casi no se daba un indio solo que en tales ocasiones se confesase, y cuando lo hacían acudían a la ciudad de México, donde había copia de confesores inteligentes en sus lenguas, contentándose cuando acudían al Santuario, “con sus votos, y ofrenda, y limosna que suele ser un medio real en pieza, que es la menor moneda de aquellas Provincias”. Sugería que se hiciera como en las demás parroquias de las catedrales de Indias, donde se ponía un cura propio. Proponía que se suprimiese una de las 6 raciones, y que su renta se aplicase al cura. A esta consulta resolvió Carlos III: “Obsérvese lo anteriormente mandado”.¹¹

Entre los puntos que presentó el segundo abad Cervera (quien nunca tomó posesión de la abadía, quedándose en España) en torno a la erección de la Colegiata, a mediados de 1762, está el de las canonjías y raciones de lenguas. Pedía que se eliminaran. Señala que la decisión de Fernando VI de que hubiera estas prebendas fue por consejo de su confesor el Padre Francisco Rábago. Para Cervera, las prebendas de lenguas iban contra la mente del fundador de la Colegiata Andrés de Palencia, pues todo fundador deseaba su fama póstuma, y ésta había sido de que la Colegiata fuese un seminario de hombres nobles y doctos, “pero que los clérigos que sabían la lengua de los indios, no eran ni uno, ni otro. Y aún el Abad y Cabildo en sus representaciones decían, que semejantes lenguas eran unos hombres sin cuna, y sin crianza, y sin ciencia; de que resultaba, que estando en la Universidad de México tan pobladas las demás cátedras, solo la de lengua se hallaba casi desierta: y aunque todos los españoles criollos entendían por el continuo trato la lengua de los indios, tenían a deshonor el hablarla, y mucho más el ordenarse a título de lengua”. La respuesta del fiscal de la Cámara de Indias fue que la Cámara acababa de hacer la consulta al rey y su respuesta había sido negativa.¹²

11 Cfr. AGI, México 2564, fs. 748-761; AHAM, *Documentos novohispanos, Fondo episcopal*, caja 178, exp. 28, § 228-239 y 242, fs. 105v.-111r.

12 Cfr. *Ibidem*, § 517-534, 537 y 543, fs. 203v.-213r.

En carta del 25 de junio de 1769, el arzobispo de México Francisco Antonio de Lorenzana y Butrón, expuso al rey Carlos III que a fin de evitar los perjuicios que se seguían de no observarse las repetidas providencias expedidas para instruir a los indios en los dogmas cristianos en castellano, pedía que se les enseñase a leer y escribir en este idioma, haciéndolo único y universal en aquellos dominios. Ponía como raíz de que esto no se lograra, la escrupulosidad con que se había mirado la provisión de curatos de indios en sujetos que hablaran los idiomas de los naturales. Proponía que el remedio era hacer la provisión de los curatos en los sujetos de más mérito, aunque no fueran lenguaraces, incluso si en los pueblos hubiese algunas personas que ignorasen el castellano, con la obligación de mantener vicario del idioma para la administración de sacramentos. Y consultado Carlos III, resolvió, por real cédula de 16 de abril de 1770, que así se observase en todos los dominios de América. Ante esto, la Cámara de Indias fue de parecer que se recogiera la real cédula de 20 de junio de 1751, y que en el Santuario se nombraran 2 tenientes de cura lenguaraces, cuya presentación se hiciera por el Cabildo de la Colegiata o por el canónigo que ejerciera cura de almas, suprimiendo una ración que se hallaba vacante y dotando a los tenientes con su estipendio.¹³

A todo esto, el rey respondió en la real cédula del 12 de junio de 1774, fechada en Aranjuez: “he resuelto asimismo, que sean idiomas la mitad de los canónigos y racioneros”. Pero se introdujo que, en las vacantes de estas prebendas, luego del concurso, los 3 sujetos se propusieran al virrey, para que, dando cuenta al rey, éste los presentara; por tanto, ya no lo haría el virrey, como en los curatos de indios. Y todo esto sin que obstara la cédula del 16 de abril de 1770, de que en América se pusiesen en práctica los medios que propuso Lorenzana, a fin de conseguir que se desterrasen los diferentes idiomas y sólo se hablase el castellano, “porque no fue mi real ánimo extinguir las cátedras que hay de lenguas en los Seminarios, ni eximir al número de prebendados de la obligación de saberla”.¹⁴

Cronológicamente, las 3 canonjías que pasaron a ser de lengua indígena fueron: en lengua mexicana una en 1755 y otra en 1769, y la de lengua otomí en 1775. De las raciones, las que pasaron a ser de lengua mexicana fueron en

13 Cfr. Carlos III, *Real cédula fechada el 16 de abril de 1770*, AGI, México 2565; AHAM, *Documentos novohispanos*, Fondo episcopal, caja 178, exp. 28, § 544, fs. 214r.-215r.

14 Cfr. AHBG, caja 362, exp. 37, f. 2.

1752 y en 1755, y la de lengua mazahua en 1775. Hay que mencionar que el doctor Ignacio Ramón Moreno, canónigo de lengua otomí entre 1777 y 1793, fue luego abad entre 1793 y 1800, mostrando que también estos canónigos de lengua indígena podían tener ascensos. Además, estos prebendados de lenguas indígenas, habían sido anteriormente curas de parroquias de indios, por tanto, tenían una experiencia pastoral importante. Los canónigos de oficio y los canónigos y racioneros de gracia, una buena parte sí había tenido experiencia parroquial, aunque otros provenían del ambiente universitario, o del Seminario u otras dependencias eclesiásticas.

Estas prebendas continuaron en la Colegiata de Guadalupe al menos hasta el año de 1864, en que se tiene documentación de que fue provista una de idioma otomí que se le otorgó al doctor Juan Martínez Roldán.¹⁵

Sorprende en toda esta cuestión cómo, a partir del parecer del P. Rábago, confesor del rey, dado en 1751, de que en Guadalupe hubiera prebendas de lenguas indígenas, los reyes Fernando VI y Carlos III se hayan mantenido siempre firmes en la existencia de las mismas, a pesar de la oposición del Cabildo de Guadalupe, de los arzobispos de México y de la Cámara de Indias, que con varias razones y en distintos momentos las atacaron.

También llama la atención el que esto sucediera en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando existía una fuerte corriente en España y en América que quería que la enseñanza del castellano fuera obligatoria para los naturales, y así lograr la unificación lingüística, como se trasluce en la cédula del 16 de abril de 1770.

Todo esto deja entrever la mentalidad de una parte del clero novohispano de esa época, que era contraria al aprendizaje de lenguas indígenas; cosa muy diferente a lo que ocurrió con los misioneros del siglo XVI, que se esforzaron en hablarlas y en escribir gramáticas para facilitar su estudio. Sin embargo, prevaleció el aspecto pastoral y espiritual, que miraba las graves consecuencias que habría el que, en un Santuario visitado por multitud de indígenas, y con una parroquia en donde los fieles también lo eran, éstos no tuvieran las facilidades para confesarse o comunicarse con ministros que hablaran su lengua. En ello hay que reconocer el mérito de los monarcas españoles, y seguramente también de gente influyente en la corte, en los que tenía todavía un gran peso la cuestión espiritual y la idea de que el rey era de algún modo

15 Cfr. AHBG, caja 176, exp. 64.

responsable de la salvación de sus súbditos, a lo que se añadía otra cosa: el que María de Guadalupe haya escogido a un indígena como su mensajero, y por ello no podía el Santuario de Guadalupe desentenderse de ellos.

Archivos consultados

Archivo Histórico de la Basílica de Guadalupe [AHBG],

Archivo General de Indias (AGI)

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)

EL PARAÍSO EN LA TIERRA. LOS FIELES, LA SALVACIÓN Y LA VIVENCIA EN LA NUEVA ESPAÑA

Dra. Clara García Ayluardo

Centro de Investigación y Docencia Económicas

La comunidad cristiana en tierras novohispanas

El catolicismo tuvo una fuerza integradora de lo social en la Nueva España. De la violencia de la conquista y sus secuelas, entre ellas una terrible catástrofe demográfica que diezmó a las poblaciones nativas, surgió, no con pocos atropellos, un mundo diferente en donde los fieles, todos, jugaron un papel central a pesar de las enfermedades, muertes, imposiciones, desigualdades y explotaciones. Una de las características de esta época temprana moderna fue el proceso dentro del cual el cristianismo se arraigó en tierras incógnitas. Dentro de múltiples procesos de claros y oscuros se radicó la fe y sus prácticas y la Nueva España se consolidó como parte del mundo católico que, a partir del siglo XVI, alcanzó dimensiones globales por primera vez. Así lo comprueban innumerables testimonios como relatos, crónicas, cartas, hagiografías, oraciones, iconografía, tradiciones orales, dichos populares y prácticas devocionales de larga duración.¹ Durante la evangelización y después,

1 Basta ver algunos de los dichos o refranes relacionados con la santidad que todavía se usan como: “No tienes madera de santo”, que expresa la falta de cualidades para lograr un propósito; “Cada quien alaba su santo, para explicar los intereses propios de cada uno; “Se cayó el santo encima”, para definir una racha de mala suerte; “Se le fue el santo al cielo” que se refiere a una oportunidad perdida. Joaquín Antonio Peñalosa, Vocabulario y refranero religioso de México, México, Editorial Jus, 1965.

los integrantes del clero regular y secular salvaron almas, actuaron como pastores, confesores, guías y ministros de lo sagrado especialmente por medio de la administración de los sacramentos. Sin embargo, los fieles también jugaron un papel activo en mantener viva la fe, sus manifestaciones y devociones y coadyuvaron a procurar tanto el bienestar espiritual como social, así como la salvación. La salvación fue la preocupación central del cristianismo y las cofradías novohispanas enfatizaron y encausaron la capacidad del ser humano de hacer el bien y así, su suficiencia de influir en su propia salvación por medio de una comunidad cristiana.

El catolicismo en América incorporó a sus adeptos a la comunidad universal de fieles unidos en el cuerpo místico de Cristo. Esta universalidad, sin embargo, se interpretó a partir de experiencias y necesidades locales donde las cofradías fueron las exponentes más fundamentales y prolíficas de las prácticas cristianas, manifestadas cada día, que contribuyeron al éxito del catolicismo en tierras americanas. Estas comunidades establecidas, administradas e integradas, en su mayoría por laicos, se difundieron con rapidez, se popularizaron y se hicieron resilientes al proporcionar un marco de solidaridad local a partir de sus integrantes. Las obligaciones o, mejor dicho, las responsabilidades de los cofrades se consumaron y tomaron fuerza precisamente como asamblea de fieles que se volvía cuerpo en cualquier lugar o forma, en el plano físico o metafísico; en procesión, en misas, en oración o por medio de actos de misericordia. En esos espacios de concatenación estaba presente Cristo, lo que los constituía en universos sagrados. Las comunidades de fieles, mediadas por las cofradías, actuaron internamente como unidades aunque su integridad se consagró a partir de sus diferencias; fueron espacios de diferenciación homogénea que permitieron particularidades a través de las cuales se expresaron las prácticas de la fe como, la piedad y la devoción con el fin de mantener un bien común terrenal y lograr la salvación.² El cristianismo temprano moderno encarnó la simbiosis y la contención simultánea entre el fiel y la comunidad de fieles, entre el universalismo y el localismo, así como la sinergia con Dios, la Virgen y los santos y la cofradía puede ser estudiada como una asociación, un concepto una vía

2 Para ver más acerca de la noción de comunidad en la iglesia temprana consulte *Paul's Idea of Community. The Early House Churches in their Cultural Setting*, Robert J. Banks, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2004.

que engarzó las diversas paradojas, necesidades y prácticas de los diferentes espacios de comunalidad cristiana.

La evangelización fue paso obligado para que las poblaciones autóctonas recién enfrentadas conocieran el mensaje de Cristo y lograran su salvación. Como la salvación del alma fue una preocupación primordial el fin de la evangelización fue el de incorporar a las poblaciones autóctonas al mundo y cultura cristianas para obtener su salvación.

Aunque en la república de indios y de españoles las cofradías se conjugaron sobre bases similares a los modelos europeos, las cofradías de los pueblos de indios tuvieron algunos fines diversos a los de las cofradías de la república de españoles. Hasta ahora, la mayoría de los estudios de las cofradías de indios resaltan la naturaleza de las sociedades indígenas mientras que los estudios acerca de las cofradías de españoles se centran más en el análisis de la institución, sus fines y sus devociones en un ámbito ya cristianizado. De cualquier manera, las cofradías nos demuestran el papel multifacético y elemental que jugaron estas instituciones en el arraigo y sostenimiento de las prácticas cristianas por parte de los fieles, según sus necesidades.

La comunidad de fieles y las cofradías de indios

En el centro de la Nueva España, generalmente hablando, se ha visto que los pueblos y barrios de indios fueron capaces de adaptar las instituciones y los sistemas españoles a su propia imagen y semejanza en un contexto de desplazamiento de las antiguas estructuras. La cofradía funcionó como uno de los motores de transformación cuando el restablecimiento de la estructura social, después de la conquista, consistió en un esfuerzo de las comunidades locales por perdurar. El culto a los santos y sus fiestas, enfatizado por el Concilio de Trento (1545-1563), en gran parte, fue el propulsor del cristianismo por una parte y por la otra una defensa del territorio e integridad de las comunidades nativas.³

3 Véase las obras de Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1964 y James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista: historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Obras de Historia, Fondo de Cultura Económica, 2019.

Las cofradías ofrecieron la posibilidad de expresar la piedad popular de las comunidades y facilitaron la agencia de los fieles indios al adaptarlas como empresas colectivas para su sobrevivencia junto con sus necesidades espirituales. En el ámbito rural, las cofradías fueron, en muchos casos, una representación de cada uno de los pueblos, así como un reducto del territorio indio ya que, gracias a la devoción compartida, el trabajo comunitario y la reciprocidad que se desempeñó a favor del santo y la participación colectiva en las faenas cotidianas, los pueblos mantuvieron una coherencia social indispensable para su supervivencia.⁴

Las cajas de comunidad de los pueblos vincularon aspectos políticos y económicos con los devocionales ya que los asuntos de las cofradías y de los pueblos se podían administrar simultáneamente por mayordomos y los fondos se invertían en objetivos comunes. Las dos instituciones, pueblo y cofradía, cumplían dos funciones, religiosas y sociales, para promover el bien común plasmado en actos performativos y celebratorios de la fiesta del santo patrón que aseguraron material y simbólicamente la presencia de la comunidad y que consagraron su devoción a la divinidad. Los pueblos llegaron a transformar a la cofradía, institución medieval europea, para satisfacer sus propias necesidades mientras cumplían con las obligaciones litúrgicas, con la recepción de los sacramentos, con la manifestación pública de sus devociones y con sus prácticas de reciprocidad. Las ceremonias públicas de fe llevadas a cabo en comunidad fueron en sí actos salvíficos. Las cofradías en las comunidades de indios pervivieron por su organización con base en lazos de compadrazgo y un territorio preservado y compartido lo que les dotó de pertenencia e identidad colectiva en búsqueda de lo sagrado.⁵

Las cofradías honraron a sus santos patronos por medio de la fiesta: el momento más importante en la vida de los pueblos; de la misma manera que el territorio definió la comunidad, las fiestas fundamentaron a la sociedad. Las relaciones con sus santos dieron vida a la comunidad que en el día del patrono comunicaba sus gracias con todos públicamente mientras celebraba el esfuerzo colectivo de hacerlos propios y buscar su

4 Nancy Farriss, *La Sociedad Maya bajo el dominio colonial*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Artes de México, 2012.

5 María Teresa Sepúlveda, *Los cargos políticos y religiosos en la región del lago de Pátzcuaro*, México, Colección científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974.

intercesión para sortear las vicisitudes de esta vida y lograr el paso a la vida eterna.

En las sociedades indígenas la cofradía jugó un papel vital en conjunto con la comunidad, construyó un espacio sagrado para la expresión de sus manifestaciones religiosas compartidas a la vista de todos. Es importante destacar que lo público y notorio fueron componentes indispensables para comunicar y mantener los valores cristianos en el plano visual. La pertenencia fue otra ventaja que ofrecieron las cofradías cuyas características correspondieron a particularidades locales; en unos casos las comunidades y sus cofradías presentaron pervivencias prehispánicas o fueron respuestas directas a los procesos de evangelización; las cofradías pudieron articularse en torno a un sistema de cargos cívico-religiosas o existir como entes independientes de las mayordomías; pudieron ser factores decisivos en el desarrollo de una identidad comunitaria local o reacciones a una imposición cultural. En todo caso, las cofradías en los pueblos fueron una expresión nativa autónoma, un sistema identitario basado en la territorialidad y ligado a lo sagrado por medio, especialmente, de las manifestaciones religiosas cristianas que fueron, además, cruciales para el sustento del cura y las parroquias que tendieron a contar con escasos recursos. La continuidad de la comunidad y la pervivencia de sus costumbres expresadas por medio de su devoción y el culto a los santos fue la característica principal de las cofradías de indios que mantuvieron vivas al cristianismo, en la práctica, desde sus lares a lo largo de los siglos.

La comunidad de fieles en la Ciudad de México

Por su parte, las cofradías en los centros urbanos se asemejaron o replicaron más las características de las cofradías europeas, pero también con sus variaciones locales. En la Ciudad de México, en la que me centraré, el cristianismo, de la misma forma, se expresó masivamente y en público por medio de las cofradías que representaron las particularidades de la geografía urbana y las necesidades religiosas de sus habitantes. Cristo, la Virgen y los santos fueron las figuras centrales, de igual manera, y se veneraron tantos santos como existieron cofradías lo que impulsó a los fieles a adherirse a más de una con el

propósito de pertenecer a una red de salvación.⁶ Con membresía en varias cofradías los fieles contaron con un abanico de apoyos materiales, consuelos espirituales y seguridades para mejorar la vida en la tierra, llevar una vida moral, curar el alma, orar en conjunto, recibir los sacramentos especialmente la Penitencia, la Eucaristía y la Extremaunción, acumular gracias, emular la santidad y lograr la entrada al Paraíso. Casi toda la población perteneció por lo menos a una cofradía, aunque tendió a pertenecer a más de una para diversificar y multiplicar sus beneficios ya que para principios del siglo XIX se reportaron más de cien cofradías en la ciudad de México y más de 900 en el arzobispado de México.⁷

La cofradía en los centros urbanos ofreció una forma ideal y practica para vivir la vida cristiana y librar una lucha contra el mal. Como en la república de indios, los santos patronos también desempeñaron una función política, social, económica e identitaria muy importante ya que otorgaron, desde el cielo, su patronazgo a los muchos cuerpos como gremios, colegios, conventos, parroquias, catedrales, ayuntamientos y cofradías que integraron el universo cristiano. En la Nueva España, como en Europa, la distribución y la proclividad hacia los santos patronos se conformó a las comunidades locales y diversas de fieles. En estas instancias las cofradías también promovieron el culto a los santos y la importancia de los sacramentos. Los santos se reconocieron como intercesores para la salvación y la relación con ellos fue afectiva y emotiva, no solamente por el mérito de cada santo, sino también por la empatía desarrollada entre la comunidad y el santo patrono. Por medio de las relaciones

6 Algunos de los santos de la ciudad fueron Pedro y Pablo, artesanos como Homobono y los médicos Cosme y Damián; grandes santos franciscanos como Francisco de Asís y Antonio de Padua; el agustino Nicolás; los dominicos Tomás de Aquino y San Vicente Ferrer; los jesuitas Ignacio de Loyola y Francisco Xavier; los santos emblemáticos del cristianismo militante, Santiago Apóstol y el Arcángel Miguel; el protector contra la peste Roque, y de los desastres, Bárbara; el sacerdote Andrés Avelino invocado en contra de las muertes repentinas; el esposo de la Virgen, José, los padres de la Virgen María, Joaquín y Ana; y los santos humildes más populares como Pascual Bailón y Benito de Palermo, patrono de los cocineros y de los negros y mulatos respectivamente.

7 Clara García Ayluardo, *Desencuentros con la tradición: los fieles y la desaparición de las cofradías de la ciudad de México en el siglo XVIII*, México, Biblioteca mexicana, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2015, pp. 237-245.

afectivas, de cercanía y de vecindad los fieles se aproximaron al buen comportamiento y a la salvación por los méritos de los santos, así como por la gracia divina y la incurrida por las buenas obras. Los fieles se pudieron vincular con la comunidad celestial y cimentar su pertinencia a los grupos sociales en la tierra a través de las relaciones de hermandad entre los cofrades y entre ellos y su patrono, así como con cada una de las cofradías en signo de fraternidad para así mantener una sociedad equilibrada. La intercesión del santo y sus lazos de amistad con los cofrades emularon la buena vecindad y consolidaron la amistad entre Dios y toda la humanidad que la devoción pública hizo patente en las calles de manera cotidiana mientras se compartía las bondades del santo al público en general.⁸

Vivir una vida santa

Los modelos de santidad que proporcionaron los santos a nivel local fueron causa de imitación. La Nueva España contó con modelos de santidad local, más nunca logró tener santos canonizados propios⁹ aunque sí se podía aspirar a una vida santa y recta por medio del amor, la caridad, la fraternidad y la reconciliación, virtudes promovidas por todas las cofradías todos los días.

La cofradía fue un espacio de santidad al mismo tiempo que fue el vehículo ideal para conciliar las tensiones sociales por su capacidad de articular a la comunidad cristiana en actos rituales colectivos, simbólicos y de redención y por su personalidad flexible capaz de crear redes comunitarias exclusivas, pero simultáneamente públicas de consuelo y salvación. Las devociones que llegaron a la Ciudad de México y a la Nueva España en general se arraigaron en gran medida por el impulso de las cofradías que adoptaron el patronazgo de los santos y llevaron a cabo su devoción día con día junto con las obligaciones

8 John Bossy, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 12-13.

9 Sin embargo, esto no impidió que se veneraran santos populares como el ermitaño Gregorio López, el franciscano criollo Felipe de Jesús; la monja poblana, Sor María de Jesús Tomellín, y Antonio de Margil y Jesús entre muchos otros. Para un estudio más completo véase Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, Obras de Historia, 1999.

recíprocas plasmadas en sus Constituciones. Estas actas constitutivas fueron exclusivas y específicas, institucionalizaron su autonomía y normaron la vida administrativa, social y devocional de las hermandades y sus integrantes; además, reflejaron las realidades novohispanas que reprodujeron un santoral plural y diverso a la medida de las necesidades de cada comunidad de la ciudad. En muchos sentidos, regularon las expresiones de la fe. Las cofradías, de esta manera, fueron asociaciones que formaron parte de la Iglesia universal que dieron continuidad a muchas tradiciones católicas y que también reiteraron los dictados del Concilio de Trento que sesionó como respuesta a las reformas de los protestantismos y del propio catolicismo. Las hermandades afirmaron con fuerza y efervescencia el culto a los santos, la eficacia de los sacramentos para obtener gracias, la centralidad del misterio de la Eucaristía, la observancia del calendario litúrgico y la estimación de las imágenes para evocar al santo y al mismo tiempo reflejaron intereses y prácticas populares y locales de los fieles novohispanos. Las cofradías además de sus normas escritas comunicaron por medio de las ceremonias visuales masivas normas morales simbólicas que permearon por medio de los sentidos. Mientras en el mundo europeo, los dogmas y las prácticas católicas se estaban disputando, se estaba fraccionando el universalismo cristiano y hasta se estaban librando guerras de religión, en muchos sentidos la América ibérica, y en este caso, la Nueva España, experimentó un renacimiento de la fe católica y de las prácticas externas devocionales que apelaron a los sentimientos, las emociones, la espiritualidad y que fueron expresiones de la religiosidad local. Este *renacimiento* abarca más allá del concepto de la contrarreforma en lo que se refiere a la fe y sus prácticas y a las formas de obtener la salvación vía el contexto de las comunidades vecinales articuladas a la comunidad universal.

Algunas de las formas que mantuvieron vivas las gracias sacramentales, las costumbres litúrgicas y el culto a los santos se pueden apreciar por medio de algunos ejemplos. La hermandad de la Santísima Cruz y Señor San Joseph establecida en la iglesia de Nuestra Señora de la Misericordia obligaba a sus cofrades a confesar y comulgar el 23 de enero, día de los depositarios de José y María; el 19 de marzo, día del tránsito de San José; y el 3 de mayo día de la Santa Cruz con el deber de asistir a ejercicios, prácticas y misereres en su Iglesia los lunes, miércoles y viernes de cuaresma y además de practicar

buenas obras todo el año o sea, a comportarse como buenos cristianos.¹⁰ Por su parte, la cofradía del Espíritu Santo y Nuestra Señora de los Dolores fundada en la parroquia de Santa Catalina Mártir requirió que los cofrades asistieran el tercer domingo de cada mes a la misa del Santísimo Sacramento, a la misa en el día de la Purificación de Nuestra Señora, a las misas y procesiones del Domingo de Ramos, de los jueves y los viernes santos, en festividad del Corpus Christi y en el día de su patrona Santa Catalina.¹¹ Así mismo, la cofradía del Santo Señor de la Humildad Ecce Homo establecida en la iglesia del convento de Regina Coeli encargó que sus cofrades asistieran a las funciones del jueves santo, las del día de la natividad de la Virgen “en la que todos comulgarán y aplicarán sus oraciones por la paz de la Iglesia [...] cuidando igualmente de asistir al entierro de cada uno de los cofrades que falleciesen,” y también que visitaran a los hermanos enfermos para ofrecerles consuelo y socorro.¹²

Imitar a Cristo

Aunque la mayoría de las cofradías estuvieron dedicadas a los diversos santos, unas expresiones muy evidentes de las indicaciones tridentinas fue la proliferación, como culto central, del Santísimo Sacramento así como de las advocaciones diversas relativas a la pasión y muerte de Cristo.¹³ Cada institución ofreció una serie de indulgencias para facilitar el acceso a la vida eterna. Si

10 Archivo General de la Nación (en adelante AGN): *Bienes Nacionales*, vol. 1028, exp. 16, s/f, “Constituciones de la Hermandad o Esclavitud de la Santísima Cruz y Señor San Joseph

11 AGN: *Bienes Nacionales* vol 1028, exp.40, s/f, “Cofradía del Espíritu Santo y Nuestra Señora de los Dolores”.

12 AGN: *Cofradías y Archicofradías*, vol. 12 exp. 8 “Cofradía del Santo Señor de la Humildad Ecce Homo”, ff.316-326.

13 Todos los sumarios de indulgencias y gracias perpetuas de las cofradías incluían en su segundo párrafo la siguiente frase: “concede su Santidad a los dichos cofrades, así hombres como mujeres [...] que en cualquier parte murieren, y estando así contritos, y, confesados, y habiendo recibido el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, y en el artículo de la muerte invocaren el piadoso nombre de Jesús, si no pudieren con la boca con el corazón. Indulgencia plenaria, y remisión de todos sus pecados.” AGN: *Indiferente General*, caja 823, s/f “Sumario de indulgencias de la pía y devota cofradía de los gloriosos santos san Crispín y san Crispiniano”.

los santos fueron mediadores cercanos a los fieles para lograr la vida santa y eterna, la exaltación y promoción de la figura de Cristo por las cofradías lo acercó al nivel de los fieles y socializó cada día las formas de llegar a la salvación por medio de Jesús redentor. El mensaje medular cristiano de esperanza y salvación lo consumó en la tierra Jesucristo, hijo de Dios hecho hombre, sufriendo y muriendo precisamente para que la humanidad se salvara. En este sentido las cofradías fueron también espacios de salvación. La salvación, sin embargo, no sólo implicó sufrimiento ya que durante su existencia Cristo predicó el amor como base de la existencia que abarcó desde el servicio desprendido hacia el prójimo hasta la procuración de la paz y el perdón al enemigo. Estas virtudes serían promovidas cotidianamente por las cofradías entre sus miembros que contribuyeron, como comunidades morales, a mantener un bien común en esta tierra y alcanzar la felicidad en el más allá siguiendo el ejemplo de Cristo.

La representación de Jesús en la cruz se impuso en el gótico medieval europeo y se tornó como símbolo de salvación precisamente porque Cristo no permaneció en ella, sino que triunfó sobre la muerte, resucitó a la vida eterna y se elevó a la majestad de Dios. La cruz ocupa, por tanto, un lugar preminente en la teología, en la vida, en la liturgia y en el arte, es un símbolo en la historia de la salvación y la pasión del Salvador utilizada para expresar su suplicio, pero también su gloria y su presencia inefable.¹⁴ Durante los siglos del virreinato, la geografía de la Ciudad de México estuvo marcada por el nombre de Jesús en sus varias advocaciones, pero casi siempre representativas de su pasión y muerte. Uno de los tantos ejemplos es el de Ecce-Homo, a cuya cofradía pertenecieron los comerciantes de la capital y cuya imagen colgó en el portal de Mercaderes. La imagen era triste, de un Cristo humillado por sus verdugos, presentado como rey, sentado sobre una base o columna, totalmente solo y abandonado, con corona de espinas, capa y soga al cuello. Apoya su mejilla sobre su mano derecha y con la otra sostiene una caña que, junto con las heridas de su cuerpo, muestran el castigo al que había sido sometido antes de morir en la cruz.¹⁵ Las representaciones de la pasión y muerte

14 Damián Iguacen Borau, *Diccionario...*, p. 296.

15 Otros ejemplos de devociones a Cristo son: Santo Cristo de la Salud; Preciosa Sangre de Cristo; Santa Cruz y Nuestra Señora de los Dolores; Divino Redentor Cautivo; Jesús Nazareno; Coronación de Nuestro Señor Jesucristo; Santo Nombre de Jesús. Véase "Patente del Gremio y

de Cristo fueron recordatorios de su amor y poder salvífico y las cofradías fueron influyentes en la diseminación de las advocaciones a Cristo entre los fieles novohispanos.

La caridad como expresión comunitaria

El cristiano, en este periodo, por definición estuvo obligado a practicar la caridad como expresión máxima de la hermandad e imitación de Cristo vinculada a la fe, a las demás virtudes y a las buenas obras. Las cofradías proveyeron incentivos para llevar a cabo la caridad construyendo redes de apoyo material con el fin de ayudar a los enfermos, a los forasteros, las viudas y las huérfanas, a los necesitados y pobres y especialmente para proporcionar cristiana sepultura como actos de misericordia. Mientras que el monje del medioevo gótico, que también practicó la caridad como fórmula de vida, buscó la perfección en Cristo, la cofradía procuró, de manera colectiva, imitar la hermandad y el amor predicados por Cristo para obtener el bien común y la salvación.¹⁶ La caridad, en el caso de las cofradías, en su gran mayoría, estaba en manos de estas asociaciones colectivas y laicas que actuaron bajo normas claras en beneficio de toda la comunidad de fieles. A pesar de su clara utilidad social, y, paradójicamente, como resultado de su impacto en la sociabilidad de la ciudad aunado a su organización autónoma, la cofradía provocó que los gobiernos locales, la Corona y la Iglesia intentaran intervenir en su funcionamiento y en sus manifestaciones devocionales públicas especialmente bajo el razonamiento que las cofradías tenían que ver con asuntos relacionados con el bien común, la salvaguarda y la normatividad de la sociedad. Estos conflictos se agudizarían hacia el fin de la era virreinal.

El traslape de lo secular con lo sagrado, su sincronía y diacronía en los mundos de la modernidad temprana se puede apreciar con el estudio de la cofradía ya que fue una de las formas más difundidas de asociación de los fieles.

Hermandad de la Humildad y Paciencia del Santo Ecce Homo agregada a la Archicofradía de la Santísima Trinidad en Alicia Bazarte y Clara García Ayluardo, *Los costos...*, p. 243.

16 Ángel García de Cortázar y José Ángel Sesma Muñoz, *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, pp. 575-625; Giovanni Filoramo y Daniele Menozzi, *Storia del Cristianesimo. Medioevo*, Roma, Editori Laterza, 2001, pp. 195-210.

Las funciones temporales y espirituales hicieron de la cofradía también un espacio virtuoso para el desarrollo de los fieles en todos los asuntos de la vida. Formaron redes sociales, profesionales y políticas en torno a sus actividades caritativas al tiempo que su estructura financiera reflejó la de las instituciones civiles especialmente los gremios de los comerciantes y artesanos en donde también actuaron los cofrades. Las cofradías, fueron capaces de entrelazar la vida cívica y la religiosa, de vincular a los súbditos de la monarquía con los fieles cristianos que en su conjunto integraron a una monarquía católica. Así, las hermandades operaron con base en la reciprocidad en la sociedad y en la vida espiritual beneficiando a los hermanos y hermanas en la fe por medio del amor hacia el prójimo. La cofradía convivió dentro de una sociedad de cuerpos que requirió la necesidad de vivir en armonía entre lo secular y lo sagrado para mantener la paz y la felicidad. Tanto las instituciones civiles como las eclesiásticas junto con las asociaciones de fieles como las cofradías proveyeron el fundamento moral para asegurar un funcionamiento social virtuoso y de concordia, aunque esta armonía en la práctica fuera más un ideal que una realidad. Sin embargo, la normatividad de las cofradías plasmada en sus Constituciones con claras obligaciones y formas de comportamiento para los fieles jugaron un papel poco discutido en el buen funcionamiento de la sociedad.

La cofradía de la Preciosa Sangre de Nuestro Señor Jesucristo establecida en la Iglesia de la Santa Veracruz en el Real de Pachuca ejemplifica la razón de ser de las cofradías al afirmar que se fundó “por la excesiva firmeza de Jesucristo que con todo amor derramó su Preciosísima Sangre en precio y redención del linaje humano para excitar a los fieles a la correspondencia en cuanto pueden [...]”¹⁷ De esta manera, se incitó a los fieles a evitar el pecado, como en el caso ilustrativo de la cofradía del Espíritu Santo y Nuestra Señora de los Dolores establecida en la parroquia de Santa Catalina Mártir que declaró que se erigió “por los que están en pecado mortal para que conociendo su gravedad salgan de él.” La misma cofradía rogó a sus cofrades que no solo rezaran por los pecados de sus hermanos, sino que también se esmeraran en la enseñanza de la doctrina cristiana a sus familiares y que participaran en las misas y en las buenas obras de la cofradía “ahora y en todo tiempo”.¹⁸

17 AGN: *Bienes Nacionales*, legajo 797, exp 13, 1808, s/f. “Cofradía de la Preciosa Sangre de Nuestro Señor Jesucristo”.

18 AGN: *Bienes Nacionales*, vol 1028, exp. 40, s/f. “Cofradía del Espíritu Santo y Nuestra Señora de los Dolores”.

Las cofradías incentivaron la caridad de manera especial porque fue el punto de partida para llevar una existencia moral, virtuosa y fraterna y porque fundamentó el mismo concepto de cofradía y articuló su funcionamiento. La centralidad de la caridad se puede apreciar en la serie de beneficios materiales que las cofradías ofrecían a sus miembros que incluyeron el cuidado a las viudas y huérfanas, las atenciones médicas y de botica, la hospitalización y un funeral y entierro. En el sentido espiritual, las cofradías fueron el espacio para llevar a cabo procesiones, celebraciones, misas y oraciones y proporcionaron, junto con la membresía, indulgencias para el perdón de los pecados y la salvación del alma del cofrade. En los sumarios de indulgencias de las cofradías quedó evidente, desde los primeros párrafos, la importancia de la pertenencia, la fraternidad colectiva, los sacramentos, la unidad de la Iglesia y las indulgencias como una de las muchas expresiones de caridad. Se ofrecía:

Plenaria indulgencia y remisión de todos sus pecados a todos los Fieles de Cristo hombres y mujeres que en adelante entraren a dicha cofradía, el día primero de su entrada, si verdaderamente arrepentidos, y confesados hubieren recibido el Santísimo Sacramento de la Eucaristía, y derramaren piadosos ruegos a Dios por la salud del Romano Pontífice, concordia de los Príncipes cristianos, extirpación de las herejías y exaltación de la Santa Madre Iglesia¹⁹

Las cofradías no inventaron el concepto de la concordia como faceta caritativa pero sí lo mantuvieron vivo entre el pueblo de Dios novohispano, le dieron fuerza renovada y lo socializaron en las vidas cotidianas de los fieles.

Otra contribución importante de estas asociaciones de fieles fue la subvención de los curas con el pago de los derechos parroquiales o de los servicios divinos de las iglesias en donde estaban establecidas para las celebraciones específicas de las hermandades. En la ciudad de México, por ejemplo, las cofradías no solo costearon la construcción de algunas iglesias y parroquias como en el caso de la Santa Veracruz, Santa Catalina Mártir y la Santísima Trinidad, sino que fueron fundamentales para el sostén de muchas de las iglesias al punto de que el Arzobispo Antonio de Lorenzana (1722-1804) al re

19 AGN: *Bienes Nacionales*, vol. 57, exp. 1, “Sumario de indulgencias de la Ilustre Cofradía del Divino Redentor, el Espíritu Santo y Nuestra Señora de los Remedios agregada a la Archicofradía de la Santísima Trinidad”.

estructurar el territorio parroquial en el siglo XVIII, trasladó algunas cofradías de las iglesias de las órdenes religiosas a las parroquias recién creadas para fortalecer la estructura diocesana.²⁰

En este sentido la cofradía del Espíritu Santo y Nuestra Señora de los Dolores detalló los costos que debía erogar para su fiesta titular el viernes de Dolores que la celebraría con misa solemne y posteriormente a las tres de la tarde con sermón con un costo de 12 pesos y medio: 4 pesos para el cura semanero, 2 pesos para el cura asistente; 7 reales para cada uno de los ministros; 6 reales para cada uno de los dos acólitos; 1 peso 3 tomines para el sacristán mayor; 10 pesos para el coro y 8 pesos para el predicador. Sin embargo, en total el costo de todo no debía pasar de 100 pesos y el gasto sobrante quedaría a discreción del rector y del mayordomo y no del cura.²¹ Así mismo, la cofradía de la Preciosa Sangre pagaba cada año una tanda de sermones vespertinos en la parroquia en donde estaba asentada.²²

La conversación con Dios

La oración en su forma más esencial es la elevación del espíritu a Dios, san Agustín afirmó que, la oración era una conversación con Dios definición que resalta su carácter introspectivo, pero también su característica amistosa como charla con un conocido querido. Según la primera fórmula, el espíritu se libera del cuerpo y del mundo material para entrar en contacto con Dios, y de acuerdo con la segunda, la plegaria acentúa el diálogo por medio de la palabra por medio de una rutina cotidiana. De cualquier forma, la experiencia de la oración es la experiencia con Dios, fuerza motriz de la humanidad.²³ Las cofradías también llenaron esta necesidad del fiel cristiano al suscitar la

20 García Ayuardo, *Desencuentros con la tradición...*pp. 38-47.

21 AGN: *Bienes Nacionales*, vol 1028, exp.40, s/f, “Cofradía del Espíritu Santo y Nuestra Señora de los Dolores”.

22 AGN: *Bienes Nacionales*, legajo 797, exp. 13, s/f, “Cofradía de la Preciosa Sangre de Nuestro Señor Jesucristo”, Parroquia de la Santa Veracruz, Real de Pachuca.

23 El tema de la naturaleza de la oración ha sido, desde hace siglos, fuente de ricas y complejas discusiones. Véase Pedro V. Escobar Illanes, *Apuntes para una cristología en tiempos difíciles*, México, Universidad Iberoamericana- Departamento de Ciencias Religiosas, 1997, pp. 249-253.

palabra colectiva, la súplica humilde y la acción de la caridad fraterna para lograr una fluida y constante comunicación con Dios. La oración promovió la devoción, vinculó a la comunidad viva con los cofrades que gozaban de la vida eterna y fue otra faceta de la caridad al suplicar a Dios y a los santos por el bien de amigos y enemigos por igual, además de unir a los fieles vivos y muertos con Cristo, la Virgen y los santos en una sola comunión. La oración, entonces fue una de las formas más directas, una actividad existencial, para unirse con Dios y las figuras celestiales para lograr consuelo. Las cofradías no solo fueron espacios de oración, sino que en sus constituciones enumeraban como obligación las plegarias que debían recitar y la frecuencia con las que se debían hacer. Al ayudar a administrar el comportamiento y la vida devocional de los fieles, las cofradías siguieron los calendarios litúrgicos y las oraciones de la Iglesia universal, mientras que las practicaron en sus capillas exclusivas, en torno a sus propios hermanas y hermanos, obedeciendo al pie de la letra sus constituciones y frente a su santo patrono.

En su patente de indulgencias, la Congregación del Santísimo Nombre de Jesús, como fue el caso de la mayoría de las hermandades, declaró claramente que su propósito era lograr una vida piadosa para sus cofrades por medio de la oración y las buenas obras,

Como el fin de haber establecido esta Congregación es el de sostener el culto y la veneración de Nuestro Señor Jesucristo en su Santísimo Nombre, se les recuerda a los fieles que todos los sacrificios, oraciones, obras de caridad y santos ejercicios que se hacen en la Iglesia Universal, dice el glorioso padre san Ambrosio, que son de tanto valor y mérito para nuestro provecho y utilidad, que por ellos hemos de recibir en esta vida y en la otra la retribución y el premio centuplicado: y deseando nuestra Congregación el mayor aumento de esta piadosa y cristiana devoción [...]²⁴

Algunas cofradías abrieron el abanico de beneficios espirituales por medio de la agregación a otras cofradías como demuestra el caso de la Archicofradía de la Santísima Trinidad, unida a la iglesia de san Juan de Letrán en Roma, que en su sumario de indulgencias contiene la siguiente oración instando al cofrade a imitar la humildad, paciencia y sufrimiento de Cristo y de tener fe para

24 AGN: Cofradías y Archicofradías vol. 61, exp. 6 s/f, “Patente de la Congregación del Santísimo Nombre de Jesús”, establecida en la Parroquia de San Pablo.

lograr la salvación. Al repetirse constantemente en sus liturgias, ceremonias y congregaciones, las palabras se convertían en vivencia para sus cofrades.

