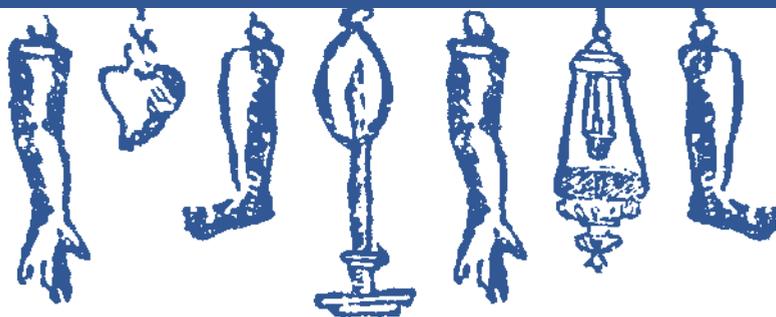


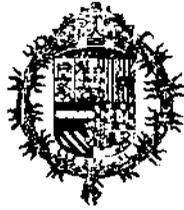
LA REAL UNIVERSIDAD DE MÉXICO. ESTUDIOS Y TEXTOS XXXVII

*Conformación y cambio parroquial en
México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*

Rodolfo Aguirre Salvador, coordinador



Este volumen presenta una mirada de larga duración sobre el origen y el devenir histórico de las parroquias. Durante tres siglos fueron el referente social del mundo novohispano al funcionar como estructura eminente de gestión religiosa, social, política y hasta educativa. Su entramado incluso trasciende el periodo colonial de nuestro país y se extiende hasta principios del siglo XX. Las personas nacían, vivían y morían en las parroquias. En ellas aprendían a leer y a escribir, a socializarse como individuos y familias. Fueron medios de conciencia colectiva, de conformación identitaria y de participación en el conjunto de símbolos que mantenían el tejido ideológico de la población. En su seno, por medio de los sermones, las organizaciones de fieles y las fiestas patronales, las personas se reconocían como súbditos del rey. La gente recibía una gran parte de su educación sin salir de su parroquia y los pocos libros que podían conocer les eran accesibles allí. Las escuelas parroquiales eran una obligación de los curas, que tenían así la función de educar a sus fieles, ya fuera ellos mismos o contratando a un maestro de escuela. En una gran parte contribuían a construir la vida social y privada de las personas, situándolas en el mundo. La parroquia buscada, pues, la estabilidad social, y los curas cumplieron con ese papel: favorecer la Pax hispánica como función de contención social. Sin duda, este libro ayudará a entender mejor la sociedad novohispana.



La REAL UNIVERSIDAD DE MÉXICO

ESTUDIOS Y TEXTOS

XXXVII

Descarga más libros de forma gratuita en la página del [Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación](http://www.iisue.unam.mx/libros) de la Universidad Nacional Autónoma de México.



Recuerda al momento de citar utilizar la URL del libro.

*Conformación y cambio parroquial en
México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*

Rodolfo Aguirre Salvador, coordinador



iisue

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de Investigaciones sobre la

Universidad y la Educación

México

2017

Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX) / Rodolfo Aguirre Salvador, coordinador. -- Primera edición.
páginas. 288 -- (La Real Universidad de México. Estudios y textos ; 37).

ISBN: 978-607-30-0424-4

1. Iglesia Católica -- México -- Historia. 2. Parroquias -- México -- Historia. 3. Iglesia Católica -- Yucatán -- Historia. 4. Parroquias -- Yucatán -- Historia. 5. Gobierno eclesiástico. I. Aguirre Salvador, Rodolfo, editor. II. Serie.
BX1428.3.C64 2017
LIBRUNAM 1969292

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

Coordinación editorial
Bertha Ruiz de la Concha

Edición
Edwin Rojas Gamboa

Diseño de cubierta
Diana López Font

Traducción a PDF
Karla Guadalupe González Niño

Primera edición: 2017

DR © Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
Centro Cultural Universitario, Ciudad Universitaria,
Coyoacán, 04510, México, D. F.
www.iisue.unam.mx
Tel. 56 22 69 86

ISBN (PDF): 978-607-30-0424-4



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

Hecho en México

ÍNDICE

Presentación.....	9
<i>Rodolfo Aguirre Salvador</i>	
PRIMERA PARTE: ARZOBISPADO DE MÉXICO	
I. Una compleja etapa formativa, 1521-1640	25
<i>Rodolfo Aguirre Salvador</i>	
1. <i>Las primeras doctrinas y curatos, 1524-1550</i>	26
2. <i>Expansión y primeros reajustes, 1550-1572</i>	33
3. <i>En busca de la uniformidad: cédula del patronato y Tercer Concilio Mexicano</i>	52
4. <i>Parroquias de menos fieles: crisis demográfica, congregaciones y reajustes parroquiales, primera mitad del siglo XVII</i>	56
<i>Anexo I</i>	77
II. Nuevos cambios sociales y reajustes parroquiales, 1640-1750.....	87
<i>Rodolfo Aguirre Salvador</i>	
1. <i>Aumento poblacional, haciendas y ranchos</i>	89
2. <i>El auge de las cofradías</i>	103
3. <i>Reajustes parroquiales</i>	111
<i>Anexo II</i>	142
III. La reorganización parroquial en la era de las secularizaciones, 1750-1813....	155
<i>María Teresa Álvarez Icaza Longoria y Rodolfo Aguirre Salvador</i>	
1. <i>El territorio y la feligresía del arzobispado a mediados del siglo XVIII</i>	155

2. Cambios en los curatos durante la prelación de Manuel José Rubio y Salinas, 1749-1765	157
3. La organización territorial del arzobispado de México durante el gobierno de Francisco Antonio de Lorenzana.....	167
4. La reorganización parroquial bajo Núñez de Haro.....	174
Anexo III.....	196

SEGUNDA PARTE: OBISPADO DE YUCATÁN

IV. Parroquias y territorio en Yucatán: 1541-1699.....	211
<i>Adriana Rocher Salas</i>	

1. El imperio de los regulares: 1545-1580	213
2. En busca de nuevos equilibrios: los gobiernos diocesanos de fray Gregorio de Montalvo y fray Juan Izquierdo: 1581-1602	229
3. Disputa por la hegemonía: 1603-1699	232
Algunas reflexiones	247

V. Parroquias y territorio en Yucatán: 1700-1847	253
<i>Adriana Rocher Salas</i>	

1. Tiempo de clérigos: 1700-1760	254
2. Tiempos de cambio: 1761-1811	258
3. Orden nuevo, necesidades viejas: 1812-1847	267
Reflexiones finales.....	281

PRESENTACIÓN

la parroquia es verdaderamente nuestra madre porque en su seno hemos nacido en Jesucristo, y su gloria, adorno y hermosura, debe ser honra nuestra; en ella nos alimentamos con el pan saludable de la doctrina cristiana y del cordero inmaculado; en ella pedimos los últimos sacramentos y ella finalmente cubre con el sagrado polvo de la sepultura la mortalidad de nuestra carne¹

El concepto de parroquia del epígrafe precedente, vertido por un cura de Amecameca en 1777, expresa el ideal de los ministros de almas consistente en que todos los fieles se sintieran identificados y comprometidos con ella. Sin embargo, fue un ideal difícil de cumplir muchas veces, pues la conservación y consolidación de las parroquias no dependían sólo de los deseos de los curas, sino de otros factores que escapaban de sus manos.

El objeto central del presente libro es analizar la conformación, las transformaciones y continuidades de los diferentes tipos de partidos o jurisdicciones encargados de la administración espiritual, en el arzobispado de México y el obispado de Yucatán, llamados doctrinas, curatos o parroquias. Mientras que en el arzobispado sí persistió generalmente, hasta el siglo XVIII, una diferenciación en el uso del término “doctrinas” para designar las jurisdicciones administradas por los frailes, y “curatos” para las administradas por el clero secular, en Yucatán, por el contrario, “doctrina” se usó para ambos sectores, al menos hasta el siglo XVII, pues en el siguiente cayó en desuso para ser sustituido por el de curatos o parroquias.

Aunque las redes parroquiales² tienen una historia centenaria, al igual que los obispados o las provincias religiosas, han recibido poca atención

¹ Archivo General de la Nación, Bienes Nacionales, exp. 593, exp. 28, f. 64v. Carta de 27 de enero de 1777 que el cura de Amecameca Lino Nepomuceno Gómez dio a los comerciantes para que ayudaran a la parroquia.

² Se entiende aquí por “red parroquial” al conjunto de curatos, doctrinas y misiones, así como todas sus vicarías, ayudas de parroquia y visitas comprendidas en un obispado, y que, formalmente, estaban bajo la jurisdicción de un obispo.

como sujetos históricos por sí mismas.³ Es común que el estudio de las parroquias se haya hecho en el marco de monografías de poblaciones coloniales (pueblos de indios, villas o ciudades) de una forma más descriptiva que analítica. La atención de la historiografía ha sido, pues, limitada, lo que ha dado la impresión de que la creación de esas entidades y sus posteriores modificaciones fueron, básicamente, el resultado de decisiones de la autoridad eclesiástica o virreinal, sin prestar atención a otros factores. Así, se han escrito, a lo largo de las décadas, variadas monografías de parroquias desde una perspectiva local o cuando mucho provincial,⁴ sin advertir conjuntos o problemas generales.

Pocos han sido los trabajos que han tomado a las parroquias como objetos de estudio central. Y cuando se ha hecho se les ha dedicado apenas algún capítulo. Por ejemplo, para el siglo XVI, los curas y sus parroquias han sido abordados por Schwaller para Nueva España, o León Alanís, para el obispado de Michoacán.⁵ Una obra más reciente abordó específicamente el asunto de la secularización de doctrinas en ese mismo siglo desde varias ópticas, lo que ha revitalizado el interés por profundizar en el siglo de la evangelización temprana.⁶

Sin embargo, más allá de la muy estudiada etapa fundacional de doctrinas en el siglo XVI,⁷ hay pocos análisis de larga duración sobre la conformación y el desarrollo de las redes parroquiales para las centurias subsiguientes. Uno de ellos puede apreciarse en varios trabajos de Adriana Rocher para Yucatán⁸ y que en la presente obra ha retomado al desarrollar sus interesantes capítulos. El siglo XVII es sin duda el menos estudiado, a

³ Para una orientación bibliográfica básica sobre el clero regular y secular, así como para curatos seculares, remito a la obra colectiva coordinada por Antonio Rubial García, *La Iglesia en el México colonial*, 2013, pp. 554-564.

⁴ Por ejemplo: Sergio Eduardo Carrera Quezada, *A son de campana. La fragua de Xochiatipan*, 2007; Jesús Mendoza Muñoz, *Historia eclesiástica de Cadereyta*, 2002; María Teresa Jarquín, *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano*, 1990 o René García Castro, *Indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, 1999.

⁵ John Frederick Schwaller, *Church and Clergy in Sixteenth Century Mexico*, 1987, o Ricardo León Alanís, *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán 1525-1640*, 1997.

⁶ Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, 2010.