Dios que por la redención del mundo quisiste nacer y ser crucificado y reprobado por los judíos y con el beso de Judas traidor, entregado, ser ligado con ataduras como cordero inocente; ser llevado al sacrificio y ser ofrecido indecentemente en las presencias de Anás, , Caifás, Pilatos y Herodes; y ser acusado de los testigos falsos; y ser tratado con azotes y oprobios; y escupido y coronado de espinas; herido con bofetadas , y con caña; y ser despojado de los vestidos, y fijado en la cruz con clavos, y atado y puesto entre dos ladrones; y beber hiel y vinagre; y ser herido con lanza. Tú Señor, por estas sacratísimas penas (las cuales yo indigno traigo a la memoria) y por la Santísima Cruz, y muerte Tuya, me libra de las penas del infierno, y te dignes de llevarme en donde llevaste al ladrón crucificado contigo. Que con el Padre, y el Espíritu Santo vives y reinas, Dios en los siglos de los siglos. Amén²⁵

Al decir esta oración compuesta por san Agustín y esculpida en mármol en un costado de la Iglesia de san Juan de Letrán, se concedía a los cofrades 80,000 años de indulgencias y remisión de todos los pecados cuando “confesados y verdaderamente contritos de corazón” la rezaran cada día de rodillas, y 40 días de perdón a todos los demás fieles. De esta manera, las cofradías novohispanas podían y debían hacer extensivas las indulgencias para la salvación para que no quedaran únicamente como beneficios espirituales exclusivos. Por otra parte, por medio de la pertenencia, los cofrades podían obtener beneficios materiales, pero sobre todo podían incurrir gracias y recibir beneficios espirituales en cantidad para su salvación si cumplían con sus obligaciones fraternales.

La cofradía de san Andrés Avelino, por su parte, habló claramente de los méritos de su santo patrono al servicio de los cofrades para que no solo llegaran al cielo sino también se incorporaran a la comunidad de los santos.

O Dios, que por el accidente apopléjico, recibiste piadosamente al Bienaventurado San Andrés Avelino del ministerio del altar en el Santuario de Tu gloria

25 AGN: *Bienes Nacionales*, 102, exp. 34, s/f, “Sumario de indulgencias concedido a la Archicofradía de la Santísima Trinidad”.

sempiterna: concédenos que siendo libres por sus méritos e intercesión del peligro de repentina muerte y, fortalecidos con los santos sacramentos merezcamos ser recibidos en los eternos Tabernáculos de tus santos. Por Jesucristo Nuestro Señor. Amén²⁶

La oración a San Homobono, agregada a la Archicofradía de la Santísima Trinidad, enalteció la observancia de la caridad y expresó la esperanza de gozar la vida eterna por medio de los méritos acumulados durante la vida ejemplar del santo patrono.

Altísimo Bien y señor Nuestro, Trino y Uno, Creador y conservador de todas las cosas, yo te doy mil gracias por haber creado a tu siervo, San Homobono tan lleno de caridad, humildad y demás virtudes, que mereció se hallare su nombre escrito con letras de oro en el catálogo de los santos, te pido por sus méritos tengas misericordia de mi, librándome de todos los males con que lo ilustraste para que como San Homobono te sirva en esta vida y te goce en la otra. Amen.²⁷

Como ya se vio, las cofradías promovieron la oración colectiva que congregó al cuerpo de sus miembros, pero, aun cuando se orara a solas, las plegarias recordaban al santo patrono de la hermandad y creaban lazos metafísicos entre los cofrades, nunca se estaba solo. La participación en los actos colectivos y la reciprocidad entre las hermandades y sus miembros eran muy estimadas y parte de las responsabilidades de los fieles cofrades; las faltas a sus obligaciones se castigaban. Las penas se aplicaban aún a los sacerdotes que, en muchas ocasiones estuvieron al servicio de las cofradías y sujetos a sus reglas. La Congregación del Santísimo Rosario de las Benditas Ánimas del Purgatorio especificó en sus constituciones que era su obligación mandar decir por todo congregante difunto diez misas celebradas el día siguiente al fallecimiento en su altar principal y rezar el rosario de quince misterios, junto con sus

26 Archivo Histórico de la Secretaría de Salud: Sección cofradías, Patente de la Congregación del Inclito Confesor de Cristo san Andrés Avelino, patrón particularísimo contra las muertes repentinas y para alcanzar de Dios Nuestro Señor recibir dignamente los santos sacramentos a la hora de la muerte, Leg. 6, exp. 27.

27 AGN: Bienes Nacionales, "Sumario de las gracias e indulgencias perpetuas que gozan los hermanos de la ilustre cofradía del Señor San Homobono, 871, exp. 2.

responsos, cada lunes con la asistencia de todos los cofrades, “por ser bien que resulta a favor de todos”. Para asegurar el cumplimiento de las obligaciones, la Congregación pedía que los sacerdotes celebrantes entregaran recibos o bien firmaran la patente del congregante difunto. Así mismo, la Congregación también estuvo obligada a mandar decir en su altar dos misas todos los viernes y otras dos los lunes por todas las almas del purgatorio más una cantada por los congregantes vivos y difuntos, que también requirió recibos o firmas de los celebrantes inscritas como constancia en un libro especial. En cuanto a los cofrades, se les advertía que, si faltaban a su obligación básica de asistir a las misas y los rosarios por el espacio de un año, quedarían excluidos de la comunidad, y no le acudirá la Congregación con lo que promete”.²⁸

La exclusividad incluyente y la inclusión excluyente fueron características paradójicas que por su flexibilidad articularon de muchas formas y en diferentes niveles a los fieles novohispanos dentro de sus propias comunidades locales y al mismo tiempo con la universalidad cristiana. Las cofradías compuestas y administradas en su gran mayoría por fieles laicos fueron primordialmente universos de salvación, así como espacios sacramentales, sagrados, ceremoniales, representativos, simbólicos, identitarios, normativos y morales que sostuvieron la sociabilidad y pavimentaron el camino hacia el cielo.

Bibliografía

Banks Robert J., *Paul's Idea of Community. The Early House Churches in their Cultural Setting*, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 2004

Bazarte, Alicia y Clara García Ayluardo, *Los costos de la salvación. La cofradía y la ciudad de México, siglos XVI al XIX*, México, Centro de Investigaciones y Docencia Económicas, Instituto Politécnico Nacional, Archivo General de la Nación, 2009

28 AGN: *Cofradías y Archicofradías*, “Reglas y constituciones que han de guardar todos los congregantes de la Congregación del Santísimo Rosario de las Benditas Ánimas del Purgatorio en el depósito de los huesos de esta Santa Iglesia Catedral, vol. 195, exp. 13.

- Borau, Damián Iguacen, *Diccionario del patrimonio cultural de la Iglesia* (Diccionarios 1), Madrid, Encuentro Ediciones, 1991
- Bossy, John, *Christianity in the West, 1400-1700*, Oxford, Oxford University Press, 1987,
- de Cortázar, Ángel García y José Ángel Sesma Muñóz, *Historia de la Edad Media. Una síntesis interpretativa*, Madrid, Alianza Editorial, 1999
- Escobar Illanes, Pedro V. *Apuntes para una cristología en tiempos difíciles*, México, Departamento de Ciencias Religiosas, Universidad Iberoamericana, 1997
- Farriss, Nancy, *La sociedad Maya bajo el dominio colonial*, México, Consejo Nacional de Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Artes de México, 2012
- Filoramo, Giovanni. y Daniele Menozzi, *Storia del Cristianesimo. Medioevo*, Roma, Editori Laterza, 2001
- García Ayluardo, Clara, *Desencuentros con la tradición.: los fieles y la desaparición de las cofradías de la ciudad de México en el siglo XVIII*, México, Biblioteca Mexicana, Fondo de Cultura Económica, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, 2015
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1964
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista: historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Obras de Historia, Fondo de Cultura Económica, 2019
- Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*, México, Obras de Historia Fondo de Cultura Económica, 1999.

Peñalosa, Joaquín Antonio, *Vocabulario y refranero religioso de México*, México, Editorial Jus, 1965.

Sepúlveda, María Teresa, *Los cargos políticos y religiosos en la región del lago de Pátzcuaro*, México, Colección científica, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1974

SANTIDAD IMPERIAL. EMPRESAS DE CANONIZACIÓN, AGENTES MEDIADORES Y LIMOSNAS EN LA MONARQUÍA CATÓLICA, 1599-1622

Mtro. Eduardo Ángel Cruz

Università degli Studi di Teramo – KU Leuven

En 1620, la villa de Madrid tuvo una multitud de regocijos. Había llegado la noticia de que el proceso canónico impulsado en Roma por el ayuntamiento y la corte real al fin había rendido frutos.¹ El papa Paulo V (p. 1605-1621) había declarado el 14 de julio de 1619 como nuevo beato a Isidro, un labrador que habitó Madrid en la época medieval y que en aquel momento se perfilaba hacia su canonización, culminada en 1622. Como el resto de los procesos canónicos de la época, la beatificación y canonización del labriego tuvo una implicación política de gran envergadura. Su llegada al santoral consolidaba el prestigio de Madrid, una urbe que en pocas décadas había pasado de sitio de poca monta a sede permanente de la corte real.²

A un océano de distancia, en 1621, la ciudad de México vivió un festejo similar. Sin embargo, marginado por el cabildo de Puebla durante el proceso de recolección de limosnas para la beatificación de Isidro, la capital virreinal debió recibir la enhorabuena y ofrecer una respuesta con mucho menor

1 Así lo describió un siglo y medio después de los festejos Nicolás José de la Cruz, *Vida de San Isidro Labrador, patrón de Madrid. Adjunta la de su esposa Santa María de la Cabeza* (Con licencia, en la imprenta real, 1790), cap. XIII.

2 Un estudio que explica con detalle el establecimiento de la corte y el enaltecimiento de Madrid es el de María José del Río Barredo, *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la monarquía católica*, Historia Estudios (Madrid: Marcial Pons, 2000). En especial, pp. 93-118.

suntuosidad. Al no contar con fondos suficientes,³ los regidores de México vieron con recelo cómo, en contraste, los plateros, el arzobispo de México y el marqués del Valle organizaron de forma independiente una máscara en honor al beato donde demostraron la gala y opulencia de sus corporaciones.⁴ Aquí como allá, el culto a Isidro fue emblema del triunfo y la jerarquía de distintos cuerpos políticos en la Monarquía Católica, en especial, el de los ayuntamientos.

En el siglo XVII, las empresas de canonización tenían una profunda dimensión política y global. El reconocimiento de santidad no era una cuestión limitada a discusiones teológicas, sino que reflejaba las complejas dinámicas político-devocionales de la época. Aun si la mayoría desconocía el intrincado proceso jurídico detrás de la emisión de un dictamen de santidad, los fieles vivían sus repercusiones en su vida cotidiana. Esto se explica porque, a diferencia de nuestra época, la fe no era una cuestión destinada a la ‘vida privada’. La fe era pública, mediaba cada aspecto de la vida en sociedad y, por ello, difundía modelos de comportamiento y valores a nivel local como global.⁵

3 Nelly Sigaut, “La presencia del virrey en las fiestas de Nueva España”, en Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque (coords.), *Entre la solemnidad y el regocijo: fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, Colección Debates (Zamora, Michoacán; México, D.F.: El Colegio de Michoacán; CIESAS, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2015), pp. 211–32. Dos comedias fueron las que endeudaron al ayuntamiento. Por la sesión del 22 de enero de 1621 se infiere que fueron en honor a san Hipólito (1620), patrono de la ciudad. Archivo Histórico de la Ciudad de México, Actas de Cabildo (en adelante, ACM), libro XXIV, p. 25.

4 Juan Rodríguez Abril, *Verdadera Relación de una máscara que los artífices del gremio de la platería de México y devotos del glorioso San Isidro el Labrador de Madrid, hicieron en honra de su gloriosa beatificación* (México: por Pedro Gutiérrez, calle de Tacuba, 1621). Según el *Diccionario de Autoridades*, una máscara era “la invención que se saca en algún festín, regocijo o saráo de personas que se disfrazan con máscaras”. *Tomo IV*, 1734. Sobre la participación del marqués del Valle: Ignacio Arellano, “Vive le roy! El poder y la gloria en fiestas hagiográficas francesas (canonización de San Ignacio y San Francisco Javier, 1622)”, en Ignacio Arellano, Christoph Strosetzki y Edwin Williamson (eds.), *Autoridad y poder en el siglo de oro* (Madrid: Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, 2009), p. 10.

5 El estudio más completo al respecto continúa siendo el de Peter Brown, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Latin Christianity*. Haskell Lectures on History of Religions. Chicago:

Por ello, el presente artículo se acerca a la problemática de la santidad desde un punto de vista político. Mi argumento es que la promoción de determinados cultos en la Monarquía Católica no fue solo el reflejo de una religiosidad ‘barroca’; término que, como señaló Edward Panofski, con frecuencia ha sido utilizado de forma genérica para caracterizar una multiplicidad de fenómenos.⁶ Para consolidar y expandir cultos, se requirió implementar mecanismos de financiación y redes de intermediación política y devocional trasatlánticas en distintos espacios geopolíticos, entre ellos Roma, España y las Américas. El presente estudio pretende enfatizar el papel de los mediadores culturales y las limosnas en el proceso de expansión y consolidación de distintos cultos católicos en la Monarquía Hispánica.

Las causas de canonización convocaron a diversas corporaciones católicas a lo largo del globo, quienes participaron de forma decisiva e interpretaron sus intervenciones según sus lógicas locales. Mi hipótesis es que, mediante la canonización de devociones imperiales, la Monarquía Católica envió un mensaje al mundo: que debía mantener su papel hegemónico como líder moral de la cristiandad, aun si ya no era capaz de serlo militar o económicamente. En el proceso, patentó un sistema de integración que volvió una misma la idea de defensa de la cristiandad y de la Monarquía; sentimiento compartido por sus vasallos en territorios fuera de la península y quienes, de forma simultánea, trataron de gestionar la beatificación y canonización de sus propios venerables. Para demostrar este complejo fenómeno político-devocional, en las páginas que siguen habré de analizar el proceso de canonización de Isidro Labrador y el papel que jugaron sus agentes mediadores en España y Nueva España para difundir su devoción, recolectar limosnas y asegurar el éxito de su causa en Roma.

University of Chicago Press, 1981. Un caso interesante lo ofrece Ybeth Merly Arias Cuba, “Integración de un sistema devocional indiano en la Monarquía Hispánica. El culto de santa Rosa de Santa María en las ciudades de Lima y México, 1668-1737” (Tesis, Doctor en Historia, Ciudad de México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2019).

6 En especial, fenómenos sociales y culturales fuera del análisis artístico formal. Cfr. Edwin Panofsky, “¿Qué es el barroco?”, en *Sobre el estilo: tres ensayos inéditos*, Paidós Estética 27 (Barcelona, España: Paidós, 2000), p. 36.

Beatificar para legitimar

Los más prolíficos trabajos sobre el culto a Isidro han enfatizado el papel del labriego como devoción madrileña y española.⁷ Debido a este énfasis, empero, han dejado desatendida la dimensión imperial de su empresa de beatificación. Con todo, la devoción al labriego y otros cultos peninsulares de la Monarquía se sostuvieron en buena medida gracias a la colaboración de los fieles vasallos del otro lado del Atlántico. En especial, la Nueva España fue pieza clave para asegurar la consagración de este tipo de cultos durante el siglo XVII.

En un principio, el culto a Isidro estuvo vinculado al proceso de enaltecimiento de Madrid por parte de su ayuntamiento. En 1561, Felipe II (r. 1556-1598) ordenó que su corte, hasta entonces itinerante, se asentara en la villa. Esta decisión implicó un intenso reacomodo geopolítico al interior de la Monarquía y, al mismo tiempo, iniciativas de exaltación de la urbe madrileña. Probablemente la empresa que mejor reflejó el anhelo de preeminencia del cabildo de la villa fue la beatificación y posterior canonización de Isidro.⁸

No debe sorprender que, al inicio, el principal agente detrás de la empresa de canonización no haya sido el rey o la corte, sino el ayuntamiento de Madrid. Desde el bajo medioevo, estas corporaciones fueron pieza clave para la organización territorial de la Monarquía. A grandes rasgos, los cabildos civiles se conformaban por vecinos y naturales de la tierra, cuyo acto de agrupación les confería personalidad jurídica y, asimismo, les permitía asentar dominio sobre un territorio. Además, en el pensamiento político, los ayuntamientos se concebían como una de las dos partes que aseguraba el ‘buen gobierno’ de la república: el cuerpo.⁹

7 Matilde Fernández Montes, “Isidro, el varón de Dios, como modelo de sincretismo religioso en la Edad Media”, *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Lo constante y lo nuevo en la religiosidad española: las culturas superpuestas. Antonio Cea Gutiérrez, ed., Tomo LIV, núm. 1 (Madrid, 1999), pp. 7–51; Javier Portús, “La intervención de Lope de Vega y de Gómez de Mora en las fiestas de canonización de San Isidro”, *Villa de Madrid* Año XXVI, núm. 95 (1988), pp. 30–41; y Río Barredo, *Madrid, urbs regia*, pp. 93–118.

8 Esta sección se basa primordialmente en la información proporcionada por Leonor Zozaya Montes, “Construcciones para una canonización: reflexiones sobre los lugares de memoria y de culto en honor a San Isidro Labrador”, *Tiempos Modernos* 22, núm. 1 (2011), pp. 1–25.

9 Beatriz Rojas, *Las ciudades novohispanas: siete ensayos. Historia y territorio*, Primera edición

No obstante, a pesar de estar conformada por una infinidad de cuerpos, la Monarquía entendía cada ciudad bajo un principio de jerarquías; no de igualdad. Ello explica que las ciudades trataran de distinguirse constantemente del resto. Estas últimas perseguían el anhelo de que ‘la cabeza’, es decir, el rey o señor natural de la tierra, reconociese y velase sus derechos particulares o *privilegios* por encima de las demás. Según el principio de justicia distributiva, los ayuntamientos habrían de recibir mayores o menores mercedes de acuerdo con su nivel de preeminencia. La búsqueda de distinción por parte de las ciudades de la Monarquía, en este caso, patente en la beatificación de un venerable, respondió simultáneamente a un acto devocional y político que pretendía afirmar la jerarquía de una corporación en el conglomerado imperial y en el mundo católico.¹⁰

El culto al labrador condensó el mensaje político del cabildo de Madrid. Isidro había sido piadoso labriego a quien se le atribuían considerables milagros.¹¹ Según sus apologistas de mediados del siglo XVI, buena parte de los madrileños lo tenían por santo, motivo por el cual su proceso de beatificación había sido obviado.¹² Empero, tres acontecimientos cambiaron esto: el

(México, D. F.: Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, 2016), pp. 12–13; Francisco Quijano Velasco, *Las repúblicas de la Monarquía: pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*, Primera edición, Historia Novohispana 104 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017), p. 97.

- 10 Sobre la teoría política de cuerpos, Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*, Princeton classics (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016). Sobre el concepto de privilegio y corporativismo: Beatriz Rojas (ed.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos: los privilegios de las corporaciones novohispanas* (Mexico, D.F.: Centro de Investigación y Docencia Económicas, Instituto Mora, 2007). En torno al principio de justicia distributiva, Pablo Fernández Albaladejo, *Fragments de monarquía: trabajos de historia política*, Alianza Universidad 734 (Madrid: Alianza Editorial, 1992), p. 75.
- 11 Cinco comprobados en vida, tres después de muerto, y otros 58 no comprobados. Archivo Histórico Municipal de Puebla (en adelante, AHMP), Actas de Cabildo, Volumen 13, ff. 122v-127v.
- 12 Matilde Fernández Montes, “San Isidro, de labrador medieval a patrón renacentista y barroco en la Villa y Corte”, *Disparidades. Revista de Antropología*, Temas de Etnohistoria Madrileña, Matilde Fernández Montes, ed., 56, núm. 1 (2001), p. 42. A pesar de esto, hay que distinguir que la devoción del labriego no fue uniforme. Durante su proceso canónico, a finales del s. XVI, los

asiento de la corte, la reforma protestante y la posterior reforma católica. Tales circunstancias determinaron que este humilde labriego pretendiese ganar un sitio en el santoral romano, de la misma forma como Madrid esperaba distinguirse como capital de la Monarquía Católica.

No obstante, luego del cisma protestante, existían nuevos mecanismos que prevenían el festejo de cultos a santos no canonizados y la afirmación de milagros no comprobados.¹³ Era necesario presentar a la Santa Sede y, a partir de que Sixto V (p. 1585-1590) la estableciera en 1588, ante la Sagrada Congregación de Ritos, testimonios jurídicos que permitieran aseverar los milagros que se les atribuían. Por esta razón, el ayuntamiento y religiosos de la iglesia de san Andrés, donde se veneraba el cuerpo del labriego, procuraron armar el expediente de información para reconstruir la vida y milagros de Isidro.

En esta etapa se involucró un actor decisivo: Diego de Salas Barbadillo. Conocido hacia 1580 en la corte como “agente de la Nueva España”, Salas fue un importante benefactor e intermediario de la beatificación. De iniciativa propia, realizó gestiones en Madrid y Roma con el objetivo de obtener recursos para hacer avanzar su causa. Debe recordarse que, para obtener la sanción apostólica, no solo era necesario cubrir los salarios de abogados y notarios, sino que debía asegurarse la prontitud del arribo de expedientes a la Sagrada Congregación, el favor de los jueces canónicos y el despacho de las indagaciones mediante dádivas y otras formalidades pertenecientes al tácito contrato de honorabilidad de la época.

No obstante, la afluencia de recursos no era suficiente por sí misma para obtener la merced del Sumo Pontífice. Al tratarse de una deliberación de gran importancia, la Sagrada Congregación solía tomar tiempos dilatados para decretar la santidad de un individuo. Por ello, el ayuntamiento de Madrid debió

defensores del culto presentaron las ordenanzas de una cofradía dedicada a la veneración del cuerpo del labriego (1487), cuyos estatutos develan una asociación a sectores sociales de estrato medio o bajo. No obstante, la devoción a Isidro fue adoptada por las élites de la villa luego del asentamiento de la corte, lo cual se observa en sus actas de cabildo, así como en la unificación de la antigua cofradía con la del Santísimo Sacramento (1586). Archivo de la Villa de Madrid (en adelante, AVM), Secretaría, 2, Legajo 285, n. 1, s/f [imágenes 23-44].

13 Antonio Rubial García, *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España* (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999), pp. 35-36.

apelar al monarca católico con el fin de que su presión diplomática acelerase el proceso. Así se explica que, a solicitud de Salas, el rey escribiese en 1593 al Papa Clemente VIII (p. 1592-1605).¹⁴ Poco después, el mismo Salas acudió ante el ayuntamiento de Madrid para insistir en la inversión de recursos económicos. Como se puede anticipar, era imperioso, ahora, convertir la devoción local a una de dimensiones imperiales con el fin de que la influencia política del monarca decantara la sanción de santidad.¹⁵

Agentes de intermediación piadosa

La hagiografía de Isidro (1592) y las relaciones sumarias de su vida y milagros (1598) representaron, además de un recurso canónico, un importante, pero costoso medio para impulsar su devoción. En vista de estos crecientes estipendios, sus promotores decidieron expandir el culto al continente americano a principios del siglo XVII esperando sortear, de tal manera, la dificultad de la carencia de fondos. Esto explica que tales testimonios llegasen a reinos lejanos, pero prósperos, como la Nueva España y Perú.

En 1599, el rey emitió una licencia para que las justicias de ultramar pudieran recolectar limosnas para la beatificación del labrador. De acuerdo con el documento, distintos vecinos de Madrid se habían presentado años atrás frente al monarca, quien había autorizado una colecta piadosa en la península. Empero, “aunque en estos reinos se acude a ello con mucha voluntad, no será bastante la cantidad que se podrá sacar”,¹⁶ por lo que se pretendía ejecutar recolecciones piadosas en los prósperos reinos indianos. Porque la consideraba una causa piadosa, el rey hubo de conceder la licencia por un periodo de dos años,

14 Cruz, *Vida de San Isidro...*, p. 174. He omitido el papel de un segundo agente, crucial para la obtención de la sanción de santidad y la devoción a Isidro en general, de nombre fray Domingo de Mendoza. Su papel lo han destacado otros trabajos, marginando o ignorando el del mediador trasatlántico. Con respecto a la trascendencia del fraile, ver Río Barredo, *Madrid Urbs Regia...*, pp. 101-105.

15 Leonor Zozaya Montes, “Pesquisas documentales para narrar la historia de San Isidro. Gestiones para una canonización iniciada en 1562”, *Prisma Social*, núm. 4 (junio de 2010), p. 17.

16 AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, ff. 122-122v. A menos que se indique lo contrario, en esta y las siguientes citas he modernizado la ortografía.

más cuatro extras en virtud de una posterior extensión (1603).¹⁷ Asimismo, dio indicaciones para que los indianos llevaran a cabo la recaudación adecuadamente,¹⁸ lo cual era indicativo del prioritario sitio que ocupaba la causa de Isidro para la Monarquía Católica.

Como las cartas escritas al Papa, la licencia para pedir limosnas fue un recurso obtenido gracias a la hábil gestión del mediador trasatlántico Salas Barbadillo. Permitted que distintas corporaciones en las Indias difundieran la causa del labriego, adaptándola a sus intereses y anhelos de jerarquía en el ámbito local. Por ello, el papel de este tipo de agentes no es tema baladí. Hay que recordar que, debido a la forma en la cual se estructuraban las relaciones sociales, las mujeres y los hombres de la época se valían por su adhesión a distintas corporaciones, muchas de ellas de alcance global. Poner énfasis en el papel de los mediadores culturales permite entender cómo los límites que imponían los altos costos de la movilidad se podían sobrepasar con el poder de la comunicación y la circulación de información.

En específico, Salas tuvo gran influencia gracias a su posicionamiento como intermediario entre Madrid y las Indias, sobre todo, con respecto a la gestión de recursos. Durante las últimas décadas del siglo XVI, se desempeñó como solicitador del ayuntamiento de la ciudad de México en la corte real, cuyo designio lo obtuvo a distancia, probablemente gracias a los contactos establecidos durante su primer viaje a Nueva España, que realizó cuando era menor. Tal como evidencian las actas de cabildo de México, fue nombrado solicitador a propuesta del regidor Juan Velázquez de Salazar, obteniendo de ello un

17 Archivo General de Indias (en adelante, AGI), Indiferente, 428, l. 32, ff. 68v-69. Esto representaba un dilatado periodo de tiempo si lo comparamos con otras licencias de demanda de limosna concedidas previamente en Nueva España como, por ejemplo, los cuatro meses que dio el virrey para la colecta de las monjas de santa Clara de Oviedo en 1599. *Cfr.* Archivo General de la Nación (México; en adelante, AGN), General de Parte, Volumen 5, ff. 98v-99.

18 AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, f. 122. Entre otras cuestiones, el monarca sugirió comisionar la demanda a “una o dos personas honradas y de confianza” para que estos pidieran el dinero por las calles en días señalados, complementándolo con la colocación de bacinas al interior de las parroquias locales. Esto seguía el modelo de demanda por comisión real, que he analizado en Eduardo Angel Cruz, “El espejo invisible. La demanda de limosnas por comisión real en la Monarquía Hispánica, 1550-1622” (Tesis, Maestro en Historia Internacional, Ciudad de México, Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2020).

salario de 100 pesos cada año,¹⁹ y en diversas instancias demostró lo relevante que era su papel para el ayuntamiento de la capital.²⁰

En la península, Salas también supo leer las necesidades locales. En 1599, notó lo costoso que eran los procedimientos en Roma y lo exhaustos que estaban económicamente los madrileños. En cercanía con los autorizados para permitir la carrera de Indias, también conocía las enormes riquezas que se hallaban en ultramar. Por último, contaba con información valiosa sobre los conflictos por preeminencia entre los ayuntamientos de México y Puebla, sobre todo con respecto a la administración de rentas como la alcabala.²¹ En vista de los vínculos y alianzas que Salas había forjado a lo largo de su vida, esta pareció una oportunidad invaluable para obtener una considerable cantidad de limosnas a través del recurso de la cuestura por comisión real.²² De la misma manera, esto implicó someter a Isidro Labrador a una nueva transformación: de culto imperial, a culto novohispano.

Una beatificación trasatlántica

Las sumas de milagros de Isidro y la cédula real para demandar limosnas terminaron en Puebla de los Ángeles que, de acuerdo con la relación del receptor del

19 Sesión del 17 de marzo de 1580, ACM, Libro VIII, pp. 427-428.

20 Por ejemplo, en la década de 1580 gestionó la emisión de cédulas reales que confirmaban las rentas y propios del ayuntamiento, así como su privilegio para mandar procuradores a la corte de Madrid. Entre otras comisiones, estas permitieron que el cabildo afirmara su poder y preeminencia frente a otras autoridades, como la Real Audiencia y el virrey. Angel Cruz, “El espejo invisible” ..., pp. 69-70.

21 Puebla obtuvo su primer contrato de cabezón de la alcabala, es decir, la recaudación de un impuesto real al comercio a manos de un particular, en el año 1600 y por un periodo de 11 años, cuando anteriormente este estaba en poder de la ciudad de México. Yovana Celaya Nández, *Alcabalas y situados: Puebla en el sistema fiscal imperial 1638-1742*, Ensayos. Fideicomiso Historia de las Américas (México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, 2010), p. 67.

22 La demanda de limosnas por comisión real se entiende, a grandes rasgos, como la solicitud trasatlántica de recursos piadosos hechos de puerta en puerta por distintas corporaciones locales, quienes la llevan a cabo gracias a una orden del rey y en virtud del Regio Patronato. Cfr. Angel Cruz, “El espejo invisible” ..., p. 1.

Consejo de Indias, fue la única ciudad en la Nueva España junto con Guatemala en contribuir para la beatificación del labrador. Aunque incluía sugerencias del rey sobre cómo proceder en la petición de limosnas, en última cuenta, los regidores de la Angelópolis tuvieron que interpretar, adaptar y complementar en la práctica con otras características la relativamente sencilla tarea de salir a pedir limosnas.

Para la beatificación de Isidro, la ciudad de los Ángeles nombró a dos regidores en 1600 para presentar la cédula y el memorial de milagros al obispo Diego Romano (p. 1578-1606).²³ En virtud del Patronato, el obispo autorizó la colecta,²⁴ sugiriendo que se anunciase un día festivo para que la acompañara un sermón que incrementase la devoción de los poblanos y, de tal manera, se consiguiera más dinero. El 27 de octubre, se concertó que los regidores recorriesen las calles de la ciudad sin dejar ninguna casa exenta, designando por orden de antigüedad a alcaldes ordinarios y a pares de regidores, quienes cargarían una relación escrita que incluyera el nombre de los demandados, los demandantes y sus mandas.

De acuerdo con la información contenida en las actas, el día de todos los santos de 1600 se predicó un sermón con motivo de la festividad con planeada digresión para subrayar los atributos de Isidro. Luego de la prédica, los regidores fueron recolectando la limosna para el bienaventurado. Dos días después, el cabildo escribió al rey y al promotor trasatlántico Diego de Salas para notificar que había sido cumplida la orden.²⁵ Sin embargo, hay indicios para creer que aquel día la Angelópolis no colaboró con el ímpetu deseado.

En vista de la tibieza inicial de los devotos, el cabildo de Puebla decidió implementar un sistema más enérgico. En enero de 1601, nombraron a Jerónimo Pérez de Salazar, vecino de la ciudad, como depositario general de las limosnas.²⁶ Enseguida, comisionaron al regidor Pedro Díez para que continuase pidiendo y elaborara un padrón general de todos los vecinos para registrar públicamente su colaboración con la causa.²⁷ Aunque no llegó a nuestros archivos, este padrón fue un

23 Los regidores designados fueron Pedro de Uribe y Alonso Rodríguez Cano. Sesión del 3 de octubre de 1600, AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, f. 128.

24 20 de octubre de 1600, AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, f. 128.

25 3 de noviembre de 1600, AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, f. 132. No he hallado indicios de la publicación de este sermón en los acervos poblanos consultados.

26 2 de enero de 1601, AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, f. 146v.

27 27 de enero de 1601, AHMP, Actas de Cabildo, Volumen 13, f. 150v.

instrumento útil en tanto permitió hacer de conocimiento público la cantidad con que los vecinos de la Angelópolis colaboraron con esta empresa piadosa.

Aun si no contaban con dinero contante y sonante, mediante una promesa de pago los pobladores cumplieron con su parte en el sostenimiento caritativo de la república cristiana en múltiples dimensiones: a nivel local, en la Angelópolis y a nivel global, en la Monarquía. Este libro, elaborado en 1601, fue sujeto a examen un año después, frente a las sospechas de una posible defraudación. Gracias a ello sabemos que, entre 1600 y 1601, los regidores de la Angelópolis y, luego, el regidor Pedro Díez y un ayudante suyo recolectaron la nada despreciable cantidad de más de 650 pesos en moneda de plata (Ver Cuadro 1).

Cuadro 1. Cuentas de las limosnas demandadas por Puebla para Isidro Labrador (1600-1601)

Concepto	Pesos	Reales	Tomines
Enviado a España	400	0	0
Salario del escribano	23	6	0
Salario del ayudante de Pedro Díez de Aguilar	30	0	0
Fe de registro tomado por el regidor Diego Carmona	3	3	0
Mandas pendientes	95	6	0
Limosnas en poder de Pedro Díez de Aguilar	98	6	6
TOTAL	651	5	6

Fuente: elaboración propia con base en AHMP, Libros de Cédulas Reales y Mandamientos de los Señores Virreyes, tomo 4, f. 210.

¿Por qué mostraron los representantes de Puebla tanto apremio con esta causa? Considero plausibles dos respuestas. La primera es el paralelismo político que se hallaba detrás del culto a Isidro. Como Madrid, Puebla era una urbe que anhelaba preeminencia por encima de otras ya consolidadas, especialmente México.²⁸ Largo tiempo siendo “la segunda en grandeza”,²⁹ a finales del siglo XVI la ciudad de los Ángeles se hallaba en plena expansión y existían ya varias iniciativas que sugerían el traslado de la capital hacia esta urbe, sin problemas de inundación constantes y con acceso terrestre a los dos puertos que articulaban el comercio en los océanos Atlántico y Pacífico: Veracruz y Acapulco.

En segundo lugar, se encuentra el interés que manifestaban algunas de las corporaciones de la Angelópolis para promover la causa de canonización de uno de sus propios venerables. Durante la primera década del siglo XVII, en Puebla floreció el culto a fray Sebastián de Aparicio. Nacido en Galicia en 1502 y llegado a la Nueva España en 1533, este viajero se desempeñó, en principio, como arriero. Después de tomar provecho de las exenciones fiscales que permitieron a Puebla prosperar bajo el ideal de tierra de españoles labriegos, Sebastián de Aparicio decidió tomar el hábito de san Francisco en 1574, desempeñándose después como limosnero en Puebla, Veracruz y México.

Las analogías y paralelismos político-devocionales entre Sebastián e Isidro y, más aún, entre Puebla y Madrid pudieron facilitar que los pobladores de la Angelópolis cobrasen pronta devoción por el santo peninsular. Poco después, estas mismas llevarían a que la causa de beatificación del novohispano fuera impulsada decisivamente por el cabildo de los Ángeles en las cortes de Madrid y Roma. Valiéndose de los recursos de intermediación y negociación, en enero de 1606, la Angelópolis informó al rey sobre la piadosa vida del recientemente fallecido fray Sebastián de Aparicio (1600);³⁰ cuya muerte, por cierto, había ocurrido pocos meses antes de la colecta para Isidro. Para mayo, un procurador suyo, Gonzalo Romero, instó al rey a acelerar la pía empresa,³¹ recordando,

28 Jonathan I. Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. Roberto Gómez Ciriza, 1a. ed. en español, 3. reimpr, Sección de obras de historia (México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999), pp. 102–3.

29 Guadalupe Albi Romero, “La sociedad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVI”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 7 (1970), pp. 76–145.

30 Carta del 24 de mayo de 1606, AGI, Audiencia de México, 340, s/n.

31 Carta del 18 de mayo de 1617, AGI, Audiencia de México, 299, s/n.

probablemente, la labor devota que recientemente había desempeñado Puebla con la causa madrileña.

Todo indica que la ciudad de los Ángeles pretendía seguir los pasos de Madrid. No solo trataba de demostrar su crecido poderío político y económico a través del envío pronto de cuantiosas limosnas, sino que le interesaba probar su honor y gala en el conglomerado imperial y en el mundo católico con la sanción de santidad de uno de los primeros venerables novohispanos.³² Puede afirmarse, entonces, que las causas canónicas de estas ciudades mostraban, además de su piedad, sus anhelos políticos. Si Isidro, un humilde labriego, podía alcanzar la santidad y consolidar a Madrid como capital de la Monarquía, Puebla debió ver en su empresa devota y, luego, en la de Sebastián de Aparicio la oportunidad de hacer público su mensaje simbólico de triunfo como experimento poblacional en la Nueva España.³³

Quizá abrazar un culto regio como el del labrador sería una herramienta útil para llamar la atención del monarca en aras de perfilarse hacia sus propios anhelos de distinción. Por ello, no sorprende que poco después de escribir las cartas para acelerar la beatificación de Sebastián de Aparicio (1606), Puebla colaborase de nueva cuenta en una segunda empresa de demanda de limosnas por comisión real que impulsaba otra devoción imperial: el de la Virgen de Guadalupe de Extremadura (1607).³⁴ Al final, si la marginal Madrid obtuvo el designio de sede de la corte a pesar de competir con las enormes Toledo o Valladolid, ¿por qué Puebla no podría contemplarse como viable *translatio imperii* virreinal?

Una preseca celestial que permita el aumento del imperio

Aunque Puebla aportó cantidades considerables de limosnas para la causa de Isidro, esta no fue la única urbe en Indias que colaboró con la empresa real. De acuerdo con lo documentado en la contaduría del Consejo de Indias, las limosnas para la beatificación de Isidro siguieron fluyendo año con año, alcanzando cifras impresionantes (*Cuadro 2*). Es de suponer que las copias de

32 Rubial García, *La santidad controvertida* ..., p. 68.

33 Albi Romero, "La sociedad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVI" ..., pp. 91–93.

34 Lidia E. Gómez García y Eduardo Angel Cruz, "El discurso de la desunión. El conflicto jurisdiccional por las limosnas de la virgen de Guadalupe en Nueva España, 1572-1607", *Estudios de Historia Novohispana* 61 (diciembre de 2019), pp. 3–48.

las cédulas de 10 de mayo de 1599 y subsecuentes para extender el tiempo de la cuestura llegaran a otras latitudes, en especial, las meridionales, donde los fieles vasallos hicieron patente su piedad y poderío económico al adoptar la causa del venerable madrileño y enviar cuantiosas limosnas.

Cuadro 2. Dinero recibido por Diego Vergara Gaviria para la beatificación de Isidro, 1600-1611

Número de partidas	Concepto	Cantidad recibida (en maravedís, bajando las costas)	Procedencia	Año
1	400 pesos de a ocho reales	101,184	Nueva España [Puebla]	1602
4	Oro, plata y reales	590,908	Indias	1603
1	113 pesos y 2 tomines de a ocho reales	28,908	Nueva España [Puebla]	1603
4	Plata y reales	2,094,882	Indias	1604
1	498 pesos y 2 reales de a nueve reales	143,308	Indias	1606
1	808 pesos y 4 tomines	224,272	Indias	1607
4	[n/a]	170,451	Indias	1608
2	Resto de 84,864 maravedís (menos 6,793 maravedís de fletes y averías)	78,071	Potosí (54,400 maravedís) y Popayán (30,474 maravedís)	1610

Fuente: elaboración propia con base en AGI, Contaduría 52, no. 11, ff. 158-160v.

En el interminable juego por preeminencias, colaborar crecidamente equivalía a destacar más y quienes mejor lo sabían eran los reinos del Perú. De tal manera, hacia principios del siglo XVII, estos reafirmaron su jerarquía mediante el envío de limosnas que ascendieron, en conjunto, a más del 96% del total recolectado entre 1600 y 1611 para la empresa devocional de Isidro.³⁵ Uno podría cuestionar si las disparidades entre Puebla y ciudades meridionales, como Lima, influyeron en que las causas de venerables indios tuviesen ritmos y éxitos desiguales; por ejemplo, el que el proceso de beatificación de fray Sebastián de Aparicio se dilatara y únicamente consiguiera su canonización hacia mediados del siglo XIX, mientras Rosa de Lima se alzaba como una de las primeras santas indianas en el último tercio del siglo XVII.³⁶

Lo que resulta incuestionable es que los pesos y tomines enviados desde los reinos de las Indias jugaron un papel fundamental para llevar hasta su última instancia el proceso canónico de Isidro Labrador. Con ayuda de estos recursos, en 1611, el nuevo agente de la empresa en Roma, Diego Barrionuevo, regidor y alférez de Madrid, continuó los cabildeos en la Santa Sede y pronto comenzó a ver resultados materializarse. De tal manera, luego de intensas negociaciones, Isidro fue declarado beato y, poco después, logró su canonización.

Por diversos motivos, los fieles vasallos en las Indias, desde Puebla hasta Potosí, respondieron al llamado del monarca católico a través de diversos agentes intermediadores, y, más aún, a la necesidad que los convocaba Dios mediante uno de sus intercesores celestiales: Isidro. En lugar de mostrar recelo a un santo distante, y aun teniendo causas canónicas propias en proceso, los vasallos indios se hicieron presentes en aquellas empresas que, pensaban, devendrían en el bien mayor del orbe cristiano universal.

35 Las limosnas recolectadas en la península para la canonización de Isidro, las enviadas por Guatemala en 1613, las colaciones cedidas por el rey para el festejo de su canonización en la Casa de la Contratación y los gastos de rentas y propios del cabildo de Madrid serán analizadas en mi tesis doctoral "Imperial Sanctity. Politics of Canonization, Alms, and Mediation in the Catholic Monarchy. Spain, New Spain, and Peru, 1561-1673" (en curso).

36 Rubial García, *La santidad controvertida ...*, p. 86. Sobre el culto a santa Rosa de Lima la bibliografía es amplia. Los referentes son Ramón Mujica Pinilla, *Rosa Limensis. Mística, política e iconografía en torno a la patrona de América*. 2a. edición. (México: Instituto Francés de Estudios Andinos, Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Fondo de Cultura Económica, 2005) y Arias Cuba, "Integración de un sistema".

Isidro se alzó, de acuerdo con su tradición devota, no solo como un santo madrileño, sino como uno imperial, ‘reformado’ y que personificaba la lucha constante contra los ‘enemigos de la fe’, que en el imaginario cristiano los integraba y definía en oposición suya: los musulmanes y, para los siglos XVI y XVII, los protestantes.³⁷ Así se explica que, aun cuando no fuese un ‘santo local’, en diversas partes del orbe católico se organizaran diversos festejos en honor al labriego y al resto de santos canonizados simultáneamente en 1622 (Teresa, Ignacio, Francisco Javier y Felipe Neri), como en la ciudad de México.³⁸

Al ser la primera república indiana en remitir sus aportaciones, el caso de Puebla permite observar los vínculos establecidos entre el viejo y el nuevo mundo y sus dinámicas internas. En particular, se observa cómo la Monarquía Católica y sus corporaciones eran capaces de concertar los conflictos por preeminencia de carácter local con aquellas empresas de naturaleza imperial. Dicho de otra forma, la colaboración piadosa de la Angelópolis permite observar cómo el sistema de integración en la Nueva España se cimentó no en la homogeneidad, sino en el énfasis de las diferencias en cuanto a jerarquía y orden político; cuyo centro debía ser, a pesar de todo, la férrea defensa de la catolicidad.

37 Entre los milagros documentados en el proceso canónico de Isidro, sus hagiógrafos y promotores de su culto destacan su intervención en la Reconquista, mediante el cual aseguró el éxito de las tropas cristianas. Con respecto a la imaginación del ‘otro’ entre América y el Islam, refiero la obra de Serge Gruzinski, *¿Qué hora es allá? América y el islam en los linderos de la modernidad*, trad. Juan José Utrilla (México: Fondo de Cultura Económica, 2016). Por otro lado, durante los festejos de su canonización, fue destacada la protección que el labriego ofrecía contra los ‘luteranos’. En especial, el poeta Lope de Vega encapsuló la transformación de este santo ‘medieval’ en uno ‘reformado’ en un par de comedias devotas. *Cfr.*, Angel Cruz, “El espejo invisible...”, cap. 3, en especial, pp. 113-117.

38 Las fuentes secundarias al respecto son amplias. Rodríguez Abril, *Verdadera Relación de una máscara...*; Arellano, “*Vive le roy!*”...; Solange Alberro, “Las fiestas de canonización de San Ignacio de Loyola y San Francisco Xavier en Puebla, 1623. Universalismo y didáctica jesuita”, en Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque (eds.), *Entre la solemnidad y el regocijo: fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, Colección Debates (Zamora, Michoacán; México, D.F.: El Colegio de Michoacán; CIESAS, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2015), pp. 325–44.

La colaboración que ofrecieron diversas autoridades en la Nueva España con esta causa estuvo mediada por su interés por afirmar no solo que su tierra era fértil en milagros, sino también su centralidad en las dinámicas políticas, económicas y religiosas de toda la Monarquía. Por ello, para 1617, las corporaciones del virreinato se unieron y decidieron continuar en la promoción de la causa que se había convertido en su símbolo de anhelo colectivo: la beatificación del venerable Sebastián de Aparicio.

A pesar de que los poblanos habían enviado a varios procuradores con el fin de acelerar la causa de fray Sebastián a Madrid y Roma, la empresa canónica del venerable seguía detenida. Por tal razón, los regidores de la Angelópolis apelaron a la “real magnificencia y liberalidad” del rey.³⁹ Más aún, diversos cuerpos políticos novohispanos se sumaron al envío de misivas y elevación de argumentos devotos; entre ellas, el deán y cabildo de la catedral de Puebla, el cabildo de México, la universidad de los mercaderes de México y las Órdenes de san Agustín, san Francisco y santo Domingo de las provincias de México y Puebla.

Los argumentos de los vasallos indianos para obtener la gracia del monarca para la causa del venerable Aparicio seguían, en líneas generales, el mismo tono que los regidores de Madrid habían empleado con anterioridad: asegurar el bien mayor de la Monarquía. El deán y los miembros del cabildo del obispado de Puebla insistieron en que fray Sebastián era muestra de “honra de ser en su Monarquía, nuestro señor, más gloria [...] estas nuevas tierras, mayores ejemplos de virtud”.⁴⁰ Por su parte, el cabildo de México argumentó que era responsabilidad del monarca acelerar la causa, ya que “como rey

39 Carta del 18 de mayo de 1617 de la ciudad de los Ángeles a su Majestad. AGI, Audiencia de México, 299. En este expediente se encuentran numerosas peticiones escritas por las corporaciones novohispanas enumeradas a continuación al rey con el fin de acelerar la beatificación del venerable novohispano. Por motivos de espacio, me es imposible realizar un análisis pormenorizado de tales argumentos en las presentes páginas. No obstante, resultaría de sumo interés observar cómo este proceso canónico fue negociado al interior de las cortes de Madrid y Roma, sobre todo, comparándolo con otras causas canónicas que simultáneamente se discutían en la Sagrada Congregación de Ritos, como las de Gregorio López, Rosa de Lima, entre otros.

40 Carta del 27 de abril de 1617 del deán y cabildo del obispado Puebla-Tlaxcala a su Majestad. AGI, Audiencia de México, 299.

cristianísimo, procura ilustrar su Corona con no pequeño número de santos que con perpetua oración la extienden y extenderán por todo el mundo”.⁴¹

Las cartas que diversas autoridades de la Nueva España enviaron al rey para favorecer la causa de beatificación de Sebastián de Aparicio en 1617 permiten observar que el discurso católico-imperial no era exclusivo de las devociones peninsulares, sino que era plenamente inteligible por buena parte de los vasallos de las Indias. Aun cuando a nivel regional la devoción a fray Sebastián insistió en sus virtudes como novohispano, las cartas de los defensores de su beatificación en Roma y Madrid mostraron el uso del discurso católico de integración universal. Esto deja patente que, para que un nuevo culto pudiese ser exitoso, este debía ser lo suficientemente flexible como para abrazar, de forma simultánea, el orgullo local y los intereses imperiales de la Monarquía Católica.

En otras palabras, el deseo por que un santo novohispano se erigiera en el santoral no solo debía ser muestra del triunfo de un reino, sino interpretada como parte del éxito colectivo de la Monarquía y, más aún, de la empresa evangelizadora en el nuevo mundo. Así lo destacaron en 1640 los regidores de Puebla, al insistir en la causa de beatificación de fray Sebastián de Aparicio:

en todo aquel nuevo mundo, que con universal aclamación de indios y españoles implora este amparo y auxilio [...] con esperanza que, concediendo V. Majestad este favor y permitiendo que lo reciba el que como procurador lo pide y suplica, tendrá V. Majestad un vasallo canonizado en el nuevo orbe entre las nuevas plantas de los indios y, en el cielo, una presea de un santo que ante Dios pida aumento del imperio.⁴²

Reflexiones finales

Incorporar la perspectiva trasatlántica al estudio de las devociones nos permite observar los procesos de intermediación que existieron al interior de diversas empresas de beatificación. En el caso de Isidro, se han podido

41 Carta del 20 de mayo de 1617 de la ciudad de México a su Majestad, AGI, Audiencia de México, 299.

42 Carta de 30 de mayo de 1640, AGI, Audiencia de México, 340.

cuestionar las perspectivas localistas propuestas por los estudios basados primordialmente en hagiografías. Aunque estas fuentes continúan siendo de relevancia para el análisis de los cultos católicos, es importante no tomar literalmente las alusiones de orgullo típicas de la retórica, ya que estas pueden llevar a interpretaciones que subestiman la labor de los mediadores culturales, los difusores trasatlánticos del culto y el éxito mismo de la devoción en nuevas latitudes y contextos.

En este sentido, merece la pena enfatizar dos elementos modulares para comprender el éxito de la difusión de las devociones peninsulares en el resto de la Monarquía Católica: los agentes mediadores y las limosnas. En primer lugar, gestionar una causa canónica ardua y costosa no fue una labor automática. Involucró en cada paso a intermediarios quienes, a través de sus círculos corporativos, consiguieron los recursos legales, diplomáticos y económicos que aseguraron el éxito de las empresas. Así lo expresó, de forma irónica, el licenciado Gil Jiménez, procurador de la villa de Madrid en Roma, en 1599: “muchas veces me acuerdo y me río de que Vuesas Mercedes decían: “enviemos el proceso por el correo mayor”, como si fuera negocio acabado [...] Mas sepan y entiendan Vuesas Mercedes, como dicen, que allá [en Roma...] se negocia con trabajo y con mucho dinero”.⁴³

A su vez, este tipo de agentes en la península involucraron a diversos mediadores culturales a lo largo de las Indias quienes vieron en las empresas de beatificación monárquicas formas de fomentar la devoción a renovados santos católicos y, al mismo tiempo, la oportunidad para destacar en el interminable juego de preeminencias de la Monarquía Católica. En este sentido, las constantes necesidades económicas de la península bajo los Austria no serían solo espacio de explotación y desequilibrio del pacto colonial,⁴⁴ sino que representaron para los ricos reinos indianos la posibilidad de ascenso social y, especialmente, de generar un mercado de mercedes que el rey debía satisfacer a través de la cesión de otros privilegios.

43 Carta de 18 de octubre de 1599 al ayuntamiento de la villa de Madrid, AVM, Secretaría, 2, Legajo 285, n. 2, s/f.

44 Una síntesis historiográfica sobre el denominado pacto colonial la ofrece Horst Pietschmann, “Los principios rectores de organización estatal en las Indias”, en Antonio Annino von Dusek y François-Xavier Guerra (coords.), *Inventando la nación: Iberoamérica, siglo XIX* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003), pp. 47–84.

De forma simultánea, estos vínculos globales fomentaron el establecimiento de un sistema de intercambios devocionales que se manifestaron en la difusión y consolidación de diversos cultos católicos en ambos lados del Atlántico. No por nada el venerable Sebastián de Aparicio fue uno de los contados novohispanos en obtener la sanción canónica para ser venerado como beato, aunque tardíamente, en 1789,⁴⁵ o bien, la Virgen de Guadalupe del Tepeyac halló nuevos devotos en ciudades peninsulares, como Sevilla.⁴⁶

El envío de recursos devotos mediante el recurso jurídico de la comisión en las Indias Occidentales muestra un fenómeno de interés: los circuitos comunicativos y la liberalidad de los fieles vasallos con las causas imperiales. En primer lugar, observamos que, en vez de invertir su hacienda en construir iglesias o altares para Isidro en el nuevo mundo, los intermediarios de su beatificación consiguieron traspasar las barreras de su localidad mediante el envío de misivas y acopio de información. Dejaron a los novohispanos la posibilidad de adaptar la devoción al labriego según sus propias lógicas, demostrando en el proceso que la capacidad de mediar una empresa a nivel mundial no solo pasó a través de los escritorios de monarcas, sino también se vivió en los despachos de actores menos visibles, pero necesarios, como los solicitadores y procuradores al interior de la corte.⁴⁷

En segundo lugar, la gestión de recursos para la beatificación de Isidro asomó la importancia de un segundo elemento: las limosnas. En todo momento, los

45 Felipe de Jesús fue otro novohispano en ser venerado como santo debido al martirio que sufrió en Japón en 1597. Sin embargo, su canonización fue parte de una empresa colectiva de misiones franciscanas y jesuitas; no individual. Con todo, su devoción fue impulsada de forma separada, principalmente, en Nueva España con el fin de exaltar el orgullo del reino. *Cfr.* Rubial García, *La santidad controvertida ...*, p. 50.

46 Gracias a los vínculos entre ambas ciudades, la Guadalupana logró extenderse, además, a otros espacios y regiones de España, donde goza aún hoy en día gran veneración. El estudio más reciente al respecto lo ofrece Francisco Montes González, *Sevilla guadalupana. Arte, historia y devoción* (Sevilla, España: Diputación de Sevilla, 2015).

47 Un análisis interesante sobre este tipo de personajes lo ofrecen los trabajos de Oscar Mazín Gómez, *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*, vol. I. El Ciclo de México, 2 vols. (México, D.F: Colegio de México, 2007); Guillaume Gaudin, *El imperio de papel de Juan Díez de la Calle: pensar y gobernar el Nuevo Mundo en el siglo XVII* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de Michoacán, 2017).

capitales para su empresa fueron socorridos por los actores de la época y en lo cual, no obstante, poco se hace mención en estudios sobre su devoción. Desde un inicio fue crucial, por ejemplo, la obtención de una bula papal para la cesión de indulgencias que aseguró recursos para las labores de pesquisa documental, escritura de hagiografías y comisiones notariales. Fue igualmente necesario, al final del proceso, acceder a recursos disponibles allende el Atlántico para completar los expedientes canónicos en Roma y asegurar, mediante el obsequio de cuantiosos presentes, aguinaldos y propinas, las lealtades de los cardenales y sus sirvientes al interior de la Sagrada Congregación de Ritos.

Por otro lado, la asociación de las limosnas con el bien común de la república cristiana permitió que devotos de todo tipo, en ciudades lejanas a la causa, y que aún no alcanzamos a develar en su totalidad, colaboraran a través de diversos medios. Convocados por el monarca a través de sus comisionados, según su calidad y capacidad, cada fiel vasallo al ser solicitado ofreció una cantidad de dinero de su hacienda personal para asegurar el éxito de una empresa que era en igual medida cristiana y regia.⁴⁸ De tal manera, satisficieron su parte en la relación de vasallaje establecida con su señor natural y, al mismo tiempo, afirmaron su participación en una de las empresas que llevaría, más pronto que tarde en el imaginario colectivo, al triunfo universal del catolicismo.

De esta forma, en lugar de zonas ‘marginales’ y ‘centrales’, es posible observar, a través de la perspectiva policéntrica, la colaboración, la participación, pero también la competencia y el anhelo por preeminencia y la posibilidad de distinción que ofrecía estar inscritos en un imperio planetario aún en configuración y que se estaba cimentando en torno a un discurso de unidad cristiana. Quizá más importante, la colaboración de los devotos en Indias fomentó un sistema de integración adaptable, dependiente de la interpretación local y basado en la defensa del catolicismo.

Finalmente, el análisis de los mediadores culturales y las limosnas para las causas canónicas católicas permite observar que, durante el siglo XVII, la

48 Ofrezco una reflexión de mayor alcance con respecto a la obligatoriedad de dar limosnas en el siglo XVII en Angel Cruz, “El espejo invisible”, pp. 132–36, así como en mi artículo en dictamen “Caridad ineludible. El origen, auge y ocaso de la demanda de limosnas en Nueva España, s. XVI-XVIII”.

Nueva España y el virreinato de Perú se consolidaron como engranes esenciales en el conglomerado imperial de la Monarquía. Con el envío frecuente de limosnas, mostraron el poderío y bonanza de sus urbes. A partir de ese momento, sus colaboraciones serían vistas como indispensables para conseguir la sanción de santidad de diversos santos peninsulares, entre ellos Isidro Labrador, Teresa de Jesús, el rey Fernando III y Juan de Dios. Más aún, los ayuntamientos de españoles afirmaron su papel como intermediarios al fomentar la transferencia de cultos de patrocinio regio a las Américas, mientras impulsaban simultáneamente devociones locales al mundo peninsular, tales como fray Sebastián de Aparicio, la Virgen de Guadalupe del Tepeyac, santa Rosa de Lima y el obispo Toribio de Mogrovejo.

Bibliografía

Alberro, Solange. “Las fiestas de canonización de San Ignacio de Loyola y San Francisco Xavier en Puebla, 1623. Universalismo y didáctica jesuita”. En *Entre la solemnidad y el regocijo: fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, Castañeda García, Rafael, y Rosa Alicia Pérez Luque, eds., 325–44. Colección Debates. Zamora, Michoacán; México, D.F.: El Colegio de Michoacán; CIESAS, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2015.

Albi Romero, Guadalupe. “La sociedad de Puebla de los Ángeles en el siglo XVI”. *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 7 (1970): 76–145.

Angel Cruz, Eduardo. “El espejo invisible. La demanda de limosnas por comisión real en la Monarquía Hispánica, 1550-1622”. Centro de Investigación y Docencia Económicas, 2020.

Arellano, Ignacio. “Vive le roy! El poder y la gloria en fiestas hagiográficas francesas (canonización de San Ignacio y San Francisco Javier, 1622)”. En *Autoridad y poder en el siglo de oro*, Ignacio Arellano, Christoph Strosetzki y Edwin Williamson (eds.), 9–34. Madrid: Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, 2009.

- Arias Cuba, Ybeth Merly. “Integración de un sistema devocional indiano en la Monarquía Hispana. El culto de santa Rosa de Santa María en las ciudades de Lima y México, 1668-1737”. Doctor en Historia, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, 2019.
- Celaya Nández, Yovana. *Alcabalas y situados: Puebla en el sistema fiscal imperial 1638-1742*. 1a. edición. Ensayos. Fideicomiso Historia de las Américas. México: El Colegio de México, Fideicomiso Historia de las Américas, 2010.
- Cruz, Nicolás José de la. *Vida de San Isidro Labrador, patrón de Madrid. Adjunta la de su esposa Santa María de la Cabeza*. Con licencia, en la imprenta real, 1790.
- Fernández Albaladejo, Pablo. *Fragments de monarchía: trabajos de historia política*. Alianza Universidad 734. Madrid: Alianza Editorial, 1992.
- Fernández Montes, Matilde. “Isidro, el varón de Dios, como modelo de sincretismo religioso en la Edad Media”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Lo constante y lo nuevo en la religiosidad española: las culturas superpuestas. Antonio Cea Gutiérrez, ed., Tomo LIV, núm. 1 (Madrid de 1999): 7–51.
- . “San Isidro, de labrador medieval a patrón renacentista y barroco en la Villa y Corte”. *Disparidades. Revista de Antropología*, Temas de Etnohistoria Madrileña, Matilde Fernández Montes, ed., 56, núm. 1 (2001): 41–95.
- Gaudin, Guillaume. *El imperio de papel de Juan Díez de la Calle: pensar y gobernar el Nuevo Mundo en el siglo XVII*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, El Colegio de Michoacán, 2017.
- Gómez García, Lidia E., y Eduardo Angel Cruz. “El discurso de la desunión. El conflicto jurisdiccional por las limosnas de la virgen de Guadalupe en Nueva España, 1572-1607”. *Estudios de Historia Novohispana* 61 (diciembre de 2019): 3–48.
- Gruzinski, Serge. *¿Qué hora es allá? América y el islam en los linderos de la modernidad*. Traducido por Juan José Utrilla. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.

- Israel, Jonathan I. *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*. Traducido por Roberto Gómez Ciriza. 1a. ed. en español, 3. reimpr. Sección de obras de historia. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies: a Study in Medieval Political Theology*. Princeton classics. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2016.
- Mazín Gómez, Oscar. *Gestores de la Real Justicia: procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid*. 1. ed. Vol. I. El Ciclo de México. 2 vols. México, D.F: Colegio de México, 2007.
- Montes González, Francisco. *Sevilla guadalupana. Arte, historia y devoción*. 1a ed. Sevilla, España: Diputación de Sevilla, 2015.
- Panofsky, Edwin. “¿Qué es el barroco?” En *Sobre el estilo: tres ensayos inéditos*, 35–112. Paidós Estética 27. Barcelona, España: Paidós, 2000.
- Pietschmann, Horst. “Los principios rectores de organización estatal en las Indias”. En *Inventando la nación: Iberoamérica, siglo XIX*, Antonio Annino von Dusek y François-Xavier Guerra, Coords., 47–84. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Portús, Javier. “La intervención de Lope de Vega y de Gómez de Mora en las fiestas de canonización de San Isidro”. *Villa de Madrid* Año XXVI, núm. 95 (1988): 30–41.
- Quijano Velasco, Francisco. *Las repúblicas de la Monarquía: pensamiento constitucionalista y republicano en Nueva España, 1550-1610*. Primera edición. Historia Novohispana 104. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2017.
- Río Barredo, María José del. *Madrid, Urbs Regia. La capital ceremonial de la monarquía católica*. Historia Estudios. Madrid: Marcial Pons, 2000.
- Rodríguez Abril, Juan. *Verdadera Relación de una máscara que los artífices del gremio de la platería de México y devotos del glorioso San Isidro el Labrador*

de Madrid, hicieron en honra de su gloriosa beatificación. México: por Pedro Gutiérrez, calle de Tacuba, 1621.

Rojas, Beatriz, ed. *Cuerpo político y pluralidad de derechos: los privilegios de las corporaciones novohispanas.* Mexico, D.F.: Centro de Investigación y Docencia Económicas, Instituto Mora, 2007.

—. *Las ciudades novohispanas: siete ensayos. Historia y territorio.* Primera edición. México, D. F.: Instituto Mora, El Colegio de Michoacán, 2016.

Rubial García, Antonio. *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España.* México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1999.

Sigaut, Nelly. “La presencia del virrey en las fiestas de Nueva España”. En *Entre la solemnidad y el regocijo: fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, Castañeda García, Rafael, y Rosa Alicia Pérez Luque, eds., 211–32. Colección Debates. Zamora, Michoacán; México, D.F.: El Colegio de Michoacán; CIESAS, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2015.

Zozaya Montes, Leonor. “Construcciones para una canonización: reflexiones sobre los lugares de memoria y de culto en honor a San Isidro Labrador”. *Tiempos Modernos* 22, núm. 1 (2011): 1–25.

—. “Pesquisas documentales para narrar la historia de San Isidro. Gestiones para una canonización iniciada en 1562”. *Prisma Social*, núm. 4 (junio de 2010): 1–35.

DE LOS MUROS CONVENTUALES A LOS LIENZOS PARROQUIALES: SOMERA REVISIÓN DE LA PINTURA NOVOHISPANA

Dra. María del Consuelo Maquívar

Dirección de Estudios Históricos

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Preámbulo

A lo largo de los tres siglos del virreinato, en la Nueva España se dieron interesantes cambios en la pintura religiosa, bien se diga en cuanto a las técnicas empleadas y desde luego en cuanto a la iconografía religiosa se refiere. Con referencia a las técnicas, se observa cómo de la pintura mural y tabular que privó básicamente en el siglo XVI y durante las primeras décadas del XVII, para el siglo XVIII, se prefirió la pintura al óleo sobre lienzo, seguramente porque era más práctico y fácil desde el punto de vista técnico; sin embargo, hay que advertir que llegaron a nuestros días, algunos ejemplos excepcionales de muros y bóvedas pintados en el periodo barroco, como los que se pueden contemplar en la cúpula de la catedral de Puebla, donde Cristóbal de Villalpando pintó y culminó la glorificación de la Asunción de la Virgen María en 1689, o las bóvedas del que fuera el noviciado jesuita en Tepotzotlán, donde Miguel Cabrera pintó el milagro de la Virgen de Guadalupe y la exaltación de san Ignacio de Loyola y san Francisco Javier entre 1753 y 1755

De las sargas a los muros conventuales

En primera instancia debo advertir que la fuente primordial para este primer apartado son las crónicas de las órdenes religiosas que cimentaron el cristianismo entre los naturales a lo largo del siglo XVI, principalmente las de los frailes franciscanos, dominicos y agustinos quienes nos dejaron interesantes relatorías al respecto de sus trabajos misionales y las fundaciones que hicieron durante la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII, en el centro y sur del territorio. Algunos de estos textos son una fuente magnífica que da buena cuenta de los métodos utilizados para enseñar los principios doctrinales.

Es bien sabido que una de las principales dificultades a la que se enfrentaban los misioneros para iniciar su labor de catequesis, fue la diversidad de lenguas, sin embargo, esto no impidió que pronto buscaran una solución. Al darse cuenta que una de las formas utilizadas por los naturales para comunicarse era por medio de la escritura pictográfica, pronto se dieron a una doble tarea: por un lado, algunos se avocaron al aprendizaje del náhuatl, del otomí y del purépecha, entre otros idiomas, al mismo tiempo que iniciaron la enseñanza de la doctrina valiéndose de imágenes, ya bien fuera con los catecismos hechos con pictogramas de los cuales han sobrevivido algunos interesantes ejemplos, o con sargas de grandes dimensiones en las que se dibujaban las principales oraciones que había que enseñar a la población. Prueba de esto es el grabado que fray Diego Valadés incluyó en su obra *Rethorica Cristiana*, donde se observa al fraile enseñando valiéndose de grandes sargas pintadas con las imágenes que comunicaban las diversas las oraciones, por lo tanto, se puede deducir que ésta fue la forma como iniciaron la evangelización las tres órdenes que dieron principio a la enseñanza de la nueva religión.

En este sentido, el cronista franciscano, Gerónimo de Mendieta, dejó la constancia por escrito en su *Historia Eclesiástica Indiana*:

Hacían pintar en un lienzo los artículos de la fe, y en otro los diez mandamientos de Dios, y en otro los siete sacramentos, y lo demás que querían de la doctrina cristiana. Y cuando el predicador quería predicar de los mandamientos, colgaban el lienzo de los mandamientos junto a él, a un lado, de manera que con una vara de

las que traen los alguaciles pudiese ir señalando la parte que quería. Y así les iban declarando los mandamientos¹.

Es evidente que con estas líneas se confirma cómo se utilizaban las sargas pintadas con diversos asuntos doctrinales y por otro lado, es posible suponer que para este trabajo se valieron los misioneros de las manos indígenas ya que numerosos son los criterios valorativos con respecto a su destreza y a la calidad de sus trabajos. Fray Toribio de Benavente, uno de los doce que llegaron con fray Martín de Valencia, a quien le gustó el apelativo que le pusieron los indígenas de Motolinia, escribió en sus *Memoriales*:

[...] y labraban muchos edificios de cal y piedra antes que los españoles viniesen. Después que los canteros de España vinieron, labran los indios todas cuantas cosas han visto labrar a los canteros nuestros [...] y muy gentiles iglesias y casas a los españoles².

Los frailes quedaron sorprendidos de la rapidez con la que aprendían los naturales las técnicas europeas de la pintura y la escultura en los talleres-escuela que establecieron tomando como modelo la fundación de fray Pedro de Gante a la que nombró San José de los Naturales, instalada primero en Texcoco, donde vivió a su llegada en 1523, y que posteriormente tuvo su lugar en el gran convento de San Francisco de la capital novohispana³. Pronto dominicos y agustinos replicaron este modelo por convenir a sus propios intereses, tanto de catequesis, como para contar con mano de obra calificada para la construcción y ornamentación de sus edificaciones.

1 Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Editorial Porrúa, 1971, p.249.

2 Fray Toribio de Benavente, *Memoriales*, México, UNAM, IIH, 1971, p.242.

3 El propio fray Pedro de Gante así lo comunicó a Carlos V en una carta en 1552, aquí unas líneas: “En esta ciudad de México, dentro del patio de San Francisco, hay una capilla que se dice de san Joseph que fue la primera iglesia que en esta tierra se hizo, e donde han sido siempre doctrinados los indios de los frailes de san Francisco, e yo he trabajado con ellos de día y de noche más ha de treinta años [...]” Ernesto de la Torre Villar, *Fray Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América y la Doctrina Cristiana en lengua mexicana de 1553*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 2001, p.219.

Somera revisión de la pintura mural conventual

Sin lugar a dudas, los ejemplos de pintura mural que han sobrevivido en la arquitectura conventual de la época de la evangelización, nos permiten comprender la importancia que tuvo esta labor. Afortunadamente aún nos quedan bastantes ejemplos de las tres órdenes de franciscanos, dominicos y agustinos, que nos permiten analizar con detenimiento las temáticas utilizadas en los diversos lugares, tanto de las iglesias y capillas, como de los propios recintos conventuales.

Se sabe que los magníficos conventos que a la fecha podemos admirar (a pesar de los últimos terremotos que diezmaron muchos de nuestros monumentos), fueron construidos a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI, hasta los primeros años del siglo XVII; en cuanto a su ornamentación, debió concluirse para estas últimas fechas, antes de que se iniciara la secularización de los mismos. Una de las fuentes que nos brinda esta información es la visita del comisario franciscano fray Alonso Ponce, quien junto con su secretario fray Antonio de Ciudad Real, recorrió más de 150 fundaciones frailunas entre 1584 y 1589, por lo que sus apreciaciones a la fecha nos brindan importantes testimonios. Veamos un ejemplo de estos registros:

Martes 1º de octubre de 1585: Salió muy de día de Tecali (se refiere al comisario Ponce) y andada una legua por unas sabanas y dehesas muy llovidas y llenas de agua, llegó muy temprano a decir misa a la ciudad y convento de Tepeaca [...] El convento es grande y de buen edificio, está acabado, con su iglesia, claustro, dormitorios y celdas. [...] La vocación del convento es de nuestro padre San Francisco, moraban en él cinco religiosos, los visitó el padre comisario y se detuvo allí cinco días.⁴

Ciertamente debo advertir desde este momento que respecto a la ornamentación de la arquitectura conventual, los cronistas no registraron nada al respecto de las temáticas, ni de los modelos empleados, ni tampoco sobre los artistas que la ejecutaron, por lo tanto, lo que ahora expondré son conclusiones de algunos estudiosos, así como mis particulares opiniones.

4 Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, México, UNAM, IIH, vol.I, 1976, p. 88.

Debido a lo anterior, se piensa que entre los propios frailes debió haber manos diestras y educadas en el arte de la pintura y que posiblemente por sumisión y humildad a sus principios frailunos, no dejaron constancia de sus nombres. Es innegable esta cuestión cuando se observa la calidad de los trabajos que cubren los muros de algunos conventos, como las espléndidas pinturas del que fuera convento agustino de Epazoyucan, o las obras que aún podemos admirar en el que fuera fundación dominica en Tepoztlán, Morelos y desde luego la sinigual pintura del sacramento de la penitencia que dejaron los frailes dominicos en uno de los muros de la portería, cuando ocuparon los espacios de la que había sido fundación franciscana en Tlaquiltenango, también en Morelos. Caso excepcional por su calidad, es sin duda alguna la ornamentación del que fuera convento agustino de San Nicolás Tolentino en Actopan, Hidalgo donde, además de las obras del claustro destaca especialmente el despliegue de la temática agustina en el cubo de la escalera que diariamente debieron usar sus habitantes para dirigirse a sus celdas.

Resulta imposible pensar que para llevar a cabo estas magnas empresas pictóricas, sólo las ejecutaron los frailes que además tenían la extraordinaria tarea de evangelizar, debido a esto se piensa que debieron contar con la colaboración de indígenas educados por ellos en el manejo de las técnicas europeas del dibujo y la pintura. Sin embargo, tengo para mí que hubo casos en los que los indios pintores hicieron solos el trabajo copiando el grabado que les proporcionó el fraile, esto lo digo porque son evidentes los errores de perspectiva y profundidad, a la vez que se destacan trazos ingenuos en los cuerpos y rostros humanos, ejemplo de esto es el árbol genealógico de San Agustín en el convento de Atlatlauhcan. Igual comentario puedo hacer con respecto a las pinturas que cubren los muros de la extraordinaria capilla abierta, construida a un costado del atrio del ya referido convento de Actopan. En este sitio se desarrollan dos programas que se relacionan entre sí: en el testero, donde debió haber además un pequeño retablo, pues se observa el espacio para su colocación, alrededor del cual se pintaron episodios del Génesis, como el diluvio universal y el pecado original de Adán y Eva. En tanto que en los muros de la nave se pintaron los horrores del infierno; seguramente estos temas fueron aprovechados para adoctrinar a los pobladores de Actopan cada vez que eran catequizados en este singular recinto. Con este programa iconográfico también se pintaron los muros de la pequeña capilla de Santa María, en Xoxoteco,

también en Hidalgo, que fue visita del sinigual convento agustino de Los Santos Reyes de Metztlán.

Desafortunadamente, por el espacio, resulta imposible mencionar aquí más ejemplos de las majestuosas pinturas murales que cubren muchos otros de los conventos que afortunadamente han llegado a nuestros días, pero es indispensable incluir también aquí la ornamentación de muchas de las bóvedas, los guardapolvos y las cenefas que enmarcaron todos estos trabajos. Las investigaciones que se han hecho señalan la copia de grabados europeos que con toda seguridad se utilizaban también en la metrópoli española.⁵

Caso excepcional, no sólo por su calidad, sino por la técnica utilizada, son las pinturas que ornamentan el sotocoro de la que fuera fundación franciscana en Tecamachalco, Puebla; me refiero al templo del exconvento franciscano de la Asunción de Nuestra Señora. Lo excepcional de este espacio es que las pinturas fueron ejecutadas sobre papel amate al temple en 1562, fecha que aparece en los cuatro medallones que aluden a los cuatro evangelistas. El trabajo fue realizado por un indígena bautizado con el nombre flamenco de Juan Gerson⁶, hecho que al momento de su descubrimiento en la segunda mitad del siglo XX, causó interesantes confusiones pues se llegó a pensar que eran obra de un artista europeo. Sin embargo, al investigar los historiadores mexicanos los *Anales de Tecamachalco*, descubrieron cómo en el documento se asienta el nombre del indígena Juan Gerson como el autor de tales trabajos. Resulta interesante pensar si fue alguno de los frailes franciscanos del convento quien le adjudicó a este artista indígena, el nombre del filósofo europeo, lo cierto es que los mismos españoles lo reconocieron como persona excepcional, a tal grado que en el documento mencionado se asienta lo siguiente: “El dicho día se dio otra licencia a don Juan Gerson, indio principal de Tecamachalco, para andar en un caballo con silla y freno por el tiempo que fuere la voluntad de su majestad.”

5 Importantes son los estudios de Elena Isabel Estrada de Gerlero en los que menciona cuáles fueron los grabados europeos que fueron utilizados en algunos de estos murales. Para ello se debe consultar su libro *Muros, Sargas y Papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI*, México, UNAM, IIE, 2011.

6 Juan Gerson (1363-1469) filósofo y teólogo francés que se distinguió, entre otras cosas, por su intransigencia ante las doctrinas heréticas y por combatir la relajación de las costumbres del clero.

Los temas abordados en el sotocoro de esta iglesia se refieren a momentos del Apocalipsis de san Juan, a la vez que también se pintaron los símbolos que identifican cada uno de los cuatro evangelistas, en los cuales como ya se dijo se inscribió la fecha de 1562. No es el momento de abundar en la calidad de la factura de estas pinturas, sin embargo, debo decir que es sobresaliente, de manera que, como ya se dijo, se llegó a pensar que eran obra de un pintor europeo.⁷

En cuanto a los temas utilizados en las pinturas, además de los que ya se han comentado, sobresale la pintura de la sala de profundis del convento franciscano de Huejotzingo, del que ya hemos hablado, porque en este sitio los frailes dejaron el testimonio de su llegada a estas tierras, aparecen los doce con sus nombres, que cual los doce apóstoles de Cristo y con la cruz como guía, arribaron a la Nueva España en 1523. Este asunto lo pintaron años después, en el siglo XVII, los franciscanos en la portería del convento de Ozumba, y es posible que hayan tomado en cuenta la narración de sus propios cronistas, como la que nos dejó fray Gerónimo de Mendieta en su *Historia Eclesiástica Indiana*:

Llegados pues a México, el gobernador acompañado de todos los caballeros españoles y indios principales que para el efecto se habían juntado, los salió a recibir y puestas las rodillas en tierra, de uno en uno les fue besando a todos las manos ... Este celebérrimo acto está pintado en muchas partes de esta Nueva España, de la manera que aquí se ha contado para eterna memoria de tan memorable hazaña⁸

También tuvieron preferencia por los asuntos cristológicos y no podían faltar las representaciones marianas, exaltando su Purísima Concepción. En general puede decirse que según sea la orden a la que pertenecía cada convento, se utilizaron los muros para enaltecer a los santos y mártires de la congregación fundadora, y como ya se comentó líneas arriba, fue común pintar los árboles genealógicos del santo precursor, tal como se observan en la portería

7 Para la versión completa de la investigación de estas pinturas, se debe consultar el artículo de Xavier Moyssén: Tecamachalco y el pintor indígena Juan Gerson en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Vol.IX, Núm.33, Año 1964, pp. 23-39. <http://dx.doi.org/10.22201/iiie.18703062e.1964.33.774DOI> (septiembre 6 de 2021)

8 Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, op.ct, p.211

del convento franciscano de Zinacantepec, en el Estado de México, o en el convento de Cuilapan, en Oaxaca, donde se aprecia el simbólico árbol de la orden dominica.



Pintura mural en la portería del exconvento franciscano de Zinacantepec, Edo. de México. Fotografía: María del Consuelo Maquívar Maquívar

Pintura sobre tabla

Es necesario recordar ahora los trabajos pictóricos sobre tabla ejecutados también durante la segunda mitad del siglo XVI y los primeros decenios del XVII, para complementar los magníficos retablos renacentistas que se ubicaron en los testeros de los templos conventuales. Esto nos revela que, simultáneamente que se ornamentaban los claustros, igualmente se vestían los muros de los templos, a los que acudía la población para celebrar, desde las misas dominicales, hasta las diversas festividades religiosas.

Los pintores que llegaron a la Nueva España en esta época, convocados por los frailes y algunos miembros de la población civil, fueron los que iniciaron el arte de la pintura en la Nueva España conforme los cánones europeos, para

lo cual hay que tomar en cuenta la copia de grabados europeos utilizados por todos los pintores. Me atrevo a decir que fue en estos tiempos que se fundaron los primeros talleres gremiales de pintores y escultores, conforme las ordenanzas europeas, por lo tanto, podemos especular que pintores como, Andrés de la Concha, Simón Pereyinz, Baltazar Echave Orio y Luis Juárez, que arribaron a estas tierras a lo largo del primer tercio del siglo XVII y cuyos trabajos pueden admirarse afortunadamente hoy en día, fueron quienes instituyeron el gremio de los pintores⁹ conforme los cánones del oficio lo exigían.

En cuanto a los temas que abordaron estos artistas se deben de tomar en cuenta, en primer lugar, los requerimientos de la Iglesia que continuaba con sus afanes evangelizadores, además de que la sociedad ya no era la misma de la primera mitad del siglo XVI; había cambiado paulatinamente gracias al surgimiento de nuevos grupos sociales producto del mestizaje entre los indígenas, los españoles y los negros. Por otro lado, los criollos formaban ya un grupo importante en la sociedad y desde luego hay que tomar en cuenta que al interior de la Iglesia se vivieron las mismas transformaciones por lo que de un discurso evangelizador, que dicho sea de paso nunca se abandonó, se transitó también al moralizador, esto es, la Iglesia tuvo que encaminar los ideales religiosos de la nueva sociedad que buscaba nuevas alternativas de vida.

También hay que considerar que la economía de la Nueva España se había diversificado, especialmente a partir de los nuevos territorios septentrionales que se habían colonizado; los reales de minas, como Zacatecas, Guanajuato y al sur, Taxco, en Guerrero, le proporcionaban a la Corona grandes beneficios, aunque esto también produjo conflictos entre los diversos grupos ya mencionados que habitaban el territorio de la Nueva España.

La pintura barroca de los siglos XVII y XVIII

A partir del siglo XVII, hay que destacar la importancia que adquirió el clero secular, en contraposición a las órdenes religiosas que habían sustentado el poder social y económico a lo largo del siglo XVI. Esto trajo consecuencias

9 Las primeras ordenanzas del gremio de los pintores se expidieron en 1557, las cuales fueron renovadas y aprobadas en 1686. El pintor novohispano debía conocer las técnicas para pintar sobre madera, lienzo y lámina; igualmente debía conocer la técnica del dorado y del estofado.

interesantes en cuanto al arte religioso, en principio, las edificaciones en lo general, ya no van a tener las dimensiones de los magnos conventos que se habían construido en el área rural, ahora se harán templos de dimensiones más reducidas y en las ciudades: surgen las parroquias al frente de las cuales, generalmente estará un párroco del clero secular.

Las catedrales, sede del poder episcopal, algunas de las cuales se habían iniciado en el siglo XVI, ahora durante los siglos XVII y XVIII sufren transformaciones muy importantes, no sólo en cuanto a su organización interna se refiere, sino en cuanto a la manera como se planea su construcción y muy importante en lo tocante a su ornamentación.

Fue en estos espacios donde se convocó a los escultores y pintores más importantes del momento. Los muros se engalanan con espléndidos retablos tallados y dorados de acuerdo a los estilos que prevalecen en estos siglos: el barroco salomónico del siglo XVII, con su columna entorchada o helicoidal y en el XVIII, la pilastra estípite que introdujo el afamado Jerónimo de Balbás en el retablo de los Reyes de la Metropolitana. Además, se preferirán los volúmenes sobre los planos, por lo tanto, la escultura tendrá un lugar especial en los retablos. Hay ejemplos soberbios en los que las imágenes parecen desprenderse de los planos con sus actitudes casi humanas, esto se aprecia sobre todo en las figuras angélicas que verdaderamente invaden los espacios y que en ocasiones de verdad parecen sobrevolar las superficies.

Los estilos y las técnicas habían cambiado, los pintores utilizarán sobre todo el óleo sobre tela, lo cual les daba la ventaja de poder unir varios lienzos para cubrir superficies de grandes dimensiones, en este sentido, contamos con ejemplos extraordinarios en dos catedrales, la Metropolitana y la de la ciudad de Puebla. En la primera, fueron Juan Correa (1646-1716) y Cristóbal de Villalpando (1649-1714) son los autores de las pinturas que engalanaron el recinto, en tanto que en la sede poblana fue Baltazar Echave Rioja (1632-1682) el convocado para cubrir con sus magnas telas el espacio. Los temas utilizados en estos recintos se refieren a la exaltación de la Virgen María, debido a que ambas iglesias se consagran a la Madre de Dios por un lado, y con especial énfasis también se pintan los Triunfos de la Iglesia, inspirados en las pinturas de Rubens y que exaltaban con imágenes la derrota de la infidelidad ante la Fe y el poder del mensaje de la Iglesia católica afianzado en el Concilio de Trento

No es fortuito que estos temas sean los preferidos para ornamentar estos recintos. La mal llamada Contrarreforma de la Iglesia se manifiesta en gran

medida a través de ciertas iconografías triunfalistas, si bien las ideas de Martín Lutero habían ganado terreno en ciertas regiones europeas, Trento confirmó los principios doctrinales del catolicismo en los recién dominados territorios españoles de Iberoamérica. En la pintura esto se refleja en los temas que representan la Nave de la Iglesia que navega vencedora en las aguas turbulentas pletóricas del mal que acecha representado por las nuevas doctrinas heréticas.

Nueva España durante estos dos siglos aporta especialmente sus riquezas mineras a la metrópoli, a la vez que la ruta del Galeón de Acapulco entre el puerto y los dominios españoles en Filipinas contribuyen también a que estos territorios aporten a la Corona riquezas de todo tipo. Este bienestar económico se verá reflejado desde luego en el arte religioso, los piadosos mecenas aportarán muchas veces sus riquezas a la construcción y ornamentación de los templos; sólo por mencionar un ejemplo está la extraordinaria parroquia de Santa Prisca en Taxco que fue mandada hacer por el generoso minero José de la Borda a mediados del siglo XVIII.