⁷ 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*, 2005 y Antonio Rubial, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, 1989.

⁸ Adriana Rocher Salas, "Las doctrinas de indios: la llave maestra del Yucatán colonial", 2008, pp. 71-98 y "Frailes y clérigos en Yucatán. Siglo XVII", 2003, pp. 599-625.

pesar de haber sido una época de crecimiento y consolidación para las parroquias. De ahí que deba destacarse el libro de Lundberg en torno a la vida parroquial en la primera mitad del siglo xvii en México y Puebla,⁹ y el de Megged, sobre las relaciones entre fieles, doctrinas y frailes en Chiapas.¹⁰

El siglo xviii ha sido más atendido. Adriana Rocher Salas dedicó su tesis doctoral, la cual convirtió en libro, a la península de Yucatán,¹¹ obra ya de referencia para la historia de ese obispado. La primera mitad del siglo xviii ha sido abordada, para el arzobispado de México, por Rodolfo Aguirre Salvador, quien ha buscado profundizar en los cambios sociales y de política eclesiástica en la primera era borbónica.¹²

Los estudios son más abundantes para el periodo 1750-1821. El asunto de las reformas parroquiales, por ejemplo, ha sido abordado en varios trabajos como los de Taylor, Mazín y Álvarez.¹³ La reorganización de los curatos de la ciudad de México en la época de Lorenzana, en especial, ha sido objeto de estudios interesantes que muestran la divergencia entre el racionalismo del arzobispo Lorenzana y su conformación histórica.¹⁴ No obstante, en estos trabajos predomina la idea de que la organización de las parroquias era caótica, visión heredada de las autoridades borbónicas que hicieron tabla rasa del pasado de esas entidades. Para la región de Zacatecas se han publicado dos libros sobre los curas y los fieles.¹⁵ Para la

⁹ Magnus Lundberg, *Church life between the metropolitan and the local. Parishes, parishioners and parish priests in Seventeenth-Century Mexico*, 2011.

¹⁰ Amos Megged, *Cambio y persistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, 2008.

¹¹ Adriana Rocher Salas, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche. Siglo XVIII*, 2010. Sobre Yucatán, véase Rodolfo Aguirre Salvador, "Más allá de los altares. Un obispo de Felipe V frente al régimen de ingresos parroquiales en Yucatán, 1715-1728", 2011, pp. 469-499.

¹² *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México (1700-1750)*, 2012; así como en "Doctrinas y curatos de Hidalgo en el siglo XVIII", 2010, pp. 189-215, y "Rentas parroquiales y poderes locales en una región novohispana. Yahualica, 1700-1743", 2010, pp. 115-142.

¹³ William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 1999; Oscar Mazín, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", 1989, pp. 69-86; María Teresa Álvarez Icaza, "La reorganización del territorio parroquial de la arquidiócesis de México durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas (1749-1765)", 2011, pp. 501-518, así como su libro *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México. 1749-1789*, 2015.

¹⁴ Luisa Zahino Peñafort, *Iglesia y sociedad en México. 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, 1996, pp. 50-60 y Ernest Sánchez Santiró, "El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)", 2004, pp. 63-92.

¹⁵ José Arturo Burciaga Campos, *Las flores y las espinas. Perfiles del clero secular en el noroeste de Nueva Galicia (1750-1810)*, 2006 y *El juez, el clérigo y el feligrés. Justicia, clero y sociedad en el Zacatecas virreinal*, 2007.

época de la Independencia también se han abordado los trastornos en las parroquias por la guerra entre insurgentes y realistas.¹⁶

En el marco de esta historiografía, la intención principal de la presente obra es estudiar esas entidades eclesiásticas desde una visión de conjunto y como un proceso abierto y dinámico en el que intervinieron diferentes actores: la Corona, las autoridades virreinales, los obispos, los superiores religiosos, el clero parroquial, los pueblos de indios y diferentes sectores de la feligresía, así como las cofradías o los hacendados, por nombrar sólo los más importantes. Cada uno de estos actores participó, en mayor o menor medida, en la conservación o modificación de los partidos, de acuerdo con sus intereses. En este sentido, un objetivo común en los capítulos es analizar los esfuerzos de los obispos y de los arzobispos por ejercer su autoridad en la totalidad de entidades parroquiales y misiones de sus jurisdicciones.

Aunque pareciera que doctrinas y curatos fueron entidades estables y rutinarias, en la práctica vivieron transformaciones en diferentes épocas. No debemos olvidar que esas jurisdicciones en la era moderna cumplieron con varias funciones extra parroquiales que las hizo objeto de una atención constante de la Corona y sus dependencias. Para Teruel, la parroquia "Históricamente ha sido la unidad territorial elemental de la administración tanto civil como eclesiástica: civil, como centro de empadronamiento, de la fiscalidad y del reclutamiento de tropas; eclesiástica, como centro del registro de bautismo, matrimonios, fallecimiento y cumplimiento pascual, así como de recepción de diezmos y primicias".¹⁷ Cabe agregar que también fungieron como centros recaudadores del subsidio eclesiástico, ya desde la época de Felipe V, en Nueva España.¹⁸

Otro eje básico de los capítulos aquí presentados es que doctrinas, curatos o misiones, no fueron el resultado sólo de actos fundacionales por decreto de autoridad, sino también de factores eclesiásticos,¹⁹ políticos, so-

¹⁶ Andrew B. Fisher, "Relaciones entre fieles y párrocos en la Tierra Caliente de Guerrero durante la época de la insurgencia, 1775-1826", 2010, pp. 273-305, y Rodolfo Aguirre Salvador, "Ambigüedades convenientes. Los curas del arzobispado de México frente al conflicto insurgente", pp. 306-350.

¹⁷ Manuel Teruel Gregorio de Tejada, *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, 1993, p. 298.

¹⁸ Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en...*, pp. 285-320.

¹⁹ Charles Gibson, en su clásica obra *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, 1989, pp. 108-109, ya había señalado la "flexibilidad" de las jurisdicciones parroquiales, especialmente en el siglo XVI: "Esas fronteras, además, estaban en constante proceso de cambio. Las jurisdicciones originales de la iglesia sufrieron una progresiva transformación al formarse nuevas doctrinas y al hacerse nuevos ajustes en la disposición y cabeceras de doctrina. En los procedimientos eclesiásticos, no había otorgaciones originales que asignaran los moldes

ciales e incluso económicos, los cuales tuvieron diferente peso en cada periodo histórico.

Las preguntas básicas que han guiado la investigación han sido: ¿Hasta qué punto la Iglesia, la Corona y sus ministros pudieron dar coherencia, estabilidad e integración a sus unidades básicas de evangelización y administración espiritual? ¿De qué estrategias organizativas y recursos humanos, sociales y políticos se valieron para ordenar y uniformar a un mundo de fieles heterogéneo, con variadas necesidades, problemáticas e inquietudes? ¿Cómo afectaron las pugnas internas en la Iglesia el devenir de las parroquias? ¿Cuál fue el papel de los fieles en ese mismo devenir?

Otro asunto importante abordado es el de analizar en qué momento los curatos y las doctrinas se convirtieron también en entidades territoriales, tomando en cuenta que, en sus orígenes, la delimitación espacial no fue estrictamente territorial sino basada en las personas o los pueblos dependientes de una cabecera política preexistente; es decir, de una sede señorial prehispánica. Si bien en el transcurso del siglo *xvi* esos señoríos perdieron importancia a favor de los nuevos cabildos o repúblicas de indios, el modelo parroquial de cabeceras-visitas siguió adelante y se conservó incluso hasta el México independiente. En las ciudades, la fundación de los curatos tampoco fue algo estrictamente territorial, sino guiado por el criterio socio-racial: de españoles, de indios e inclusive de negros, como fue el caso de Yucatán. Aunque a partir de la segunda mitad del siglo *xviii* se impulsó la conversión hacia una delimitación estrictamente territorial, sin importar el origen social de los fieles, no hubo todo el éxito esperado. Sólo hasta fines de la era colonial y ya en el México independiente, la delimitación de los curatos tendió más a efectuarse por magnitudes físicas en sentido estricto, si bien el modelo cabecera-visitas persistió.

La primera parte del presente libro está enfocada al arzobispado de México y consta de tres capítulos. La red parroquial²⁰ de este arzobispado estaba asentada en una de las poblaciones más densas y heterogéneas de la actual Hispanoamérica; de ahí su complejidad y el gran reto de la Iglesia para lograr comunidades estables de fieles, regida por un ministro nombrado por las autoridades,²¹ que obedecieran la normativa de la vida

a seguir de una forma tan estricta como en la encomienda y constantemente había oportunidades para modificar los sujetos y reasignar las afiliaciones parroquiales”.

²⁰ En esta primera parte se usará el término “parroquias” para hablar indistintamente de las administradas por frailes o por clérigos; “curatos”, para las que estaban bajo cuidado del clero secular, y “doctrinas” para las que estaban a cargo de los frailes, como fue el uso más general en el arzobispado.

²¹ Manuel Teruel Gregorio de Tejada, *Vocabulario básico de...*, p. 297.

cristiana y estuvieran identificados con su pertenencia a las mismas. Alcanzar esta meta no fue fácil muchas veces. Fundar doctrinas, curatos o misiones fue sólo el primer paso; consolidar una administración espiritual de acuerdo con los cánones y las leyes reales fue una segunda etapa, la más larga y difícil por las vicisitudes políticas, sociales o económicas que podían intervenir. En los ámbitos regional y local las directrices generales de las autoridades se cumplían en diferente grado.

Evidentemente, cuando se fundaron las diócesis y se demarcaron sus fronteras entre unas y otras, ello no significó ni comprendió a su vez una delimitación de las doctrinas y curatos, por lo menos no una delimitación territorial, puesto que en la primera generación de enclaves de evangelización estos no fueron concebidos como territorio, sino como “pueblos” bajo el gobierno de un *tlatoani*, entendiendo por “pueblos” en realidad el conjunto de población tributaria de un señorío de origen prehispánico. Teruel señala que otros criterios históricos para delimitar las parroquias, además del territorial, fueron también personales, por razón de rito, lengua o nacionalidad.²² Pero si esta fue la primera tendencia seguida y defendida por los primeros evangelizadores, cabe ubicarla en los valles del altiplano central y en sus zonas adyacentes (sierra de Meztitlán y Cuernavaca-Amilpas), pues al extremo norte y sur del ahora arzobispado la situación fue diferente: mucho menor presencia religiosa y clerical, si bien significó una oportunidad para la mitra de fundar ahí curatos e iniciar también su propia red parroquial de población indígena. En el norte del arzobispado se decidió mejor establecer misiones y encargarlas a los franciscanos.

¿Qué factores intervinieron para conformar el o los tipos de parroquias existentes en el arzobispado? No fue una conformación solo desde los criterios de las autoridades y el clero, sino también hubo factores locales, demográficos, étnicos y de política local que intervinieron decisivamente; es decir, su conformación no dependió de una sola instancia sino de un conjunto de agentes, en mayor o menor medida, a lo largo de la era colonial. Una doctrina de mediados del siglo XVI era diferente de una de principios del XVII o de mediados del XVIII. Y lo mismo puede decirse con respecto a los curatos de clérigos.

Así, en el territorio que comprendía el arzobispado en realidad se fundaron diferentes tipos de centros de evangelización y adoctrinamiento, con distintas problemáticas y condiciones, las cuales, a pesar de las tendencias uniformadoras de la Iglesia, causaban diferentes desajustes y, por tanto, dificultad para lograr la deseada uniformidad. De esa manera, cada

²² *Ibid.*, p. 298.

doctrina o curato podía tener diferente grado de organización, cohesión y gobernabilidad desde el punto de vista eclesiástico. De ahí la importancia de entender que no había una homogeneidad al respecto, a pesar de los esfuerzos de la Iglesia. Las jurisdicciones parroquiales fueron, pues, el resultado del cambio social, político y económico. Igualmente, deben considerarse las transformaciones de la feligresía parroquial y su incidencia en la organización eclesiástica. Cada parroquia puede estudiarse como un microuniverso, con sus propias peculiaridades, dinámica y necesidades,²³ o bien, como parte de una diócesis en donde se concretaron procesos y políticas eclesiásticas más generales.

Para analizar el proceso arriba delineado se han establecido tres grandes periodos para el arzobispado, correspondientes a igual número de capítulos, que construyen visiones globales y líneas generales. El primer capítulo, de Rodolfo Aguirre Salvador, intitulado “Una compleja etapa formativa, 1521-1640”, aborda el primer proceso de establecimiento de doctrinas, curatos seculares y misiones, en medio del acelerado cambio social, político y económico al que se sometió a la población indígena, por un lado, y la confrontación entre la Iglesia regular y la secular por prevalecer en la nueva sociedad, por el otro.

El tipo de doctrinas implantado por el clero regular, especialmente los franciscanos, es crucial, pues marcó la pauta para el resto de fundaciones del clero secular. Los frailes, en alianza con los caciques, impusieron una delimitación de las doctrinas, lo cual no obedecía a una lógica de uniformidad poblacional y territorial, sino a los lazos tributarios, de gobierno y de posesión de tierras de las sedes señoriales. La solución central fue por entonces establecer cabeceras de doctrina con múltiples poblados dependientes, cercanos a las tierras de cultivo y recursos naturales. Aun cuando en la segunda mitad del siglo XVI las grandes doctrinas se subdividieron, el modelo antes mencionado se conservó. Y lo mismo sucedió durante la primera gran expansión de los curatos seculares de indios en la época del arzobispo Alonso de Montúfar. Este capítulo termina con los reajustes ocasionados por las congregaciones de principios del siglo XVII.

En el segundo capítulo, del mismo autor, “Nuevos cambios sociales y reajustes parroquiales, 1640-1750”, se aborda un periodo intermedio de

²³ En ese sentido, Oscar Mazín señaló que “La historia parroquial está aún por hacerse; ella nos aclararía no pocos aspectos sobre la configuración de los pueblos de México: su geografía, los sistemas agrarios de cada paisaje, las lenguas, los ritos y la toponimia. En la cultura religiosa del inmenso tejido parroquial predominaron ya desde el último tercio del siglo XVIII en adelante, diversas formas de convivencia del clero diocesano rural con los grupos de aquella sociedad”. Véase su artículo ya citado “Reorganización del clero...”.

Nueva España que ha sido el menos estudiado y en el que, sin embargo, ocurrieron transformaciones importantes desde la sociedad que ulteriormente afectaron también a los curatos y a las doctrinas. Ello se debió al influjo de nuevos actores en las parroquias: las haciendas, los ranchos o las cofradías, en un contexto de recuperación demográfica. En efecto, pasada ya la debacle poblacional, la red parroquial se asentó y los cambios fueron más lentos en cuanto a creación de nuevas entidades o subdivisiones, con excepción del sector de los curatos seculares, en donde hubo un aumento de poco más de una veintena de nuevos partidos entre 1680 y 1750. En el plano político, el mayor intento por modificar sustancialmente el mapa parroquial lo protagonizó el arzobispo José Lanciego Eguilaz, quien quiso secularizar de un solo golpe 60 doctrinas, plan fracasado pero que abonó a la cada vez mayor presión a la Corona por una secularización general de doctrinas en Indias.

En el tercer capítulo, elaborado por Teresa Álvarez y Rodolfo Aguirre Salvador, "La reorganización parroquial en la era de las secularizaciones, 1750-1813", se analizan las repercusiones de las reformas parroquiales impulsadas por Fernando VI y Carlos III. Se destaca aquí la incidencia de la Corona para impulsar cambios en la administración espiritual y en la reorganización parroquial, incidencia superior a los periodos anteriores. Un tema central por entonces fue, sin duda, el de la secularización de las doctrinas y sus repercusiones en el mapa parroquial, así como la reorganización de las parroquias de la ciudad de México impulsada por el arzobispo Antonio Lorenzana.

En principio, la idea de secularizar debía facilitar una mejora en la administración espiritual, para lo cual una opción fue dividir las doctrinas en curatos más compactos en cuanto a fieles y extensión territorial. A pesar de que los arzobispos sí lograron ampliar la red parroquial, no fue en la magnitud esperada, de tal forma que todavía en 1813 Navarro y Noriega criticó la existencia de grandes curatos con múltiples visitas y deficiente atención espiritual. Para compensar la falta de una subdivisión general de curatos, que propios y extraños habían esperado infructuosamente, los arzobispos fomentaron entonces el aumento de vicarías y ayudas de parroquia en número de hasta 84 a fines del siglo XVIII. Igualmente, trataron de aumentar el número de ayudantes y tenientes de cura, con poco éxito pues los curas titulares siguieron negándose a destinar más renta parroquial para sus salarios. Cómo fuere, en vísperas de la guerra de Independencia, los arzobispos ya tenían el control de su red parroquial, a pesar de lo cual y de todas las reformas recientes y la secularización, la mejora sustancial de la administración espiritual seguía siendo un ideal sin alcanzar.

La segunda parte del libro está dedicada al singular obispado de Yucatán, no sólo por su lejanía de varios de los procesos que se verificaron en el centro de Nueva España, sino porque la primacía de los franciscanos desde el siglo XVI dio al proceso de conformación de las doctrinas un perfil específico. Esta parte se encuentra dividida en dos capítulos, ambos de la autoría de Adriana Rocher Salas. En el primero, intitulado “Parroquias y territorio en Yucatán: 1541-1699”, la autora da cuenta del primer siglo y medio de fundaciones franciscanas y los diferentes factores que las conformaron. Destaca en principio el crucial proceso de congregaciones de indios, en donde los franciscanos fueron los principales artífices al formar 200 nuevos pueblos, sin que ello significara que muchos indios hayan dejado de vivir dispersos. En Yucatán también se adoptó el modelo de cabeceras-visitas para organizar cada partido eclesiástico. Si a ello aunamos la unidad lingüística de los mayas se comprenderá mejor el predominio que los hijos de Asís lograron. En contraste, el obispado sólo se erigió hasta 1561, contando con apenas un puñado de clérigos.

En Yucatán, los frailes fueron renuentes a llamar doctrinas a los partidos eclesiásticos y en su lugar simplemente los identificaron según la organización interna de la provincia franciscana; es decir, como guardianías, vicarías o conventos. En el transcurso del siglo XVII la Iglesia secular fue poco a poco ganando partidos secularizados a los franciscanos. El año más importante en este sentido fue 1679, cuando le fueran traspasadas al clero secular 10 doctrinas, lo que provocó su predominio en el oriente de la península. Pero además se logró una mayor sujeción de los frailes doctrineros a la mitra y se generalizó el término de “doctrinas”, tanto de regulares como de seculares. A todo ello cabe agregar la política del obispo Juan Cano que se propuso dividir esas exdoctrinas y aumentar los partidos a cargo de la clerecía.

En el quinto y último capítulo del libro, “Parroquias y territorio en Yucatán: 1700-1847”, Rocher señala que con las secularizaciones de 1679 también se puso fin a la autonomía de los franciscanos ante la mitra. En el siglo XVIII se acrecentaron los asentamientos irregulares de los indios fugitivos de los pueblos y su asentamiento en haciendas y ranchos. La mitra tendió a regularizarlos e integrarlos a las parroquias, sin importarle que se debilitara la feligresía de las doctrinas franciscanas. En la primera mitad del siglo XVIII no hubo cambios significativos en la geografía parroquial, sino hasta la secularización general ordenada por Fernando VI, cuando nueve de ellas pasaron a manos del clero secular. No obstante, el proceso se detuvo por la rebelión de Jacinto Canek. Los franciscanos pudieron así conservar todavía 19 doctrinas. Las subdivisiones de los curatos seculares

siguieron adelante, si bien el criterio continuó considerando a los pueblos para las nuevas delimitaciones parroquiales y no el territorio por sí mismo. Las estancias ganaderas concentraron a un número importante de indios que difícilmente regresaron ya a sus pueblos originarios. Con el advenimiento de la intendencia, las parroquias se convirtieron ahora en sede de los subdelegados y jueces españoles, lo cual demostró su vigencia como unidad básica de organización territorial. Curas y subdelegados tuvieron que coexistir. Ya en plena crisis de la monarquía, la Constitución de Cádiz reconoció a las parroquias como base para delimitar los ayuntamientos y organizar las elecciones. Finalmente, en 1820, se ordenó la secularización del resto de las antiguas doctrinas franciscanas, dejándoles sólo dos. Las subdivisiones siguieron adelante, aun cuando continuaba el problema de hallar obvenciones suficientes.

La presente obra forma parte del proyecto de investigación “La Iglesia y la conformación sociopolítica de Nueva España: redes parroquiales, jerarquías eclesiásticas y actores sociales”, clave IN400413-RN400413, el cual dio inicio en 2013 y tuvo como uno de sus objetivos estudiar la conformación y evolución de redes parroquiales. Diferentes avances se presentaron en los tres seminarios de avances de investigación, en donde participaron académicos, becarios y tesistas adscritos al proyecto: Adriana Rocher Salas, María Teresa Álvarez Icaza, Berenise Bravo, Marco Antonio Pérez, Marcela Saldaña, Moisés Ornelas, Marisol Ramírez, Sergio Rosas, Rafael Castañeda, Carolina Aguilar y Erika Martell, a quienes agradecemos sus valiosos comentarios y sugerencias. Tanto el proyecto citado como la presente obra fue apoyada por el Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT), de la Dirección General de Apoyo al Personal Académico, de la Universidad Nacional Autónoma de México, el cual ha aportado los recursos económicos necesarios para la investigación y la publicación.