Ahora bien, con respecto al arte pictórico debemos comentar algunas características sobresalientes. En primer lugar, no hay que olvidar que el discurso espiritual de la Iglesia será siempre el mismo, aunque tal vez se puede decir que se enriquece poniendo énfasis en algunos temas que la pintura barroca aborda con singulares representaciones. En este sentido se puede hablar, en primer lugar, de los Lienzos de Ánimas que vamos a encontrar en casi todos los templos, algunas ocasiones en la entrada de los mismos, o al centro de la nave – formando parte de un retablo– para que la Iglesia militante, esto es, para que los vivos que transiten al interior del templo, los tengan presentes en sus oraciones para que pronto puedan gozar de la Gloria eterna. Estos lienzos en general, se caracterizan por sus grandes dimensiones y en todos se pueden apreciar tres niveles: coronando la composición la Gloria eterna con la Santísima Trinidad, en el nivel medio, los santos como los grandes intercesores de las almas y al centro de ellos el arcángel san Miguel, por último, en el nivel inferior se observan las almas que sufren y suplican ser perdonadas y como dato importante hay que destacar que no hay distinción alguna entre los colores de piel, sexo o jerarquía, de manera que el mensaje hace hincapié que a todos los seres humanos se nos juzgará por igual. Para terminar con este asunto, hay que recordar que también el tema se trabajó aislado como el “alma en pena”, esto es, el alma aislada siempre entre lenguas del fuego de la purificación, sola y suplicante.

Importante es también el hecho de que el santoral de la Iglesia se enriquece en esta época con la santificación de nuevos personajes, por lo que retablos, esculturas y pinturas, pronto son dedicados a entronizar a estos santos en los altares. Sólo me voy a referir a cinco de ellos que curiosamente fueron canonizados juntos el año de 1622, aunque sus vidas transcurrieron en ámbitos distintos, me refiero a la doctora de la Iglesia Teresa de Ávila la gran reformadora de la orden carmelitana; san Felipe Neri, el clérigo regular, que dedicó su vida a la educación de la juventud italiana, san Ignacio de Loyola, el fundador de la Compañía de Jesús bajo cuyos principios doctrinales se fundaron colegios y misiones en estas a lo largo del territorio novohispano, san Francisco Javier el primer misionero jesuita y bajo cuya tutela se fundó el noviciado de la orden en Tepotzotlán y san Isidro Labrador, el santo a quien se invocaba para el cuidado de las cosechas. Los cinco personajes, por medio de su legado espiritual contribuyeron a la formación de la juventud novohispana y desde luego en cuanto a sus diversas representaciones se puede decir que especialmente durante el siglo XVIII enriquecieron la iconografía religiosa novohispana.

Ahora se abordan también temas de la vida cotidiana, de la comida familiar en la que pueden reunirse también los abuelos, no cabe duda que este tema sirvió de ejemplo edificante para las familias cristianas novohispanas. Tal es el caso de dos bellos ejemplos en los que la Sagrada Familia departe gustosa los alimentos con los santos abuelos, así se les observa a los también llamados “Cinco Señores” en la bella pintura de Luis Berruero que se conserva en la Catedral de Tula, Hgo.

También tenemos ejemplos muy interesantes en la pintura alegórica, que se da desde el siglo XVII y con mayor énfasis a lo largo del siglo XVIII. Interesantes son los ejemplos en los que la devoción cristológica es el motivo principal, como el gran lienzo que ejecutó Miguel Cabrera en 1756 para el noviciado de los jesuitas en Tepotzotlán y que está inspirado en las reflexiones que suscitaban los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola. En esta pintura es el propio Jesucristo triunfante quien se posa sobre el mundo al centro de la composición; es la incommensurable fuente de salvación de cuyas heridas mana la sangre salvífica que es recibida por las almas que extienden sus brazos para recibirla. En la parte media de la composición se encuentran, a la derecha de Cristo, su Madre santísima con san Pedro, en tanto que a la izquierda

del Salvador se observa a san José con san Ignacio de Loyola, en ambos grupos se observan almas ya redimidas que sólo esperan el momento de gozar plenamente de la Gloria celestial.



Alegoría de la Preciosa sangre de Jesucristo en el ex colegio jesuita de San Francisco Javier en Tepotzotlán. Fotografía: Dolores Dahlhaus

Otro tema alegórico de la salvación humana por el sacrificio de Jesucristo, son las composiciones que en algunos sitios se han nombrado como el Lagar Místico¹⁰ Se trata de obras que a los ojos del espectador pueden parecer cruentas porque se muestra a Cristo bajo un tórculo, mientras que Dios Padre y el Espíritu Santo hacen palanca sobre el cuerpo lacerado del Salvador para extraer hasta la última gota de su preciosa sangre; según lo que he leído sobre este asunto, proviene de grabados y pinturas medievales. Además, al recopilar información al respecto, encontré que en la Nueva España fue una iconografía que algunos pintores utilizaron a partir del siglo XVII, como el flamenco Diego de Borgraf (1618-1686) quien llegó con Juan de Palafox y Mendoza, el destacado obispo, por lo que es en el entorno poblano donde este artista llevará a cabo muchos de sus trabajos. Al parecer este tema estuvo inspirado en las palabras del profeta Isaías: “He pisado en el lagar yo sólo y no había conmigo nadie de las gentes” (Is.63, 3)

Con la misma idea del poder redentor de la sangre del Salvador, localicé en el Museo de Arte de Denver¹¹ una pintura del artista novohispano del siglo XVII, Juan Correa (1646-1716), que viene a complementar la vasta producción del pintor que ha quedado registrada en cinco volúmenes coordinados por la doctora Elisa Vargaslugo¹² quien falleciera el año pasado y que con seguridad se hubiera regocijado con este nuevo hallazgo. Se trata de una composición que difiere en parte de las anteriores ya que Cristo aparece arrodillado sobre el mundo, que a su vez está en el recipiente que contiene su sangre que mana de la herida de su costado, de la que nace una rama del árbol de la vid que aparece al centro de la composición.

10 <http://arsnobistradita.blogspot.com/2019/01/el-lagar-mistico-i-descripcion-y.html> (Sep.21,2021)

11 <https://www.archdaily.mx/mx/883954/museo-de-arte-de-denver-studio-libeskind> (Sep.28, 2021)

12 El último libro que consigna la recopilación sobre la obra del pintor y sus características, fue coordinado por la afamada académica y lleva por título: Elisa Vargaslugo, *Juan Correa su vida y su obra, Tomo I*, México, UNAM, IIE, 2017.



Cristo en el lagar místico. Pintó Juan Correa. Museo de Arte de Denver.
<https://www.archdaily.mx/mx/883954/museo-de-arte-de-denver-studio-libes-kind>

Es el propio Salvador que presiona las uvas para que el líquido que mana sea recogido en un recipiente que sostiene san Pedro quien viste el atuendo de sumo pontífice, así lo indica la tiara que sostiene en su cabeza y el báculo con la triple cruz. Es innegable la simbología salvífica que representó el pintor en esta obra, con los fieles - las ovejas - que se acercan a beber del líquido santísimo y san Pedro, como cabeza de la Iglesia recibiendo de Cristo mismo su poder, que como sumo sacerdote, podrá en el sacrificio de la misa transformar

el vino en la sangre preciosa. El mensaje podría sintetizarse que sólo siendo parte de la Iglesia, siendo una “sencilla oveja”, se recibirá el beneficio del sacrificio del Salvador.

En contraste con las anteriores representaciones también se dieron las alegorías llamadas “Cristo en el Jardín de las Delicias” en las que si bien se alude al sacrificio del Redentor, se hace a través de las flores sobre las que reposa tranquilamente el Salvador, así lo pintó José de Ibarra en 1728. Al parecer esta iconografía era propicia para las reflexiones monjiles sobre sus desposorios místicos: había que vencer las pasiones humanas a través de la reflexión en los dolores de la Pasión de Cristo para gozar de la Gloria Eterna con el Divino Esposo.

El tema de la Santísima Trinidad también se enriqueció con alegorías que permitieron que este asunto dogmático que quedaba fuera de la comprensión humana, pudiera acercarse de alguna manera a los fieles creyentes y para ello se aprovechó otro tema por demás importante y grato para los creyentes mexicanos: las apariciones milagrosas de la Virgen de Guadalupe. Resulta interesante que en las obras que he localizado se observa a las tres divinas personas que actúan como “pintores” celestiales ejecutando el lienzo en el que aparece la Virgen de Guadalupe; esta iconografía que surgió en el siglo XVIII, a juzgar por los ejemplos que he podido analizar, prevaleció en el siglo siguiente

A manera de conclusión

En la opinión de algunos estudiosos estas obras son la respuesta a la laicización de la religión, aunque pienso que habría que analizarlo más. Lo cierto es que los modelos que se han comentado en la última parte de este trabajo, se acercan más a la devoción de las personas, que a los textos sagrados tradicionales; algunas de estas iconografías indudablemente nos hablan de la vida diaria, de las costumbres familiares; hay necesidad de que los fieles se acerquen más a las verdades de la Iglesia pero por medio de ejemplos comprensibles de la vida cotidiana.

Bibliografía

Benavente, Fray Toribio de, *Memoriales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971.

Ciudad Real, Antonio de, *Tratado curiosos y docto de las Grandezas de la Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, vol.1, 1976.

Estrada de Gerlero, Elena, *Muros, sargas y papeles. Imagen de lo sagrado y lo profano en el arte novohispano del siglo XVI*, México, Universidad Nacional, Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Estéticas, 2011.

Mendieta, Fray Gerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, México, Editorial Porrúa, 1971.

Moyssén, Xavier, “Tecamachalco y el pintor indígena Juan Gerson” en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, volIX, Núm.33, Año 1964, pp.23-39

Torre de la, Ernesto, *Fray Pedro de Gante. Maestro y civilizador de América y la Doctrina Cristiana en lengua mexicana de 1553*, México, Seminario de Cultura Mexicana, 2001

Referencia electrónica

<http://arsnobistradita.blogspot.com/2019/01/el-lagar-mistico-i-descripcion-y.html> (Sep.21,2021)

IV. La nueva nación.

Miradas sobre la independencia y los primeros años del México independiente

LA IGLESIA NOVOHISPANA: SU RUPTURA CON EL ORDEN COLONIAL Y SU POLÍTICA DURANTE EL PRIMER ESTADO MEXICANO (1820-1823)

Dra. Cristina Gómez Álvarez
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Una de las paradojas de la Independencia mexicana, señalada tiempo atrás por nuestra historiografía¹, radica en la conducta política asumida por la jerarquía eclesiástica novohispana: primero, combatió con gran fuerza la revolución insurgente iniciada en 1810, y después, en 1821, cambió de posición convirtiéndose en un baluarte fundamental para la consumación de la Independencia. Estudiar tal paradoja, no sólo nos permite interpretar mejor las condiciones políticas que se reunieron para alcanzar la Independencia, sino también nos permite explicar algunas dificultades que enfrentó nuestro país en las primeras décadas de su vida independiente. Al analizar la conducta asumida por la Iglesia, me centraré en el estudio de Antonio Joaquín Pérez Martínez, obispo de Puebla, la primera diócesis fundada en la Nueva España, en quien, considero, se encuentra la clave para explicar no sólo la actitud de la jerarquía eclesiástica frente a esos hechos históricos, sino también la línea de conducta asumida por la Iglesia durante los primeros años de vida independiente. En mi opinión, él dejó su impronta en el carácter de la política de la Iglesia en México durante muchos años más.²

1 Véase Luis Villoro, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, SEP, 1986. (Col. Cien en México).

2 Para un examen detallado de la conducta de Antonio Joaquín Pérez puede consultarse mi libro, *El alto clero poblano y la revolución de independencia, 1808-1821*, México, 2ª. edición, Cámara de Diputados LXIV, 2020.

Para analizar la conducta asumida por Pérez durante estos años es necesario tomar algunos aspectos relevantes de su trayectoria política. De padre de origen gaditano y madre poblana, había nacido en Puebla de los Ángeles en 1763. En 1810 fue electo como diputado de esa ciudad a las Cortes Generales y Extraordinarias de la Nación Española, que abrieron sus sesiones en septiembre de ese año cerca de Cádiz y establecieron la monarquía constitucional. Esas Cortes, como se sabe, promulgaron la Constitución de Cádiz en 1812. El 4 mayo de 1814 el Fernando VII restableció la monarquía absoluta y Pérez, como presidente de las Cortes, obedeció al rey y disolvió esa asamblea.

Días después Fernando VII, a través del duque de San Carlos, solicitó a Pérez un informe que sobre la situación existente en Nueva España y que realizara propuestas para lograr la pacificación y la derrota de los rebeldes en ese virreinato. En esa ocasión el poblano presentó un plan que comprendía, entre otros puntos, los siguiente: 1) Destitución del virrey Calleja y nombrar en su lugar a un hombre con un “aire militar más denodado” y “si fuera soltero sería mucho mejor”, cuya primera tarea fuera tomar en cuenta la opinión de los miembros de la Iglesia, en especial de los obispos y del arzobispo de México, quienes “dirán las providencias que convenga tomar; y los sujetos que de aquellas comarcas deben salir”; 2) El nuevo virrey debería de investigar de inmediato la conducta que la élite de Nueva España había tenido con los revolucionarios. En esta élite se encontraban “oidores, empleados, títulos de Castilla, regidores, y demás personas que por sus grandes caudales son útiles para el bien y temibles para el mal”. 3) Que el rey enviara al reino de México a uno de sus hermanos, ya que con “un solo día que ahí lo vieran bastaría para consolidar la paz, la quietud y el sosiego”, de ese territorio. Dicha propuesta la consideró de “pensamiento atrevido”³. De esta manera, Pérez proponía que el nuevo virrey gobernara exclusivamente con la jerarquía eclesiástica, pues la élite civil, económica y militar se había convertido en un “foco de la insurrección americana”. Sin embargo, seis años después, Pérez tendrá que desdecirse de estas palabras cuando presidirá el poder legislativo provisional integrado principalmente por esa élite, como veremos más adelante.

Por la postura política adoptada durante su desempeño como diputado y por haber firmado el documento conocidos como “de los Persas” que solicitó al

3 Archivo General de Indias, *Estado* 40, doc. 68, Informe de Antonio Joaquín Pérez Martínez al Duque de San Carlos, Madrid, 14 de mayo de 1814.

rey el restablecimiento de la monarquía absoluta en 1814, Pérez fue nombrado por el rey obispo de Puebla el 30 de julio de ese año y consagrado el 5 de marzo del año siguiente en Madrid; llegó a Nueva España a principios de 1816. Desde entonces y hasta el día de su fallecimiento (1829) ejerció una influencia política notable, especialmente al colocar en el primer plano la defensa de los intereses históricos de la Iglesia, defensa que se haría inminente frente al cambio ocurrido en 1820.

El restablecimiento de la monarquía constitucional en 1820, una coyuntura favorable para la Independencia

En 1820, como se sabe, una revolución liberal ocurrida en la Península obligó a Fernando VII a restablecer la monarquía constitucional, suprimida en 1814. Esta situación provocó una coyuntura favorable para alcanzar la Independencia mexicana. En la Nueva España, el 31 de mayo de ese año, el virrey Juan Ruíz de Apodaca juró la Constitución de 1812, a partir de ese momento se expresó en las ciudades más importantes del virreinato una verdadera “euforia constitucional”, favorecida por la recién decretada libertad de imprenta. Muchos escritos celebraban la llegada del nuevo régimen y, en general, se comentaba temas relacionados con el cambio político. En ese contexto, el obispo poblano se encontraba en una situación muy comprometida, pues en 1815 –con la el propósito de informar a su grey que era su nuevo obispo–, había escrito una pastoral en donde además de halagar el absolutismo y combatir a la revolución popular, condenaba la Constitución de Cádiz.⁴

El 27 de junio de 1820, conciente que tenía que influir en los acontecimientos, escribió un manifiesto en donde se retractó de lo sostenido en 1815 y llamó a sus feligreses a apoyar la constitución, pues ésta –señaló– no era injuriosa a la “religión santa que profesamos”, y que de manera alguna ofendía al rey.⁵ De esta forma se inclinó abiertamente por el nuevo régimen, y se subió “al carro constitucional”. Esta postura también fue asumida por el resto de la

4 Antonio Joaquín Pérez Martínez, *Pastoral*, Madrid, Francisco Martínez Dávila impresor de Cámara de S.M., 1815.

5 Antonio Joaquín Pérez Martínez, *Manifiesto del obispo de Puebla de los Ángeles a sus diocesanos*, Puebla, Oficina del Gobierno, 27 de junio de 1820.

jerarquía eclesiástica de la Nueva España, no obstante que no simpatizaban con el régimen liberal.

La combinación de varios factores permitió que a partir de septiembre de 1820 se fueran reagrupando diversas fuerzas políticas para lograr la ruptura con España, todas ellas pertenecientes a la élite colonial y anteriormente se había opuesto a esa ruptura. Algunos de sus integrantes de tiempo atrás, como lo había señalado Pérez al rey, simpatizaban con la Independencia, como es el caso de la familia Fagoaga, pues se encontraban descontentos con el gobierno peninsular. Esa situación se agudizó en 1820, pues hubo fuertes denuncias de que en Nueva España no se aplicaba plenamente la Constitución; las oligarquías criollas se enfrentaron con el gobierno al no obtener su autonomía local, pues a varias provincias se les había negado su derecho a contar con una diputación provincial propia, tal como lo establecía la Carta Magna. Por su parte los insurgentes continuaban luchando y se negaban a abandonar las armas ante la insistencia del gobierno para que se rindieran.

El clero por su parte, recibió un fuerte embate por parte del nuevo régimen, pues las Cortes de Madrid, instaladas en julio de ese año, emitieron una serie de decretos que afectaron su fuero, privilegios y rentas. Entre ellos mencionamos las siguientes: la expulsión de la Compañía de Jesús y la disolución del Santo Oficio, (ambas instituciones habían sido restablecidas por el régimen absolutista en 1814); desaforar a todos los miembros del clero que cometieran delitos graves; suprimir las órdenes monásticas y clausurar todos los conventos y colegios de las cuatro órdenes militares. Sólo en casos especiales continuarían existiendo los monasterios, pero con menos de veinticuatro miembros; no se celebrarían nuevas ordenaciones ni se aceptarían novicios. Se dispuso que todos los frailes y monjas se secularizaran. Todo el clero regular quedaría sometido a la jurisdicción de los obispos. Las rentas de los conventos y colegios se dirigirían a la hacienda pública. También se pretendía extinguir a las órdenes mendicantes, pues se les prohibía abrir nuevos conventos, ordenar sacerdotes o aceptar novicios.⁶

Otra restricción importante impuesta por las Cortes a la Iglesia fue el decreto llamado *Supresión de toda clase de vinculaciones*, el cual, entre otras

6 James M. Breedlove, "Las Cortes (1810-1822) y la reforma eclesiástica en España y México", en Nettie Lee Benson, *México y las Cortes españolas 1808-1822*, Ocho ensayos. México, Instituto de Investigaciones Legislativas, Cámara de Diputados, LII Legislatura, 1985. p. 136

cosas, prohibía que las instituciones religiosas adquirieran por donación, disposición testamentaria, compra o cualquiera otra forma, bienes raíces. También se prohibía que adquirieran rentas provenientes de bienes raíces o las pusieran a rédito, y que empleasen esos bienes como garantía hipotecaria.⁷ Esto significaba no adquirir ni conservar las capellanías y obras pías, cuyos capitales constituían la riqueza económica de la Iglesia. Respecto a los diezmos, se acordó reducirlos a la mitad, aun cuando es necesario aclarar que éste no se hizo extensivo a las colonias.

De esta manera, si las Cortes de 1812 no afectaron los fueros y privilegios de la Iglesia, las de 1820 sí lo hicieron y con ello retoman la política que en esta dirección iniciaron los borbones en la segunda mitad del siglo XVIII. Para detener ese proceso de secularización, la Iglesia novohispana, a la cabeza de la cual se puso, entre otros el obispo de Puebla, luchará por lograr la ruptura con la España liberal. Y se aliará con élite civil y militar para lograr ese propósito.

Incluso, el clero contó de alguna manera con el apoyo del papa Pío VII quien, cuando conoció las reformas de las Cortes, declaró que el régimen español era enemigo de la Iglesia y pretendía destruirla. Aquí no podemos dejar de señalar que la defensa de los intereses de la Iglesia fue un motivo que permitió que todo el clero, alto y bajo, liberal y conservador, se uniera por primera vez desde 1810 con el objetivo de luchar por la Independencia y por construir un nuevo Estado.

En este ambiente político, durante el mes de septiembre de 1820 tuvieron lugar reuniones secretas en la ciudad de México; existen evidencias de que en ellas participó Matías Monteagudo, canónigo de la catedral metropolitana y sacerdote del templo de la Profesa. Por mi parte he sostenido que también participó el obispo de Puebla y otros individuos de las oligarquías criollos y altos funcionarios de la administración virreinal. En esas reuniones, la élite colonial acordó un plan político basado en tres puntos centrales, que después se llamarán garantías: la Independencia, la religión católica como única, y la unión entre americanos y europeos (españoles peninsulares). También se pusieron de acuerdo en que el nuevo Estado se organizara como una monarquía constitucional con Fernando VII a la cabeza o los infantes borbones (idea parecida a la sugerida por Pérez al virrey en 1814), además pactaron que la Iglesia continuara disfrutando sus fueros, privilegios y rentas. Estos acuerdos

7 *Ibid.*, p. 140.

centrales serían la esencia del plan que Iturbide promulgaría en Iguala el 24 de febrero de 1821.

En mi opinión, los conspiradores de la ciudad de México eligieron al coronel Iturbide para que encabezara su movimiento. Iturbide se encontraba en esa ciudad separado de su regimiento por haber tenido una conducta indebida en la comandancia realista de Guanajuato. Este militar se había distinguido también por haber derrotado a José María Morelos en la navidad de 1813, cerca de Valladolid. Su trayectoria iniciada en 1808, sus relaciones con otros oficiales realistas, en fin su gran experiencia, indicaba que Iturbide era la persona ideal para organizar y encabezar la ruptura con España. En resumen: la Iglesia unida con la élite civil y militar de Nueva España esperaba el momento adecuada para que se iniciara su movimiento mediante un pronunciamiento militar dirigido por Iturbide.

Mientras tanto, en Puebla se inicia una gran movilización, encabezada por el clero, para defender a su obispo, pues las Cortes habían acordado castigar a los sesenta y nueve diputados que en 1814 firmaron el Manifiesto “de los Persas” , quitándoles sus empleos, honores y condecoraciones obtenidas después del 4 de mayo de ese año. Además, la Cortes declaraban que esos ex diputados habían perdido la confianza de la nación.⁸ Ese acuerdo significaba despojar al obispo Pérez de su mitra, pues él había obtenido ese nombramiento después de esa fecha. A finales de 1820 se conoció en la Nueva España esta resolución y, como era de esperarse, causó una gran descontento entre la población. En diciembre, en San Andrés Cholula, pueblo situado cerca de la Angelópolis, se corrió el rumor de que el obispo estaba preso con centinelas, lo que provocó que los vecinos de esa población estuvieran muy inquietos; finalmente se tranquilizaron cuando se enteraron que había sido un rumor falso.⁹ Por esos días *La Abeja Poblana* publicó las primeras medidas de las Cortes en contra del clero regular, las cuales comentamos antes, aumentando con ello el descontento.¹⁰

8 Lucas Alamán, *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, Ed. facsimilar. México, FCE, 1985. 5 t. V, p. 26.

9 Carta de José Ramón de la Vega a Llano, Cholula, 30 de diciembre de 1820, Archivo General de la Nación, (en adelante AGN), *Operaciones de guerra*, t. 300, f. 70.

10 *La Abeja Poblana*, núm. 3, 14 de diciembre de 1820.

Pérez frente a la amenaza de perder su mitra, tomó la iniciativa y convocó por medio de una circular fechada el 18 de enero de 1821 al clero y a sus diocesanos a cerrar filas en torno a él. Esa invitación no tuvo solamente un carácter moral, sino esencialmente político.¹¹ Cientos de feligreses acudieron al palacio del obispo para brindarle su apoyo. El cabildo eclesiástico, los curas y los miembros de las órdenes religiosas se movilizaron y solicitaron al virrey que suspendiera el castigo en contra de su obispo. De esta manera, Pérez —es necesario subrayarlo— se ponía a la cabeza de la protesta generada en contra del gobierno de Madrid.

Esas medidas tuvieron éxito: el virrey no ejecutó el castigo ordenado por las Cortes. En efecto, el 21 de enero Apodaca informó al ministro de Gracia y Justicia que tenía conocimiento de que al momento de conocerse la suerte de los sesenta y nueve exdiputados “Persas” se habían observado en la ciudad de Puebla síntomas de inquietud. Mencionó que estaba enterado, mediante anónimos, que en esa ciudad el obispo había organizado juntas clandestinas con el objetivo de eludir la pena decretada en su contra. Por esa razón y para evitar una conmoción popular había decidido escribirle a Pérez, a quien expresó que si bien no daba crédito a los anónimos lo invitaba a manifestarse por conservar la tranquilidad en la capital de su diócesis.¹²

El Consejo de Estado, al cual se remitió la carta anterior, manifestó que el virrey había actuado con “circunspección y tino” al dirigirse directamente al obispo para de esa manera evitar “una conmoción de fatales consecuencias”. Así, el gobierno de Madrid implícitamente apoyó a Apodaca en la decisión de no ejecutar la orden en contra del diocesano poblano.¹³

El obispo Pérez, por su parte, astutamente contestó al virrey que haría todo lo posible para evitar una conmoción popular en Puebla si se decidía a llevar a la práctica el acuerdo referente a la sanción que le habían impuesto. El prelado expresó, contradiciendo sus hechos, que sus deseos eran conservar la unión de México con España dentro del sistema constitucional. Agregó que tenía

11 Ramón Sánchez Flores, *Puebla de los rebeldes. Movimiento de insurgencia, Puebla*, Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla, 1989., p. 216.

12 Noticia de la mayor importancia. Consulta hecha al rey de España por su Concejo de Estado sobre la Independencia de América”, Puebla, 27 de octubre de 1821, en Grupo Carso, *Colección Puebla*.

13 *Idem*.

conocimiento de un rumor referente a una conspiración que perseguía establecer en México la república en marzo siguiente. Esto último se ha interpretado como una amenaza velada de parte del obispo, si llegaba el caso de que el virrey se atreviera a cumplir las órdenes de las Cortes para castigarlo.¹⁴

Sea como fuere, lo cierto era que por todas partes corrían rumores. En Puebla, por ejemplo, se decía que los obispos tenían planes para frustrar la política del gobierno español, y que exigirían el establecimiento de una Junta integrada por el virrey, el arzobispo y el obispo Pérez. La ciudad de Puebla era mencionada como el centro de la conspiración, y se afirmaba que los canónigos reunirían una fuerte suma de dinero para corromper a la tropa y armar a los indultados. Todo ello con el objetivo de conseguir el rompimiento con España. También se rumoraba que al iniciarse la cuaresma se pondrían en práctica esos planes.¹⁵

Lo interesante de estos rumores —el anónimo y el de Pérez— fue que los dos coincidían en la fecha. Ambos señalaban el mes de marzo como el inicio de la rebelión, lo que da lugar a suponer que no se trataba de una casualidad que Agustín de Iturbide se pronunciara en Iguala por la Independencia mexicana un poco antes de ese mismo mes.

Haciendo a un lado los rumores —tan comunes en esa época— lo cierto fue que el obispo de Puebla, a pesar de la lealtad expresada al virrey en la carta comentada anteriormente, conspiraba en contra del gobierno español. Así lo indican las acciones que emprendió de manera abierta a partir de enero de 1821.

La agitación continuaba y a principios de febrero de 1821 en la iglesia de santo Domingo de la ciudad de Puebla aparecieron unos pasquines que decían: “Nuestra Religión se derruirá en la desgraciada América si ésta no se determina a adoptar la Independencia” y otro de signo claramente ultramontano que iba dirigido a los militares decía: “Unios a España o separais de Roma. Separados de España podréis ser felices, y unidos a Roma lo sereis para siempre”.¹⁶

14 Brian R. Hamnett, *Revolución y contrarrevolución en México y en el Perú. Liberalismo, realeza y separatismo (1800-1824)*, México, FCE, 1978, p. 314.

15 “Anónimo dirigido al virrey Conde del Venadito”, s. f. (posiblemente enero de 1820), AGN, *Operaciones de guerra*, t. 300, ff. 112-113.

16 Estos pasquines fueron enviados al virrey, véase Carta de De Llano al virrey conde del Venadito, Puebla, 3 de febrero de 1821, AGN, *Operaciones de guerra*, t. 300, ff. 170-180.

Finalmente, Iturbide negoció con Guerrero los términos de la unión de los insurgentes a su movimiento y entonces se hizo público el 24 de febrero en Iguala el plan independentista. Se procedió a organizar el Ejército Trigarante, integrado por militares realistas y por insurgentes. Mientras avanzaban las campañas militares de ese ejército por todo el virreinato, los barrios de la ciudad de Puebla se amotinaron con la finalidad de guardarle fidelidad a su obispo.

En efecto, el 11 de abril cerca de cuatro mil habitantes se rebelaron en contra del gobierno colonial. La causa aparente fue la difusión de la noticia de que el virrey había recibido una real orden para apresar al obispo Pérez y remitirlo a España. El coronel Francisco Hevia llegaría a Puebla para ejecutar esa orden. Para dar credibilidad a esa noticia existía el antecedente del castigo que pesaba sobre ese prelado por parte de las Cortes por haber pertenecido al grupo “de los Persas”.

Un día antes del motín, De Llano, comandante militar de la ciudad de Puebla, había expedido un bando prohibiendo a la gente circular por las calles después de las diez de la noche. Hevia se encontraba en San Martín, lugar cercano a la Angelópolis. Esta situación alertó a los habitantes, quienes en las primeras horas del 11 de abril se empezaron a reunir en el atrio de la catedral. El obispo, supuestamente para eludir la orden de aprehensión, en la tarde de ese día salió disfrazado del palacio episcopal para esconderse en casa de un amigo suyo.

Cuando la gente, reunida en el atrio de esa iglesia, se percató de la ausencia del obispo supuso que éste ya se encontraba prisionero. Fue tan grave la reacción que miles de habitantes se dividieron en grupos recorriendo las principales calles de Puebla y coreando “vivas” a la independencia, a la religión y al obispo, y “mueran” los gachupines y el gobierno. Consiguieron armarse, después de saquear algunas armerías. Finalmente se dirigieron a los cuarteles para apoderarse de los fusiles y solicitar a la tropa que se sumara a la defensa del obispo.¹⁷

Algunos cuarteles se negaron a esa petición, sin embargo, no se enfrentaron con la gente. Sólo el cuartel del Batallón de Comercio accedió. Su comandante organizó una guardia de veinticinco hombres para acompañar a la multitud al palacio episcopal. No fue casual la conducta adoptada por ese Batallón, pues estaba integrado por gente de pueblo.

17 *La Abeja Poblana*, núm. 21, 19 de abril de 1821; carta de De Llano al virrey Conde del Venadito, Puebla, 12 de abril de 1821, AGN, *Operaciones de guerra*, t. 327, ff. 117-120.

De Llano, ante la gravedad de la situación, quiso controlar la revuelta con las siguientes medidas: envió a miembros del ayuntamiento así como a algunos eclesiásticos a entrevistarse con la gente amotinada para pedirles cordura; alistó a la tropa de los cuarteles y previno a la artillería, y expidió un bando explicando a la población que era falso que se hubiera detenido al obispo y que se pretendiera despojarlo de su mitra.¹⁸

La multitud estaba tan enardecida que no escuchó a los enviados de De Llano, ni permitió que dicho bando fuese leído. La situación se complicaba, pues cerca de la medianoche tuvo lugar una balacera entre los amotinados y la tropa, que el comandante general había colocado en la azotea de la cárcel, la cual se encontraba en un edificio contiguo al del palacio episcopal. Como resultado del enfrentamiento dos personas murieron y ocho fueron heridas.

Finalmente tuvieron lugar las negociaciones entre las autoridades y los enviados del obispo. De Llano, después de entrevistarse con Manuel Posadas,¹⁹ provisor y vicario general de la diócesis, expidió otro bando en el que se comprometía “bajo palabra de honor” a no atacar contra el prelado si se presentaba, y aseguraba, al mismo tiempo, también “bajo palabra de honor”, que era falso que tuviera órdenes del rey o de otra autoridad para detenerlo y mandarlo bajo partida de registro a España.²⁰

El obispo, conforme con esas garantías, que también fueron signadas por el ayuntamiento, decidió regresar al palacio episcopal, teniendo que salir varias veces al balcón para que la gente se convenciera de que gozaba de plena libertad. Y sólo así, al amanecer del día 12, la multitud se dispersó, no sin antes asegurarse que permaneciera en el palacio episcopal una guardia del Batallón de Comercio, a quien le encomendaron su seguridad.

La importancia de ese motín radica en varios aspectos. En primer lugar, desde el inicio de la revolución de independencia en 1810, la ciudad de Puebla, como otras de la Nueva España, habían permanecido aparentemente tranquilas y leales al gobierno colonial. Sin embargo, esta situación varió, pues lo

18 *Idem.*, y “Bando núm. 1”, firmado por Ciriaco de Llano en Puebla el 11 de abril a las 11:30 de la noche, AGN, *Operaciones de guerra*, t. 327, f. 121.

19 Véase carta de Manuel Posada al Sr. jefe político y Muy Ilustre Ayuntamiento, Puebla, 11 de abril de 1821, AGN, *Operaciones de guerra*, t. 327, ff. 124-127.

20 “Bando núm. 2”, firmado por Ciriaco de Llano en Puebla el 12 de abril de 1821, AGN, *Operaciones de guerra*, t. 327, f. 122.

que realmente sucedió el 11 de abril fue una rebelión de los habitantes de los barrios en contra del gobierno y a favor de la Independencia, demostración excepcional, puesto que no se conocen conductas similares de otras ciudades en esos años.

En segundo lugar, si bien podría explicarse que la causa que provocó el motín fue la amenaza en contra del obispo, la realidad era que éste se había convertido en un símbolo de la lucha por la Independencia. Por ello no sería de extrañar que ese suceso lo hubiera planeado el mismo obispo. En cierta forma así lo interpretó De Llano cuando informó al virrey que el motín había sido originado por Pérez mismo al tomar la decisión de esconderse. Y en su opinión la situación que había generado confirmaba sus sospechas de que el vecindario apoyaba la revolución trigarante, razón por la cual no le extrañaría que planearan, más adelante, con los grupos independentistas que actuaban en el interior de la intendencia, otra conmoción semejante cuyos resultados serían desastrosos para las fuerzas leales al gobierno. De esta manera, el comandante de Puebla responsabilizaba a Pérez de lo ocurrido el 11 de abril.²¹

El obispo, por su parte, escribió a Apodaca refutando la interpretación de De Llano, argumentando que se había ocultado para evitar que la conmoción popular creciera, pues ésta ya se había manifestado antes de que él tomara esa decisión. Menciona, en su carta al virrey, que se encontró frente a la disyuntiva “de sucumbir a las medidas insinuadas” (la supuesto orden de arresto) o entregarse al pueblo que pretendía llevarlo a Izúcar, para lo cual disponían de veinte hombres armados en la ciudad, por lo que optó por algo distinto: esconderse en casa de un amigo. Señalaba asimismo, que su interés por calmar el motín había quedado manifiesto con su regreso a su palacio, toda vez que las autoridades ofrecieron garantías, y saliendo al balcón “las veces que se creyó necesario.”²²

Además, expresaba su descontento hacia al gobierno, al decirle al virrey que estaba resuelto a reclamar siempre que sus derechos establecidos en la Constitución fuesen vulnerados en detrimento de su persona o de la paz y tranquilidad de su diócesis, pues se consideraba “individualmente

21 Carta de De Llano al virrey Conde del Venadito, Puebla, 12 de abril de 1821, AGN, *Operaciones de guerra*, t. 327, ff. 117-120.

22 Carta del obispo de Puebla al virrey Conde del Venadito, Puebla, 13 de abril de 1821, AGN, *Operaciones de guerra*, t. 1 014, ff. 319-323.

perseguido”.²³ Así, paradójicamente recurría al amparo de la Constitución, aun cuando él, en su calidad de presidente del Congreso, la había derogado en 1814. Lo significativo de esta carta es que Pérez rompe la alianza que había mantenido con el gobierno virreinal.

Un aspecto de la mayor importancia fue que un mes después del motín, los habitantes de los barrios angelopolitanos exhortaron a De Llano para que capitulara y se uniera a la causa trigarante y le recordaron que en aquella ocasión no llevaron hasta sus últimas consecuencias sus pretensiones porque quisieron evitar hechos sangrientos.²⁴

En conclusión, este importante episodio revela cómo el motivo principal que llevó a los poblanos (y no sólo a ellos) a luchar por la Independencia fue defender la religión, pues creían que estaba amenazada por el gobierno de Madrid, tal como rezaba la propaganda que ampliamente circulaba por esa ciudad. Aceptaron el pensamiento conservador —impulsado, entre otros, por el obispo Pérez— que consideraba que resguardar la religión era conservar los fueros y privilegios del clero. Por ello mostraron fidelidad a su prelado y al mismo tiempo se explica por qué se adhirieron al Plan de Iguala. En ese sentido está de más señalar la influencia ejercida por Pérez, a quien consideraban “la primera y más respetable persona que el cielo nos favorece en los presentes tiempos”.

La Independencia y el fin del Patronato

Por todo lo anterior es comprensible el gran recibimiento que le dieron los poblanos a Iturbide cuando entró a la Angelópolis el 2 de agosto de 1821. Pérez lo alojó en el palacio episcopal junto con sus esposa e hijos, demostración de la estrecha relación que entre ambos existía, aunque sea todavía un misterio cuándo y por qué conductos surgió. Al momento de realizarse en la catedral poblana la ceremonia para jurar el Plan de Iguala, el obispo pronunció un discurso que tituló “Quebrantóse el lazo y quedamos en libertad”, en el cual

23 *Idem.*

24 Véase “Representación que al Exmo. Sr. D. Ciriaco de Llano, comandante general de esta provincia, dirigen los ciudadanos vecinos de los barrios de esta ciudad”, Puebla, 12 de mayo de 1821, en *Triunfo de la Libertad de la Imprenta*, núm. 5.

expresa sus argumentos para justificar la Independencia. Así para Pérez la causa principal era la religión, se preguntaba “¿Quién es, entre nosotros, el que la profesa que no haya sido vivamente conmovido, al tener ultrajes que recientemente ha padecido en los objetos que abraza su culto, en la sublimidad de sus dogmas...”? Estos ultrajes –continuaba– fueron protegidos por los legisladores de España, quienes lograran en un día muy lejano que “el reino más católico llegue a dementarse hasta el grado de proferir públicamente que no hay Dios”. Y como en su opinión el gobierno no había sabido o no había querido extirparlos en su origen, era necesario “romper el lazo y restablecer la libertad”.²⁵ De esta manera utilizó a la religión como arma política y fue el argumento central que le permitió justificar la Independencia. Pérez en su discurso no perdió oportunidad de atacar a la revolución insurgente y deslindarla de la acaudillada por Iturbide. Así señaló que apenas unos años atrás no quedaban más restos de la lucha por la Independencia, y uno de los caudillos que la combatía por “cruel y sanguinaria era el general que hoy la corrige y dulcifica, la suaviza y la perfecciona”.

Toda vez que las tropas españolas de la ciudad de México capitularon, 27 de septiembre de 1821 entró en esa capital el ejército trigarante. Al día siguiente se publicó el Acta de Independencia, en ella destaca en primer lugar la firma de Iturbide seguida de la del obispo Pérez, con la cual se constata la gran importancia que tuvo la Iglesia en romper con España y, en particular, el protagonismo del mitrado poblano. También signan el acta 29 individuos más, todos ellos pertenecientes a la élite civil, militar y económica.²⁶ Días después ellos integrarían las órganos provisionales del nuevo gobierno independiente: la regencia y la junta provisional gubernativa, la primera representaría el poder

25 *Discurso pronunciado por el Ilmo. Sr. Dr. Antonio Joaquín Pérez Martínez, obispo de Puebla de los Ángeles, entre las solemnidades de la misa que se cantó en la Catedral de la misma el día 5 de agosto de 1821, acabada de proclamar y jurar la Independencia del Imperio Mexicano*, Puebla, Oficina del Gobierno Imperial, 1821.

26 Según Timothy E. Anna, ese día estuvieron presentes 31 personas, de las cuales cinco integrarían la regencia y las demás la junta gubernativa cuya composición fue la siguiente: cinco clérigos, entre ellos el obispo Pérez, siete oficiales militares, seis abogados de la Audiencia, cuatro títulos nobiliarios, dos regidores de la ciudad, un intendente provisional, un magistrado y tres terratenientes o comerciantes. Vease de ese autor, *El imperio de Iturbide*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes y Alianza Editorial, 1991, p. 48.

ejecutivo mientras que la segunda el poder legislativo. Así Iturbide fue el presidente de la regencia y Pérez el presidente de la junta, por ello he afirmado que mitra y sable sellan la Independencia mexicana.

Muy pronto el obispo poblano dejó la presidencia de la junta para incorporarse a la regencia; sustituyó a Juan O'Donojú que había fallecido a principios de octubre. Ahora la regencia, de cinco integrantes, contaba con dos eclesiásticos, pues además de Pérez, De la Bárcena, arcediano de la catedral de Valladolid, también era regente. Por ello no es una casualidad que en el mismo octubre, Iturbide escribiera a Pedro José Fonte, arzobispo de México, para pedirle su opinión sobre el asunto del Patronato.²⁷ Un mes después en una reunión de obispos realizada en la ciudad de México, Fonte externó su punto de vista sobre esa cuestión y sostuvo que con la Independencia mexicana, el derecho de España a nombrar candidatos a los cargos eclesiásticos había terminado y que el nuevo gobierno no podía ejercer el Patronato porque éste había sido concedido por el papado a los monarcas de Castilla y León, en consecuencia el Patronato había cesado y si el nuevo gobierno deseaba ejercerlo tendría que obtener esa prerrogativa de Roma. También Fonte consideró que según el derecho canónico, los nombramientos eclesiásticos les correspondía hacerlos a los obispos. Lo dicho por el arzobispo de México expresaba el sentir del alto clero y de la regencia. Para formalizar esta postura y acordar los procedimientos a seguir en los futuros nombramientos eclesiásticos, en febrero de 1822 la regencia convocó a una junta diocesana, con representantes de todos los obispados y del arzobispado de México.²⁸ En la primera sesión de esa junta trató el asunto del Patronato y el 11 de marzo acordaron declarar formalmente que el Patronato había cesado en los términos señalados por Fonte.²⁹

Con esa decisión pareció la interpretación ultramontana del patronato que sostenía que esa prerrogativa había sido concedida a los reyes y no a la nación española. Al tomar esa decisión, la jerarquía eclesiástica seguramente consideró dos aspectos: en primer lugar, que la Santa Sede no iba a conceder el Patronato a México en virtud de que quería reconquistar esa regalía que había

27 William Spence Robertson, *Iturbide de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013, p. 206.

28 *Idem*.