Rodolfo Aguirre Salvador

Ciudad Universitaria, ciudad de México, marzo de 2016

Referencias

- Aguirre Salvador, Rodolfo, "Más allá de los altares. Un obispo de Felipe V frente al régimen de ingresos parroquiales en Yucatán, 1715-1728", *Hispania Sacra*, vol. 63, núm. 128, 2011, pp. 469-499.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, "Ambigüedades convenientes. Los curas del arzobispado de México frente al conflicto insurgente", en Brian F. Connaughton (coord.), *Religión, política e identidad en la Independencia de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2010, pp. 306-350.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, "Rentas parroquiales y poderes locales en una región novohispana. Yahualica, 1700-1743", en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Relaciones económicas e interacciones políticas*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2010, pp. 115-142.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México (1700-1750)*, México, IISUE-UNAM, 2012.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, "Doctrinas y curatos de Hidalgo en el siglo XVIII", en Francisco Jiménez Abollado y Verénice C. Ramírez Calva (coords.), *Historia colonial en el estado de Hidalgo*, México, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo/Plaza y Valdés, 2010, pp. 189-215.
- Álvarez Icaza, María Teresa, "La reorganización del territorio parroquial de la arquidiócesis de México durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas (1749-1765)", *Hispania Sacra*, vol. 63, núm. 128, 2011, pp. 501-518.
- Álvarez Icaza, María Teresa, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México. 1749-1789*, México, UNAM, 2015.
- Burciaga Campos, José Arturo, *El juez, el clérigo y el feligrés. Justicia, clero y sociedad en el Zacatecas virreinal*, Zacatecas, Tribunal Superior de Justicia de Zacatecas, 2007.
- Burciaga Campos, José Arturo, *Las flores y las espinas. Perfiles del clero secular en el noreste de Nueva Galicia (1750-1810)*, Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas/Instituto Zacatecano de Cultura, 2006.
- Carrera Quezada, Sergio Eduardo, *A son de campana. La fragua de Xochiatipan*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en An-

- tropología Social/El Colegio de San Luis/Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, 2007.
- Fisher, Andrew B., "Relaciones entre fieles y párrocos en la Tierra Caliente de Guerrero durante la época de la insurgencia, 1775-1826", en Brian F. Connaughton (coord.), *Religión, política e identidad en la Independencia de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2010, pp. 273-305.
- García Castro, René, *Indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos xv-xvii*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1999.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1989.
- Jarquín, María Teresa, *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano*, México, El Colegio Mexiquense/Ayuntamiento de Metepec, 1990.
- León Alanís, Ricardo, *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán 1525-1640*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997.
- Lundberg, Magnus, *Church life between the metropolitan and the local. Parishes, parishioners and parish priests in Seventeenth-Century Mexico*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, 2011.
- Mazín, Oscar, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo xviii", *Relaciones*, núm. 39, 1989, pp. 69-86.
- Megged, Amos, *Cambio y persistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad de Haifa, 2008.
- Mendoza Muñoz, Jesús, *Historia eclesiástica de Cadereyta*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 2002.
- Menegus, Margarita, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, IISUE-UNAM, 2010.
- 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.

- Rocher Salas, Adriana, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche. Siglo XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2010.
- Rocher Salas, Adriana, "Las doctrinas de indios: la llave maestra del Yucatán colonial", en Rodolfo Aguirre Salvador y Lucrecia Enríquez (coords.), *La Iglesia en Hispanoamérica: de la colonia a la república*, México, IISUE-UNAM/Pontificia Universidad Católica de Chile/Plaza y Valdes, 2008, pp. 71-98.
- Rocher Salas, Adriana, "Frailes y clérigos en Yucatán. Siglo XVII", *Hispania Sacra*, vol. 55, núm. 112, 2003, pp. 599-625.
- Rubial García, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM, 1989.
- Rubial García, Antonio (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Ediciones de Educación y Cultura, 2013.
- Sánchez Santiró, Ernest, "El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 30, enero-junio, 2004, pp. 63-92.
- Schwaller, John Frederick, *Church and clergy in Sixteenth Century Mexico*, University of New Mexico, 1987.
- Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999.
- Teruel Gregorio de Tejada, Manuel, *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, Barcelona, Crítica, 1993.
- Zahino Peñafort, Luisa, *Iglesia y sociedad en México. 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, UNAM, 1996.

PRIMERA PARTE
ARZOBISPADO DE MÉXICO

I. UNA COMPLEJA ETAPA FORMATIVA, 1521-1640

Rodolfo Aguirre Salvador*

El siglo XVI fue un periodo de grandes dificultades para la naciente Nueva España, pues diferentes proyectos de colonización e intereses coexistieron o se confrontaron: desde el impulsado por los conquistadores y encomenderos, el de la Corona y sus operarios o los de clérigos y frailes. El establecimiento de la Iglesia, en especial, comprendió dos proyectos en pugna: el de los frailes y el de los obispos. Como ha señalado Morales, cada uno de ellos fue defendido férreamente,¹ sin que ninguno haya prevalecido por completo. Un renglón crucial para cada clero fue el establecimiento de una red de doctrinas o de curatos bien organizada, que garantizara la conversión de los indios y una administración espiritual eficaz y permanente. El desafío era enorme, pues había que vencer no sólo la pugna entre los cleros, sino también los fuertes trastornos sociales, políticos y económicos que la población indígena sufrió por entonces: epidemias, congregaciones o su nueva organización política. Además, los caciques y los pueblos de indios jugaron su propio papel al defender sus intereses. En casi todas las regiones del arzobispado de México, curas y doctrineros debieron entenderse con los señores naturales,² los cuales revestían diferente importancia política y económica regional. Aunque los frailes se asentaron mayormente en el altiplano y en los señoríos indígenas más importantes,³ los clérigos

* Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM.

¹ Francisco Morales, "La Iglesia de los frailes", 2010, pp. 13-76. También, Magnus Lundberg, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar OP, arzobispo de México, 1554-1572*, 2009.

² Este fue el primer nombre con que los españoles designaron a los jefes o gobernantes de los *altepetl* o señoríos indígenas prehispánicos, mismo que después fue cambiado por el de "caciques", de origen antillano.

³ El *altepetl* o señorío indígena era la organización sociopolítica y económica básica en Mesoamérica, comprendía una nobleza indígena gobernante con un jefe a la cabeza y un

también debieron avenirse eventualmente con ellos. Cabe destacar entonces que el establecimiento de los curatos y las doctrinas dependió también de la nobleza indígena.⁴

En este capítulo interesa, en primer lugar, analizar cómo frailes y clérigos trataron de consolidar su red de centros de evangelización o curatos, cómo enfrentaron los obstáculos en cada etapa o coyuntura y qué lograron al final. En segundo lugar, se busca explicar cómo el cambio social, los trastornos demográficos, el surgimiento de una nueva economía hispánica y las congregaciones influyeron en la creación de esas mismas entidades. Y en tercero, se pretende explorar algunas reacciones y respuestas de los fieles nativos; esto es: ¿hasta dónde estos aceptaron formar parte de esa nueva entidad llamada “doctrina”, “curato” o “misión”? ¿Qué motivaciones tenían o no para integrarse y reconocer a los ministros eclesiásticos?

1. Las primeras doctrinas y curatos, 1524-1550

UN MODELO INICIAL: DOCTRINAS BASADAS EN LOS SEÑORÍOS INDÍGENAS

Derrotada la Triple Alianza y los mexicas, fue un objetivo nodal de la Corona iniciar la conversión religiosa de la población conquistada; en consecuencia, como es sabido, optó para ello por los religiosos. Para Carlos V fue fundamental justificar así la dominación del Nuevo Mundo, mientras que para los frailes involucrados significó una gran oportunidad para alcanzar su ideal de reformar al género humano y establecer comunidades cristianas depuradas. Al entusiasmo inicial de los franciscanos siguió el de los dominicos y los agustinos. Las tres religiones mendicantes iniciaron la gran empresa de cristianizar, con apenas algunas docenas de frailes, a cientos de miles de indios, pero sin reparar en fundar parroquias convencionales propiamente. Debe recordarse que en los reinos hispánicos

conjunto de *calpulli* y terrazgueros dependientes. Los *calpulli* estaban constituidos por grupos de familias unidas por antepasados comunes, que compartían deidades locales, formas de trabajo y tributación colectiva a los *tlatoani* o caciques. En tanto, los terrazgueros eran campesinos dependientes de las tierras de los caciques, a los cuales se les llamó renteros en la era colonial. Cada unidad señorial tenía una tributación autónoma e igualmente comprendía la posesión de unidades de tierra agrícola, bosques y agua para su sustento.

⁴ Tomás Jalpa Flores, *Tierra y sociedad. La apropiación del suelo en la región de Chalco durante los siglos XV-XVII*, 2008; Felipe Santiago Cortez, “Territorio y gobierno indio en Malinalco. Siglos XVI-XVIII”, 2012, y Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, 2006.

las parroquias normalmente estaban a cargo de clérigos, mientras que los frailes actuaban eventualmente como auxiliares.⁵ Pero en Nueva España la excepción fue la regla, por lo que el clero regular fue dotado de facultades extraordinarias y privilegios papales para proseguir su labor, algo que la historiografía tiene ya bien estudiado.⁶

Sin embargo, no solo las decisiones de política eclesiástica de la Corona jugaron su papel, sino también las especificidades de las culturas mesoamericanas, que no eran pocas ni fáciles de entender o transformar. Los frailes, más conscientes de ellas que los clérigos seculares, adaptaron muchas de sus acciones a tales condicionantes. Así, los religiosos no fundaron parroquias, como sucedió en Granada luego de su reconquista,⁷ sino centros de evangelización y conversión a partir de sedes señoriales, desde donde organizaron sus “entradas” o “visitas” al resto de la población de los señoríos para bautizar y predicar. De esta forma, se aprovechó la organización político-social local a favor de la evangelización.⁸ Los frailes articularon sus primeros conventos-doctrina al funcionamiento y recursos de los señoríos indígenas más importantes; cada establecimiento conventual se asimiló a un *altepetl*, con lo que ganaron acceso a mano de obra y materiales para las construcciones, así como tributo para el sustento de los ministros. Es comprensible que los frailes defendieran la conservación de los señores naturales. Todo ello ocurrió con independencia de la organización que los encomenderos o los corregidores reales introducían en la población nativa.⁹

El establecimiento de grandes doctrinas en el centro de Nueva España, sin la existencia de instituciones eclesiásticas previas, sólo puede explicarse por la alianza entre los frailes y la nobleza indígena. Los señores locales, con su poder aún vigente, fueron claves en esta primera etapa de conversión: permitieron normalmente la destrucción de templos e imágenes de dioses, sustentaron a los misioneros y dieron los recursos para los nuevos edificios cristianos.¹⁰ Algunos autores han propuesto que los *altepetl* prehispánicos se transformaron en señoríos coloniales conservando ciertas características organizativas que sirvieron bien al nuevo régi-

⁵ Maximiliano Barrio Gozalo, *El clero en la España moderna*, 2010, pp. 139-154 y 361.

⁶ Francisco Morales, “La Iglesia de...”, hace una buena síntesis de esos privilegios.

⁷ Antonio Garrido Aranda, *Organización de la Iglesia en el reino de Granada y su proyección en Indias*, 1979, p. 58.