29 *Colección Eclesiástica Mexicana.*, México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, calle de Cadena número 2, 1834, Tomo I, pp. 18-26.

alejado a la Iglesia mexicana de su tutela; segundo, que la Santa Sede estaba aliada con las potencias europeas que luchaban en contra de los gobiernos surgidos de las revoluciones en América. Así, el papa estaba comprometido con los regímenes absolutistas que en el Congreso de Laybach, efectuado en 1821, acordaron despojar del poder a los liberales españoles para de esta manera restablecer la monarquía absoluta de Fernando VII. Por esta razón era lógico considerar que la Santa Sede sólo reconocería el patronato en la persona del rey y, por ende, no lo iba a otorgar al gobierno mexicano, ya que eso significaba reconocer la Independencia de ese país.

El acuerdo de la junta diocesana de que el Patronato había cesado con la Independencia, de inmediato fue refutado por José Dominguez, secretario de Justicia y Negocios Eclesiásticos. Así, el 7 de abril en una reunión con funcionarios civiles y eclesiásticos afirmó que los reyes españoles ejercieron el Patronato porque ellos eran los soberanos y como ahora la soberanía la tenía el gobierno mexicano porque se encuentra legítimamente instalado, entonces le correspondía ejercer esa prerrogativa tal y como la ejercieron los reyes de Castilla.³⁰

En términos generales, la concepción expresada por Dominguez fue adoptada por los gobiernos republicados a partir de 1824, pues consideraban que el Patronato era una regalía concedida por la Santa Sede a la nación española y no a la persona del rey. Por consiguiente, rotos los lazos con España, el patronato pasaba *ipso jure* al nuevo Estado. Sin embargo, la Constitución de 1824 otorgó facultades al Congreso para celebrar concordatos con la silla apostólica y arreglar el asunto del patronato en toda la Federación. Pero existía confusión, pues por una parte, la Cámara de Diputados acordó en febrero de 1825 solicitar al papa que autorizara a la nación mexicana el uso del patronato, y por otra parte, las Comisiones Unidas de Relaciones y Eclesiástica del Senado en marzo de ese año, dictaminó que el Congreso mexicano tenía la facultad de resolver todos los asuntos eclesiásticos del país, como las rentas de la Iglesia y el nombramiento de los obispos. Este dictamen de inspiración regalista, galicana y jansenista pretendía crear una Iglesia nacional, siguiendo el modelo de la Iglesia revolucionaria francesa.

La respuesta de la jerarquía eclesiástica no se dejó esperar. El obispo de Puebla y su cabildo tomaron la pluma para denunciar que mientras

30 Robertson, *Iturbide...*, p.207.

los republicanos proclamaban tanta libertad en el país, habían decidido esclavizar a la Iglesia. “la cual era libre, soberana e independiente por la autoridad de Jesús, su fundador”. Además, señalaban que el Patronato se había extinguido en 1822. Asimismo, el obispo Pérez escribió a la Santa Sede señalando el peligro que enfrentaba la Iglesia debido al dictamen de la Comisión de Senado. La Santa Sede lo felicitó por la defensa que había hecho para proteger los intereses de la Iglesia. Estas presiones dieron frutos. El Congreso y el presidente Victoria acordaron mandar un enviado a Roma para solicitar la concesión del Patronato a la nación mexicana, tal como lo habían aprobado los diputados en 1825.

La Santa Sede, como se sabe, nunca se autorizó el ejercicio del Patronato a la nación mexicana. Si bien los liberales querían limitar la influencia de la Iglesia a través del ejercicio del Patronato por el nuevo Estado, la Iglesia, por su parte, quería continuar formando parte del poder político, pero sin que éste ejerciera aquella regalía.

Y aunque aparentemente la Iglesia triunfó al no ejercerse más el Patronato en México, no pudo detener el proceso de secularización. A pesar de los esfuerzos que hicieron otros obispos como Gómez de Portugal y Munguía, continuadores de la política diseñada por Pérez. Al iniciarse la segunda mitad del siglo XIX, después de un periodo de luchas, asonadas y vaivenes políticos, México se vio nuevamente inmerso en un proceso revolucionario que logró finalmente la constitución de un Estado secular y la eliminación de la intolerancia religiosa, de los fueros y propiedades de la Iglesia, los cuales habían sido protegidas por el Plan de Iguala.

Archivos consultados

Archivo General de Indias, Sevilla, España.

Archivo General de la Nación, Ciudad de México

Bibliografía citada

Alamán, Lucas, *Historia de México desde los primeros movimientos que prepararon su Independencia en el año de 1808 hasta la época presente*, Ed. facsimilar. México, FCE, 1985. 5 tt.

Anna, Timothy E., *El Imperio de Iturbide*, México, Alianza Editorial/ CNCA, 1991. (Col. Los noventas)

Benson, Nettie Lee, *México y las Cortes españolas 1808-1822*, Ocho ensayos. México, Instituto de Investigaciones Legislativas, Cámara de Diputados, LII Legislatura, 1985.

Colección Eclesiástica Mexicana., México, Imprenta de Galván a cargo de Mariano Arévalo, calle de Cadena número 2, 1834

Gómez Alvarez, Cristina, *El alto clero poblano y la revolución de independencia, 1808-1821*, México, 2ª. edición, Cámara de Diputados LXIV, 2020.

Sánchez Flores, Ramón, *Puebla de los rebeldes. Movimiento de insurgencia, Puebla*, Junta de Mejoramiento Moral, Cívico y Material del Municipio de Puebla, 1989.

Villoro, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, SEP, 1986.

VIVIENDO LA INDEPENDENCIA Y SUS SECUELAS DESDE UNA VIDA DE FE

Dr. Brian Connaughton

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Este estudio aborda un personaje relativamente poco conocido, el diácono José María Iturralde (¿1778/1784?-1849). Sin ser una de las grandes figuras asociadas con la gesta de la Independencia sufrió, eso sí, las suspicacias de infidencia asociadas con las mudanzas que surgieron a partir de la crisis imperial de legitimidad de 1808 -al invadir las tropas francesas a España y llevarse la familia real a Francia-. En ese contexto, fue sometido a proceso en 1809. Años después, en 1816, fue acusado nuevamente de actos de deslealtad a la monarquía. Figuró como orador público en 1819 y 1820, antes de la declaración de la soberanía nacional mexicana, y luego actuó reiteradamente como diputado en los congresos federales durante la primera década posterior a la consumación de la Independencia en 1821. Apareció en la década de 1840 como partícipe en funciones gubernamentales y recibió una prebenda en la Colegiata de Guadalupe. De 1825 a 1848 fungió largamente como educador relevante en su papel de rector del Colegio de San Juan de Letrán.

La Independencia conllevó una crisis de gobernabilidad en materia civil y eclesiástica. José María Iturralde, ya diácono desde años atrás, afrontó los retos junto con sus contemporáneos. La separación de España implicó cambios profundos en la relación Iglesia-Estado y en las metas educativas para el país, e Iturralde procuró participar en las soluciones. Es relevante echar luz sobre las crisis y los compromisos en las vidas de hombres de fe, desde luego no todos ellos clérigos, quienes asumieron asimismo los deberes de ciudadano. Iturralde combinó su fe tanto religiosa como cívica en la patria naciente del México independiente.

En términos de la Independencia de México, aparece al diácono José María Iturralde en febrero de 1809 mencionado en un largo expediente, acusado de infidelidad. Habiendo sido denunciados unos pasquines que proclamaban frases relativas a la independencia del reino, las pesquisas llevaron en breve a una serie de acusaciones en su contra de ser un individuo de “genio vengativo”, “de no muy buena conducta” y posiblemente el autor de los escritos cuestionados. Detenido rápidamente con anuencia del provisor y vicario general del arzobispado, Iturralde fue conducido al Convento del Carmen en la Ciudad de México, donde debía ser aislado de todo contacto exterior hasta nueva orden. Inmediatamente pidió una conferencia privada con el alcalde de Corte Juan Collado y el provisor Pedro Fonte, responsables de su detención. Y el 1 de marzo pudo hablar con ellos. Iturralde decía ser español “natural y vezino de la Villa de Coyoacan”, tener 25 años y ordenado diácono.¹ El detenido ofreció una confesión voluntaria en que aceptó enviar un anónimo calumnioso, sin fundamento, contra un vecino natural de Santander y residente en Coyoacán, José González del Peral, acto que entendía como delito pero completamente alejado de cualquier asociación con el crimen de lesa Majestad. Las acusaciones de infidencia contra González del Peral fueron vistas como indicativas de la cercanía del acusador a los actos de lesa Magestad con los cuales asociaba a su contrincante.

Fue citada Ana Rendón a declarar, ya que tanto Iturralde como González del Peral, también conocido como Perales, frecuentaban su casa en la Ciudad de México y el segundo pretendía casarse con ella. Iturralde, según los testimonios, deseaba impedir el matrimonio por considerar al pretendiente de “Recio genio”, pero Rendón aseguraba que el diácono era un “buen hombre” y carente de pretensiones afectivas hacia ella sino sólo quería protegerla. Un tal Juan Salcedo, diciéndose oficial de la secretaría del virreinato, se presentó en el convento pidiendo hablar con Iturralde. Negada la visita, sospechosamente aprovechó un descuido para saludar al diácono e incluso meterse en su celda.

1 Es posible que este dato de su edad sea inexacto. La Dra. Rosalina Ríos Zúñiga, en comunicación personal del 28 de septiembre de 2021, me dijo: “Family Search tiene el dato de un José María Vicente Ramón Antonio Iturralde y Revilla bautizado en 1778 en Coyoacán. Si es el mismo, tendría no 25 sino 31 años.” Agradezco a ella, este, otros datos y documentos que me proporcionó.

Finalmente, obligado a abandonar el recinto, se retiró prometiendo regresar con permiso del alcalde de Corte.

Mientras tanto, la madre y una de las dos hermanas del eclesiástico manifestaban su aflicción en sendas cartas dirigidas a él. Había clara preocupación de parte de Iturralde y su mamá por el honor de la familia. Su hermano trajo las cartas y fue admitido a hablar con él, pero el prior carmelita fray José de Santo Domingo aseguró que ya había privado al diácono del tintero que le había prestado, y que cualquier cosa que trajera el hermano para entregarle sería rigurosamente inspeccionada. Por su parte Salcedo acabó admitiendo en su testimonio que en su intercambio con Iturralde éste le había pedido que, en caso de preguntársele por el intercambio de unos papeles entre ellos, contestara que se trataba de unos diarios de Veracruz o bien de un sermón.

El 3 de marzo el señor Joaquín de Somohano, corregidor de Coyoacán, testificó que Iturralde había hecho expresiones atrevidas en una botica de la villa en presencia de otro eclesiástico, un alguacil mayor, y del mismo declarante, manifestando su molestia ante la deposición del virrey José de Iturrigaray por peninsulares cuando, a su modo de ver, sólo los criollos tenían la representación del reino y hubiesen podido determinar tal desenlace u otro. Agregó el corregidor que Iturralde “tiene la nota en la Villa de su desidia en sus estudios y carrera literaria” y comentó de una junta de criollos a la que había asistido. Los otros testigos no coincidieron enteramente con tales aseveraciones, ni se acordaban de una junta. Tanto el alguacil mayor como el boticario hablaron bien de Iturralde, sosteniendo que sí había mostrado enojo ese día con lo sucedido al virrey, pero respaldaron su buen carácter. El boticario, sin embargo, admitió que Iturralde estaba molesto con los europeos, y que también iba y venía constantemente entre la Ciudad de México y Coyoacán, trayendo noticias a esta villa. Pensaba que era debido a su ociosidad.

Iturralde negaba ser contrario a los españoles, refutaba que hubiera asistido a una junta de “tunantes criollos” de dudosa fidelidad y aseguraba que estaba trastornado cuando hizo la denuncia contra González del Peral. También afirmaba haber manifestado su lealtad a la Corona, la patria y a “sus hermanos los Españoles” en “papeles públicos”, que hasta ahora desconocemos. Los fiscales que dictaminaron su caso hallaron insidiosa su actuación y orientados sus pasquines contra González de Peral (a quien llamaban José Perales Peláez) a incitar la inquietud pública. Por ende, lo consideraban merecedor del patíbulo, pues de haber resultado culpable González del Peral, ese habría sido su castigo.

Tomando en cuenta las delicadas circunstancias del reino, y el carácter eclesiástico de Iturralde, recomendaban enviarlo a San Juan de Ulúa, resguardarlo allí acorde con su carácter, y después deportarlo a España. Asimismo, dictaminaban que debían embargarse todos sus bienes.

El diácono apeló a la merced del virrey para liberarlo. La solicitud fue denegada. Comenzó el embargo de sus pertenencias. En la revisión e inventariado de sus bienes resultó que su padre era José Domingo Iturralde, originario de Navarra y vecino de Coyoacán. La madre del diácono, Mariana de Revilla, aseguraba ser albacea y viuda de José Domingo. Los bienes heredados de éste fueron una humilde casa y una huerta, mitad sembrada de árboles frutales y mitad de sembradura. Los había conservado indivisos para evitar su disipación. De esa herencia, la madre aseveraba haber costado los estudios eclesiásticos y licenciatura de su hijo y su curación de diversas enfermedades graves. Simultáneamente, crió a sus otros tres hijos menores de edad, María Josefa, Vicente y Mariana.²

Mientras José María Iturralde seguía preso en el Convento del Carmen, y el diagnóstico médico lo hallaba con dolor de pecho y severamente debilitado, su madre sufrió el registro y requisa de los bienes de la familia. La señora Revilla de Iturralde, defendiendo con todos sus esfuerzos la herencia, alegó que ella había erogado mucho más dinero en los estudios y enfermedades de su hijo de lo que el legado de su marido proveía. Fue obligada a comprobar sus aseveraciones, y entre otras cosas externó recibo por el pago de las colegiaturas de su hijo en el Colegio de San Juan de Letrán entre 1790 y 1809, donde en 1804 recibió el diaconato y en 1805 la licenciatura.³

Al retornar el asunto a los fiscales, determinaron el 20 de julio de 1809 la devolución de la casa y huerta a la Sra. Revilla, pero insistieron en la confiscación de los efectos personales y tres capellanías al diácono Iturralde, y su remate para costear su obligado viaje a España, devolviendo el sobrante a la tesorería real. Devueltos los bienes a su madre, fueron inventariados sus

2 Family Search confirma estos datos de los padres de Iturralde, pero con el año de nacimiento de José María en 1778. Esta fuente estipula que la familia tuvo 9 hijos, si bien la Sra. Revilla de Iturralde sólo mencionaba 4 hijos vivos en 1809.

3 Iturralde por norma institucional debió haber cumplido 12 o 13 años en 1790 para entrar al colegio. Tal requisito validaría la información de Family Search, confirmando su nacimiento en 1778, no 1784.

bienes personales para el decomiso, mismos que estaban contenidos en un baúl, dando la suma de 103 pesos y 6 reales el 7 de agosto. Al pasar en seguida los encargados a cuestionar al diácono respecto a sus capellanías, hallaron que desde el 23 de junio estaba tan enfermo que no podía expresar palabra y había quedado inmóvil de su lado izquierdo. El 28 de agosto el señor Juan Collado, tomando en cuenta la petición de la madre y diagnóstico del facultativo, recomendó al nuevo virrey Javier de Lizana y Beaumont que dada la condición de Iturralde, lo recomendable era enviarlo a la casa de su madre, quien daría una fianza comprometiéndose a presentarlo cuando las autoridades así lo demandaran. Y el 31 de agosto de 1809 el virrey Lizana y Beaumont expresó su conformidad. Tras la pronta fianza asegurada por su tío, el comerciante Martín José de Iturralde, el diácono fue devuelto a su familia, incluso entregándoseles los 103 pesos y 6 reales del valor de sus efectos personales rematados junto con el acto de bautismo que provenía del baúl embarcado. Pese a la intención de las autoridades de apropiarse de las capellanías asignadas al diácono Iturralde, que eran 3 por una suma total de 4 600 pesos, no hallaron toda la información oportuna, pues habían estado en manos de interinos debido a que al diácono le faltaba ordenarse, dos de éstos ya habían fallecido, y no había pruebas de que los réditos estuvieran actualizados.⁴

Es de suponer que al quedar en estos términos el expediente, logró José María Iturralde recuperarse paulatinamente sin ser enviado a España para su castigo. Sin embargo, quedó atrapado en las redadas de 1809 efectuadas para evitar cualquier conspiración surgida del derrocamiento del virrey José de Iturrigaray a mediados de septiembre de 1808. Hubo una gran movilización gubernamental contra cualquier sospecha de infidencia y organización criolla.⁵ Hasta 1816 aparece el diácono nuevamente en nuevos asuntos judiciales relacionados con la Independencia. Entonces, fue recordado que había sido “complicado en una de las conjuraciones de esta Capital” en 1809, confinado en el Convento del Carmen y enviado

4 Archivo General de la Nación (AGN), Indiferente Virreinal, vol. 1322, fs. 1-84, “Año de 1809. Testimonio de la causa formada contra el Diácono D.n José María de Iturralde, por lo que dentro se expresa” Reservada.

5 Óscar Sergio Zárate Miramontes, “Un gobierno precario. Relaciones de poder e incertidumbres de la legitimidad política en la Nueva España, 1808-1809”, tesis de licenciatura en Historia, UNAM, 2010, especialmente pp. 95-109.

a su casa para recuperarse. Aparentemente había quedado indultado en esa ocasión. Pero nuevamente había sospechas respecto a él, pues era un “bago”, un “malvado” que se temía llevaba noticias de un lugar a otro, según el nuevo corregidor de Coyoacán, Cosme Ramón del Llano, quien pedía el 5 de abril de 1816 al coronel Pedro Meneses que Iturralde fuera detenido.⁶ El 13 de abril fue notificado el arzobispo electo para que llamara a Iturralde a la Ciudad de México, impidiera que saliera a otra parte, y fuera vigilada su conducta. Dos días después, el arzobispo electo Pedro Fonte -el mismo que había estado encargado del caso Iturralde en 1809 como provisor- avisaba al virrey Félix Calleja que acataría la solicitud y pondría a Iturralde bajo la inspección de su provisor.⁷

Aún desconozco cómo libró Iturralde las sospechas y acusaciones en esta nueva ocasión de supuesta infidelidad. Lo que sí se nota después es que para 1819 manifestaba valores que discrepaban del perfil que los documentos anteriores sugieren. En su poema publicado en ocasión de la muerte de la “Reina Isabel”, Iturralde hizo referencia al “rebelde infatuado”, al “genial acierto” de la política de Juan Ruiz de Apodaca, “el Virey mas activo y diligente[,] Intrepido y celoso”, conservando el “feliz dulce gobierno” de Fernando VII. En este poema, dedicado al virrey Apodaca, Iturralde se anunciaba a sí mismo como licenciado, académico de la cátedra de Jurisprudencia teórico-práctica en la capital, con beca mayor de honor y oposición, catedrático de ambos derechos en el mismo Real Colegio de San Juan de Letrán y Comendadores Juristas de San Ramón.⁸

6 AGN, Historia Operaciones de Guerra, vol. 937, fs. 118-120, sin título.

7 AGN, Historia Operaciones de Guerra, vol. 937, fs. 136-137v, sin título.

8 José María Iturralde, *Lamentos de Letrán. Primitivo y Real Colegio, en la muy sensible é inmadura muerte de nuestra adorada Reyna y Señora Doña María Isabel Francisca Braganza de Borbón*, México, Oficina de Don Alexandro Valdés, 1819, citas en las pp. 3, 5, 7 y 10. Puede haber una inexactitud en el perfil que Iturralde se asigna, porque al parecer apenas hubo una cátedra de derecho en ese momento. Entre 1816 y 1818 los colegios de San Juan de Letrán y Comendadores Juristas de San Ramón fueron unidos, tras la supresión de este último. Véase Rosalina Ríos Zúñiga, *La reconfiguración del orden letrado: el Colegio de San Juan de Letrán de la Ciudad de México (1790-1867)*, México, ISSUE-UNAM, 2021, pp. 113-114.

Es muy probable que la política de indultos y reconciliación que implementaba el virrey Apodaca apelaba al espíritu de Iturralde.⁹ Al año siguiente, escribió lo siguiente:

Ya estamos enteramente satisfechos, de haber terminado aquel partido de rivalidad, que ignorátemente ocupó algunos entendimientos poco cautos: hoy hemos dado una prueba nada equívoca al mundo entero de verdadera unión con nuestros hermanos de Europa.

La meta era la elección de diputados novohispanos a Cortes. Iturralde estaba apoyando el constitucionalismo gaditano como tantos criollos en ese año de 1820, “[...] aquí está nuestra felicidad, aquí el reintegro de nuestros derechos, y aquí todos los bienes de que por tanto tiempo hemos carecido.”¹⁰ Sus primeras ideas al respecto las había publicado en un canto heroico celebrando el retorno de la constitución en marzo de 1820:

Sí: desque miran de uno y otro mundo
Ser una la Nación, uno el deseo,
Una la ciencia y discurrir fecundo,
Uno el voto: uno el fin y uno el empleo...

Ya habría garantías:

9 Rodrigo Moreno Gutiérrez, “La Restauración en la Nueva España: Guerra, cambios de régimen y militarización entre 1814 y 1820”, *Revista Universitaria de Historia Militar*, vol. 7, núm. 15, 2018, pp. 101-125, especialmente pp. 119-120 y 124.

10 L. J. M. Y., *El colegial al pensador sobre elecciones de electores*, Méjico, Don Alejandro Valdés, 1820, sin paginación. Otra defensa similar, enfatizando la lealtad de Fernando VII para jurar libremente la constitución es: L. J. M. I., *El colegial á sus conciudadanos*, Méjico, Don Alejandro Valdés, 1820. Véanse también Juan Ortiz Escamilla, “Entre la lealtad y el patriotismo. Los criollos al poder”, en Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX: instituciones, cultura política y poder*, México, El Colegio de Michoacán/UAM/UNAM-IIH, 2008, pp. 107-126, y Miguel Ángel Hernández Fuentes, “El constitucionalismo liberal en la Nueva España, 1820: Figuras de autoridad y opinión pública”, *Revista Fuentes Humanísticas*, vol. 22, núm. 40, 2010, pp. 39-54.

Por tí, Constitución, está seguro
 De tropelía arbitraria el ciudadano;
 Libre el ente[n]dimiento sano y puro;
 Curioso el juez: el militar ufano.¹¹

En una nota agregaba: “Uno de los mas benéficos artículos de la Constitución es la unidad, esto es, declarar iguales en todo á los españoles de la península y ultramar”. En otra defendía la libertad de imprenta. Y en otra más aseguraba que los ministros del rey tenían responsabilidad ante la nación, si bien el monarca estaba exento.¹²

En otro folleto ese mismo año dirigido asimismo a José Joaquín Fernández de Lizardi, escribía Iturralde que el 9 de julio de 1820, primer día de reunión de las Cortes en Madrid, era un día extraordinario:

Los individuos todos de esta vasta Monarquía han recobrado su justa libertad civil, arrancandola de manos de la arbitrariedad ministerial cuando mas se empeñaba en asegurar la usurpacion á la sombra del Rey mas benéfico y justo que han visto los anales de España.

Contemplaba el diácono la proximidad de “la grande obra de nuestra regeneracion política”.¹³

Todavía en otro folleto más, Iturralde defendía “la doctrina de la soberanía de la Nación”. Añadía que “la soberanía es originariamente de los pueblos, que por conveniencia la ceden, ó mas bien la despositan en poder de uno ó mas individuos para conservar la unidad, puesto que de otro modo sería perjudicial su ejercicio [...]”. Para mayor claridad puntualizaba:

11 José María de Iturralde y Revilla, *Canto heroico que con motivo de la restauracion de la Constitucion política de la Monarquía española, jurada por nuestro católico Monarca el Sr. D. Fernando VII, (Q. D. G.) en 9 de marzo de 1820*, Méjico, en la oficina de D. Alejandro Valdés, 1820, pp. 4 y 6.

12 Véase Iturralde y Revilla, *Canto heroico...*, notas 7, 10 y 12.

13 *Recuerdos del 9. De julio de 1820. Carta del colegial al pensador mejicano*, Méjico, Impreso en la oficina de D. Alejandro Valdés, 1820, sin paginación. Respecto a la identidad de José María Iturralde como el escritor que se llamaba El Colegial, véase José Joaquín Fernández de Lizardi, *Amigos, enemigos y comentaristas*. Recopilación, edición y notas María Rosa Palazón Mayoral et al., México, UNAM, 2006, vol. 1 p. 477 y vol. 2, p. 676.

Inferirá por último que la soberanía que ejerce el rey en cualquier sociedad, la recibe necesariamente del pueblo: y como ella abraza precisamente las atribuciones de dictar las leyes comunes, hacerlas ejecutar y guardar, y juzgar de las acciones individuales de los hombres, si están ó no conformes con ella, y estos ejercicios no puede desempeñarlos un hombre solo, necesita valerse de agentes subalternos, cuyas pasiones y caprichos pueden corromper, y han corrompido de hecho todas las instituciones mejor ordenadas.

La constitución no privaba a Fernando VII de ningún poder, sino libraba a la nación del “despotismo y arbitrariedad ministerial”. Había que promover el “derecho público” porque “ya es tiempo en que nos importa saber cuales son los derechos del hombre libre”.¹⁴

El diácono Iturralde no sólo intervenía en el debate público naciente. En 1820, como catedrático de jurisprudencia en el Colegio de San Juan de Letrán participó en los premios literarios otorgados el 28 de agosto ese año regalando a uno de los ganadores la obra *Ensayos sobre la jurisprudencia*.¹⁵ Una obra con este mismo título había estado entre los libros propiedad de Melchor de Talamantes, implicado en el movimiento autonomista de 1808.¹⁶ Según la *Gaceta*

14 L. J. M. I., *Parabien al fernandino arrepentido, por el colegial*, Méjico, Impreso en la oficina de D. Alejandro Valdés, 1820, citas en pp. 3, 4 y 5. En la p. 3 recomendaba “al Gran Senescal de Forcalquier en su famosa ciencia del gobierno”. Se trataba de la obra de Gaspar de Real Curban, *La ciencia del gobierno: obra de moral, de derecho, y de politica, que comprehende los principios del mando, y de la obediencia, en qué se reducen todas las materias de gobierno à un cuerpo único, entero en cada una de sus partes, y en donde se explican los derechos, y obligaciones de los soberanos, de los vasallos, y de los hombres en qualquiera estado, en qué se hallan*, Barcelona, por Carlos Gibert, y Tutó, 1775.

15 *Gaceta del Gobierno de México*, jueves 21 de setiembre de 1820, t. XI. núm. 127, pp. 973-980, información en p. 977.

16 Juan Pablo Pampillo Baliño, “El congreso nacional de fray Melchor de Talamantes: Primer proyecto constitucional del México independiente”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. XXXVI, 2014, pp. 273-290, en particular p. 283. Quizá se trate de la obra de Henri François d’Aguesseau, *Ensayo sobre la jurisprudencia universal, en donde se examina qual es el primer principio de la justicia, y el fundamento de la obligación moral ...*, Madrid, Imprenta y Librería de Alfonso López, 1786. Según Antonio Álvarez de Morales esta obra atacaba la corrupción y proponía reformas a la justicia, sin atacar los principios básicos del régimen monárquico. Véase su ensayo

del Gobierno de México, del 7 de diciembre de 1820, Iturralde fue elegido elector por la parroquia de la Santa Veracruz, junto con otros 10 ciudadanos.¹⁷ En 1822, ya fungía como diputado al Congreso Constituyente bajo el gobierno de la regencia, lo cual dio pie para que interviniera en un conflicto entre ésta y el legislativo en abril de ese año, proponiendo en una sesión secreta que varios regentes cuestionados fueran cambiados. Como reportó Lucas Alamán, los regentes criticados eran acusados de “demasiada debilidad y condescendencia para con Iturbide”. Ya se temía que Iturbide pretendiera proclamarse emperador. Aunque momentáneamente la medida fue exitosa, no resultó en una solución a largo plazo.¹⁸ De hecho, Iturbide sería prontamente declarado emperador y antes de mucho, debido al temor de una conspiración contra el gobierno, José María Iturralde fue encarcelado por el nuevo gobierno junto a los demás diputados sospechosos a mediados de agosto.¹⁹ En 1823, todavía como diputado en el congreso, Iturralde firmaría el primer dictamen legislativo del México independiente en relación con el patronato. El dictamen insistía en el derecho de la nación mexicana al patronato, si bien llamaba igualmente a la negociación de un concordato, y recomendaba el restablecimiento de la “antigua disciplina eclesiástica” para que obispos, clero y pueblo

“El salmantino Condado y la difusión del Derecho Natural y de Gentes”, en Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares y Juan Luis Polo Rodríguez (eds.), *Universidades Hispánicas. Modelos territoriales en la edad moderna (II): Valencia, Valladolid, Oñate, Oviedo y Granada, Miscelánea Alfonso IX*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007, pp. 271-281, especialmente p. 278. Al parecer esta obra aún circulaba en 1847. Véase Dionisio Hidalgo, *Boletín bibliográfico español y extranjero*, Madrid, Imprenta de Reneses, 1847, t. VIII, p. 61.

17 “Lista de los señores Electores de las catorce parroquias de esta capital, según el orden de su nombramiento para las elecciones de Diputados á Cortes de los años de 1822 y 1823”, *Gaceta del Gobierno de México*, t. XI, núm. 166, 7 de diciembre de 1820, pp. 1253-1256.

18 Alfredo Ávila, “El cristiano constitucional: libertad, derecho y naturaleza en la retórica de Manuel de la Bárcena”, *Estudios de Historia Moderna Contemporánea de México*, núm. 25, enero-junio 2003, pp. 5-41, especialmente pp. 17-18; Lucas Alamán, *Historia de Méjico*, Méjico, Imprenta de J. M. Lara, 1852, pp. 545-546, cita en p. 546.

19 José Luis Soberanes Fernández, “El primer congreso constituyente mexicano”, *Cuestiones constitucionales, Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, núm. 27, julio-diciembre 2012, pp. 311-381, especialmente p. 346; Alfredo Ávila, *Para la libertad. Los republicanos en tiempos del imperio 1821-1823*, México, IIH-UNAM, 2004, p. 301.

recuperaran sus derechos “defraudados”. Considerando la historia de grandes abusos en la historia eclesiástica, el dictamen recomendaba que lo procedente fuera que el clero y el pueblo tuvieran una intervención directa en la elección de los curas y obispos, en seguimiento de la disciplina canónica original. Esto daría mayor realce y más legitimidad a la autoridad de los curas. Había que asegurar nombramientos basados en el estricto mérito, y debían intervenir tanto los obispos como los ayuntamientos y diputaciones provinciales como “la voz del pueblo”.²⁰ Aunque desconozco una opinión expresa del diácono en la materia, su firma en el dictamen sugiere que estaba en sintonía, de manera general, con el espíritu reformista que prevalecía respecto al patronato en ese momento.

En 1825, Juan Bautista Arechederreta renunciaba a su cargo de rector del Colegio de San Juan de Letrán, al parecer manifestaba así su disgusto; pues su orden de despedir al diácono Iturralde de su cátedra de jurisprudencia en esa institución no fue acatada. El rector saliente quizá expresaba asimismo cierto reparo ante el rápido tránsito político de México hacia el republicanismo. Pero el presidente de la república, Guadalupe Victoria, nombró a José María Iturralde como rector ese mismo año²¹, quien, por su lado, ya tenía amplios méritos académicos. Era licenciado en cánones desde 1805. Además de sus publicaciones y de fungir de catedrático en el Colegio de San Juan de Letrán y la universidad, era Doctor en Cánones desde diciembre de 1825. Todavía el 5 de diciembre de 1829 se recibió de Licenciado en Derecho Civil en la misma Nacional y Pontificia Universidad.²²

20 Félix Osores, Pablo Franco, Servando [Teresa] de Mier, Joaquín Román y José María Iturralde, *Dictamen de la comisión de patronato, leído en sesión pública, del Soberano Congreso Mexicano. Se imprime de orden de su Soberanía*, México, Imprenta nacional del Supremo Gobierno en Palacio, 1823, Véase Brian Connaughton, *La Mancuerna discordante*, México, GEDISA/UAMI, 2019, pp. 39-41.

21 Ríos Zúñiga, *La reconfiguración ...*, p. 116.

22 Grado de Doctor en Cánones otorgado a José María Iturralde y Revilla por la Nacional y Pontificia Universidad en diciembre de 1825, en AGN, Ramo Universidad, vol. 296. También véase Vicente de P. Andrade, *Los capitulares de la Insigne Nacional Colegiata Parroquial de Santa María de Guadalupe. Datos Biográficos*, México, Antigua Tipografía de Orozco, 1893, pp. 150-151. Rosalina Ríos Zúñiga incluso sugiere que Iturralde recibió otra licenciatura más en Teología, sin precisar fecha, en *La reconfiguración ...*, p. 159.

Salvo por 10 meses durante la reforma educativa de 1833, el diácono permaneció en el cargo hasta 1848.²³ Expresó su preocupación en 1826 porque el Colegio lograra retener a un amplio alumnado, ya que los estados federales estaban multiplicando colegios al alcance de sus jóvenes. Desde ese año informó al gobierno de las carencias financieras de la institución y pidió infructuosamente apoyo.²⁴ En medio de las dificultades financieras, el rector Iturralde logró recuperar y expandir la capacidad del colegio para ofrecer becas a niños huérfanos y pobres.²⁵ En 1839 se opuso a la supresión del Colegio de San Juan de Letrán y su sustitución por una Escuela de Medicina.²⁶ Pese a las penurias que pasó el colegio, y los probables daños causados por la guerra con Estados Unidos (1846-1848), el alumnado siguió creciendo paulatinamente, sobre todo con estudiantes externos que aportaban pagos de matrícula que ayudaban a solventar los gastos de la institución.²⁷ Como diputado, fue miembro de la comisión que propuso el Plan de Educación para el Distrito Federal y Territorios el 18 de enero de 1827.²⁸ Desde 1826 el diácono fue simultáneamente miembro de la junta directiva del Colegio de

23 Cristian Rosas Íñiguez, “El Establecimiento de Ciencias Eclesiásticas de la ciudad de México, ¿Avance hacia la laicización educativa? (1833-1834)”, en Adelina Arredondo (coord.), *La educación laica en México: estudios en torno a sus orígenes*, México, Bonilla Editores/UAEM, 2019, pp. 71-104.

24 Rosalina Ríos Zúñiga, “La reconfiguración del orden letrado: del rector eclesiástico al rector seglar. El Colegio de San Juan de Letrán (1816-1863)”, en Arredondo (coord.), *La educación ...*, pp. 43-70 y Ríos Zúñiga, *La reconfiguración ...*, p. 159. Reporta la autora que, en 1826, Iturralde ya había fungido de catedrático en San Juan de Letrán de ambos derechos.

25 Rosalina Ríos Zúñiga, “De huérfanos del reino a huérfanos de la patria. El Colegio de San Juan de Letrán de México y la atención a la orfandad (1822-1867)”, *Debates por la Historia*, vol. VIII, núm. 2, julio-diciembre 2020, pp. 163-199.

26 Ríos Zúñiga, *La reconfiguración ...*, pp. 48 y 71.

27 Rosalina Ríos Zúñiga, “Dinámica de la población estudiantil del Colegio de San Juan de Letrán de la Ciudad de México en tres momentos (1833, 1845, 1854)”, en Hugo Casanova Cardiel, Enrique González González, y Leticia Pérez Puente (coords.), *Universidades de Iberoamérica: ayer y hoy*, México, ISSUE-UNAM, 2019, pp. 291-317, especialmente pp. 297, 304, 308, y 311-312. También véase J. M. Iturralde, *Relación de méritos del clérigo presbítero José María Iturralde*, spí., 1807.

28 Ríos Zúñiga, *La reconfiguración ...*, p. 184.

San Gregorio.²⁹ Éste era históricamente un colegio dedicado a la formación de sacerdotes indígenas. Como miembro de la junta directiva Iturralde apoyó a Juan Rodríguez Puebla en 1828, quien sería nombrado rector al año siguiente y pretendía abrir el colegio a jóvenes de toda procedencia. Consideraba el diácono que la nueva orientación ayudaría a los egresados a acceder una mayor gama de carreras profesionales, más allá de servir de vicarios de lengua en pueblos indígenas.³⁰

Afirmó en 1829 que la institución debía ser un “verdadero colegio en que sus alumnos tratados como corresponde a su dignidad de mejicanos aprendan los principios fundamentales de la religión [...]” Pero los indígenas eran escépticos a los cambios y ante sus persistentes quejas, Iturralde y otros trataron de renunciar a la junta directiva del colegio ese mismo año. El conflicto de perspectivas duró muchos años.³¹ En 1833 participó en otro conflicto respecto a las instituciones educativas del nuevo país, pues al ser suprimida en ese año la universidad, y colegios como San Juan de Letrán convertido en plantel de una nueva institución educativa, Iturralde unió su voz a la de José María Aguirre, José Basilio Arrillaga y otros para protestar la decisión.³² En 1840 Iturralde

29 Ileana Schmidt Díaz de León, “Caciques de la ciudad de México y la lucha por la indianidad, 1829-1835”, en María Angélica Galicia Gordillo (coord.), *Identidades en perspectiva multidisciplinaria. Reflexiones de un concepto emergente*, México, IIA-UNAM/Plaza y Valdés, 2013, pp. 125-136, cita en p. 127. Véanse también Andrés Lira, “Los indígenas y el nacionalismo mexicano”, *Relaciones*, vol. V, núm. 20, otoño, 1984, pp. 75-94; Antonio Escobar Ohmstede, “El discurso de la inteligencia india en los primeros años pos-independientes”, en Connaughton, Illades y Pérez Toledo (coords.), *Construcción ...*, pp. 263-274, María Eugenia Xilonetl Flores Rodríguez, “Juan de Dios Rodríguez Puebla: en defensa de la instrucción para los indios”, en Margarita Moreno Bonett y Rosa María Álvarez de Lara (coords.), *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, México, FFyL/IIJ-UNAM, 2012, t. 1, pp. 409-420, especialmente p. 418.

30 Schmidt Díaz de León, “Caciques ...”, p. 132.

31 Ileana Schmidt-Díaz de León, “El Colegio Seminario de Indios de San Gregorio y el desarrollo de la indianidad en el Valle de Mexico, 1586-1856”, tesis doctoral en Filosofía, Tulane University, 2001, pp. 178 y 192-193.

32 Rosalina Ríos Zúñiga, “La transición hacia los estudios ‘medios y superiores’, y la Nacional y Pontificia Universidad durante las primeras décadas del México independiente (1821-1865)”, en Hugo Casanova Cardiel (coord.), *La UNAM y su historia. Una mirada actual*, México, IISUE-UNAM, 2016, pp. 121-149, especialmente p. 130; Ríos Zúñiga, *La reconfiguración ...*, p. 44; Rosas Íñiguez, “El Establecimiento de Ciencias Eclesiásticas ...”.

defendió el otorgamiento de un grado de doctor en cánones sin la exigencia de un título de nobleza, como lo pedía el relevante eclesiástico Basilio Arrillaga contra todo principio republicano. En estos años figuraría entre los molestos por la extinción de la universidad, pues era antiguo profesor universitario. En 1842 intentó incluso dimitir de su puesto como rector del Colegio de San Juan de Letrán. Añadió en su comunicado al gobierno que “he procurado, por mi parte, que la enseñanza sea la más conforme con las luces del siglo en que nos hallamos”. El gobierno rechazó la dimisión, reconociendo los méritos de su servicio.³³

En sus largos años al cargo de la rectoría del Colegio de San Juan de Letrán, Iturralde promovió la adquisición de libros para su biblioteca y acumuló una gran “colección personal [...] incrementado con compras a Europa”, de tal modo que al morir en 1849 legó 8 000 libros de su propiedad a su alma mater. Los textos abordaban una gran variedad de temas de derecho, política, religión y literatura.³⁴

Iturralde se empeñó durante largos años en adjudicar recursos bibliotecarios para el Colegio de San de Letrán. En 1829 gestionó la concesión por parte del gobierno de la biblioteca del Colegio de Todos los Santos, ya extinto. En caso de que el gobierno decidiera venderla, ofrecía el rector Iturralde la suma de 750 pesos de su institución, y cedería otra cantidad igual del dinero que Hacienda Pública reconocía como deuda a su colegio. Justificaba su solicitud con base en la inexistencia de una biblioteca pública en ese rumbo de la ciudad. Señalaba Iturralde que su idea era unir la biblioteca del Colegio de Todos los Santos a los libros que el gobierno había conseguido para el Colegio a través del Ministro de Relaciones, Sebastián Camacho, en su viaje a Europa. Tal proceso crearía una biblioteca singular, porque uniría los autores clásicos del Colegio de Santos a los autores modernos adquiridos por el ministro de Relaciones por 2 000 pesos de fondos públicos en su estancia en Londres.³⁵

33 Elizabeth Becerril Guzmán, “La Universidad de México. Su población estudiantil y sus graduados mayores, 1810-1865”, tesis de maestría en Historia, UNAM, 2011, pp. 7-8, 148, 229 y 173.

34 Anne Staples, *Recuento de una batalla inconclusa. La educación mexicana de Iturbide a Juárez*, México, El Colegio de México, 2005, pp. 181-182.