⁸ Francisco Morales y Oscar Mazín, “La Iglesia en Nueva España: los modelos fundacionales”, 2001, t. II, p. 126. También, Oscar Mazín, “Clero secular y orden social en Nueva España”, 2010, p. 141.

⁹ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, 1991, p. 107.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 416-417.

men.¹¹ Por su parte, los señores indígenas, llamados pronto “caciques”, se beneficiaron con el arribo de religiosos a sus dominios, pues éstos reafirmaron su rango y sirvieron como intermediarios ante las autoridades y los colonizadores. Hubo, pues, una especie de “simbiosis” entre conventos-doctrina y señoríos. Mendieta es muy claro en este sentido: los caciques y señores naturales ordenaban la reunión de sus tributarios, bajo la supervisión de los frailes, pero ahora para las funciones cristianas. Mientras se conservara ese poder, la cristianización formal de la población avanzaría.

Más allá de esta “cristianización” del señorío indígena y el uso de su poder político y tributario para la nascente red conventual, aún había un largo camino que recorrer para la conversión efectiva de toda la población, pues las grandes liturgias en las cabeceras contrastaban con la pobre presencia de la nueva fe en los caseríos dispersos de los agricultores, en donde más bien era esporádica. Tal estado de cosas comenzó a cambiar a mediados del siglo XVI, como veremos más adelante.

Estos primeros conventos-doctrina, yuxtapuestos a los señoríos, comprendían múltiples poblados de tributarios, dispersos físicamente y unidos por lazos consanguíneos o formas colectivas de trabajo, una lengua, un culto y un señor común. Estas grandes doctrinas podían incluir también señoríos subordinados que con el tiempo formarían nuevas cabeceras de evangelización. Los primeros conventos franciscanos se construyeron en México, Texcoco, Tlaxcala y Huejotzingo, para desde ahí facilitar más fundaciones en otras poblaciones importantes. Un quinto convento franciscano, en Cuernavaca, sirvió de base para visitar Ocuila, Malinalco y la costa sur.¹² En la ciudad de México los franciscanos siguieron el mismo criterio al establecer dos grandes doctrinas: San Juan Tenochtitlán y Santiago Tlatelolco. Para 1534 la primera se dividió en cuatro: San Pablo Teopan, San Juan Moyotlán, San Sebastián Atzacolco y Santa María Cuepopa.¹³ Poco después tocó el turno a otros señoríos importantes asimilar la empresa franciscana, tales como Tepeaca, Cuautitlán, Toluca o Tlalmanalco.¹⁴

Por su parte, los dominicos iniciaron su empresa en los señoríos de Coyoacán, Tepetlaoztoc y Chimalhuacán, en el valle de México, y en Oax-

¹¹ Federico Fernández Christlieb, Gustavo Garza Merodio, Gabriela Wiener Castillo y Lorenzo Vázquez Selem, “VII. El altepetl de Metztlán y su señorío colonial temprano”, 2006, pp. 479-530.

¹² Joaquín García Icazbalceta (ed.), “Informe de la provincia del Santo Evangelio al visitador lic. Juan de Ovando”, 1889, p. 21.

¹³ Ernest Sánchez Santiró, “El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)”, 2004, pp. 65-66.

¹⁴ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, 2002, pp. 362 y 401.

tepec y Tlalquiltenango, en el valle de Cuernavaca.¹⁵ Los agustinos, aunque llegaron hasta 1533, en escasos 16 años lograron fundar conventos en 15 señoríos de importancia: Meztitlán, Tlanchinol, Molango, Huexutla, Actopan, Atotonilco el Grande, Epazoyucan, Acolman, Mixquic, Totolapan, Malinalco, Ocuilan, Yecapixtla, Ocuituco y Zacualpa de Amilpas.¹⁶

Religiosos e indios edificaron muchas ermitas y capillas en las poblaciones sujetas a las sedes señoriales, fenómeno que tendría implicaciones importantes en el futuro, según veremos más adelante. Algunas de esas ermitas se construyeron incluso en sedes señoriales abandonadas, como en Meztitlán-Tepatetipa, en donde antes de la Conquista las sedes de los *tlatoani* estaban en sitios montañosos para la defensa militar, en las llamadas "rinconadas".¹⁷ Al inicio de la evangelización, los frailes optaron por construir iglesias o ermitas en esos lugares. En una segunda etapa, durante las primeras congregaciones, la cabecera Tepatetipa fue trasladada de la rincónada a la orilla del río principal de la zona, construyéndose un convento cabecera en la nueva villa de Meztitlán. Después se construyó un segundo convento, cerca del primero, pero de mayores proporciones. En tanto, la cabecera original de Tepatetipa quedó marginada en la rincónada como pueblo de visita.

Un asunto crucial que se discutió desde el inicio fue el de la residencia dispersa de los indios. Ya Hernán Cortés había señalado en la década de 1520 la conveniencia de congregarlos al percatarse de las dificultades de gobierno. En 1531, la segunda audiencia explicó al rey que los nativos vivían así por razones productivas, por lo cual debía decidirse entre la conservación de esa organización prehispánica, sin tomar en cuenta las desventajas para el nuevo régimen, o bien, de transformarla sin reparar en los daños que se les ocasionaría.¹⁸ Para conservar el sistema tributario había que preservar las bases sociales y económicas de los señoríos indígenas, una de las cuales era el trabajo y hábitat en tierras cultivables, zonas maderables y acuíferas; es decir, un asentamiento disperso y funcional para la generación de productos.¹⁹ En Perú, por la misma etapa,

¹⁵ Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, 1986.

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ F. Fernández *et al.*, "VII. El altepetl de...".

¹⁸ Ernesto de la Torre Villar, "Las congregaciones de indios como una fase de la política de población y colonización en América", pp. 120-121.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 123-124. Ernesto de la Torre señaló el uso que los franciscanos hicieron de las estructuras señoriales en los inicios de la evangelización, tal como en México, Texcoco, Tlaxcala, Cholula o Huexotzingo.

Pizarro defendió también la conservación de las formas de asentamiento incaico.²⁰ La decisión era complicada pues cambiar significaba afectar el régimen tributario heredado de la Triple Alianza con el que se sostenía el nuevo régimen y las encomiendas; no hubo en esos años una decisión definitiva.

No obstante, desde la década de 1530 los frailes impulsaron algunas congregaciones alrededor de sus conventos, no tanto para transformar el régimen prehispánico, sino para disponer de recursos humanos y materiales. Varias veces la conversión inició, de hecho, reduciendo a los indios en poblaciones concentradas.²¹ Los agustinos promovieron algunas reducciones en Chilapa y Tlapa, al sur del valle de México, una vez superado el rechazo de los señores locales.²² Sin embargo, el grueso de la población siguió viviendo en sus lugares tradicionales, lo cual obligó a los frailes a visitarlos ahí,²³ tarea que resultó muy complicada. Al respecto, Mendieta señaló lo siguiente sobre esas primeras congregaciones: “se hicieron muchas, como las hay el día de hoy, que todas fueron hechas por su mano; mas no fueron generales sino particulares en cual o cual parte, y allí aun no de todos los indios, porque quedaban muchos derramados”.²⁴ Para este fraile protagonista fue una equivocación no pedir a los señores naturales una reducción general, considerando que así se hubiera logrado rápidamente y sin problemas.²⁵

En cuanto a la Iglesia diocesana, los obispos de México, Oaxaca y Guatemala pidieron a la Corona mayores congregaciones; luego de elogiar la labor de los religiosos, solicitaron obligar a los indios a vivir en pueblos

²⁰ Carolina Jurado, “Las reducciones toledanas a pueblos de indios: aproximación a un conflicto. El repartimiento de Macha (Charcas), siglo XVI”, 2004, p. 123.

²¹ Antonio Rubial, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, 1989, p. 113.

²² León Lopetegui y Félix Zubillaga, *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, pp. 394-395.

²³ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, p. 419.

²⁴ *Ibid.*, t. II, p. 176.

²⁵ *Ibid.*, t. II, p. 176: “dos yerros bien dañosos [...] El uno fue no juntar generalmente a todos los indios en pueblos formados, ciudades, villas y aldeas, puestos por su traza de calles y solares, lo cual entonces se pudiera hacer con mucha facilidad, porque no era menester más que mandar a los señores y principales que gobernaban sus pueblos, que no fuera dicho cuando fuera cumplido. Y si se hubiera hecho, cosa clara es que se estuvieran los indios más dispuestos y más a mano para ser instruidos de los ministros de la Iglesia en las cosas de la fe, doctrina y costumbres cristianas y ayudados con los santos sacramentos al tiempo del menester”.

concentrados bajo la vigilancia del virrey y demás gobernantes para facilitar su conversión.²⁶ Cabe advertir que la responsabilidad la acordaban a los funcionarios del rey, no a los religiosos.

La fatal epidemia de 1545-1548 aceleró la discusión sobre las congregaciones, al impactar también la organización de las grandes doctrinas-señoríos y el patrón poblacional.²⁷ En consecuencia, se insistió más en la necesidad de congregarlos.²⁸ En junta de 1546, convocada por el visitador Tello de Sandoval, los obispos de México, Oaxaca, Guatemala, Michoacán y Chiapas, si bien defendieron aún la integridad de los señoríos, insistieron en las reducciones y pidieron al rey mandar a audiencias y a gobernadores organizarlas.²⁹ Por su parte, en 1548, el dominico fray Domingo de Santa María expresó a Bartolomé de las Casas que varias congregaciones habían fracasado por desacuerdos entre autoridades civiles y religiosas, por lo que le pedía conseguir una provisión general en España.³⁰ Probablemente en respuesta a todo ello, en 1549 la Corona ordenó al virrey y audiencia realizar la congregación general, nombrar oficiales de república, alcaldes y regidores, y que se hicieran plazas y mercados.³¹ Sin embargo, esa campaña general siguió sin llevarse a cabo.

Cabe mencionar que la libertad de movimiento de los indios decretada por la Corona inhibió también la congregación. El virrey Mendoza explicó en las instrucciones a su sucesor que haciéndose un pueblo, al otro día amanecía despoblado, pues los indios practicaban esa libertad sin que él pudiera hacer mucho al respecto, sugiriendo una política gradualista: "Vuestra señoría mire bien este negocio para que no provea en él de golpe, sino después de bien entendido, poco a poco lo que le pareciere que conviene, porque de hacerse de otra manera redundarán algunos inconvenientes".³²

²⁶ L. Lopetegui y F. Zubillaga, *Historia de la...*, p. 297.

²⁷ Bernardo García Martínez, "El saldo demográfico y cultural de la conquista", en *Gran historia de...*, t. II, p. 83.

²⁸ Peter Gerhard, "Congregaciones de indios en Nueva España antes de 1570", 1977, pp. 347-395, p. 350: "los ganaderos y los agricultores españoles querían esta tierra, los encomenderos querían tributo y los frailes querían tener a sus fieles dentro de la más corta distancia. Todos convinieron que los naturales fueran reunidos en asentamientos bien dispuestos alrededor de los monasterios y todos mandaron su opinión a España".

²⁹ L. Lopetegui y F. Zubillaga, *Historia de la...*, p. 336.

³⁰ E. de la Torre, "Las congregaciones de...", p. 131.

³¹ *Ibid.*, p. 130.

³² Citado en E. de la Torre, "Las congregaciones de...", p. 129.

LOS PRIMEROS CURATOS SECULARES

Mientras los religiosos “conquistaban” los grandes señoríos del altiplano central, Cuernavaca-Amilpas y sierra de Meztlán, el clero secular había fundado sólo 10 curatos hacia 1550.³³ El primero fue en la ciudad de México-Tenochtitlán en 1524, el cual fue trasladado en 1528 a la catedral por Juan de Zumárraga, primer obispo de México, destinado a españoles.³⁴ En el valle de México no fue creado otro sino hasta 1548 en el señorío de Churubusco, mientras que en el valle de Toluca el obispo erigió uno más en el señorío de Xalatlaco.³⁵ Fuera de México no se fundaron curatos seculares en ningún señorío importante por entonces. En 1539 Zumárraga nombró cura para Ocuituco, al sur del volcán Popocatepetl,³⁶ pero algunos años después los agustinos regresaron a ocuparlo.

La Iglesia secular tuvo mejor fortuna en los reales mineros, asignados a ella por la Corona, sobre todo al sur del arzobispado, en la ya denominada “provincia de la Plata”. En la década de 1530 se fundaron curatos en Taxco, Sultepec y Zumpango del Río, y en 1541 en Teloloapan. Para 1546 se erigió otro en el real de Santa María, al norte de la capital, si bien después se convirtió en visita de la doctrina agustina de Ixmiquilpan. Estos primeros curas eran nombrados directamente por el obispo de México.³⁷ Hay que destacar que estos curatos atendieron también a los tributarios de señoríos indígenas vecinos, a excepción del real de Santa María, si bien sus caciques no tenían la misma importancia que los atendidos por las doctrinas. El futuro de estos curatos dependió de la actividad minera, la cual condicionó el salario de los curas, así como el número y el tipo de población que había que “convertir” en fieles parroquianos. Años de esfuerzo podían venirse abajo si se agotaba el mineral, como sucedió en Santa María. En los reales mineros, los curatos sirvieron más a los intereses de la minería³⁸ que a la evangelización de los indios de las poblaciones vecinas, los cuales disminuyeron aceleradamente

³³ Véase anexo I.

³⁴ E. Sánchez, “El nuevo orden...”, pp. 65-66.

³⁵ Luis García Pimentel (ed.), *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*, 1897, p. 116.

³⁶ Sonia Corcuera, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1534-1547)*, 2009, p. 185.

³⁷ “Información de méritos y servicios de Pedro López Mendoza, clérigo presbítero”, 1999, p. 160.

³⁸ Salvador Álvarez, “La minería colonial”, 2001, p. 204. En la década de 1540 se abrieron también reales en Zacualpa, Temascaltepec y Tejupilco, sin que por ello se fundaran nuevos curatos de inmediato.

al mismo tiempo que llegaban algunos españoles y, sobre todo, esclavos e indios de encomienda que incluso fueron trasladados desde Michoacán.³⁹ Después se integraron asalariados conocidos como “indios tepuzques”.⁴⁰

Estos curatos seculares no se consideraron aún beneficios eclesiásticos, no obstante el interés de la Corona por consolidar los reales mineros con una administración espiritual permanente; sus curas eran “mercenarios”, por ser simples asalariados,⁴¹ ya sea del obispo o de los encomendados. Estos curas 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.⁴² Puede entenderse así la impaciencia de Zumárraga por imponer un mínimo de orden en su clero.⁴³ Aunque las primeras parroquias seculares carecieron de la magnitud de las grandes doctrinas, sin embargo fueron el inicio de la red diocesana, la cual a mediados del siglo XVI comenzaría a extenderse también hacia los valles de México y Toluca.

2. *Expansión y primeros reajustes, 1550-1572*

Los cambios operados en la segunda mitad del siglo XVI aceleraron la reconfiguración de los curatos y las doctrinas, tales como la partida del virrey Mendoza a Perú, el fallecimiento del arzobispo Zumárraga y el cambio de política real que hasta entonces había favorecido a las órdenes religiosas y a la conservación del señorío indígena. Ese orden de cosas, que los frailes habían defendido, dejó de ser una opción viable. Igualmente, el cambio generacional en los cuadros religiosos, las migraciones de indios y una serie de congregaciones incidieron en el proceso.

El nuevo rey, Felipe II, quien tomó las riendas a partir de 1556, privilegió el utilitarismo económico y un reordenamiento político para acrecentar los tributos reales y la autoridad real, por lo que el régimen para los indios se subordinó a esos nuevos intereses.⁴⁴ En la década de 1550 se sistematizó el repartimiento forzoso de mano de obra administrado por funcionarios

³⁹ *Ibid.*, p. 205.

⁴⁰ René García Castro, “Las ciudades novohispanas”, 2001, p. 115.

⁴¹ M. Barrio, *El clero en...*, p. 16.

⁴² S. Corcuera, *De pícaros y...*, pp. 186-200.

⁴³ Marcel Bataillon, “Zumárraga, reformador del clero secular (Una carta inédita del primer obispo de México,)”, 1953, pp. 1-10.

⁴⁴ Carlos Sempat Assadourian, “Fray Alonso de Maldonado: la política indiana, el estado de damnación del rey católico y la inquisición”, 1989, pp. 623-661.

reales⁴⁵ y en la siguiente el visitador Valderrama impuso el tributo personal.⁴⁶ En los nacientes pueblos de indios se aceleró el establecimiento de cabildos para sustituir el gobierno de los caciques. A medida que el poder de éstos decayó y ya no garantizaron el control de la población y su evangelización, las grandes doctrinas tuvieron que adaptarse a las nuevas condiciones. Los frailes estuvieron atentos a que las nuevas autoridades indígenas les garantizaran tributos y mano de obra. Aunque siguieron defendiendo los señoríos, en especial los franciscanos, en la práctica prefirieron involucrarse más con las nacientes repúblicas de indios⁴⁷ y sus cajas de comunidad, construyendo así un puente importante entre sus doctrinas y las nuevas instituciones de los pueblos. Los frailes crearon entonces nuevas doctrinas en poblaciones menos importantes.⁴⁸ No es casual que en 1556 el arzobispo Alonso de Montúfar acusara a los frailes de usurpar la jurisdicción ordinaria, de entrometerse en las repúblicas de indios buscando su sometimiento y el control de las cajas de comunidad, de impartir justicia y de poner alcaldes y gobernadores indios a su antojo.⁴⁹

CONGREGACIONES PARCIALES Y REIMPULSO DE LAS DOCTRINAS

En 1552, Pedro de Gante, pionero de la evangelización en Nueva España, reconoció que la continuidad de los cultos prehispánicos se debía a la dispersión en que vivían los indios.⁵⁰ Para la Corona, la necesidad de

⁴⁵ Rodolfo Aguirre Salvador, "Repartimiento forzoso de mano de obra en Chalco. Siglos XVI-XVII", 1991.

⁴⁶ José Miranda, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, 1980, pp. 133-143.

⁴⁷ R. García, "Los pueblos de...", p. 144: "Estos misioneros organizaron los primeros cabildos indios de Nueva España en Tlaxcala, el valle de Puebla y la cuenca de México entre 1540 y 1550".

⁴⁸ C. Gibson, *Los aztecas bajo...*, p. 107: "En las grandes encomiendas múltiples como Cuautitlán y Chalco, la decisión eclesiástica fue de separar nuevamente a las comunidades y equilibrar mejor las doctrinas con las jurisdicciones de cabeceras indígenas. De las seis comunidades no-tlatoani que se convirtieron en encomiendas disidentes, sólo una, Tizayuca, se convirtió en una cabecera de doctrina durante los primeros cincuenta años. Una segunda, Tecama, recibió la categoría de doctrina a principios del siglo XVII. Las otras cuatro — incluyendo Chicoloapa, que como Tizayuca y Tecama recibió temprano la categoría de cabecera en cuestiones políticas y otras cuestiones no religiosas — se mantuvieron como visitas en la organización eclesiástica".

⁴⁹ M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, p. 156.

⁵⁰ "Carta de fray Pedro de Gante al rey, México, 15 de febrero de 1552", en Justo Zaragoza y otros (eds.), *Cartas de Indias*, 1877, p. 101.

concentrar a los naturales aumentó al advertir las dificultades de gobierno y de tributación. En consecuencia, el segundo virrey, Luis de Velasco, tenía instrucciones de avanzar en el asunto, para lo cual decidió apoyarse en las órdenes religiosas,⁵¹ a despecho de los obispos. Aunque Velasco era consciente ya de la contradicción entre la libertad de movimiento de los indios y lo forzoso de las congregaciones, sin embargo, actuó desde 1550.

Los religiosos apoyaron esa campaña de reducciones y formación de pueblos de indios, que influiría tanto en doctrinas como en curatos seculares. La reorganización de doctrinas no implicó que los religiosos empataran sus límites con los de las repúblicas de indios, pues varias cabeceras políticas siguieron siendo visitas de doctrinas, lo que provocó algunas complejidades jurisdiccionales como en Tenochtitlán, Tlatelolco o Acolman. Esta última, por ejemplo, comprendía para 1570 varias cabeceras políticas a las cuales, para fines eclesiásticos, se les había desagregado algunos pueblos sujetos:

Tequicistlan con sus estancias, la cabecera de Tecama pero sin sus estancias del norte, la cabecera de Tepexpan y una de sus estancias, pero no las demás estancias más septentrionales, y una serie de estancias de Texcoco, Tenochtitlán y Tlatelolco [...] la doctrina conservó las estancias distantes de Acolman, Chiapa y Zacatepec, lo que exigía que los frailes viajaran una distancia de veinte millas [...] estancias de Tenochtitlán y Tlatelolco [...] habían sido asignadas en 1570 como visitas a numerosas doctrinas, incluyendo Zumpango, Guadalupe, Ecatepec, Tenango, Acolman y, por supuesto, Tenochtitlán y Tlatelolco. Las dos regiones representaban situaciones locales de complejidad poco habitual. Ilustran, sin embargo, un hecho básico: las unidades de cabecera-sujeto, encomiendas, corregimientos y jurisdicciones eclesiásticas podían tener todas fronteras diferentes.⁵²

Hubo opiniones encontradas, como la del oidor Vasco de Puga, quien denunció que las reducciones eran desordenadas y contra la voluntad de los indios. Por su parte, Jerónimo de Mendieta acusó a otro oidor de estorbar la congregación que él mismo había organizado en Calimaya.⁵³ Para este franciscano las reducciones eran limitadas todavía: “no se hace pueblo de nuevo que sea fijo, ni acaba ninguno de ellos de tener asiento, porque andan los indios (como ven que no hay fuerza) vagueando y jugando a

⁵¹ Peter Gerhard, “Congregaciones de indios en Nueva España antes de 1570”, 1977, p. 350.

⁵² C. Gibson, *Los aztecas bajo...*, p. 108.