35 AGN, Grupo Documental (GD): 123, Justicia Instrucción Pública, vol. 4, exp. 7, ff. 51-53 y 59-60.

A mediados de la década siguiente, entre 1834 y 1835, Iturralde solicitó al gobierno que donara al Colegio de San Juan de Letrán los libros, loza, muebles y demás pertenencias del antiguo Hospital de Jesús, que fue designado brevemente como el segundo Establecimiento de Estudios Preparatorios durante el gobierno reformista de 1833-1834.³⁶ A partir de enero de 1835 el Colegio de San Juan de Letrán utilizaba como propio el mobiliario de la Escuela para Artesanos que había existido en el Hospital de Jesús e Iturralde deseaba que el gobierno le confirmara esta actuación.³⁷ Según Rosalina Ríos, sin embargo, desde esos mismos años aumentaban peligrosamente los problemas del Colegio de San Juan de Letrán y en 1843 el ministro Manuel Baranda emprendería una reforma general de la educación nacional.³⁸ Como reportó por esos años la señora Frances Calderón de la Barca, los colegios mexicanos eran generalmente considerados deficientes en extremo para la educación de los sectores prominentes de la sociedad mexicana.³⁹

No obstante la penumbra que paulatinamente fue extendiéndose sobre el rectorado de Iturralde, en 1838 el diácono rector siguió con sus múltiples gestiones para surtir a su institución de lo necesario para funcionar de acuerdo con las necesidades de la época. Logró la autorización presidencial para vender o canjear los duplicados de libros de su biblioteca. Al adquirir la biblioteca del Hospital extinto de Jesús, otros libros comprados y sumar estas adquisiciones a los acervos de San Juan de Letrán, hubo libros duplicados que pensó eliminar provechosamente.⁴⁰ Ya que no obtuvo la concesión de la biblioteca del Colegio de Todos los Santos, intentó otro recurso paralelo. Hizo una postura al gobierno para adquirir todos los libros duplicados que resultaran de unir las bibliotecas del Colegio de Todos los Santos y de San

36 AGN, GD: 123, Justicia Instrucción Pública, vol. 25, exp. 10, ff. 72-76. Al Colegio de San Juan de Letrán le habían expropiado muebles y utensilios para emplearlos en otros establecimientos durante la reforma de 1833-1834, por lo cual la gestión de Iturralde ante el gobierno podía entenderse como una solicitud de devolución. Véase también Rosas Íñiguez, "El Establecimiento de Ciencias Eclesiásticas ...", pp. 76-77.

37 AGN, GD: 123, Justicia Instrucción Pública, vol. 25, exp. 27, ff. 138-141.

38 Ríos Zúñiga, *La reconfiguración*, p.126.

39 Madame C[alderón] de la B[arca], *Life in Mexico, during a Residence of Two Years in that Country*, London, Chapman and Hall, 1843, p. 182.

40 AGN, GD: 123, Justicia Instrucción Pública, vol. 25, exp. 39, ff. 187-188.

Ildefonso. Ofrecía pagar él mismo un tercio del costo y los otros dos tercios de moneda de cobre que el Colegio había depositado en la Casa de Moneda. Si bien no quedó clara la respuesta, la actuación de Iturralde siguió claramente en su afán ilustrado de proveer a su colegio de la mejor biblioteca posible para la prosecución de sus estudios.⁴¹ Por otro lado, en 1844 el diácono rector apoyaba la gestión del doctor José María Benítez, quien pedía al gobierno ser nombrado a las plazas de médico y cirujano de los colegios de San Ildefonso y San Juan de Letrán. Añadía Iturralde la súplica, de que en caso de darse el nombramiento, el gobierno costeara su sueldo porque su colegio carecía de fondos para hacerlo.⁴²

En una nota de indudable éxito en una gestión atormentada por deficiencias financieras y limitaciones a los intentos de renovación, Iturralde apoyó la creación en 1836 de la Academia de Letrán, que sesionaba en sus preámbulos en la habitación de José María Lacunza de 1834. Luego, pasó a la librería al instituirse formalmente. Gozaba no sólo del respaldo del rector José María Iturralde, sino también del patrocinio de Andrés Quintana Roo, el ministro José María Tornel y otros individuos relevantes de la época, además de la afanosa participación de Guillermo Prieto y los hermanos José María y Juan Nepomuceno Lacunza. Llegó a su apogeo entre 1836 y 1838. Quintana fue nombrado presidente perpetuo pero ejercían una gran influencia en él, el diácono rector Iturralde, Manuel Carpio y José Joaquín Pesado.⁴³

Tras su fundación en 1836, los años de auge que gozó la Academia de Letrán fueron recordados después por Guillermo Prieto, antiguo alumno del plantel y miembro de la Academia. Admitía que la administración del colegio era deficiente, carente de finanzas adecuadas, problema agudizado por algunas imprudencias del rector. Las instalaciones evidenciaban grandes penurias:

El ajuar de salones y cátedras era desastrado; los útiles para la enseñanza eran inenarrables; no se conocía ni una esfera, ni una máquina eléctrica ni por un ojo de la cara; y por supuesto que han quedado como típicos de la época, aquellos fideos

41 AGN, GD: 123, Justicia Instrucción Pública, vol. 26, exp. 26, ff. 162-168.

42 AGN, GD: 123, Justicia Instrucción Pública, vol. 26, exp. 27, ff. 169-174.

43 Marco Antonio Campos, "La Academia de Letrán", *Literatura Mexicana*, vol. 8, núm. 2, 1997, pp. 569-596.

que culebreaban aislados en lagos de grasa; aquellas carnes que rebotaban en el plato como hule; aquellos frijoles que pedían a la caoba su color y dureza.

Pese a tales privaciones, aseguraba Prieto que su colegio poseía

cierto viso de civilización adelantada, cierta propensión al cultivo de la buena literatura, cierta tendencia á las discusiones políticas, en el sentido liberal, y sobre todo, ciertos colegiales notables por su talento y erudición que lo hacían un establecimiento realmente progresista.

Agregaba que el rector Iturralde era “personaje de gran representación política, tenido por sabio y hombre de gran elasticidad para el manejo de los negocios mundanos, no obstante estar ordenado de evangelio, es decir, graduado de sacerdote”. De hecho, Iturralde no había sido ordenado pese a su vida de clérigo. Ya Prieto lo veía “cuasi ciego”, pero entregado a “fomentar é introducir estudios mucho más avanzados que los de los otros establecimientos. Atendíanse las ciencias matemáticas, la lógica de Condillac; pero como texto, el derecho natural de Harens [...]”⁴⁴

Con todo, los problemas del Colegio de San de Letrán iban incrementándose y la disputa por asignar culpas crecía. Tanto el colegio como su rector fueron objetos de escarnio en los años 1842 y 1843 mediante rumores que circulaban en la sociedad. Iturralde decidió renunciar a su rectoría ya que parecía inminente una intervención del gobierno federal en los colegios. La renuncia fue denegada a la vez que “se le hicieron innumerables elogios y se le ratificó en el cargo”. No obstante, al año siguiente uno de los catedráticos del colegio acusó a su rector del “estado deplorable” de la institución.⁴⁵ Al parecer surgía mayor impaciencia en torno al arreglo de la educación en todo el país bajo el régimen centralista imperante. En 1843 el colegio de San Juan de Letrán fue

44 Guillermo Prieto, *Memorias de mis tiempos. 1828-1840*, Paris y México, Librería de la Vda. de C. Bouret, 1906, pp. 109-111. Las obras referidas son Abad [Étienne Bonnot de] Condillac, *La lógica ó los primeros elementos del arte de pensar*, Madrid, Joachin Ibarra Impresor, 1784; Heinrich Ahrens, *Curso de derecho natural: ó, de filosofía del derecho*, 2 tomos, Madrid, Boix, 1841. La obra de Ahrens apareció en alemán en 1837, de modo que su introducción al Colegio de San Juan de Letrán por Iturralde fue precoz.

45 Ríos Zúñiga, *La reconfiguración ...*, p. 127.

sometido a mayor control gubernamental bajo la Junta Directiva de Instrucción Pública creada por el ministro Manuel Baranda.⁴⁶ Un conflicto entre unos becarios y el rector Iturralde en 1845 ocasionó que el nuevo ministro de Justicia e Instrucción Pública, Mariano Riva Palacio, mandara una inspección sobre las circunstancias del plantel. A partir de entonces fue instalada una Junta de Catedráticos que figuraba como “contrapeso a la figura del rector” y cierta disminución de sus facultades, a la vez que se implementaron concursos de oposición de las plazas que comenzaron a funcionar a partir de 1846. Esto permitió que la contratación de profesores dejara de depender directamente del rector y adquiriera un aspecto más competitivo; con la regularización de catedráticos las plazas dejaron de ser ocupadas a discreción del rector.⁴⁷ Además, la Junta de Catedráticos fue encargada de elaborar un nuevo reglamento normativo para el colegio, que precisara las reformas que urgían realizarse.⁴⁸

Carlos Alberto Gutiérrez García detalla la feroz crítica a que fue sometido el rector Iturralde entre 1845-1846. Señala que el colegio había formado ya “una serie de personalidades destacadas en la política, la literatura, el periodismo, la historia y la docencia en sus diversas ramas” pero sufría de indudables problemas. El 14 de septiembre de 1845, *El Siglo XIX* publicó una crítica de la manera en que eran contratados los profesores y denunciaba el virtual abandono del colegio por el gobierno en términos de recursos y tutela. El 15 de diciembre de 1846 *El Monitor Republicano* era aún más acerbo y directo resaltando: “el estado decadente de ese desgraciado establecimiento, que no reconoce por mas causa que el estar á su frente el Dr. Iturralde”. Al rector -ya acusado de anti-federalista por su desempeño en el Consejo del gobierno centralista-, se le pedía la renuncia a la dirección de la institución.⁴⁹

Desde luego Iturralde tuvo sus defensores. En *El Republicano* del 31 de diciembre de ese año algunos antiguos colegiales salieron a refutar lo

46 Ríos Zúñiga, *La reconfiguración ...*, p. 128.

47 Ríos Zúñiga, *La reconfiguración ...*, pp. 128-129, 149 y 203.

48 Ríos Zúñiga, *La reconfiguración ...*, pp. 205-206.

49 Carlos Alberto Gutiérrez García, “La Historia como conocimiento fundamental en los estudios preparatorios y superiores de Humanidades en el siglo XIX mexicano: sujetos, didáctica, difusión, política e instituciones (1821-1869)”, tesis de doctorado en Pedagogía, Facultad de Estudios Superiores Acatlán (UNAM), 2016, pp. 263-264 y 270-271.

afirmado por *El Monitor*. Señalaron que, en 1833, al entregar la institución al rector designado por el gobierno reformista de ese año, Iturralde había rendido excelentes cuentas financieras. Posteriormente había gestionado múltiples aportaciones por parte del gobierno federal y había realizado gastos de sus propios recursos. Gutiérrez García asegura que “académicamente había muy buen nivel, con cátedras que garantizaban conocimientos actuales y científicos, así como un excelente trabajo en las áreas humanísticas, especialmente la Literatura, la Historia, la Filosofía y los Idiomas.”⁵⁰

El Monitor Republicano insistiría de nuevo, sin embargo, el 17 de enero de 1847, asegurando que la intención de su denuncia era lograr la superación del plantel. El deseo era que “todos los alumnos aprendan las ciencias y, sobre todo, sus derechos y obligaciones como ciudadanos; de tal suerte, que instruidos y patriotas, ni intenten retrogradar al tiempo del oprobioso servilismo, ni se dejen arrastrar por los excesos de la desenfrenada demagogia.” Acusaba al rector de poca aplicación a los asuntos del colegio, de que la alimentación era deficiente y de que ni siquiera había un médico, enfermero o botiquín para el cuidado de los estudiantes. Los cuartos del colegio eran “sucios y desaliñados”. No había “un solo banco en los corredores”. Personas “influyentes” habían procurado contribuir a la mejoría de las instalaciones, pero habían topado con la “hostilidad” del rector. Mientras tanto, el diácono había perdido contacto ágil con sus estudiantes y conocimiento directo de las mismas materias que eran impartidas en el colegio. Recordaba que el colegio había producido egresados valiosos y que la Academia de Letrán fundada allí era un logro apreciable aunque anotaba su independencia del rector. Confiaba en que la consulta de la opinión de los colegiales egresados validaría sus opiniones y atribuía la rotación frecuente de catedráticos y personal administrativo en el plantel a veleidades del rector. Finalmente sugería que el rector no había abierto a la consulta general la gran biblioteca que había acumulado en sus afanes por el colegio. Remataba el artículo con la referencia a colegiales de renombre que respaldaban sus argumentos y pidiendo la protección gubernamental para la institución. El rector debía renunciar para dar lugar a uno nuevo, una junta directiva debía ser nombrada para delinear las reformas a implementar, la mitad del sueldo del

50 Gutiérrez García, “La Historia como conocimiento ...”, pp. 271, 274-275 y 277.

rector debía repartirse entre los profesores; hubo que buscar nuevo financiamiento y restablecer el inmueble deteriorado. Por si faltaba más, poco después –el 9 de marzo de 1847, en carta fechada el 29 de enero de 1847- el egresado del colegio y catedrático Camilo Bros publicó en *El Monitor Republicano* un artículo en el mismo sentido, guardando en todo momento cierto reconocimiento personal al rector Iturralde.⁵¹

En 1847 y 1848 el Colegio de San Juan de Letrán vio sus actividades trastornadas por la ocupación de su plantel por fuerzas militares estadounidenses durante su ocupación de la capital de la república. Quizá fue el resultado de las alteraciones ocasionadas por los invasores, las quejas respecto al colegio y su rector que, sumado a su propia edad y estado de salud –pues además de achaques anteriores, hubo un asalto en el colegio durante la ocupación militar en que fue golpeado y lastimado-, llevó a José María Iturralde a pedir su jubilación.⁵² En agosto de 1848 finalizaba su gestión como rector del colegio en que había invertido los esfuerzos de gran parte de su vida, desde que se formó allí como joven, enseñó en la institución en los últimos años de la época virreinal y comienzos de la independiente, convirtiéndose en su rector desde 1825. Ciertamente uno de sus antiguos estudiantes, forjador de la Academia de San Juan de Letrán y catedrático, José María Lacunza, sería su inmediato sucesor con el imperativo de poner al día las labores del colegio.⁵³

Como puede observarse, las aguas políticas estaban cada vez más agitadas a mediados de la década de 1840. Al restablecerse el federalismo en 1846, incluso hubo acusaciones contra el diácono Iturralde de que era antifederalista.⁵⁴ Quizá Juan Solares, el catedrático acusador del rector en 1843, escribió finalmente la crítica más equilibrada de la otrora figura dominante del Colegio de San Juan de Letrán:

si en otro tiempo la eficacia y energía fueron los caracteres que distinguieron al digno Señor Iturralde, hoy los cuidados, las enfermedades, el desempeño de la Canongía que por su mérito obtuvo en la insigne Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe y particularmente una ancianidad que toca los límites de la decrepitud

51 Gutiérrez García, “La Historia como conocimiento ...”, pp. 278-284.

52 Respecto al asalto, véase Ríos Zúñiga, *La reconfiguración ...*, p. 44.

53 Ríos Zúñiga, *La reconfiguración ...*, pp. 130-132.

54 Ríos Zúñiga, *La reconfiguración ...*, p. 161.

lo han puesto fuera de combate y lo han reducido a un estado miserable que no esta para atender no ya el establecimiento, que por su naturaleza exige cuidados muy asiduos y escrupulosos, más ni a su persona misma.⁵⁵

Quizá también habría que mencionar que Iturralde, además de la canonjía en la Colegiata, siguió con compromisos importantes en el gobierno nacional. En 1843 formó parte del Consejo de Gobierno, y desempeñaba ese cargo en 1846, pese a sus achaques y las críticas crecientes respecto a su ejercicio como rector del Colegio de San Juan de Letrán.⁵⁶ Muerto Iturralde el 20 de enero de 1849, su sucesor José María Lacunza escribió en 1853 una nota histórica dedicada al colegio que dirigía. Señalaba que Iturralde había recibido una institución ya decadente en 1825. A través de duras gestiones con el gobierno federal, el nuevo rector logró aumentar el estipendio público del colegio a 8 000 pesos anuales. Pero jamás fue pagado cabal ni regularmente debido a la crisis financiera del país. Sin indicar a quien atribuir la situación actual del plantel agregó:

Hoy está arreglado el colegio conforme al plan de estudios mandado observar por la ley del 18 de agosto de [1]843 y órdenes posteriores. Tiene tres catedráticos de jurisprudencia, tres de filosofía, tres de gramática latina y española, uno de griego, otro de francés, otros de inglés, otro de dibujo, otro de gimnástica y un profesor de primeras letras. Hay además un establecimiento de carpintería para que los alumnos aprendan este oficio.⁵⁷

55 Citado por Ríos Zúñiga, *La reconfiguración ...*, p. 160.

56 Iturralde asumió su prebenda en la Colegiata de Guadalupe el 1 de agosto de 1843. Véase Andrade, *Los capitulares ...*, pp. 150-151; en el gobierno del general Mariano Paredes y Arrillaga, en 1846, Iturralde era miembro del Consejo de Gobierno e integrante de su Comisión de Justicia. Véase Juan Rodríguez de San Miguel, *República Mexicana en 1846, ó sea directorio general de los supremos poderes, y de las principales autoridades, corporaciones y oficinas de la nación*, México, Imprenta de J. M. Lara, 1845, pp. 114-115.

57 José María de Lacunza, "Colegio de San Juan de Letrán", en *Diccionario universal de historia y de geografía [...] Obra dada a luz en España por una sociedad de literatos distinguidos, y refundida y aumentada considerablemente para su publicación en México con noticias históricas, geográficas, estadísticas y biográficas sobre las Américas en general y especialmente sobre la República Mexicana*. México, Tipografía de Rafael, t. II, pp. 368-370.

Aunque no lo dijera, la base de lo logrado se debió mucho al antiguo rector Iturralde. Prieto refirió la promoción de la filosofía, lógica y matemáticas. La jurisprudencia y gramática latina eran básicas en el colegio de tiempo atrás, y se le ha reconocido a Iturralde la introducción al colegio del inglés, francés y griego, dibujo y pintura y ejercicios gimnásticos obligatorios, si bien algunas de estas novedades provenían del plan de Baranda en 1843. También he referido sus esfuerzos por adquirir los útiles de la Escuela para Artesanos.⁵⁸

Era necesario que pasaran otros veinte años para que José María Iturralde fuese recordado más amablemente. En el discurso inaugural al fundarse la Asociación Laterana, justamente al cerrarse el Colegio de San Juan de Letrán, sería reconocido como miembro de esa “pléyade de la democracia” que sacó a la juventud mexicana “del piélago tenebroso de la ignorancia”. Irónicamente, el discurso fue publicado nada menos que en *El Monitor Republicano* del 14 de julio de 1868.⁵⁹

Desde sus inicios como educando en el Colegio de San Juan de Letrán en la década de 1790 hasta su jubilación como longevo rector en 1848, Iturralde había transitado por el diaconato, las suspicacias y acusaciones de lesa Majestad, hasta el reformismo político gradualista de 1819 a 1822. Este último año sufrió la ira de Agustín de Iturbide y el encarcelamiento por nueva acusación de deslealtad política. En los años siguientes se unió a la república federal en México. Fungió de diputado federal y luego se dedicó a la rectoría del Colegio de San Juan de Letrán. Fue llamado nuevamente a cargos políticos en la década de 1840. Elogiado, celebrado y luego criticado y denostado, presentó su renuncia apenas meses antes de morir. Jamás pudo cumplir con el encargo de oficiar misas como rector del colegio, porque nunca fue ordenado, pero procuró que esa obligación fuera cubierta, si bien fue acusado de no pagar al sacerdote que debía sustituirlo. Como tantas otras cosas en su vida, ese compromiso le causó dificultades.⁶⁰ Iturralde vivió la Independencia, antes, durante y después, asumiendo distintos papeles,

58 María Luisa Cárdenas Vega, “Legacy of Mexico to the Philosophy of the American Education”, tesis doctoral en Historia, Arizona State University, 1984, p. 381. Cita al respecto a José Bravo Ugarte, *La Educación en México*, México, Jus, 1966, p. 115; Ríos Zúñiga, *La reconfiguración ...*, pp. 181-182 y 189.

59 Gutiérrez García, “La Historia como conocimiento ...”, pp. 801, 804 y 808.

60 Gutiérrez García, “La Historia como conocimiento ...”, p. 150.

acompañando a la nación en sus dolorosos despertares, numerosos desengaños y afortunados aciertos. Cumplió. No fue necesariamente un héroe. El México independiente lo trató generalmente bien y prosperó a la vez que contribuyó a la vida pública.⁶¹ ¿Será tiempo que consideremos en relación a los procesos de y secuelas a la Independencia, la vida de los que no jugaron los papeles que los colocaran en la candelera de la memoria histórica, pero sí hicieron la labor cotidiana de la erección, conservación y proyección al futuro de un país en ciernes?

Fuentes Primarias

Archivo General de la Nación (AGN)

Gaceta del Gobierno de México

Bibliografía

Alamán, Lucas, *Historia de Méjico*, Méjico, Imprenta de J. M. Lara, 1852.

Álvarez de Morales, Antonio, “El salmantino Condado y la difusión del Derecho Natural y de Gentes”, en Luis E. Rodríguez-San Pedro Bezares y Juan Luis Polo Rodríguez (eds.), *Universidades Hispánicas. Modelos territoriales en la edad moderna (II): Valencia, Valladolid, Oñate, Oviedo y Granada, Miscelánea Alfonso IX*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2007, pp. 271-281.

61 Véase el testamento de Iturralde, en Notaria 721, Notario Agustín Vera y Sánchez, vol. 4851, Protocolo de instrumentos públicos de 1849, ff. 11-14. La transcripción de este documento ilustra su preparación para una muerte cristiana, sus deseos filantrópicos y su clara percepción de las leyes. Asimismo, en el supuesto de que lo asentado por su madre -que fue presentado al principio de este texto- fuera cierto, Iturralde había consolidado una posición económica y social apreciable en el México independiente por contraste con la relativa medianía de sus orígenes.

Andrade, Vicente de P., *Los capitulares de la Insigne Nacional Colegiata Parroquial de Santa María de Guadalupe. Datos Biográficos*, México, Antigua Tipografía de Orozco, 1893.

Ávila, Alfredo, “El cristiano constitucional: libertad, derecho y naturaleza en la retórica de Manuel de la Bárcena”, *Estudios de Historia Moderna Contemporánea de México*, núm. 25, enero-junio 2003, pp. 5-41.

—, *Para la libertad. Los republicanos en tiempos del imperio 1821-1823*, México, IIH-UNAM, 2004.

Becerril Guzmán, Elizabeth, “La Universidad de México. Su población estudiantil y sus graduados mayores, 1810-1865”, tesis de maestría en Historia, UNAM, 2011.

C[alderón] de la B[arca], Madame, *Life in Mexico, during a Residence of Two Years in that Country*, London, Chapman and Hall, 1843.

Campos, Marco Antonio, “La Academia de Letrán”, *Literatura Mexicana*, vol. 8, núm. 2, 1997, pp. 569-596.

Cárdenas Vega, María Luisa “Legacy of Mexico to the Philosophy of the American Education”, tesis doctoral en Historia, Arizona State University, 1984.

Connaughton, Brian, *La Mancuerna discordante*, México, GEDISA/UAMI, 2019.

Escobar Ohmstede, Antonio, “El discurso de la inteligencia india en los primeros años pos-independientes”, en Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX: instituciones, cultura política y poder*, México, El Colegio de Michoacán/UAM/UNAM-IIH, 2008, pp. 263-274.

Flores Rodríguez, María Eugenia Xilonetl, “Juan de Dios Rodríguez Puebla: en defensa de la instrucción para los indios”, en Margarita Moreno Bonett y

Rosa María Álvarez de Lara (coords.), *El Estado laico y los derechos humanos en México: 1810-2010*, México, FFyL/IIJ-UNAM, 2012, t. 1, pp. 409-420.

Gutiérrez García, Carlos Alberto, “La Historia como conocimiento fundamental en los estudios preparatorios y superiores de Humanidades en el siglo XIX mexicano: sujetos, didáctica, difusión, política e instituciones (1821-1869)”, tesis de doctorado en Pedagogía, Facultad de Estudios Superiores Acatlán (UNAM), 2016.

Hernández Fuentes, Miguel Ángel, “El constitucionalismo liberal en la Nueva España, 1820: Figuras de autoridad y opinión pública”, *Revista Fuentes Humanísticas*, vol. 22, núm. 40, 2010, pp. 39-54.

Hidalgo, Dionisio, *Boletín bibliográfico español y extranjero*, Madrid, Imprenta de Reneses, 1847.

Iturralde y Revilla, José María de, *Canto heroico que con motivo de la restauración de la Constitución política de la Monarquía española, jurada por nuestro católico Monarca el Sr. D. Fernando VII, (Q. D. G.) en 9 de marzo de 1820*, Méjico, en la oficina de D. Alejandro Valdés, 1820.

Iturralde, J. M., *Relación de méritos del clérigo presbítero José María Iturralde*, spi., 1807.

Iturralde, José María, *Lamentos de Letrán. Primitivo y Real Colegio, en la muy sensible é inmadura muerte de nuestra adorada Reyna y Señora Doña María Isabel Francisca Braganza de Borbón*, México, Oficina de Don Alexandro Valdés, 1819.

José Joaquín Fernández de Lizardi, *Amigos, enemigos y comentaristas*, 2 vols. Recopilación, edición y notas María Rosa Palazón Mayoral et al., México, UNAM, 2006.

L. J. M. I., *El colegial á sus conciudadanos*, Méjico, Don Alejandro Valdés, 1820.

—, *Parabien al fernandino arrepentido, por el colegial*, Méjico, Impreso en la oficina de D. Alejandro Valdés, 1820.

L. J. M. Y., *El colegial al pensador sobre elecciones de electores*, Méjico, Don Alejandro Valdés, 1820.

Lacunza, José María de, “Colegio de San Juan de Letrán”, en *Diccionario universal de historia y de geografía [...]. Obra dada a luz en España por una sociedad de literatos distinguidos, y refundida y aumentada considerablemente para su publicación en México con noticias históricas, geográficas, estadísticas y biográficas sobre las Américas en general y especialmente sobre la República Mexicana*. México, Tipografía de Rafael, t. II, pp. 368-370.

Lira, Andrés, “Los indígenas y el nacionalismo mexicano”, *Relaciones*, vol. V, núm. 20, otoño, 1984, pp. 75-94.

Moreno Gutiérrez, Rodrigo, “La Restauración en la Nueva España: Guerra, cambios de régimen y militarización entre 1814 y 1820”, *Revista Universitaria de Historia Militar*, vol. 7, núm. 15, 2018, pp. 101-125.

Ortiz Escamilla, Juan, “Entre la lealtad y el patriotismo. Los criollos al poder”, en Brian Connaughton, Carlos Illades y Sonia Pérez Toledo (coords.), *Construcción de la legitimidad política en México en el siglo XIX: instituciones, cultura política y poder*, México, El Colegio de Michoacán/UAM/UNAM-IIH, 2008, pp. 107-126.

Osores, Félix, Franco, Pablo, Mier, Servando [Teresa] de, Román, Joaquín e Iturralde, José María, *Dictamen de la comisión de patronato, leído en sesión pública, del Soberano Congreso Mexicano. Se imprime de orden de su Soberanía*, México, Imprenta nacional del Supremo Gobierno en Palacio, 1823.

Pampillo Baliño, Juan Pablo, “El congreso nacional de fray Melchor de Talamantes: Primer proyecto constitucional del México independiente”, *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. XXXVI, 2014, pp. 273-290.

Prieto, Guillermo, *Memorias de mis tiempos. 1828-1840*, Paris y México, Librería de la Vda. de C. Bouret, 1906.

Recuerdos del 9. De julio de 1820. Carta del colegial al pensador mejicano, Méjico, Impreso en la oficina de D. Alejandro Valdés, 1820.

Ríos Zúñiga, Rosalina, “De huérfanos del reino a huérfanos de la patria. El Colegio de San Juan de Letrán de México y la atención a la orfandad (1822-1867)”, *Debates por la Historia*, vol. VIII, núm. 2, julio-diciembre 2020, pp. 163-199.

—, “Dinámica de la población estudiantil del Colegio de San Juan de Letrán de la Ciudad de México en tres momentos (1833, 1845, 1854)”, en Hugo Casanova Cardiel, Enrique González González, y Leticia Pérez Puente (coords.), *Universidades de Iberoamérica: ayer y hoy*, México, ISSUE-UNAM, 2019, pp. 291-317.

—, “La reconfiguración del orden letrado: del rector eclesiástico al rector seglar. El Colegio de San Juan de Letrán (1816-1863)”, en Adelina Arredondo (coord.), *La educación laica en México: estudios en torno a sus orígenes*, México, Bonilla Editores/UAEM, 2019, pp. 43-70

—, “La transición hacia los estudios ‘medios y superiores’, y la Nacional y Pontificia Universidad durante las primeras décadas del México independiente (1821-1865)”, en Hugo Casanova Cardiel (coord.), *La UNAM y su historia. Una mirada actual*, México, IISUE-UNAM, 2016, pp. 121-149.

—, *La reconfiguración del orden letrado: el Colegio de San Juan de Letrán de la Ciudad de México (1790-1867)*, México, ISSUE-UNAM, 2021.

Rodríguez de San Miguel, Juan, *República Mexicana en 1846, ó sea directorio general de los supremos poderes, y de las principales autoridades, corporaciones y oficinas de la nación*, México, Imprenta de J. M. Lara, 1845.

Rosas Íñiguez, Cristian, “El Establecimiento de Ciencias Eclesiásticas de la ciudad de México, ¿Avance hacia la laicización educativa? (1833-1834)”,

en Adelina Arredondo (coord.), *La educación laica en México: estudios en torno a sus orígenes*, México, Bonilla Editores/UAEM, 2019, pp. 71-104.

Schmidt Díaz de León, Ileana, “Caciques de la ciudad de México y la lucha por la indianidad, 1829-1835”, en María Angélica Galicia Gordillo (coord.), *Identidades en perspectiva multidisciplinaria. Reflexiones de un concepto emergente*, México, IIA-UNAM/Plaza y Valdés, 2013, pp. 125-136.

Schmidt-Díaz de León, Ileana, “El Colegio Seminario de Indios de San Gregorio y el desarrollo de la indianidad en el Valle de Mexico, 1586-1856”, tesis doctoral en Filosofía, Tulane University, 2001.

Soberanes Fernández, José Luis, “El primer congreso constituyente mexicano”, *Cuestiones constitucionales, Revista Mexicana de Derecho Constitucional*, núm. 27, julio-diciembre 2012, pp. 311-381.

Staples, Anne, *Recuento de una batalla inconclusa. La educación mexicana de Iturbide a Juárez, México*, El Colegio de México, 2005.

Zárate Miramontes, Óscar Sergio, “Un gobierno precario. Relaciones de poder e incertidumbres de la legitimidad política en la Nueva España, 1808-1809”, tesis de licenciatura en Historia, UNAM, 2010.

LAS RELACIONES PROBLEMÁTICAS ENTRE MÉXICO Y LA SANTA SEDE, 1836-1861

Maddalena Burelli
Becaria Posdoctoral
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

La preconización, por parte de Gregorio XVI (1831-1846), de los primeros Obispos mexicanos de la época independiente en 1831, así como el reconocimiento – por parte de la Santa Sede – de la Independencia mexicana en 1836, no resolvieron los muchos problemas que se generaron como consecuencia de la Independencia y del fin del patronato español¹. Quedaba pendiente establecer un nuevo orden político y jurídico para la Iglesia católica en México, propósito que fue la base de las negociaciones entre la Santa Sede y la República mexicana hasta entrada la década de los cincuenta.

El asunto era particularmente importante para un país que desde sus documentos constitutivos se declaraba como oficialmente católico, con exclusión a cualquier otro culto, y quería mantener tal carácter fundacional. Además, había un fuerte entrelazamiento entre cuestiones eclesiásticas y civiles, con repercusiones de interés nacional: sólo basta pensar en los problemas

1 Sobre el difícil comienzo de las relaciones entre México y la Santa Sede, ver Roberto Gómez Ciriza, *México ante la diplomacia vaticana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977; Alfonso Alcalá Alvarado, *Una pugna diplomática ante la Santa Sede. El restablecimiento del episcopado en México (1825-1831)*, México, Porrúa, 1967.

inherentes a la administración de la justicia con la existencia de tribunales especiales como el fuero eclesiástico, en la fuerte presencia del clero en el sistema educativo o en el interés del Estado en los bienes de la Iglesia. No estaban bien definidos los límites de las dos jurisdicciones, la eclesiástica y la civil, y durante toda la primera mitad del siglo XIX hubo fricciones entre estas dos autoridades para afirmar y defender sus esferas de competencia.

No llegar a un acuerdo con la Santa Sede favoreció un estado de indeterminación en el que se afianzaron prácticas que, por un lado, mantuvieron vigentes algunos aspectos del sistema patronal – como el derecho de presentación para los obispados que se permitió a los nuevos gobiernos² –, así como ciertos abusos de jurisdicción introducidos por los españoles (como consecuencia de las amplias interpretaciones hechas a partir de la concesión pontificia del patronato) – como el uso del *exequatur*³ –, y, por el otro, daban a la Iglesia mexicana mayor libertad respecto al periodo colonial, incluyendo, por ejemplo, la participación directa de los cabildos eclesiásticos en la elección de los candidatos para las diócesis vacantes.

A lo largo de este capítulo, se recorrerán las etapas que marcaron la relación entre Estado e Iglesia católica en México después del reconocimiento de la Independencia mexicana por parte de la Santa Sede y hasta 1861, para poder comprender sus problemáticas y su evolución, buscando evidenciar los puntos de tensión por los que se deterioró, pasando de una relación caracterizada por la búsqueda de conciliación entre las dos autoridades, que apuntaban al mismo proyecto compartido de nación católica, a la separación entre Iglesia y Estado y la consolidación del Estado laico. Mientras que la relación entre Iglesia y Estado se deterioraba, se reforzaban los vínculos entre el clero mexicano y la Santa Sede. En este sentido, como se destacará en estas páginas, la presencia

2 Se trata del derecho de presentar ante el Papa a un eclesiástico para que fuese preconizado obispo. Sobre el uso de este derecho por parte de los gobiernos mexicanos, ver Sergio Rosas Salas, “¿Quién tiene derecho a nombrar obispos? Provisión episcopal y patronato en México, 1850-1855”, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, 2016, 63, pp. 67-96.

3 Sobre el uso del *exequatur* o *placet regio* en el tiempo de los españoles, ver Benedetta Albani, “Nuova luce sulle relazioni tra la Sede Apostolica e le Americhe. La pratica della concessione del “pase regio” ai documenti pontifici destinati alle Indie”, en C. Ferlan (coord.), *Eusebio Francesco Chini e il suo tempo. Una riflessione storica*, Trento, Fondazione Bruno Kessler Press, 2012, pp. 83-102.

de un representante pontificio en México fue significativa y contribuyó a reforzar los lazos entre Roma, que carecía de informaciones y era percibida en México como lejana, y la Iglesia mexicana, que durante la primera mitad del siglo XIX se organizó en torno a la figura de sus obispos.

La falta de un acuerdo entre la República mexicana y la Santa Sede, 1836-1849

Los intentos de iniciar las negociaciones entre la Santa Sede y el gobierno mexicano para la reorganización y reestructuración de los asuntos eclesiásticos mexicanos como consecuencia de la independencia política y el fin del patronato español, se vieron continuamente frustrados durante la primera mitad del siglo XIX.

El error del gobierno mexicano fue insistir en la cuestión del patronato nacional, ya que fue un obstáculo central que entorpeció las negociaciones con la Santa Sede. A pesar de que este inconveniente fue señalado por los entonces ministros plenipotenciarios encargados de negociar⁴, no fue hasta 1854 que el gobierno mexicano asumió que era innecesario y perjudicial pretender exigir que la Santa Sede reconociese el patronato como un derecho de la soberanía nacional y sentar sobre este concepto las negociaciones, además de reconocer la contradicción que suponía pretender que se autorizase el uso de un derecho que se entendía como propio de la soberanía nacional⁵. Hasta ese momento – cuando se intentó dar un giro a las negociaciones –, las misiones de los ministros plenipotenciarios a Roma se habían concluido sin éxito, sin alcanzar un acuerdo y manteniéndose la situación por definir.

4 “[...] mientras se quiera partir del principio de que el patronato es un derecho que corresponde a la Nación y que sólo debe recabarse de la Santa Sede la autorización para usarle, ninguna negociación con Roma que arranque de semejante doctrina producirá otro resultado que el de un gasto ocioso de tiempo y de dinero y el de crear nuevas dificultades para un arreglo de las cosas eclesiásticas”, Carta de I. Valdivielso al ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, 12 de septiembre de 1845, AGN, Justicia Eclesiástica, tomo 63, Legato 19, ff. 302v-303r.

5 Carta de T. Lares a M. Larráinzar, 16 de marzo de 1854, AGN, Justicia Eclesiástica, tomo 64, f. 44r-45r.

Después de la misión de Francisco Pablo Vázquez⁶, quien en 1831 logró obtener de Roma el nombramiento de seis obispos residenciales, los ministros plenipotenciarios ante la Santa Sede que le sucedieron fueron Manuel Díez de Bonilla (1835-1839), Ignacio Valdivielso (1843-1845) y este último nuevamente entre 1848 y 1849⁷. En ausencia de los ministros plenipotenciarios, se quedaba en Roma un encargado de negocios, cargo que fue asumido por José María Montoya desde 1839⁸.

El objetivo principal de las misiones de Bonilla y Valdivielso era obtener de la Santa Sede un concordato con el que se autorizase en la nación mexicana el uso del patronato, tal y como había sido ejercido por los reyes españoles, con el fin de mantener el mismo orden político y jurídico con el que las iglesias mexicanas se habían regido desde su institución. La tarea de examinar las peticiones del gobierno mexicano y de aconsejar la línea a seguir fue encargada a la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, dicasterio romano cuyo papel e importancia creció durante el siglo XIX, volviéndose – especialmente para los asuntos de los países hispanoamericanos –, un referente para decisiones futuras⁹.

6 Sobre su figura, ver Sergio Rosas Salas, *La Iglesia mexicana en tiempos de la impiedad: Francisco Pablo Vázquez, 1769-1847*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, El Colegio de Michoacán, Ediciones EyC, 2015.

7 Sobre las misiones de Bonilla y Valdivielso, ver Alcalá Alvarado, Alfonso, “El proyecto de un concordato con la Santa Sede en dos misiones diplomáticas mexicanas (1835-1845)”, en Mario Fois, Vincenzo Monachino y Felix Litva (coord.) *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna. Miscellanea per il cinquantesimo della Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1983, pp. 371-387; Marta Eugenia García Ugarte, “Relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede. 1821-1867”, en Juan Carlos Casas García, Pablo Mijangos y González (coord.), *Por una Iglesia libre en un mundo liberal. La obra y los tiempos de Clemente de Jesús Munguía, primer arzobispo de Michoacán (1810-1868)*, México, Universidad Pontificia de México/El Colegio de Michoacán, 2014, pp. 386-400.

8 Carta de J. M. Montoya a L. Lambruschini, 9 de septiembre de 1839, AAV, Segreteria di Stato, Esteri, B. 595, Rubrica 279, Anno 1839, Fasc. 5.

9 Para profundizar sobre la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, ver Lajos Pásztor, “La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari tra il 1814 e il 1850”, *Archivum Historiae Pontificiae*, 6, 1968.

Las peticiones hechas por los representantes mexicanos fueron objeto de tres reuniones plenarias en 1838, 1839 y 1845 respectivamente, donde el secretario y los cardenales miembros de la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios se reunieron para examinar y tomar una decisión sobre la cuestión, para luego remitirla al Papa, que en los tres casos aprobó las resoluciones de la Congregación.

Del informe de la primera sesión del 11 de enero de 1838, se puede observar una disposición favorable por parte de los congregados, propensos a llegar a un acuerdo que conciliase los derechos y la disciplina de la Iglesia con las instancias del gobierno mexicano y condescender, dentro de lo posible, a sus peticiones¹⁰. Por lo general, no se descartaba la posibilidad de conceder el patronato al gobierno mexicano, pero, de lo que sí se estaba en contra, era de concederlo a través de un concordato.

En 1838 pesaban en la memoria de los miembros de la Congregación las lecciones aprendidas de la «funesta experiencia» del Concordato de 1801 con Napoleón, que resultó dañino para la libertad y autoridad eclesiástica¹¹. Además, en el caso tratado, la distancia y la falta de información aumentaba la posibilidad de abusos de los acuerdos estipulados y, consecuentemente, usurpaciones por parte de la autoridad política en detrimento de la Iglesia. Por ende, en ese momento, se consideró que, en el caso de conceder el derecho de patronato, sería mediante una bula o breve pontificio. Fue durante el pontificado de Pío IX (1846-1878) que el concordato se convirtió en el instrumento principal al que la Santa Sede recurría para reorganizar y regular la organización de las iglesias de acuerdo con las autoridades políticas.

La disponibilidad general mostrada en esa primera sesión nació por «accidente», como se le calificó en la sucesiva sesión de 1839: se creyó, «por lo expresado por el Ministro [Bonilla]», que el gobierno mexicano estaba dispuesto a reconocer el patronato como una prerrogativa pontificia. Esto habría representado para la Santa Sede una «gran ventaja», pues le habría permitido sentar un precedente y, a través del caso mexicano, imponer a los otros países hispanoamericanos interesados en el patronato las mismas condiciones establecidas para México, reafirmando el derecho eclesiástico sobre el

10 Relación de la sesión de 1838, ASRS, AA. EE. SS., *Rapporti delle Sessioni*, sessione n. 187, ff. 345r-350r.

11 *Ibid.*, f. 349r.

patronato en contra de las pretensiones de esos gobiernos que lo querían como una prerrogativa inherente a la soberanía nacional¹².

Además, en aquel momento se miraba con buenos ojos al caso mexicano que, respecto a los demás gobiernos hispanoamericanos, era considerado como «el más proclive hacia la Religión y la Iglesia». A la salida del poder de Valentín Gómez Farías, promotor de la primera reforma liberal (1833-1834), había seguido la abrogación de muchos de los decretos introducidos por él, como el del 30 mayo de 1833 que establecía el patronato nacional, sin acuerdo alguno con la Santa Sede¹³.