⁵³ “Cartas de religiosos de Nueva España 1539-1594”, 1886, p. 28.

pagóme no me pago, y háceseles a los pobres sin comparación en esto mucho mayor agravio que en derribarles sus casas viejas, porque hacen veinte veces las nuevas y tantas las deshacen, y ándanse mudando hitos sin tomar en alguna parte asiento”.⁵⁴ Mendieta insistió en que el rey debía ordenar de oficio las juntas para evitar los obstáculos. El gran involucramiento de los frailes les causó ataques y críticas de los mismos indios, como expresaron los dirigentes de las órdenes al rey en 1561:

También se quejan de nosotros y es lenguaje y aun muy general, que los hemos sacado de los montes y quebradas y de venados, hechos corderos mansos y recogidos en poblaciones y policía, diciéndoles ser para su bien espiritual y temporal: dicen ahora que los hemos engañado, que no ha sido sino para contarlos cada día, como se hace y añadirles tributos y servirse de ellos los cristianos, de los cuales habían huido y por tomarles las tierras que en sus valles y montes y quebradas las labraban para estancias y pastos de ganados y que no les queda sino volverse otra vez a los montes.⁵⁵

No obstante, virrey y religiosos siguieron adelante, aunque sin un plan general. En 1559 Velasco explicó que había ordenado la junta de pueblos, trazados alrededor de iglesias y monasterios, con el auxilio de los religiosos:

se han señalado a todos los pueblos, dehesas y ejidos para sus ganados sin daño de sus sementeras [...] ha sido la cosa más necesaria para su bien espiritual que en la tierra se ha hecho, porque es cierto que, como estaban dispersos por montes, sierras y barrancas, no se podía tener cuenta con el patrimonio de Jesucristo ni con el de vuestra majestad.⁵⁶

Con todo, Jerónimo de Mendieta tenía claro las limitaciones de estas acciones.⁵⁷ La idea era “trasladarlos a todos de su asiento primario, gene-

⁵⁴ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁵ “Carta al Rey D. Felipe de los provinciales de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín justificándose de los excesos que se les atribuían”, 1877, p. 150.

⁵⁶ Citado en P. Gerhard, “Congregaciones de indios...”, pp. 352-353.

⁵⁷ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, p. 176: “Verdad es que algunos y no pocos de los religiosos miraron en esto, y lo advirtieron a los que gobernaban, y con su favor (sobre todos los cuidados y trabajos que tenían en lo espiritual) se esforzaron a juntar los indios en poblaciones, cada uno a donde residía y así se hicieron muchas, como las hay el día de hoy, que todas fueron hechas por su mano; mas no fueron generales, sino particulares en cual o cual parte y allí aun no de todos los indios, porque quedaban muchos derramados...”.

ralmente localizado en las laderas de los cerros, a las planicies vecinas y fundar un nuevo asentamiento".⁵⁸ Otro criterio fue congregarse a los nativos "dentro de un mismo pueblo o *altepetl*, ya que de otro modo se haría violencia a estructuras políticas que no se quería romper y se afectaría el ordenamiento de las encomiendas".⁵⁹ Esta característica subsistió, en diferente medida, en los pueblos coloniales y fue otro factor a tener en cuenta por los religiosos.

Paralelamente, la política del segundo arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, de crear curatos en zonas de influencia religiosa indujo a los frailes a dividir grandes doctrinas, a delimitar y organizar mejor las ya existentes, descuidando la evangelización de nuevas regiones, periféricas y devastadas por las epidemias. Si antes de 1550 los límites de las doctrinas fueron esencialmente los de los señoríos regionales, sin importar la identificación precisa de los tributarios o los señoríos subordinados, con las congregaciones se formaron o destacaron nuevas cabeceras. En el siguiente cuadro podemos apreciar los índices de crecimiento de los partidos eclesiásticos del arzobispado en el siglo XVI y principios del siguiente:

Cuadro 1
Fundaciones de doctrinas y curatos en el arzobispado, 1524-1630

<i>Sector</i>	1524-1549	1550-1572	1573-1630	<i>Total</i>
Doctrinas y misiones franciscanas	18	23	18	59
Doctrinas y misiones dominicas	5	8	11	24
Doctrinas y misiones agustinas	17	21	5	43
Curatos seculares	10	44	22	76
Misión jesuita			1	1
Total	50	96	57	203

Fuentes: véanse las del anexo I

Como se aprecia, la mayor expansión en el siglo XVI se vivió durante la era del arzobispo Montúfar, cuando las órdenes religiosas se enfrentaron por primera vez a fuertes cuestionamientos sobre su labor, el manejo que hacían de las doctrinas de indios y la irrenunciable meta del primero por crear una red de curatos seculares tan amplia como fuera posible.

⁵⁸ Marcelo Ramírez Ruiz y Federico Fernández Christlieb, "II. La policía de los indios y la urbanización del *altepetl*", 2006, p. 145.

⁵⁹ Bernardo García Martínez, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, 1987, p. 155.

El mayor crecimiento de doctrinas fue realizado por los franciscanos. En la llamada por entonces provincia de la Teotlalpa,⁶⁰ del gran señorío de Cuautitlán se desprendió Ecatepec, Apa de Tepeapulco y Tepejí de Tula, pero fundaron también en los alrededores de la capital Tacuba, Azcapotzalco, Tlalnepantla y Tultitlán, y al sur de la misma erigieron la vicaría de Milpa, desprendida de Xochimilco. En el área texcocana fundaron otras cuatro doctrinas y en la chalca otras tres, al igual que en el valle de Toluca. En el área de Cuernavaca ya sólo crearon dos: Tochimilco, subdividida de Ocuituco y Xiutepec de Cuernavaca. Los frailes siguieron respetando la organización política implícita en cada doctrina; en Cempoala, por ejemplo, establecieron dos parcialidades: “una que está delante de la iglesia, que llaman barrio de Cempoala, y otra Tzacuala detrás de la iglesia, cada cual con su gobernador mexicano”.⁶¹ No obstante, los franciscanos tuvieron que aceptar en la ciudad de México la secularización de las ermitas de los barrios de San Pablo y San Sebastián, en donde se fundaron dos curatos seculares.⁶²

Los agustinos, por su parte, aumentaron sus partidos casi por igual que los hijos de Asís: tres en la provincia de Pánuco e igual número en la de Meztitlán, la mayoría en antiguos señoríos secundarios. En tanto, la pródiga Teotlalpa les dio seis doctrinas, otra en la de Xilotepec, otra al sur de la capital y una más en el valle de Toluca. Finalmente, en la región de los tlalhuicas de Cuernavaca afianzaron seis más.

Los dominicos, por su parte, fundaron en zonas muy localizadas: cinco en el valle de México y tres más en la zona de los tlalhuicas, la gran mayoría en señoríos secundarios también (véase anexo del capítulo).

Hubo varios curatos y doctrinas erigidas durante el siglo XVII, pero aún no ha sido posible determinar si lo hicieron en la etapa estudiada en este capítulo o posteriormente. Algunas son Aculco, Acambay, Tecozautla, Xaltocan, Real de Tezicapan, Ixtapan, Tianguistengo o San Mateo Atenco. Ante la duda, se prefirió no incluirlos en el anexo. En 1643, Gil González Dávila menciona que había 141 doctrinas,⁶³ aunque no aclara si incluía o no a las misiones de Tampico o de Sierra Gorda.

En esta etapa las doctrinas tendieron a la institucionalización, adoptando “muchos de los rasgos de la cristiandad europea mediante la cura de

⁶⁰ La cual abarcaba del norte de la cuenca de México hasta la zona minera de Pachuca.

⁶¹ Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las Indias*, 1982, f. 70.

⁶² Véase el anexo I.

⁶³ Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de la Nueva España en las Indias occidentales*, 1969, f. 25.

almas en las doctrinas, en las que los religiosos, originalmente refractarios a la intervención de los obispos en sus iglesias-convento, no siempre pudieron resistirlos".⁶⁴ El enfrentamiento entre ambos cleros de la segunda mitad del siglo XVI tuvo como resultado el mayor crecimiento en la red de doctrinas y curatos, proceso que no se volvería a repetir sino hasta dos siglos después con la secularización de las primeras y la reorganización general de los partidos del arzobispado.

No faltaron rivalidades entre las órdenes religiosas. En 1557, cuando los agustinos de Acolman quisieron construir convento en el pueblo y visita de Teotihuacán, los caciques y la población los rechazaron, aun cuando los primeros tenían el apoyo del virrey y de la mitra. Ante el castigo a los caciques por encabezar la resistencia, los indios despoblaron Teotihuacán; en consecuencia, los agustinos tuvieron que ceder y los franciscanos se hicieron cargo de recongregar.⁶⁵

La reorganización de las doctrinas implicó derribar muchas ermitas o pequeñas capillas dispersas, construidas en las primeras décadas después de la Conquista, lo cual incomodó a los obispos, en especial a Montúfar, quien se consideró así marginado como autoridad ordinaria.⁶⁶ De hecho, en el concilio de 1555 se prohibió a los frailes construir más iglesias, conventos o capillas sin licencia del ordinario y el virrey, y en 1556 una cédula ortorgó a los obispos la autoridad para regular su erección.⁶⁷ Los religiosos, a su vez, rechazaron la autoridad de los obispos para la construcción de nuevos templos y sólo aceptaron la del virrey. Poco después, Felipe II volvió a confirmar a los religiosos el privilegio de fundar sin licencia de los obispos,⁶⁸ con lo cual la red conventual continuó su expansión. En otra cédula de 1557 se prohibió a los obispos instalar clérigos en pueblos que ya estaban siendo

⁶⁴ F. Morales y O. Mazín, "La Iglesia en...", p. 128.

⁶⁵ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. I, pp. 521-526.

⁶⁶ "la demolición y traslado de viejos conventos e iglesias de los pueblos de indios sin la licencia del ordinario era considerada como una especial provocación por Montúfar, quien acusaba a los religiosos de agraviar a los indios 'derribándoles sus iglesias parroquiales como si fueran de luteranos'". Citado en M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, p. 162.

⁶⁷ L. Lopetegui y F. Zubillaga, *Historia de la...*, pp. 336-337. Según estos autores, las resoluciones de la junta de 1546 tuvo repercusiones en la metrópoli, como la cédula de 16 de abril de 1556, en donde se pedía al virrey y la Audiencia de México aplicar las propuestas de la primera: "Los principales responsables de esa organización eclesiástica, declara la reina, eran los preladados, que habían de estar en pleno acuerdo con los religiosos, los auxiliares de mayor mérito en la conversión de los indios; se erigirían monasterios y casa de religiosos, con permiso del diocesano, en las provincias y pueblos más necesitados".