En el informe de 1838 de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios se apreció la disponibilidad del nuevo gobierno, manifestada a través de su ministro, de reintroducir la coacción civil para el pago de diezmos, que había sido suprimida en 1833. Díez de Bonilla había comunicado al secretario de Estado, el cardenal Luigi Lambruschini, esta posibilidad a cambio de que se redujese a la mitad la contribución de la cuota decimal, haciendo parecer que se querían someter a la autorización de la Santa Sede y a un acuerdo con esta¹⁴.

Sin embargo, a pesar de la disposición general de la Congregación, en la práctica quedó en evidencia la necesidad de hacer corresponder la concesión de un derecho tan importante como el de patronato con garantías y obligaciones concretas por parte del gobierno en favor de la Iglesia, como la reintroducción del apoyo de la autoridad gubernamental en la recaudación decimal. Además, se manifestó el peligro, frente a la inestabilidad de los gobiernos, de que este privilegio tan extenso pudiese caer en «malas manos». No obstante, se quiso reiterar al gobierno mexicano la disponibilidad de llegar a una resolución, manifestando al ministro mexicano la disposición de la Santa Sede de condescender, en lo posible, a las peticiones del gobierno¹⁵.

12 *Ibid.*, f. 349v.

13 Sobre la primera reforma liberal de 1833-1834, ver Marta Eugenia García Ugarte, *Poder político y religioso. México siglo XIX*, México, Cámara de Diputados, LXI Legislatura/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales-Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana-Miguel Ángel Porrúa, 2010, pp. 109-136.

14 Carta de M. Díez de Bonilla a L. Lambruschini, ASRS, AA. EE. SS., Messico, Pos. 78, Fasc. 593, ff. 34r-36v.

15 De la audiencia de Su Santidad, 31 de enero de 1838, ASRS, AA. EE. SS., Rapporti delle Sessioni, sessione n. 187, f. 345r.

Ante la disponibilidad de la Santa Sede, se hubiese esperado una postura similar por parte del gobierno mexicano que, por el contrario, ordenó a su representante dar paso atrás en el compromiso anteriormente manifestado sobre la reintroducción de la coacción civil en los diezmos – viendo la impopularidad de la medida – e insistir en el patronato y en el concordato.

La falta de disponibilidad del gobierno en asumir obligaciones correspondientes a la concesión del patronato se puso en evidencia en la relación preparada en ocasión de la segunda sesión – del 2 de enero de 1839 – y afectó la disponibilidad de la Curia romana¹⁶. En esa reunión se hizo referencia a las últimas comunicaciones con Bonilla como «sospechosas de poca lealtad» y de «injuriosa difidencia hacia la Santa Sede», insistiendo en el concordato como si no se creyese segura la concesión del patronato bajo otras formas. La falta de compromiso del gobierno y la renovada preocupación por la inestabilidad política en el país, determinaron no acordar algún privilegio. Sin embargo, habiendo manifestado una favorable disposición el año anterior y no pudiendo retractarla, se consideró como mejor solución la de tomar tiempo y esperar «circunstancias mejores»¹⁷.

En 1845, frente a las nuevas peticiones del gobierno mexicano, se llamó nuevamente a la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios para que se pronunciara sobre la cuestión del patronato para México¹⁸. En esa ocasión emergían todavía muchas dudas hacia los gobiernos mexicanos. Sabiendo que no podía seguir rehusándose a las peticiones del gobierno, se propuso al entonces ministro plenipotenciario, Ignacio Valdivielso, una restricción del derecho. La Santa Sede estaba dispuesta a conceder al Presidente de la República el indulto de proponer al Pontífice una terna de eclesiásticos en caso de diócesis vacantes y, también, el indulto de nombrar a una parte de los canonicatos¹⁹. Además, el cardenal secretario de Estado, Luigi Lambruschini, hizo saber a voz a Valdivielso que, si su gobierno se hubiese comprometido en favor de la Iglesia, principalmente restableciendo la

16 Relación de la sesión de 1839, ASRS, AA.EE.SS., *Rapporti delle Sessioni*, sessione n. 195, ff. 478r-482v.

17 *Ibid.*, f. 482v.

18 ASRS, AA.EE.SS., *Rapporti delle Sessioni*, sessione n. 247.

19 Carta L. Lambruschini a I. Valdivielso, 7 de abril de 1845, ASRS, AA. EE. SS., *Rapporti delle Sessioni*, sessione n. 247, f. 636v.

coacción civil en los diezmos, la Santa Sede habría estado dispuesta a una concesión más extensa con respecto a la terna de candidatos²⁰.

En 1845, la opinión de la Curia romana con respecto al concordato había cambiado, considerándolo ahora, pasados varios años, como el medio preferido para negociar con los gobiernos políticos. Lo que la Santa Sede estaba proponiendo al representante mexicano eran las bases para una convención, cuyas negociaciones, sin embargo, tampoco empezaron por la inmovilidad del gobierno mexicano con respecto a sus peticiones.

Las condiciones no cambiaron para 1848, al punto en que Valdivielso subrayó no sólo la inutilidad, sino el riesgo de insistir en unas negociaciones bajo los mismos presupuestos de siempre: «la dicha idéntica negociación proseguida en los términos en que antes la traté, que son los en que se me ordena repetirla, no sólo no tendría un feliz éxito, sino que probablemente nos pondría en conflicto con la Silla Apostólica»²¹.

Uno de los problemas recurrentes en las tres sesiones de la Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios (1838, 1839 y 1845) era la falta de información que disponía la Santa Sede sobre México. Por esta razón, desde el reconocimiento de México como país independiente, se había manifestado el interés de tener en el país a un representante pontificio. Los gobiernos mexicanos siempre habían intentado evadir la discusión al respecto de esta petición, concibiendo los representantes pontificios como una autoridad ajena que ejercería injerencia en los asuntos eclesiásticos internos en una situación en la que estaban todavía a la espera de una redefinición. La falta de apoyo del gobierno, la dificultad en la que se encontraba el erario pontificio y, por ende, la dificultad de financiar una misión apostólica a México, retrasó el envío de un delegado apostólico, hecho que no ocurrió hasta 1851 por la firme voluntad manifestada durante el pontificado de Pío IX de enviar un representante pontificio, aún en contra de la voluntad del gobierno.

20 Carta de I. Valdivielso al ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, 12 de septiembre de 1845, AGN, Justicia Eclesiástica, t. 63, Legato 19, f. 298v.

21 Carta de I. Valdivielso al ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, 9 de febrero de 1849, AGN, Justicia Eclesiástica, tomo 63, Legato 19, f. 30v.

Un delegado apostólico para México

La presencia de un representante pontificio en México, en la persona de mons. Luigi Clementi, ayudó a estrechar las relaciones entre la Iglesia mexicana y Roma considerablemente. En primer lugar, Luigi Clementi permaneció en México por más de 9 años, desde noviembre de 1851 hasta enero de 1861, manteniendo constantemente informada a la Santa Sede, al enviar a Roma despachos informativos sobre la situación tanto eclesiástica como política del país regularmente²². En segundo lugar, los problemas a los que se enfrentó la delegación apostólica llevaron a la Santa Sede a tomar posición, explicando e indicando al clero mexicano la línea a seguir. Esto se puede observar claramente en relación con el uso del *exequatur* en México – que paralizó por casi un año y medio la misión de Clementi –, así como con la actitud poco colaborativa del arzobispo Lázaro de la Garza y Ballesteros hacia el delegado apostólico y con la legislación liberal a partir de 1855. La posición tomada por la Santa Sede frente a estos acontecimientos, contribuyó a un mayor acercamiento de la Iglesia mexicana a Roma, que se convirtió, con más claridad, en el referente a seguir.

El presente apartado se enfocará en los primeros dos aspectos relativos al uso del *exequatur* y al comportamiento del arzobispo de la Garza, dejando el último punto, sobre las reformas liberales, para los próximos párrafos.

El uso del exequatur

Los gobiernos mexicanos intentaron retrasar la llegada de un representante pontificio, dando a sus representantes en Roma instrucciones para que asumiesen «el mayor empeño en disuadir a Su Santidad de que lleve adelante aquel propósito»²³. Frente al estado de indeterminación política y jurídica

22 Para profundizar sobre la primera delegación apostólica en México, Maddalena Burelli, *La prima delegazione apostolica in Messico. Sviluppi e problematiche del rapporto tra Stato e Chiesa (1851-1861)*, Tesis doctoral, Università Cattolica del Sacro Cuore, 2019; Maddalena Burelli, “Roma e il rapporto stato-chiesa in Messico (1821-1861)”, *Contemporanea, Rivista di storia dell’800 e del ’900*, 2, 2021, pp. 211-244.

23 Carta de J. M. Jiménez a M. Otero, 15 de septiembre de 1848 AGN, Justicia Eclesiástica, tomo 62, Legato 19, f. 27r.

en la que, desde la Independencia, se encontraban los asuntos eclesiásticos, se quería «impedir que se introdujese a la República una autoridad extraña» antes de haber obtenido el reconocimiento del patronato y estipulado un concordato²⁴. Además, frente a la inestabilidad política y al equilibrio precario sobre el que se regían los gobiernos, la presencia de un representante pontificio representaba otro elemento desestabilizador más, un pretexto en el que apoyarse en contra del gobierno en función.

No obstante, y a pesar de la negativa y falta de apoyo del gobierno para recibir un enviado pontificio, la Santa Sede decidió no retrasar más el envío de un representante a México y el 2 de abril de 1851, en la audiencia concedida a José María Montoya, el Pontífice le comunicó el próximo envío de mons. Luigi Clementi²⁵, previsto para octubre del puerto de Southampton, en Inglaterra.

La misión de Clementi en México no se realizó bajo los mejores auspicios, hasta el punto de que, poco antes de su llegada, en la junta de ministros se llegó a plantear la posibilidad – luego no realizada – de reembarcar al delegado en cuanto llegase al puerto de Veracruz²⁶.

El principal obstáculo que el delegado del Papa Pío IX encontró fue el uso del *exequatur* o pase, una herencia del *placet regio* español, una práctica arraigada y generalmente aceptada por todos en el país, también por los eclesiásticos más destacados. El uso del pase se regía por el artículo 110 de la Constitución que preveía, entre las atribuciones del presidente de la república, la facultad de «Conceder el pase o retener los decretos conciliares, bulas pontificias, breves y rescriptos» con previo «consentimiento del congreso general, si contienen disposiciones generales; oyendo al senado, y en sus recesos al consejo de gobierno, si se versaren sobre negocios particulares o gubernativos; y a la Corte Suprema de Justicia, si se hubieren expedido sobre asuntos

24 Carta de J. M. Jiménez a J. M. Montoya, 10 de agosto de 1849, Archivo Histórico Genaro Estrada (SRE), 8-9-22, f. 6r.

25 Carta de J. M. Montoya al ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, 19 de abril de 1851 AGN, Justicia Eclesiástica, tomo 62, ff. 51r-v.

26 Esto lo comunicaron, a posteriori, tanto Clementi como el arzobispo de la Garza, Carta de L. Clementi a A. Garibaldi, 1 de agosto de 1853, AAV, Arch. Nunz. París, 101, ff. 25r-v; *Messico. Esposizione di fatti diretta da Mons. Arcivescovo a S. S. circa la missione di Mons. Clementi*, en AAV, Arch. Part. Pio IX, Oggetti vari, 1053.

contenciosos»²⁷. El ejercicio de las facultades apostólicas de Clementi estaba sujeto a la aprobación de las Cámaras, cuya heterogeneidad causó un choque de opiniones, prolongando las discusiones al respecto y contribuyendo a paralizar – junto con el período de cierre de las sesiones del Congreso – la misión de Clementi. Esta situación permaneció así hasta 1853 cuando, con el decreto del 30 marzo expedido por el general Manuel María Lombardini – depositario del gobierno en espera del regreso al país de Antonio López de Santa Anna –, se concedió el pase a las facultades de Clementi. Se trataba de una resolución parcial, puesto que no se concedió el pase a todas las facultades apostólicas, sino sólo a algunas y excluyendo las más importantes, que habrían implicado una mayor injerencia de la Santa Sede y significativos cambios en las prácticas vigentes antes de que éstas fuesen discutidas en las negociaciones pendientes con Roma. Entre las facultades excluidas estaba, por ejemplo, la de ejercer jurisdicción contenciosa en las causas pertenecientes al fuero eclesiástico y la de aprobar y confirmar las enajenaciones de los bienes eclesiásticos.

Hasta ese momento, la Santa Sede no se había pronunciado sobre el uso del *exequatur* en el país, pero tampoco quería aprobarlo implícitamente. De hecho, había dado instrucciones a su enviado para que – si no se hubiese podido evitar esta práctica – tomase las medidas convenientes para dar indirectamente al gobierno el breve apostólico que contenía sus facultades y esperar así la concesión del pase para poder ejercer su misión.

Como consecuencia del decreto de 1853, en el que se restringían las facultades del delegado apostólico, la Santa Sede protestó a través de una carta fechada 5 de septiembre de 1853 y firmada por el cardenal Secretario de Estado, Giacomo Antonelli²⁸. Con el pretexto de contestar a una carta de José María Montoya en la que el enviado mexicano explicaba las razones de su gobierno sobre las restricciones establecidas a las facultades de Clementi, la Santa Sede se opuso abiertamente al uso del *exequatur*.

La Santa Sede estaba al tanto de este uso en México para todos los rescriptos papales. Sin embargo, nunca se había pronunciado al respecto por no haberse

27 Art. 110 (*De las atribuciones del presidente y restricciones de sus facultades*), facultad 21, *Constitución federal de los Estados Unidos Mexicanos*, en Felipe Tena Ramírez, *Leyes fundamentales de México 1808-2017*, México, Editorial Porrúa, 2017, p. 184.

28 Carta de G. Antonelli a J. M. Montoya, 5 de septiembre de 1853, ASRS, AA. EE. SS., Messico, Pos. 165. Fasc. 624, ff. 87r-93v.

presentado hasta entonces una razón seria para denunciarlo, y prefiriendo no crear motivos de ruptura con el gobierno, además de no tener, hasta la llegada de su delegado, informaciones precisas al respecto. La carta del 5 de septiembre aclaraba la posición de la Santa Sede, dando una respuesta a todos aquellos que creían que Roma con su aquiescencia había aprobado esta práctica, denunciándola y afirmando que el gobierno no podía reclamar el derecho a utilizarla, porque atentaba contra la libertad de la Iglesia. El pontífice – se subrayaba en la carta – era «completamente libre» para proveer al gobierno de la Iglesia universal y, por lo tanto, para determinar los límites de la jurisdicción de su delegado.

Lo que enfrentó la delegación apostólica como consecuencia del uso del *exequatur* fue clave para llevar la Santa Sede a pronunciarse de manera firme y definitiva sobre este aspecto que limitaba el ejercicio de la autoridad pontificia. No sólo se protestó con esa carta firmada por Antonelli, sino que se volvió a hablar sobre la cuestión en las negociaciones concordatarias con la república mexicana que, como se verá, se abrieron en 1854 exigiendo una clara puntualización en lo relativo a la libre comunicación entre las iglesias locales y la Santa Sede.

La relación entre el arzobispo de México y el delegado apostólico

A la llegada de Clementi a México, el arzobispo de la Garza no lo reconoció en su calidad de representante pontificio. Si bien de la Garza le prometió su colaboración, sería sólo después de que el delegado «acredite su Misión ante el Supremo Gobierno», «reciba el pase de las facultades con que N[uestro] Sa[ntísimo] Padre lo ha investido» y, también, de «darme vista de ellas [las facultades]»²⁹. De esta manera, el arzobispo sometía el ejercicio de la misión del enviado del Papa a la aprobación del gobierno y también a su autoridad, al pedir que también le remitiese las facultades apostólicas – después de haber obtenido el pase del gobierno – para que pudiera revisarlas antes de ejercerlas. El arzobispo no permitió que el enviado papal ejercitase sus facultades, rehusándose también a proporcionarle a Clementi información relativa a su

29 Carta de L. de la Garza y Ballesteros a L. Clementi, 13 de noviembre de 1851, ASRS, AA. EE. SS., Messico, Pos. 165, Fasc. 616, f. 48r.

diócesis y dando cuenta de sus comunicaciones con el delegado al gobierno, asegurando el respeto de las leyes civiles en su proceder³⁰.

Para entender el comportamiento del arzobispo es necesario contextualizarlo con su realidad y comprender la tradición eclesiástica de la que venía. Primero que nada, la Iglesia mexicana no estaba acostumbrada a la presencia directa de un representante pontificio. Tampoco, previo a la Independencia – a pesar de los intentos³¹ – no había llegado a tierras americanas un nuncio, el más cercano era el de Madrid. Además, en aquel tiempo, todavía era una práctica vigente el juramento civil del clero, de la Garza, así como los demás preladados al momento de tomar posesión de sus cargos episcopales, había jurado respetar las leyes civiles. No podía prescindir de ellas «sin exponerme», arriesgándose a comprometer su relación con el gobierno³². El arzobispo sabía de la contrariedad del gobierno respecto a la llegada de un representante pontificio al país y no quería enemistarse con él, entendiendo que la mejor posición a tomar era la de cumplir con las leyes del país. Respecto a estas, de la Garza consideraba que la práctica del pase no perjudicase la libertad y los derechos de la Iglesia, ya que siempre se habían sometido a *exequatur* todos los breves y rescriptos de la Santa Sede, incluso las bulas de confirmación de los obispos. Además, los autores consultados por el arzobispo admitían esta práctica y «jamás se ha notado de protestantes, ni con alguna otra mala calificación»³³. Estos eran, por ejemplo, los españoles Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577) y Pedro Murillo Velarde (1696-1753), que consideraban el uso del *exequatur* como una medida de control necesaria. Esta era la tradición originaria del clero de México y es interesante observar cómo pocos años después se alejará de ésta para acercarse más a la postura de la Santa Sede y a la defensa de su autoridad y primado.

30 Carta de L. Clementi a G. Antonelli, 3 de enero de 1852, ASRS, AA. EE. SS., Messico, Pos. 165, Fasc. 616, ff. 120r-v.

31 Pedro Borges, “La nunciatura indiana. Un intento pontificio de intervención directa en Indias bajo Felipe II, 1566-1588”, en *Missionalia Hispánica*, 1962, 56.

32 Carta de L. de la Garza a J. M. Montoya, 19 de diciembre de 1852, AAV, Archivio Della Valle-Del Bufalo, 273, f. 89r.

33 Lázaro de la Garza y Ballesteros, *Opúsculo sobre los enviados de la Silla Apostólica*, México, Imprenta de José Mariano Lara, 1854, p. nota [a] p. 24.

Aunque el comportamiento del arzobispo de la Garza fue el más firme con respecto al reconocimiento del delegado apostólico, se puede percibir incertidumbre en otros preladados. La llegada del delegado apostólico representó una novedad para ellos y ante la falta de reconocimiento de la autoridad civil, no se sentían seguros al relacionarse con el representante pontificio. Mientras que, por un lado, proporcionaron – a diferencia del arzobispo – la información pedida por Clementi sobre aspectos de sus diócesis, por otro, dieron cuenta al gobierno – por lo menos una parte de ellos³⁴ – de sus comunicaciones oficiales con el delegado apostólico. El entonces obispo de Chiapas, José María Luciano Becerra, hasta pidió al gobierno indicaciones sobre cómo actuar, manifestando su conflicto entre el respeto hacia las leyes civiles y la presencia de la autoridad pontificia representada por el delegado apostólico: «Yo suplico al E. S. Presidente [...] se digne proporcionarnos a los Prelados algún medio para salir de estos apuros [...]. Suplico, pues, a V. E. se sirva decirme a vuelta de correo lo que debo hacer en el particular»³⁵.

La actitud del arzobispo de la Garza fue objeto de varias cartas enviadas por el Pontífice en las que lo reprendía sobre su comportamiento hacia el delegado, a partir de la del 18 de marzo de 1852³⁶. Esta primera carta estaba escrita en tonos conciliadores y, como fue sugerido por la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, se le hacían «delicadamente ciertas observaciones de las que podía, por sí mismo, deducir las consecuencias de haber errado en las cuestiones presentadas»³⁷.

Frente a la persistencia del arzobispo, Pío IX le dirigió una segunda carta, fechada 2 de diciembre de 1852, en la que nuevamente se exhortaba al prelado a ayudar y coadyuvar al delegado apostólico en el ejercicio de su misión y en esta ocasión se destacaba lo «muy lamentable» que fue para el Papa enterarse que el arzobispo no estaba «para nada a disposición de este Nuestro Delegado con aquella cortesía y celo que Te hemos pedido con el máximo esmero»³⁸.

34 Maddalena Burelli, *La prima delegazione ...*, p. 154.

35 Carta de J. M. Becerra al ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, 5 de octubre de 1852, AGN, Justicia Eclesiástica, tomo 62, Legato 19, ff. 349r-v.

36 Carta de Pío IX a L. de la Garza, 18 de marzo de 1852, ASRS, AA. EE. SS., Messico, Pos. 165, Fasc. 616, ff. 63r-65r.

37 ASRS, AA.EE.SS., Rapporti delle Sessioni, sessione n. 303, f. 226r.

38 Carta de Pío IX a L. de la Garza, 2 de diciembre de 1852, ASRS, AA. EE. SS., Messico, Pos. 165,

En posteriores cartas enviadas por el Pontífice a de la Garza con respecto a la falta de apoyo a la delegación, el tono de crítica se hizo más claro y firme. El 11 de abril de 1853 el Papa reclamó al arzobispo por no haberse pronunciado contra los intentos de quien en el Congreso quería obstaculizar el ejercicio de la autoridad pontificia negando a su representante el ejercicio de las facultades apostólicas³⁹. Se subrayaba la falta del prelado que «en un cargo de tal importancia, te quedaste completamente en silencio, cuando [en cambio] como Arzobispo [...] habrías tenido que sobresalir sobre los demás con tu ejemplo, y alzar tu voz episcopal antes que nadie y defender constantemente las venerables leyes de la Iglesia»⁴⁰.

Aún después de la concesión del *exequatur* y la presentación de las facultades del delegado apostólicas al arzobispo, de la Garza siguió siendo poco colaborativo con Clementi. El delegado informaba en enero de 1854 que «Este dignísimo Mons. Arzobispo está convencido de que nada le compete y nada puede acordar al Delegado Apostólico», hasta el punto de que «se puede decir que la Archidiócesis de México no forma parte de la Delegación Apostólica»⁴¹.

El Papa volvió a escribir al arzobispo una nueva carta, fechada 2 de marzo de 1854, en la que reclamaba al prelado su «ánimo discordante» y el «disentir» mostrado hacia el delegado que contribuyó a estorbar su misión y dividir las opiniones hacia esta⁴². De nuevo, lo exhortaba a «tener y favorecer una sincera concordia con él [Clementi], y ayudarle con cualquier medio» recordándole la «devoción y obediencia con la que todos los sacerdotes católicos están comprometidos a tratarnos a Nosotros y a esta Sede Apostólica»⁴³.

En 1854 de la Garza publicó el *Opúsculo sobre los enviados de la Silla Apostólica* en el que explicaba y daba razón de su comportamiento con el delegado apostólico. El arzobispo reconocía el derecho del pontífice a nombrar a sus

Fasc. 621, ff. 75r-76v.

39 Carta de Pío IX a L. de la Garza, 11 de abril de 1853, ASRS, AA. EE. SS., Messico, Pos. 165, Fasc. 628, ff. 27r- 28v.

40 *Ibid.*, f. 28r.

41 Carta de L. Clementi a G. Antonelli, 1 de enero de 1854, ASRS, AA. EE. SS., Messico, Pos. 165, Fasc. 620, f. 24v.

42 Carta de Pío IX a L. de la Garza, 2 de marzo de 1854, ASRS, AA. EE. SS., Messico, Pos. 165, Fasc. 628, f. 24v.

43 *Ibid.*, f. 25r.

representantes en cualquier parte del mundo, pero al mismo tiempo sostenía que los gobiernos podían, mediante el *exequatur*, pronunciarse sobre el representante pontificio y sus facultades. Como consecuencia de la publicación de este opúsculo, la Santa Sede condenó de forma explícita los principios sostenidos por el arzobispo. El Papa, después someter el texto a análisis, dirigió una nueva carta a de la Garza, fechada 9 de octubre de 1856. En ella afirmaba que «hubieramos querido, Venerable Hermano, que nunca se hubiese publicado el opúsculo» porque contenía «muchos juicios falsos, erróneos y dirigidos contra el Primado de honor y de jurisdicción del Romano Pontífice»⁴⁴. La Santa Sede reprobó el comportamiento del prelado hacia el delegado apostólico y buscó corregirlo, afirmando la libertad y autoridad del Pontífice que no podía ser limitada ni por el gobierno civil, ni por los diocesanos. La actitud del arzobispo de la Garza hacia el representante pontificio le costó la elección al cardenalato.

El fracaso de las negociaciones concordatarias

El nuevo – y último – gobierno de Antonio López de Santa Anna (1853-1855) confirmó las restricciones de las facultades mayores del delegado apostólico previstas en el decreto del 30 marzo de 1853. No obstante, fue durante esta administración que se presentaron las condiciones para empezar las negociaciones concordatarias.

El gobierno de Santa Anna nombró a Manuel Larráinzar como ministro plenipotenciario ante la Santa Sede. La Santa Sede encargó a Giovanni Battista Cannella, Secretario de la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, la tarea de ocuparse de las negociaciones del concordato con México. Las conferencias entre Cannella y Larráinzar comenzaron en septiembre de 1854. Las negociaciones nunca pudieron concluirse, siendo la causa última de ello la retirada del ministro debida a la caída del gobierno de Santa Anna como consecuencia de la Revolución de Ayutla.

Anteriormente, la Santa Sede ya había estipulado concordatos con otros países hispanoamericanos: Bolivia en 1851, Costa Rica y Guatemala en 1852.

44 Carta de Pío IX a L. de la Graza y Ballesteros, 9 de octubre de 1856, APP, Epistulae ad Principes, Positiones et Minutae, 28, lettera 203.

El concordato con la república boliviana no entró en vigor al no ser ratificado por el gobierno, pero sirvió de modelo para posteriores textos concordatarios de otros países hispanoamericanos⁴⁵. La diferencia entre este acuerdo – y también los de Costa Rica y Guatemala – con el proyecto de concordato preparado por Mons. Cannella para la República mexicana es evidencia de los cambios ocurridos.

Los obstáculos que la Santa Sede encontró en México la llevaron a la necesidad – no advertida en los precedentes convenios con Bolivia, Costa Rica y Guatemala – de exigir, en las negociaciones con la República mexicana, una mayor afirmación tanto de su libertad e independencia respecto al gobierno como de su autoridad. Por ejemplo, en el concordato con Bolivia – así como con Costa Rica y Guatemala – se ratificaba con una fórmula genérica la libre comunicación del clero y del pueblo con Roma⁴⁶. En ninguno de los tres textos había referencia o alusión alguna al uso del *exequatur*, que sí está presente en el proyecto de concordato preparado para México. Como consecuencia de las dificultades encontradas por la delegación apostólica, se advirtió la necesidad de introducir una significativa aclaración: «[las disposiciones de la Santa Sede] serán llevadas a cabo sin ningún obstáculo o variación»⁴⁷. Esto era una clara referencia a los obstáculos que había puesto el gobierno mexicano a la Santa Sede a través de la práctica del pase, principalmente, sobre las facultades de Clementi.

Otra diferencia significativa se encuentra en el punto relativo a la provisión de obispos. En los concordatos previos, el Papa concedía a los presidentes de las repúblicas y a sus sucesores en este cargo «el patronato o sea el privilegio de presentar cualquiera vacante de Iglesias Arzobispal u Obispal, a

45 Carlos Salinas Aranedá, “Los concordatos celebrados entre la Santa Sede y los países latinoamericanos durante el siglo XIX”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 2013, XXXV.

46 «Siendo el Pontífice el Jefe de la Iglesia Universal por derecho Divino, tanto los Obispos como el Clero y el pueblo tendrán libre comunicación con la Santa Sede», art. 4 del Concordato entre Pío IX y la República de Bolivia (29 de mayo de 1851), en *Enchiridion dei concordati. Due secoli di Storia dei rapporti Stato-Chiesa*, Erminio Lora (ed.), Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 2003, p. 177.

47 Art. 5 propuesto por la Santa Sede, en *Trattative sul Concordato col Messico*, ASRS, AA. EE. SS., Messico, Pos. 165, Fasc. 643, f. 54v.

«Eclesiásticos dignos e idóneos»⁴⁸. Mientras que, en el caso mexicano, lo que se proponía, por parte de la Santa Sede, era que «Su Santidad [...] concede al Presidente de la República Mexicana, y a sus sucesores al cargo la facultad de presentar para la provisión de los Obispados una terna de las personas más dignas según los Sagrados cánones entre los Eclesiásticos más beneméritos»⁴⁹. Esta terna se formularía a partir de las listas de eclesiásticos que el arzobispo y los obispos, después de haber interpelado a sus capítulos, mandarían anualmente tanto al presidente de la república como a la Santa Sede. El derecho de patronato concedido a los presidentes de las repúblicas de Bolivia, Costa Rica y Guatemala, se encontraba aquí fuertemente limitado. Además de la terna, ya propuesta en 1845, se preveía una mayor participación del clero local. La propuesta de Cannella no sólo tenía en cuenta los antecedentes de 1838, 1839 y 1845, sino también las prácticas en uso en México y las observaciones que los obispos y los capítulos eclesiásticos remitieron, a través del delegado apostólico, a Roma.

El sistema de las listas ya se utilizaba en México. Según el último decreto sobre la provisión de mitras vacantes, el del 16 de abril de 1850 – que confirmaba el mecanismo de base utilizado en las precedentes provisiones –, el cabildo de la Iglesia vacante formaba una lista con al menos tres eclesiásticos considerados beneméritos para proveer la vacante y la remitía al gobierno supremo para que, después de la posibilidad de los gobernadores de los estados que tuvieran territorios dentro de la diócesis, eligiera a uno de los candidatos para presentarla al Pontífice⁵⁰. En Roma, por lo tanto, no se quería renunciar a la participación del clero en las elecciones de los obispos, la cual permitía limitar la libertad del gobierno en la elección de los candidatos propuestos y así evitar que se propusiesen candidatos no deseados. Además, en el proyecto de Cannella fueron tomadas también en consideración las observaciones transmitidas por los obispos y capítulos eclesiásticos mexicanos sobre el concordato y varios de sus puntos. Estos, según escribía Cannella, «querrían la libertad de la

48 Art. 7 del Concordato entre Pío IX y la República de Bolivia (29 de mayo de 1851), en *Enchiridion dei concordati...*, p. 179.

49 Art. 12 propuesto por la Santa Sede, en *Trattative sul Concordato col Messico*, ASRS, AA.EE.SS., Messico, Pos. 165, Fasc. 643, f. 67v.

50 Rosas, «¿Quién tiene derecho...», p.77.

Iglesia en la elección de los Obispos, y excluir el patronato del gobierno» y, si esto no fuera posible de obtener, «quieren que la Iglesia mantenga la mayor influencia posible»⁵¹.

La mayor independencia hacia el gobierno y la mayor libertad de la Iglesia que se nota en el proyecto de concordato preparado para México, con respecto a los otros textos concordatarios con otros países hispanoamericanos, derivaba no solamente de la voluntad de la Santa Sede, sino también del clero mexicano que, después de la Independencia, había logrado obtener para la Iglesia una mayor libertad e independencia de la autoridad política, respecto a lo que ocurría en el pasado, y quería mantenerlas.

Conflictos en las relaciones durante la primera fase de la revolución liberal

Las posibilidades de llegar a un acuerdo se cerraron después de la caída del gobierno del general Antonio López de Santa Anna. Mientras que el delegado apostólico había visto con favor a su gobierno, hasta incluso promoviendo el comienzo de las negociaciones concordatarias, durante los nuevos gobiernos posteriores a la revolución de Ayutla, Clementi se mostró preocupado desde un principio, expresándose negativamente sobre ellos en los despachos enviados a Roma: «aquí se prepara un futuro oscuro para la nación y para la Iglesia»⁵², escribía el 1 de noviembre de 1855, y, un mes después, hablaba de una «ya iniciada y declarada persecución de la Iglesia»⁵³. Hasta llegar a considerar lo ineficaz y contraproducente de una disposición conciliatoria con aquellos gobiernos:

«La tregua ha servido y aún sirve para hacer que los éxitos de las hostilidades nunca interrumpidas en medio de las más bellas esperanzas de paz sean más rápidas y seguras. La deferencia otorgada al poder civil ha dado como resultado

51 *Trattative sul Concordato col Messico*, ASRS, AA.EE.SS., Messico, Pos. 165, Fasc. 643, ff. 66v-67r.

52 Carta de L. Clementi a G. Antonelli 1 de noviembre de 1855, ASRS, AA. EE. SS., Messico, Pos. 165, Fasc. 634, f. 8v.

53 Carta de L. Clementi a G. Antonelli 1 de diciembre de 1855, ASRS, AA. EE. SS., Messico, Pos. 165, Fasc. 633, f. 82r.

que éste haya continuado francamente con el trabajo nefasto de la persecución de la Iglesia»⁵⁴.

Ante las medidas de los gobiernos de Juan Álvarez (octubre-diciembre 1855) e Ignacio Comonfort (diciembre 1855-enero 1858), que buscaban definir y ampliar el radio de acción de la autoridad civil a costa de la jurisdicción eclesiástica, el delegado apostólico fue asumiendo progresivamente una posición de abierta oposición, hasta solicitar la intervención directa del pontífice.

Frente a la llamada Ley Juárez del 23 de noviembre de 1855 sobre la administración de justicia, que suprimía el fuero eclesiástico en materia civil⁵⁵, Clementi buscó promover las protestas del episcopado mexicano, informando a la Santa Sede sobre ellas y recibiendo su apoyo. Remitió, por ejemplo, a la Secretaría de Estado la protesta dirigida al gobierno por el arzobispo y, en respuesta, la Santa Sede, a través del cardenal Secretario de Estado, Giacomo Antonelli, escribió a Clementi para que diese al arzobispo los «merecidos elogios» por las «muestras evidentes de valentía y firmeza apostólica [dadas] en la sólida y digna protesta dirigida al Gobierno» y así incentivarlo a seguir en ese camino⁵⁶.

La caída de los liberales puros en el diciembre de 1855, la llegada al poder de Comonfort y la formación de un nuevo gobierno moderado, parecía mejorar la situación para la Iglesia. Mientras que Clementi seguía siendo muy escéptico, afirmando que no había de esperarse un cambio respecto a la precedente administración, el arzobispo de la Garza sí creía en la moderación de Comonfort y en la posibilidad de llegar a un acuerdo con el gobierno para que aplacase sus medidas. Efectivamente, frente a la intervención de los bienes eclesiásticos de la diócesis de Puebla decretada por el gobierno en marzo de 1856 y a la que

54 Carta de L. Clementi a G. Antonelli, 19 de mayo de 1856, ASRS, AA. EE. SS., Messico, Pos. 165, Fasc. 635, f. 5v.

55 Los artículos de interés de los tribunales eclesiásticos eran los artículos 42, 44 y 4 transitorio. Para profundizar sobre el decreto del 23 de noviembre, ver Pablo Mijangos, “Entre la igualdad y la gobernabilidad: los motivos de la supresión del fuero eclesiástico”, en *Historia Mexicana*, 2016, 66/1, pp. 7-64.

56 Carta de G. Antonelli a L. Clementi, 23 de enero de 1856, ASRS, AA. EE. SS., Messico, Pos. 165, Fasc. 633, f. 121r.

siguió la expulsión en mayo del obispo Labastida⁵⁷, el arzobispo no protestó públicamente contra los hechos, sino que buscó encontrar una solución conciliadora con el gobierno de manera extraoficial. Por el contrario, Clementi, en sus despachos a Roma, criticó duramente la moderación mostrada por de la Garza, que, en su opinión, contribuía a legitimar los actos del gobierno y permitirle de tomar nuevas medidas. Las críticas al arzobispo por parte del delegado apostólico se extendieron también en ocasión de la Ley Lerdo del 25 de junio de 1856, que ordenaba la desamortización de las propiedades de las corporaciones eclesiásticas y civiles. Contra esta, de la Garza protestó a través de cuatro cartas dirigidas al entonces ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, Ezequiel Montes⁵⁸. No obstante, la acción del arzobispo no fue considerada suficiente por el delegado apostólico, que consideraba que la resistencia al nuevo decreto habría tenido que ser más firme y clara y que, a las cartas enviadas al ministro, habrían tenido que seguirles indicaciones claras y precisas tanto a los fieles como al clero para orientarles frente al decreto y así obstaculizar su ejecución.

Clementi y de la Garza tenían dos visiones diferentes sobre cómo proceder frente a las medidas emprendidas por el gobierno. El delegado apostólico se mostró más inflexible, queriendo que el episcopado se mostrase unido, compacto y firme en la protesta en defensa de los derechos de la Iglesia, y que tal protesta fuese guiada y promovida por el arzobispo, al ser la máxima autoridad dentro de la jerarquía eclesiástica mexicana.

La resistencia que, para Clementi, se tenía que oponer a las medidas del gobierno llegó hasta pedir la intervención del Pontífice, con el fin de detenerlas y orientar al clero y a los fieles sobre la conducta a tener sobre éstas. Los miembros de la Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios, llamados a pronunciarse sobre la cuestión, coincidieron con Clementi, considerando no solamente la inutilidad de cualquier indulgencia, sino también su

57 Sobre el episodio, García Ugarte, *Poder político y religioso...*, pp. 527-567.

58 Las tres primeras representaciones del arzobispo con las respectivas respuestas de Montes se encuentran en *Contestaciones habidas entre el Illmo. Sr. Arzobispo el Ministerio de Justicia, con motivo de la Ley sobre Administración de ese Ramo*, México, Imprenta de José Mariano Fernández de Lara, 1855. La cuarta representación se encuentra en AHAM, Fondo Siglo XIX, caja 95, exp. 15.

inconveniencia⁵⁹. Se consideró, por lo tanto, que el pronunciamiento del Papa habría tenido que realizarse por medio de una alocución consistorial, como de hecho se hizo. El Papa, en el consistorio secreto del 15 de diciembre de 1856, pronunció la alocución *Numquam fore* dirigida hacia las medidas y reformas emprendidas desde 1855, afirmando que:

«reprobamos altamente todo aquello, que los jefes de la República mejicana han dispuesto con perjuicio de la Religión Católica, de la Iglesia, y de sus Ministros, de sus Pastores, de sus Leyes, de sus Derechos, y de sus Propiedades, y contra la Autoridad de esta Santa Sede, levantamos hoy con libertad apostólica nuestra voz pontifical en esta vuestra augusta Asamblea, y condenamos, reprobamos y declaramos completamente nulos y de ningún valor todos los decretos arriba mencionados, y todos los actos, que el poder civil de Méjico se ha permitido con tal desprecio de la autoridad eclesiástica, y de la Sede Apostólica, y con tanto perjuicio para la Religión, para los Obispos, y para los eclesiásticos en particular»⁶⁰.

Para la Santa Sede los nuevos gobiernos mexicanos habían declarado «una guerra de las más violentas a la Iglesia», lo que llevó al Pontífice a elogiar a quien había protestado contra las medidas del gobierno apoyando a la Iglesia frente a quien no lo hizo, indicando así tanto el comportamiento promovido por la Santa Sede como lo que se deploraba.

El texto de la alocución se difundió en México a partir de febrero de 1857, a pesar de los intentos del gobierno de impedir su circulación y desconocer su autenticidad. La portada del contenido del texto pontificio no puede ser considerada como secundaria, por lo tanto, consideramos que contribuyó – junto al avance de las medidas del gobierno – a endurecer la postura del arzobispo. En primera instancia, de la Garza envió una carta a Comonfort fechada a 24 de febrero de 1857 en la que protestaba sobre las restricciones previstas para los votos religiosos por la ley orgánica del registro civil de aquel año, sucesivamente se pronunció en contra de la nueva Constitución y, finalmente, no

59 ASRS, AA.EE.SS., Rapporti delle Sessioni, sessione n. 338, ff.857r-v.

60 Andrés Posa y Morena, *Colección de las alocuciones consistoriales, Encíclicas y demás Letras Apostólicas de los Soberanos Pontífices Clemente XII, Benedicto XIV, Pío VI, Pío VII, León XII, Gregorio XVI y Pío IX citadas en la Encíclica y en el Syllabus de 8 de diciembre de 1864 en latín y español*, Barcelona, Librería de Juan Roca y Bros, 1865, pp. 501 y 503.

recibió en la catedral, como era de costumbre, al representante de la autoridad política en ocasión del jueves y viernes santo⁶¹. La novedad más importante en materia religiosa de la Constitución de 1857, fue que rompió con la exclusividad confesional que, hasta ese momento, había sido una de las características fundacionales del Estado mexicano. Aunque no se llegó a proclamar la tolerancia religiosa, el artículo 123 con una fórmula genérica afirmaba que «Corresponde exclusivamente a los poderes federales ejercer, en materias de culto religioso y disciplina externa, la intervención que designen las leyes». En contra de la Constitución, de la Garza, esta vez, dirigió dos circulares a su clero – el 12 y el 18 de marzo de 1857 – y también un sermón para los fieles pronunciado el día 15, en ambos casos afirmaba que nadie podía jurar lícitamente la constitución⁶². A los cuales siguió una tercera circular del 20 de marzo dirigida a todos los confesores, en la que instaba a aquellos que habían jurado sobre la constitución a retractar públicamente su juramento para poder ser confesados⁶³. La acción del arzobispo fue acogida con gran aceptación por parte del delegado apostólico. Según el que era el propósito original del delegado apostólico, las declaraciones públicas del arzobispo contribuyeron a orientar a los fieles en relación al juramento de la nueva Constitución. Se fue creando una fractura entre Iglesia y Estado que se agudizará durante el trienio sucesivo de manera irreversible.

Debe destacarse que hasta entonces aún existía la voluntad por parte de los gobiernos de no romper con la Iglesia y de buscar conciliar el reformismo de esta primera fase con la catolicidad. Efectivamente, en 1857 Montes fue nombrado ministro plenipotenciario ante la Santa Sede para intentar un arreglo y aplacar las protestas del clero mexicano. Montes llegó a Roma en junio de 1857, pero desde su primer encuentro con Antonelli, éste le aclaró la imposibilidad de empezar alguna negociación si antes su gobierno no daba marcha atrás en sus reformas. La misión de Montes

61 Brian Connaughton, “Una ruptura anunciada: los catolicismos encontrados del gobierno liberal y del arzobispo Garza y Ballesteros”, en Brian Connaughton (ed.), *Entre la voz de Dios y el llamado de la Patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2010, pp. 391-394.

62 *Ibid.*

63 *Circular del Illmo. Sr. Arzobispo don Lázaro de la Garza sobre la nueva Constitución. 1857*, AHAM, Fondo Siglo XIX, caja 96, exp. 21.

terminó unos meses después, como consecuencia de la caída de Comonfort en enero de 1858.

La guerra civil y la expulsión del delegado apostólico del país

El cambio político esperado por Clementi se concretó en enero de 1858, después del golpe de estado y la toma del poder por parte del general Félix Zuloaga, que estableció su gobierno en la capital. En tanto, el gobierno constitucional presidido por Benito Juárez se instaló, en un primer momento, en Guanajuato y, posteriormente, en Veracruz.

A lo largo de la guerra civil, que dividió durante tres años al país, Clementi mantuvo a la Santa Sede constantemente informada⁶⁴. De sus despachos se puede apreciar una clara división entre conservadores y liberales, entre el “partido de los buenos” y aquellos que el delegado apostólico definía como los “enemigos de Dios y de la Iglesia”, los “mexicanos desnaturalizados” y el “partido demagógico”. Clementi, así como el episcopado mexicano en general, favoreció y apoyó a los gobiernos conservadores de Félix Zuloaga y Miguel Miramón. Para el delegado pontificio, el resultado de la guerra habría sido decisivo para determinar “si esta República tendrá que permanecer bajo el suave imperio de la Religión y de la ley, o si tendrá que pesar sobre ella el durísimo yugo de la tiranía y de la barbarie”⁶⁵.

A pesar de que Clementi favoreció a los gobiernos conservadores, estos no quedaron exentos de críticas, sobre todo cuando estos, para hacer frente a la penuria del erario, así como a los intereses que se crearon como consecuencia de la desamortización de los bienes eclesiásticos, terminaban poniendo los ojos en el patrimonio eclesiástico. En definitiva, para Clementi, tanto de una parte como de la otra, la Iglesia y sus bienes eran el blanco de los partidos: “Limitadas por angustias apremiantes, las dos partes contendientes no pierden de vista al Clero, los conservadores exigiendo nuevos sacrificios para salvar

64 Sobre la Guerra de Reforma, ver Will Fowler, *La Guerra de Tres Años (1857-1861). El conflicto del que nació el Estado laico mexicano*, México, Crítica, 2020.

65 Carta de L. Clementi a G. Antonelli, 1 de marzo de 1859, AAV. Archivio della Segreteria di Stato, Anno 1859, Rubrica 251, fasc. 1, f. 164v.

la Religión y la Patria, y los puros manipulando y saqueando impunemente su patrimonio”⁶⁶.

Durante el gobierno de Zuloaga, Clementi criticó el decreto del 6 de diciembre de 1858 con el que se declaraban válidas y efectivas las ventas realizadas por las corporaciones eclesiásticas con motivo de la ley del 25 de junio de 1856⁶⁷. El delegado tenía una postura contraria a esta “inesperada” disposición, lesiva para los derechos de la Iglesia y que, de hecho, convalidaba los efectos de la Ley Lerdo que había sido condenada por la Santa Sede en la alocución consistorial de diciembre de 1856⁶⁸.

Lo mismo ocurrió con el sucesor de Zuloaga, el general Miguel Miramón. Inicialmente, Clementi vio con buenos ojos que la elección del nuevo presidente interino había recaído en el que definió como el “nuevo campeón mexicano”, cuya política parecía ser más decidida y enérgica respecto a la de Zuloaga, considerada como “demasiado débil” y, por tanto, “inoportuna” en aquellas circunstancias⁶⁹. Sin embargo, ante la posibilidad presentada en varias ocasiones por el gobierno de Miramón de hipotecar los bienes de la iglesia como garantía para la solicitud de prestamos, el delegado apostólico expresó su oposición. Clementi insistía en que “sancionar y santificar la iniquidad no es el adecuado y más noble medio para estipular la paz, y que cualquier propuesta para su conciliación debería ser rechazada con desprecio cuando deshonor el derecho, la justicia y la religión”⁷⁰. El delegado, además, advertía y preveía que, en caso de ganar los liberales, “la Iglesia no sólo perdería cada una de sus posesiones, sino que, además, seguiría siendo objeto de una persecución más feroz en cuanto más se empeñara en hostilizar con sus propios medios los proyectos de la facción contraria”, como de hecho ocurrió.

Desde julio de 1859, el presidente constitucional Juárez promulgó una serie de disposiciones, las denominadas Leyes de Reforma, con las cuales

66 Carta de L. Clementi a G. Antonelli, 1 de julio de 1859, *Ibid.*, f. 193v.

67 Para el texto del decreto, AAV, Archivo de la Secretaría de Estado, Año 1859, Rúbrica 251, fasc. 1, f. 133r.

68 Carta de L. Clementi a G. Antonelli, 1 de enero de 1859, AAV. Archivio della Segreteria di Stato, Anno 1859, Rubrica 251, fasc. 1, ff. 136r-v.

69 Cartas de L. Clementi a G. Antonelli, 1 de diciembre de 1858, 1 de febrero de 1859 y 1 de marzo de 1859, *Ibid.*, ff. 130r, 155r, 164r.

70 Carta de L. Clementi a G. Antonelli, 1 de agosto de 1859, *Ibid.*, f. 236r.

se hizo efectiva la separación de la Iglesia y el Estado. Entre ellas estaba la nacionalización de los bienes eclesiásticos (12 de julio de 1859), el matrimonio civil (23 de julio de 1859), la creación del registro civil a cargo del Estado (28 de julio de 1859), la secularización de los cementerios (31 de julio de 1859), la libertad de culto (4 de diciembre de 1860)⁷¹. Frente a estos decretos se hacía necesaria, para el delegado, la victoria del bando conservador para impedir que tales disposiciones se mantuviesen vigentes y aplicasen en toda la república.

Clementi vinculó el restablecimiento de la paz y del orden en el país y la salvación de la propia Religión a la victoria de los conservadores sobre el “partido revolucionario”, “cuyo anhelo – insistía Clementi – es la destrucción total del orden social y religioso”⁷². Para el representante pontificio, era necesario que “desaparezca el partido exaltado progresista”⁷³. Por tales motivos, en sus despachos a la Secretaría de Estado de la Santa Sede se encuentran afirmaciones como: “Quiera Dios, en su infinita misericordia, conceder la gloria de ponerle fin [a la guerra civil] al recién elegido Presidente interino, y seguir bendiciendo sus armas hasta someter completamente a sus enemigos, que son también los de la Religión, la Iglesia y la sociedad”⁷⁴.

Frente a las derrotas del presidente Miramón y al avance del bando constitucional, Clementi consideró la posibilidad, no llevada a cabo, de dejar el país – “Yo quisiera salir de este volcán ardiente” – y consideró también la posibilidad de una intervención por parte de las potencias europeas: “Sólo Europa podría rescatar a esta nación del precipicio que ya se la está tragando”, asimismo, “sólo Europa podría aspirar a la gloria de liberar a esta Nación de sus enemigos internos y externos, que tanto trabajan para terminar de destruirla” hasta que “se estableciese un gobierno monárquico moderado que debiera confiarse a

71 *Legislación mexicana ó colección completa de las disposiciones legislativas expendidas desde la Independencia de la República*, Manuel Dublán y José María Lozano (comp.), México, Imprenta del Comercio, de Dublán y Chávez, 1877, t. VIII, pp. 680 y ss. Para un estudio introductorio sobre la Reforma, ver Pablo Mijangos y González, *La Reforma (1846-1861)*, México, Fondo de Cultura Económica, CIDE, 2018.

72 Carta de L. Clementi a G. Antonelli, 1 de agosto de 1859, AAV. Archivio della Segreteria di Stato, Anno 1859, Rubrica 251, fasc. 1, f. 236r.

73 Carta de L. Clementi a G. Antonelli, 1 de enero de 1859, *Ibid.*, ff. 138v-139r.

74 Carta de L. Clementi a G. Antonelli, 5 de enero de 1859, *Ibid.*, f. 141r.

un príncipe católico” sólo así, para Clementi, “todo, en mi opinión, podría reordenarse en poco tiempo”⁷⁵.

La parcialidad de Clementi fue castigada por el gobierno de Juárez. El 12 de enero de 1861 se ordenó la expulsión del delegado apostólico de México, que el día 21 dejó la capital para dirigirse a Veracruz, desde donde se embarcará para dejar definitivamente el país. El arzobispo de la Garza junto con los obispos de Michoacán (Clemente de Jesús Munguía), de Guadalajara (Pedro Espinosa), de San Luis Potosí (Pedro Barajas) y Joaquín Madrid, obispo *in partibus* de Tenagra, corrieron la misma suerte que el delegado apostólico, siendo también ellos expulsados de la república⁷⁶.

La separación entre Iglesia y Estado fue la consecuencia de un proceso complejo, inicialmente no querido, resultado de una conjunción de múltiples factores. Como consecuencia, con respecto a la Iglesia, fue el fin definitivo de lo que quedaba del sistema patronal, el cese de las injerencias de la autoridad política sobre las cuestiones eclesíásticas, dando a la Iglesia en México más libertad e independencia respecto a esta y acercándola más a Roma. De ahí en adelante, los nombramientos de los obispos, la creación de nuevas diócesis, la organización y estructuración eclesíástica general hubiera sucedido independientemente del gobierno mexicano.

Archivos y bibliografía

Archivo Apostólico Vaticano, AAV

Archivo General de la Nación, AGN

Archivo Histórico del Arzobispado de México, AHAM

Archivo Histórico Genaro Estrada (SRE)

75 Cartas de L. Clementi a G. Antonelli, 1 de mayo de 1859 y 1 de julio de 1859, *Ibid.*, ff. 178r-v, 193v-194r.

76 “Orden del Ministro de Gobernación. Expulsión de la República de los señores arzobispos y obispos que se mencionan”, 17 de enero de 1861, en *Legislación mexicana...*, t. IX, p. 12.

Città del Vaticano, Archivio Storico della Segreteria di Stato - Sezione per i Rapporti con gli Stati, Fondo Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, ASRS, AA. EE. SS.

Albani, Benedetta, “Nuova luce sulle relazioni tra la Sede Apostolica e le Americhe. La pratica della concessione del “pase regio” ai documenti pontifici destinati alle Indie”, en C. Ferlan (coord.), *Eusebio Francesco Chini e il suo tempo. Una riflessione storica*, Trento, Fondazione Bruno Kessler Press, 2012.

Alcalá Alvarado, Alfonso, *Una pugna diplomática ante la Santa Sede. El restablecimiento del episcopado en México (1825-1831)*, México, Porrúa, 1967.

Alcalá Alvarado, Alfonso, “El proyecto de un concordato con la Santa Sede en dos misiones diplomáticas mexicanas (1835-1845)”, en Mario Fois, Vincenzo Monachino y Felix Litva (coord.) *Dalla Chiesa antica alla Chiesa moderna. Miscellanea per il cinquantesimo della Facoltà di Storia Ecclesiastica della Pontificia Università Gregoriana*, Roma, Università Gregoriana Editrice, 1983.

Borges, Pedro, “La nunciatura indiana. Un intento pontificio de intervención directa en Indias bajo Felipe II, 1566-1588”, en *Missionalia Hispánica*, 1962, 56.

Burelli, Maddalena, *La prima delegazione apostolica in Messico. Sviluppi e problematiche del rapporto tra Stato e Chiesa (1851-1861)*, Tesis doctoral, Università Cattolica del Sacro Cuore, 2019.

Burelli Maddalena, “Roma e il rapporto stato-chiesa in Messico (1821-1861)”, *Contemporanea, Rivista di storia dell’800 e del ‘900*, 2, 2021.

Connaughton, Brian, “Una ruptura anunciada: los catolicismos encontrados del gobierno liberal y del arzobispo Garza y Ballesteros”, en Brian Connaughton (ed.), *Entre la voz de Dios y el llamado de la Patria. Religión, identidad y ciudadanía en México, siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, 2010.

Contestaciones habidas entre el Illmo. Sr. Arzobispo el Ministerio de Justicia, con motivo de la Ley sobre Administración de ese Ramo, México, Imprenta de José Mariano Fernández de Lara, 1855.

Enchiridion dei concordati. Due secoli di Storia dei rapporti Stato-Chiesa, Erminio Lora (ed.), Bologna, Centro Editoriale Dehoniano, 2003.

Fowler, Will, *La Guerra de Tres Años (1857-1861). El conflicto del que nació el Estado laico mexicano*, México, Crítica, 2020.

García Ugarte, Marta Eugenia, *Poder político y religioso. México siglo XIX*, México, Cámara de Diputados, LXI Legislatura/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales-Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana-Miguel Ángel Porrúa, 2010.

García Ugarte, Marta Eugenia, “Relaciones diplomáticas entre México y la Santa Sede. 1821-1867”, en Juan Carlos Casas García, Pablo Mijangos y González (coord.), *Por una Iglesia libre en un mundo liberal. La obra y los tiempos de Clemente de Jesús Munguía, primer arzobispo de Michoacán (1810-1868)*, México, Universidad Pontificia de México/El Colegio de Michoacán, 2014.

Garza y Ballesteros, Lázaro de la, *Opúsculo sobre los enviados de la Silla Apostólica*, México, Imprenta de José Mariano Lara, 1854.

Gómez Ciriza, Roberto, *México ante la diplomacia vaticana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Legislación mexicana ó colección completa de las disposiciones legislativas expendidas desde la Independencia de la República, Manuel Dublán y José María Lozano (comp.), México, Imprenta del Comercio, de Dublán y Chávez, 1877.

Mijangos y González, Pablo, “Entre la igualdad y la gobernabilidad: los motivos de la supresión del fuero eclesiástico”, en *Historia Mexicana*, 2016, 66/1.

Mijangos y González, Pablo, *La Reforma (1846-1861)*, México, Fondo de Cultura Económica, CIDE, 2018.

Pásztor, Lajos, “La Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari tra il 1814 e il 1850”, *Archivum Historiae Pontificiae*, 6, 1968.

Posa y Morena, Andrés, *Colección de las alocuciones consistoriales, Encíclicas y demás Letras Apostólicas de los Soberanos Pontífices Clemente XII, Benedicto XIV, Pío VI, Pío VII, León XII, Gregorio XVI y Pío IX citadas en la Encíclica y en el Syllabus de 8 de diciembre de 1864 en latín y español*, Barcelona, Librería de Juan Roca y Bros, 1865.

Rosas Salas, Sergio, *La Iglesia mexicana en tiempos de la impiedad: Francisco Pablo Vázquez, 1769-1847*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, El Colegio de Michoacán, Ediciones EyC, 2015.

Rosas Salas, Sergio, “¿Quién tiene derecho a nombrar obispos? Provisión episcopal y patronato en México, 1850-1855”, en *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, 2016, 63.

Salinas Araneda, Carlos, “Los concordatos celebrados entre la Santa Sede y los países latinoamericanos durante el siglo XIX”, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, 2013, XXXV.

Tena Ramírez, Felipe, *Leyes fundamentales de México 1808-2017*, México, Editorial Porrúa, 2017.

“IDOLS BEHIND ALTARS”, UN MITO PROVOCADOR

Dr. Jean Meyer

División de Historia

Centro de Investigación y Docencia Económicas

Anita Brenner nació y murió en Aguascalientes (1905-1974). Hija de inmigrante, se educó en Estados Unidos cuando su familia huyó de la revolución; se doctoró como antropóloga en Columbia, antes de volver a México en los años 1920s. Activa en el medio intelectual y artístico, publicó mucho, en inglés, sobre el arte, la cultura, la historia de su país: México. Su primer libro fue, en 1929, *Ídolos detrás de los altares*, publicado cuando los “arreglos” ponían fin a la lucha armada de los cristeros.¹ En 1943, publicó *The Wind That Swept Mexico*, y dedicó el resto de su vida a su rancho “La Barranca”, en Aguascalientes.

La tesis del libro de 1929 es muy sencilla, llamativa y compartida- hasta la fecha: el cristianismo de los mexicanos es una ilusión; debajo de un barniz cristiano, el pueblo conserva sus antiguas creencias. Antropólogos, sociólogos, historiadores la aceptan fácilmente, porque su dualismo corresponde al dualismo social e institucional entre Iglesia (en el sentido limitado del conjunto de eclesiásticos, profesionales de la religión cristiana) y el pueblo de feligreses, algo que gustó mucho a los marxistas soviéticos, a la hora de la ofensiva contra la gran Iglesia ortodoxa, la hora del “frente antirreligioso”, que coincidía con la ofensiva anticlerical y antirreligiosa en el México de Tomás Garrido Canabal, Adalberto Tejeda y Plutarco Elías Calles.

La tesis es antigua y se aplica a todas las sociedades evangelizadas. Por eso, a fines del siglo XIX, Anatole Leroy-Beaulieu, católico liberal francés, excelente

1 Anita Brenner, *Idols Behind Altars. Modern Mexican Art and its Cultural Roots*, New York, Payson and Clarke, 1929; reprint, Dover Publications Inc., 2003.

conocedor de Rusia, planteó el problema. En la tercera parte, “La Religión”, de su famoso libro *L’Empire des tsars et les russes*, (Paris, 1898, reeditado en 1993, Laffont) trata los temas siguientes: “De la naturaleza de la religión en Rusia. ¿Será cierto que el pueblo ruso no es cristiano? Caracteres de su sentimiento religioso. Cómo su cristianismo se quedó a veces externo. Razones de tal hecho. Cómo se convirtió Rusia. De cual manera persistió el politeísmo debajo del cristianismo. Dioses eslavos y santos cristianos. En qué sentido el pueblo ruso es un pueblo bi-religioso. Ritos cristianos y nociones paganas. Persistencia de la brujería. Religión como una manera de magia. Porqué, de todos modos, el pueblo ruso debe ser considerado como cristiano. Influencia del Evangelio sobre sus ideas, sus costumbres, su literatura.”²

En la página 915, dice: “Lo que muchos rusos piensan de sus compatriotas (a saber, que no son ni cristianos, ni religiosos), muchos nacionales o extranjeros lo han dicho de más de un pueblo de Europa o de América meridional. ¿Cuántas veces no han repetido que, con toda su devoción, con todos sus homenajes a los santos y a las imágenes, el napolitano o el andaluz, y, con más razón aún, el mexicano o el peruano, no eran realmente cristianos; que debajo de un delgado barniz de su cristianismo superficial, asomaba por todos lados el viejo politeísmo? Para un espíritu no prevenido, el caso de Rusia no es tan singular como parecen pensarlo muchos rusos. No hay razón para negarle al campesino ruso el título de cristiano, porque habría que negarlo a muchos. Uno llegaría al extraño descubrimiento que los países donde la religión quedó más honrada, donde sus ritos y preceptos han conservado más imperio sobre las masas, no conocen ni religión, ni cristianismo.”

Esas masas que los bolcheviques calificaban de “masas oscuras”, de las cuales había que “extirpar la religión”, porque “luchar contra la religión es luchar por el socialismo” (lema del II Congreso de los Sin Dios, del verano de 1929, adoptado en seguida por el Partido comunista).

Leroy-Beaulieu acepta tranquilamente que “se pudo decir que el pueblo ruso era un pueblo bi-religioso. Esa manera de dualismo en las creencias, persistente a lo largo de los siglos, llamó la atención de todos los que estudiaron el campesino; hoy todavía, se encuentra en sus cantos, cuentos, tradiciones, como en su imaginación. El elemento cristiano y el elemento pagano se mezclan y entrecruzan de tal manera que su religión se parece a una tela

2 Anatole Leroy-Beaulieu, *L’Empire des tsars et les russes* (1898), Paris, Laffont, 1993: 900-933.

de dos colores. (...) Bajo el politeísmo cristiano del muzhik se encuentra una capa todavía más profunda, que uno puede descubrir también al fondo de los pueblos de Occidente, la brujería. (...) Por más grosera que pueda aparecer tal religión, es (debemos repetirlo) religión; es cristianismo y un cristianismo que, en realidad, no vale menos que el de varios pueblos de ambos mundos... en la devoción del muzhik, muchas prácticas que los protestantes y los católicos le reprochan como indignas supersticiones, no son más que rasgos de arcaísmo religioso. (...) Si el pueblo ruso es cristiano, no es solamente por las apariencias, por esos ritos que aprecia tanto, es también por lo interior, el espíritu, el corazón. Puede que merezca más el nombre de cristiano que muchos de los que se lo niegan... Debajo de ese semi-paganismo se manifiesta el espíritu cristiano en lo que tiene de más íntimo y singular.”³

En lugar de la palabra “ruso”, ponga “mexicano” y encontrará la misma tesis del dualismo y su refutación, mejor dicho, de su explicación y sublimación.

En 1989, Asunción Lavrín escribió que “el transplante y desarrollo del cristianismo católico romano al Nuevo Mundo constituye uno de los capítulos más importantes de la historia de Iberoamérica.”⁴ Me acerqué hace tiempo al tema del dualismo y de las contradicciones en el debate sobre la naturaleza de la fe mexicana⁵, pero ahora que, después de muchos años de investigación, redacto una *Historia religiosa de Rusia*, entiendo mejor lo que parecía un nudo de contradicciones nunca resueltas.

El concepto de aculturación se aplica al fenómeno, si aceptamos su sentido de contactos entre culturas diferentes, contacto que significa conflicto, ajuste, asimilación, rechazo, sincretismo, dualismo, interacción recíproca. Dicho contacto lleva a una deculturación y a una reorganización cultural permanentes que ofrecen aspectos tanto negativos (siempre subrayados y denunciados) como positivos (olvidados o subestimados) Tiene por resultado una mutación, en el sentido botánico de la palabra: aparición de nuevas especies por el mestizaje de las culturas en interpenetración. La aculturación implica

3 Ídem: 916, 917, 921, 922, 924.

4 Asunción Lavrín, “Misión de la historia e historiografía de la Iglesia en el periodo colonial americano, *Anuario de estudios americanos*, XLVI-2, 1989: 11.

5 Jean Meyer, *La Cristiada*, México, Siglo XXI, 1973, en el tomo III. *Historia de los cristianos en América latina, siglos XIX y XX*, México, Jus, 1999. “Las misiones jesuitas del Gran Nayar, 1722-1767. Aculturación y predicación del Evangelio”, *Trace*, 22, diciembre 1992: 86-101.

siempre una estrategia, consciente o inconsciente, y trata de mantener la antigua cultura o de asimilarla.

El problema sigue actual si uno piensa en el concepto antropológico de “religión popular”, o sea el hecho indiscutible que la vida religiosa del mundo cristiano se encuentra situada en niveles sociales muy diversos: en el marco institucional de una religión común, se mezclan, chocan, distinguen experiencias, vivencias, contenidos muy diferentes. La historia nos ayuda a entender este punto; la pastoral tridentina, Reforma católica que corresponde a la protestante, Reforma, no Contrarreforma, desata un proceso que se endurece en el siglo XVIII, y otra vez en la segunda mitad del siglo XX, para oponer la religión de la Iglesia-institución a la religión popular. Los eclesiásticos fueron los primeros en elaborar la tesis del dualismo, de los “ídolos detrás de los altares”. Fue la intervención de una cultura universitaria, progresivamente laicizante (depuradora) desde el siglo XIII, en un mundo religioso en el cual la sociedad agro-monástica de un milenio había conjugado Evangelio, tradiciones, costumbres de las masas para elaborar una práctica hecha de fervores colectivos, culto de los santos y de las reliquias, esperanza del milagro, integración casi inmediata de los cultos precristianos, con cristianización de las fuentes, cuevas, árboles y alturas.

La Reforma protestante condenó ese sistema en nombre del culto “en espíritu y verdad”; la Reforma católica, a su manera, hizo lo mismo: depuración, “espiritualización”, modernización del cristianismo, según los criterios más sociales que religiosos de la modernidad. Una vieja historia. El *aggiornamento* del Concilio Vaticano II, me atrevo a decir que empezó cuando Agustín, San Agustín, le reclama a su madre Mónica, santa Mónica, que sigue observando la vieja costumbre de su África natal: la ofrenda de comida y bebida a los muertos en su día. Costumbre que encontramos hasta la fecha en México y en Rumania, que los obispos franceses denunciaban a fines del siglo XVIII. La religión de ayer no ha muerto, aunque los antropólogos la pinten y los pastores la nieguen en forma de “religiosidad”, la minimizan en forma de “religión popular”.⁶

En el mundo cristiano hay, si no varias religiones, varios lenguajes, varios estilos que se yuxtaponen, cuando no se excluyen. Podemos considerar

6 Alphonse Dupront, *Du sacré*, Paris, 1987: 228-229 y *Puissances et latencies de la religion catholique*, Paris, Gallimard, 1993.

este hecho básico como un hecho consubstancial. En los últimos siglos, la tendencia a la “purificación”, al “regreso a la sencillez evangélica” se ha fortalecido, a pesar de las alabanzas ambíguas a la “religión popular”. En nuestra modernidad, iniciada hace muchos siglos, se realizó la ruptura (dolorosa para muchos) entre un mundo de sacralidades tan viejo como la humanidad, y la búsqueda de santidad, diferencia que los santos de antaño, invocados para todos los fines y por todos, desde la reina Ana que pedía un hijo a su santa patrona y fue atendida (fue el Rey Sol), hasta el último de los muzhiks, hasta el último de los cristeros, diferencia que esos santos disimulaban con cuidado y caridad. Esa coexistencia pacífica, paciente, pedagógica fue cultivada por el catolicismo occidental y por la ortodoxia oriental, hasta la crisis europea del siglo XVI, la crisis de las Reformas que seguimos viviendo hoy en día, cuando, según un sondeo reciente, la mayoría de los franceses no crean en Dios. Tan temprano como el año de 1538, Pedro Ciruelo había inventariado en España conductas que harían el pan (dualista) de cada día de nuestros antropólogos: *Reprovisiones de las supersticiones y hechizerías*. En Francia, en 1679, el P. Jean-Baptiste Thiers publicó su *Traité des superstitions*, catálogo completo de todas nuestras manifestaciones de dualismo, de la “fe dual” de los académicos rusos: *dvoeverie*. Somos víctimas inconscientes de la reforma protestante, especialmente del calvinismo iconoclasta, anti- “mágico”, que niega los sacramentos, la Virgen y los santos, las imágenes, las estatuas y los vitrales, las peregrinaciones y las reliquias, las fiestas y los milagros. Pero Calvino y los calvinistas creían en las brujas (hasta quemarlas) y la posesión diabólica.⁷

¡Pobres santos! Los virtuosos de la fe desbancaron a San Jorge con el pretexto de que, cómo no hay dragones, no existe el que mató un dragón. El latín llegó a ser visto como una “superstición”, un “abuso”. Mi abuelo paterno murió en el verano de 1968. Había pedido que el oficio fuese celebrado en latín, pero el arzobispo de Estrasburgo, Mons. Elchinger, había absolutamente prohibido el uso del latín. Después de mucho batallar, mi tío y padrino encontró, del otro lado del río Rhin, a un sacerdote franciscano capaz de enfrentar la ira del arzobispo. Donde la Iglesia-institución denuncia “abusos” – las pruebas del paganismo debajo del barniz, para los antropólogos-, tengo la tentación de ver “usos y costumbres”. En Rumania hoy, como en México y en otras partes del mundo, como en Francia ayer, se deposita comida en las tumbas el 2 de

7 Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, New York, Scribner, 1971.

noviembre. En Rumania, frente a la fosa abierta y en presencia del sacerdote, se le ofrece aguardiente de ciruela al muerto, antes de cerrar la tapa de la caja, y la botella circula entre los vivos. El historiador sabe que los santuarios europeos, los lugares de peregrinación tienen raíces precristianas: Cibeles, Mitra, Isis, la prehistoria megalítica... Lourdes, La Salette, Chalma, el Tepeyac y por todos lados. Una sana teología de la encarnación permite con calma ver la continuidad ritual, cultural, la sacralización a lo largo de los milenios. ¿Qué le hace? Sólo la intención importa. Pascal lo dijo: *Qui veut faire l'ange, fait la bête* y Charles Péguy lo comentó muy bien en su “Diálogo de la Historia con el alma cristiana”. ¿Por qué despreciar el patrimonio de la primera humanidad, la que enfrentó desnuda, antes de la llegada de Jesús, las fuerzas de la naturaleza cósmica, animal, mental? Asistí a la semana santa en Santa Catarina Cohamiata, entre los huicholes, ví las flechas y demás ofrendas que dejaban detrás del altar de la iglesia de Tenzompa. Y recuerdo al teólogo ruso, M.M. Tareev quién dijo, en 1909: “La Iglesia no engendra creyentes, es engendrada por ellos.”⁸

Vera Shazov, al reflexionar sobre la Ortodoxia y la comunidad cristiana a vísperas de las revoluciones rusas, la “burguesa” de febrero, la “roja” de octubre 17, anota que los historiadores gustan de oponer la “religión popular” a la “oficial”, la de la “Iglesia”, limitando Iglesia a clero, una religión “pura, teológica, moral”. Ella dice que aislar ese pueblo cristiano de la Iglesia a la cual se identifica resulta exactamente en la negación de su calidad de cristiano. Los historiadores no hacen sino seguir a los folkloristas del siglo XIX y a los antropólogos del siglo XX; oyen la “voz” popular pero la dejan fuera de la Iglesia. El clero tuvo y tiene su responsabilidad en la secularización a fuerza de “purificación” y reserva la palabra Iglesia a sí mismo y a la minoría de laicos ilustrados. Cree en la tesis dualista de *dvoeverie*, como sus enemigos.

Las historias académicas del cristianismo y de las Iglesias cristianas, igual que las historias tradicionales escritas por clérigos y pastores, no integran al pueblo devoto. Vera Shazov trabaja en recuperar el uso y el contenido inicial de la palabra “Iglesia”, asamblea, comunidad de todos los creyentes, para borrar el binomio “Iglesia” (oficial)/ pueblo supersticioso. Robert Orsi, de

8 Vera Shazov, “Letting the People Into Church”, in Valerie A. Kivelson and Robert H. Greene eds., *Orthodox Russia: Belief and practice Under the Tsars*, Pennsylvania State University, 2003: 77.

acuerdo con ella, afirma que la religión está formada y vivida “en los intercambios mutuamente transformadores entre las autoridades religiosas y la comunidad de practicantes.”⁹ Ahí están las fiestas, peregrinaciones, procesiones, las imágenes milagrosas, las penitencias, los ayunos, los santuarios, muchas veces “inventados” por el pueblo, luego ratificados por la “Iglesia”. ¡Cuántas beatificaciones y canonizaciones impuestas por el pueblo! Mélanie en La Salette, Bernardette en Lourdes, Thérèse en Lisieux son el pueblo que se impone. De la misma manera hay una topografía mística de México con sus Cristos negros, sus Vírgenes, sus santos Niños. Esa “colectividad eclesial” es mucho más que el producto de las estructuras institucionales, es el resultado de una experiencia religiosa, vivida y compartida.

En la historia de la Ortodoxia, el mejor ejemplo de la resiliencia, de la fuerza del pueblo “supersticioso”, es el largo conflicto entre adversarios y defensores de las imágenes (iconos). Obispos y emperadores fueron iconoclastas, mientras que el pueblo y sus monjes eran iconófilos, y vencieron. Para los primeros, la presencia de lo sagrado se limita a la eucaristía, al templo y la señal de la Cruz. El resto es idolatría, paganismo, como bien dicen el judaísmo y el islam conquistador. Para los segundos, los iconos y los santos cargan lo sagrado más allá del orden sacramental sancionado por la jerarquía eclesial e imperial. La victoria de los iconos fue la victoria de la sensibilidad religiosa de los creyentes. La teología del icono, tan importante en la ortodoxia, vino después de la batalla, como consecuencia de las prácticas y creencias anteriores. Nuestra Virgen de la Guadalupe, bien lo demostró David Brading, es un icono; se topó a la larga resistencia de la jerarquía y hasta hoy a la de un prelado encargado del santuario.

En 1905, el buen obispo Evdokim, rector de la Academia teológica de Moscú, trató de la existencia de dos Iglesias en Rusia: “Una luce un brilloso uniforme, lleno de cintas y medallas y goza de privilegios y derechos; la otra lleva una simple túnica gris, está perseguida, pero llena de una fe sincera”. Concluye que la Iglesia es la suma de las dos y, cómo los sacerdotes pertenecen a las dos, eso evita la dicotomía Iglesia clerical/pueblo inculto.¹⁰ La diversidad no impide la unidad en la comunión (*sobornost*),

9 Robert Orsi, “Everyday Miracles. The Study of Lived Religion”, in David D. Hall ed., *Lived Religion in America*, Princeton University Press, 1998: 9.

10 Vera Shazov, loc.cit. pág. 75.

concepto tan caro al científico genial, sacerdote y mártir Pavel Florenskii, fusilado por los soviéticos.

Para nosotros, adeptos de las “ciencias sociales” (insistir sobre la palabra “ciencias”), es difícil no ver con escepticismo las creencias religiosas populares, no llamarlas “supersticiones”, presencia del antiguo paganismo, prueba de una cristianización fallida, más aparente que real. Preferimos las formulaciones doctrinales, espirituales y abstractas a las prácticas instrumentales y materiales. La Trinidad es misteriosa, pero respetable, mientras que las imágenes religiosas son, en el mejor de los casos, sospechosas. Mi modelo es Peter Brown en su *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity* (Chicago University Press, 1981). En esos siglos del primer milenio, estudiado por Brown, la elite – Agustín de Hipona – promueve activamente el culto de los santos y no se separa de las masas. Enfocar sobre los “abusos”, “desviaciones” y la heterodoxia vendrá después, mucho después. Las mujeres son representantes muy fieles de la fe, cuando son totalmente separadas por la educación y el lenguaje de un clero masculino, y de su jerarquía. Hay una expresión religiosa compartida.

*México, Rusia, las dos fes, dvoeverie.*¹¹

En 1926, el católico francés, E. Lagarde, diplomático en México redactó, a petición de París, un largo informe que tuvo gran importancia, puesto que sirvió mucho al embajador estadounidense Dwight Morrow y a la Santa Sede, a la hora de negociar los “arreglos” de 1929 con el gobierno revolucionario. Lagarde califica duramente el catolicismo mexicano, como “una parodia burdamente material de la religión romana” (18 de septiembre de 1926). Repetía las afirmaciones de los misioneros estadounidenses, más bien protestantes, y de los sacerdotes católicos europeos. El presidente Calles se felicitaba de la suspensión de los cultos y calculaba que cada domingo la Iglesia perdería 5 por ciento de la feligresía; y el obispo de Tabasco, Pascual Díaz no estaba lejos de pensar como Lagarde y Calles.

11 Eve Levin, “Dvoeverie and Folk Religion”, in Stephen K. Batalden ed., *The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine and Georgia*, De Kalb, North Illinois University Press, 1993: 29-51.

Se asumía (¿asume?) la existencia de una fuerte identidad religiosa en el México pre-revolucionario y revolucionario, herencia de la Nueva España y de la “conquista espiritual” (Robert Ricard); nadie discutía el papel esencial de la Iglesia, en el sentido de clero, -mucho menos los anticlericales que se exageraban el poder maléfico del clero-. Lo que se ponía en duda era la profundidad y el contenido de la creencia religiosa del pueblo. Todos estaban de acuerdo para reconocerle al mexicano una gran religiosidad, pero según su agenda intelectual o política el observador apuntaba, de manera positiva o negativa, a la existencia de un dualismo, de una doble fe, cristiana en apariencia, pagana debajo de la superficie.

Cuando los académicos rusos, luego soviéticos, empezaron a usar la palabra *dvoeverie* de los folkloristas de 1860, designaban un sistema religioso en el cual creencias y prácticas paganas seguían debajo de la superficie cristiana. *Dvoeverie* y religión popular se volvieron sinónimos que cayeron como anillo al dedo a los enemigos de la religión: el pueblo, al guardar sus prácticas paganas, entraba en conflicto con la Iglesia/clero. La repetición de las condenas de ciertas prácticas y rituales, de la brujería probaba que el combate era continuo y sin éxito.¹² El Poder bolchevique pensó que podría meter cuña y destruir a la Iglesia.

Gregory L. Freeze dice con razón que la teoría del dualismo – un pueblo semi- o pseudo- cristianizado, que no cambió a lo largo de los siglos, haciendo fracasar todos los esfuerzos de la Iglesia/clero para que entienda la verdadera fe - teoría aceptada por casi todos los observadores de la Rusia imperial (menos Leroy-Beaulieu), y por los historiadores hasta la fecha, esa teoría no era el resultado de investigación empírica, sino un a priori de la intelligentsia urbana rusa y soviética, que no sabía nada de la piedad popular.

Pasó lo mismo en la historiografía de la cristiandad popular del Occidente medieval, hasta que llegaron los Lucien Febvre, Alphonse Dupront, Georges Duby, Peter Brown, para poner en duda esa construcción intelectual de un pueblo rápidamente bautizado pero que sigue siendo pagano, no por un rechazo a vivir en cristiano, sino por una evangelización deficiente. Las últimas generaciones de historiadores europeos demostraron que religión popular no es sinonimo de paganismo, de dualismo, que el error ha sido de

12 Gregory L. Freeze, “The Rechristianization of Russia: The Church and Popular Religion, 1750-1850”, *Studia Slavica Finlandensia*, 7, 1990.

medir la calidad de la piedad popular con la versión elitista más ilustrada y filosófica del cristianismo.

Curiosamente, hoy en día, los que usan de la teoría dualista, las que mobilizan la teoría de *dvoeverie*, son ciertas feministas que denuncian en el cristianismo una ideología machista, empeñada en destruir el sistema pagano “femenino”: la sociedad pre- cristiana era centrada sobre la mujer, y la gran diosa madre... Tonantzin, Coatlicue, en el caso de nuestro México. Cristianismo = patriarcado misógino que quema las “brujas”. Según ellas, las mujeres lograron cambiar el contenido y los rituales de la nueva fe, conservando las tradiciones paganas.¹³

Con las nuevas corrientes, conocemos mejor las religiones pre-cristianas en el viejo y en el nuevo mundo, entendemos la necesidad de tomar en cuenta el contexto económico y social de las cuestiones religiosas, aceptamos que mujeres y hombres entienden y viven la religión de manera diferente y complementaria (sin la mujer, no hay Cristiada, me enseñó Juan Rulfo), especialmente en una sociedad fuertemente patriarcal (muchas gracias, hermanas feministas).

Insistir sobre la dimensión conflictiva del dualismo lleva al investigador a catalogar, a distinguir entre lo pagano y lo cristiano, sin ver que se pueden yuxtaponer o desarrollar prácticas que deben tanto a conceptos cristianos como a paganos. Ejemplo: los danzantes en México (vean los documentos que publico en mi Historia de los Cristianos en América latina) autorizados a bailar, hombres y mujeres, adentro de la iglesia. También, ir a bailar a Chalma. No se puede ignorar la diversidad, los cambios, la evolución en los dos sentidos. Al insistir sobre el conflicto, volvemos invisible todo lo que es común a los dos mundos, exageramos la racionalidad maquiavélica de un clero que “bautiza” sitios y prácticas paganas, de unos paganos que se esconden bajo una fachada cristiana.

Los historiadores hemos sido demasiado crédulos frente a los antropólogos modernos, como frente a los autores eclesiásticos de los siglos XVIII y XIX que encontraban el paganismo por todos lados, en Champaña como en Normandía, en Perú como en México, en Rusia como en Finlandia. Todo lo que no les gustaba, estos pequeños inquisidores (con todo respeto)

13 Mary Matossian, “In the Beginning, God Was a Woman”, *Journal of Social History*, 6, Spring 1973.

lo calificaban de “obra del demonio”, cuando podía ser medicina popular, magia blanca, shamanismo, protesta política, o simplemente pecado. Los estudios recientes sobre la persecución de las brujas en la época moderna en Europa occidental, especialmente septentrional, demuestran que “brujería” no debe entenderse como sobrevivencia de cultos agrarios de fecundidad, sino como un fenómeno moderno, complejo, que integra magia, astrología, herejía y cristianismo, en un siglo de tensiones sociales y políticas intensas. El pueblo no había cambiado, la elite sí y descubría el demonio donde antes no lo veía. Prueba a contrario: en la misma época, en la Rusia no tocada por la modernidad, no existe la cacería de brujas. Además la frontera suele ser muy delgada entre la “brujería” y el poder taumaturgico (mágico) de las reliquias de los santos, de la mano del rey de Francia, del agua bendita (o de Lourdes), del pan eucarístico, de las peregrinaciones, rezos, bailes...

Anita Brenner no fue la primera en interrogar la fe popular mexicana, “enigma” que persiste bajo la religión oficial, la de los obispos y sacerdotes, y que pudo resistir, sin sacerdotes ni sacramentos, una larga persecución religiosa entre 1926 y 1938. Un catolicismo sin el funcionamiento de la institución, un catolicismo que vivió con entusiasmo la reactivación de la institución: pueblo + institución= Iglesia.

Las afirmaciones que ponen en duda el carácter cristiano de la fe del pueblo son tan ligeras como aquellas, en apariencia, más científicas, que no ven en ella más que sincretismo. Todos los países tardan en “cristianizarse”. Poco a poco, la Nueva España se volvió un pueblo de cristianos, es decir de bautizados, protegidos por la señal de la Cruz y la Virgen de Guadalupe. “México es hijo de cura”, reza el dicho y, a la hora del conflicto religioso, el pueblo se identificó a Cristo.

Alphonse Dupront nos dice:

Los siglos del catolicismo han asumido crisis tras crisis. Nada menos estable, nada menos inmovil, que la encarnación, por sociedades de hombres que se hacen y deshacen a través de las épocas y de los tiempos, de esa religión revelada. La crisis es el elemento normal, quizás providencial, de su continuidad.”¹⁴

14 Alphonse Dupront, *Puissances et latences de la religion catholique*, Paris, Gallimard, 1993: 13.

Pero el mismo autor nos pone en guardia:

La Iglesia moderna, justamente por una “modernidad” demasiado pronta, al no saber reconocer suficientemente las necesidades religiosas de las masas, al no interpretar sus lenguajes, se cortó progresivamente de esas capas populares, en las cuales, a diferencia de la Reforma (protestante), había querido revitalizar su potencia. Así, el hecho que la descristianización, deplorada o explicada dizque por el triunfo de las potencias del mal, sea en gran parte la obra de la Iglesia misma, aparece más y más como una verdad histórica.”¹⁵