⁶⁸ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, p. 163.

administrados por frailes.⁶⁹ Todavía en 1559, Juan Focher, en su *Tractatus de Calimaya*, defendió “el derecho de los mendicantes a construir conventos sin la licencia del ordinario diocesano”.⁷⁰ No debe sorprender entonces que Alonso de la Veracruz, en su *Apologia pro religiosis*, defendiera que a los indios solo debían administrarlos los frailes, mientras que el clero secular debía dedicarse a atender a los españoles.⁷¹

Otro proceso trascendental fue la consolidación de los pueblos de visita. Mucho tuvo que ver en ello la decisión del virrey y los religiosos de reunir a una parte importante de los indios, no en las cabeceras sino en pequeños poblados cercanos a sus tierras de cultivo. A cada núcleo se les dotó de un santo patrón y de pequeñas capillas o ermitas que hicieran tangible su pertenencia a un partido eclesiástico. Estas pequeñas congregaciones fueron llamadas genéricamente “estancias”, “sujetos” e incluso “barrios”, quedando subordinadas tanto a una república de indios como a una doctrina. Algunos autores explican que el patrón seguido fue reunir en un *calpulli* importante a otros menores, los cuales se integraban como barrios específicos sin perder su identidad anterior.⁷² La construcción de múltiples iglesias o ermitas en poblados de visita indica la vigencia del *calpulli* para la Iglesia.⁷³ Esta opción fue la más practicada, a juzgar por la documentación existente. Algunos de estos *calpoltin* que fueron sedes de congregación alcanzarían la categoría de cabecera,⁷⁴ si bien lo normal fue que permanecieran como estancias sujetas. Los poblados que se buscó reducir en mayor medida fueron los más alejados de las cabeceras. No faltaron casos de poblados distantes que se adscribieron a cabeceras vecinas, sin importar la preexistencia o no de lazos políticos, pero no fue lo común. Otra opción, menos practicada, fue la creación de poblados sin antecedentes prehispánicos; algunos incluso fueron cabeceras de doctrina como Santa Fe o Tlalnepantla, en el valle de México.⁷⁵

⁶⁹ M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, p. 135.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 133.

⁷¹ *Ibid.*, p. 158.

⁷² M. Ramírez y F. Fernández, “II. La policía de...”, p. 147: “Estos nuevos barrios, centrales o periféricos, pudieron conservar su nombre, la advocación de su santo patrono y también las tierras que habían dejado [...] Los casos en que una nueva cabecera fue asentada como barrio en otro pueblo cabecera fueron menos frecuentes”.

⁷³ L. García (ed.), *Descripción del arzobispado...*, p. 84. El cura de Tepozotlán explicaba lo siguiente, en 1569: “Estas dichas ermitas y algunas iglesias mandaron hacer frailes de San Francisco cuando visitaban este dicho pueblo de Tepozotlán, y así se han quedado hasta ahora. Dícese misa en las ermitas cada año, el día de la fiesta del santo de la ermita”.

⁷⁴ Tal fue el caso de Milpa Alta, Calpulalpan o Chalco Atenco, en el valle de México.

⁷⁵ C. Gibson, *Los aztecas bajo...*, p. 107.

A partir de entonces, el binomio cabecera-visitas fue inseparable en las redes parroquiales. Los límites de las primeras cabeceras de doctrina, antiguas sedes de *tlatoani*, ya no dependieron de la amplitud del dominio de los caciques sino del número de pueblos de visita formados y adscritos a la nueva organización eclesiástica. Mendieta señaló que en la provincia del Santo Evangelio había alrededor de mil visitas.⁷⁶ Los frailes se valieron en buena medida de los indios principales para la organización del culto.⁷⁷

La generalización de pueblos de visita buscó hacer menos difícil la administración espiritual y preservar las tierras de los congregados.⁷⁸ Mendieta defendió que a cada nuevo poblado se le dieran tierras para su labranza y así evitar situaciones como en Tacuba, en donde los españoles arrebataron todas a los indios;⁷⁹ por ello, agregaba, las reducciones no podían emprenderse sin antes asegurarles ese recurso. En 1560 la Corona insistió en la congregación pero respetando las heredades a los indios. En consecuencia, frailes y virrey persistieron en la formación de pequeños poblados para no alejar a los tributarios de sus tierras. Vetancurt explica así el origen de Tepepan, sujeto de Xochimilco: “Fundose el pueblo en tiempo

⁷⁶ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, p. 236: “cada uno de los conventos de religiosos, y de los partidos de clérigos, tiene de visita muchas iglesias en pueblos y aldeas que están a cargo de su doctrina. Estas iglesias sería imposible poderlas yo ni otro alguno contar; mas por las que esta provincia del Santo Evangelio tiene de visita (que serán más de mil), se podrá considerar las muchas que habrá en las otras cuatro provincias de esta misma orden, y en las de las otras órdenes, y en los partidos de los obispados que aquí se han relatado...”.

⁷⁷ F. Morales y O. Mazín, “La Iglesia en...”, p. 133: “los frailes atendían a las poblaciones menores. En éstas, además de los *tepixques* o *tequitlatos*, los frailes ponían un par de indios de confianza que sabían leer y escribir, que entre sus obligaciones tenían el cuidar los ornamentos y objetos para el culto en la iglesia, guardar las limosnas y anotarlas en un libro para que los *principales* del pueblo las gastasen en las cosas necesarias de su iglesia, enseñar a los niños la doctrina cristiana como se hacía en los conventos, bautizar a los niños en caso de necesidad, consolar a los enfermos y enterrar a los difuntos con los cantos y rezos que se hacían en los conventos”.

⁷⁸ En principio, los frailes querían fundar una doctrina por cada pueblo congregado, según el método empleado en Perú, pero ante la resistencia de los nativos, optaron más por el patrón de cabecera-sujetos. Todavía en el Tercer Concilio Mexicano hubo nuevas propuestas en torno al modelo peruano. C. Gibson, *Los aztecas bajo...*, p. 386 y Rodolfo Aguirre Salvador, “El clero de Nueva España y las congregaciones de indios, de la primera evangelización al tercer concilio provincial mexicano de 1585”, 2013, pp. 129-152.

⁷⁹ G. de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, t. II, pp. 161-162. El franciscano denunció la ambición de ciertos españoles: “no han tenido ojo sino a apañar lo que podían, arrinconando a los indios en las peores tierras y dejando las mejores vacías, con esperanza de entrar ellos u otros sus amigos en ellas, que era ocasión de desbaratarse los indios y cesar la junta de los pueblos”.

del señor don Luis de Velasco, con ocasión de que se hizo merced del sitio para ganado mayor, replicaron los de Xochimilco y sabiendo que solo con haber pueblo se podía estorbar, en una noche y día le poblaron de casas, sementeras de maíz en céspedes y puesta campana en la ermita, con dos religiosos, no tuvo lugar la merced del sitio".⁸⁰

Los pueblos de visita se constituyeron en las entidades más dinámicas en la conformación de las jurisdicciones parroquiales, pues las cabeceras fueron más estables normalmente. Este modelo, alentado por frailes y virrey, fue decisivo en el largo proceso de conformación parroquial, y triunfó frente a quienes impulsaban el esquema peruano, caracterizado por pueblos más grandes y en donde cada uno correspondía a una doctrina independiente.⁸¹

La diversidad política e incluso lingüística que podía presentarse en las doctrinas⁸² fue otro factor para su integración. En un *altepetl* podían coexistir varias casas señoriales a la vez, conocidas como *tecalli*, *tecpán* o *tlaxilacalli*, que al ser congregados recibieron los apelativos de barrios, estancias o sujetos,⁸³ tal y como sucedió con los *calpulli*. Los frailes debieron dar un lugar físico y simbólico a cada linaje, dotándolos de su propia identidad y prestigio dentro de la doctrina, pero unificándolos bajo un mismo culto y advocación. A cada linaje o "parcialidad", como se les llamó, se le otorgó un espacio diferenciado, un santo o virgen patrona, una festividad especial y una fecha en el calendario litúrgico. Así, los frailes no se limitaron a hacer de sus conventos únicamente centros de evangelización, sino también de educación, de sede hospitalaria y de organización colectiva, sirviendo como una vía de cohesión de los nuevos "pueblos de indios" novohispanos.⁸⁴

Igualmente, mientras que el visitador general Jerónimo de Valderrama impuso el tributo personal en la década de 1560 y se elaboraron padrones de tributarios, el clero comenzó a identificar también a cada indio feligrés. Ante la disminución demográfica había que conocer con mayor precisión a los fieles; de ahí que comenzó a ser útil averiguar el número de confesantes y de tributarios por igual. Los padrones confeccionados por

⁸⁰ Agustín de Vetancurt, *Teatro mexicano. Descripción...*, f. 86.

⁸¹ Emma Sordo, "Las reducciones de Potosí y su carácter urbano", 1995, pp. 231-239.

⁸² R. García, "Los pueblos de...", p. 142, y M. Ramírez y F. Fernández, "II. La policía de...", p.148.

⁸³ R. García, "Los pueblos de...", p. 145: "en 1580 el pueblo de Toluca estaba dividido en tres parcialidades: una de indios mexicanos, otra de otomíes y una más de matlatzincas. Cada parcialidad elegía un alcalde, dos regidores, un mayordomo y un escribano del mismo grupo lingüístico".

⁸⁴ F. Morales y O. Mazín, "La Iglesia en...", p. 130.

entonces fueron muy importantes para tomar decisiones, para saber el tamaño de la feligresía y sopesar el crecimiento o disminución de la doctrina o parroquia. Los doctrineros organizaron también todo un grupo de indios auxiliares encargados de vigilar los pueblos de visita. El siguiente reto fue cómo dar estabilidad a esa red de doctrinas en medio de tantos cambios, incertidumbres sociales y disputas por el poder en todos los niveles, sobre todo porque los frailes no pudieron evitar la formación de curatos diocesanos, cercanos a sus partidos, en regiones en donde pocos años antes eran los únicos evangelizadores.

LA CONSOLIDACIÓN DE UNA RED DE CURATOS SECULARES

Si hasta mediados del siglo XVI no hubo una red de curatos seculares propiamente, las dos décadas siguientes, durante la gestión del arzobispo Montúfar, 1554-1572, se caracterizaron por una política de "igualación" con las doctrinas, en medio de enfrentamientos y fuertes discusiones, lo que llevó a establecer varias docenas de curatos seculares, tanto en regiones no atendidas por los frailes⁸⁵ como en pueblos de visita de doctrinas. Montúfar deseaba establecer un orden eclesiástico como en la península ibérica: una Iglesia novohispana encabezada por obispos y en donde los frailes fueran auxiliares. Recordemos que Montúfar provenía de Granada, en donde se establecieron curas seculares y beneficios perpetuos tan sólo 10 o 12 años después de la reconquista.⁸⁶ Los frailes opinaban, en cambio, que en Granada el traspaso de las parroquias de los religiosos a los clérigos se hizo sin que los moriscos estuvieran aún bien convertidos, y por ello, en Nueva España debían ellos seguir al frente de las doctrinas. En efecto, una parte de la nobleza indígena del centro de Nueva España también se opuso a una mayor presencia del clero secular en la administración espiritual.⁸⁷

Desde su arribo en 1554, el arzobispo nombró curas seculares en pueblos de visita de doctrinas, lo que provocó diversos conflictos.⁸⁸ Las órdenes religiosas insistieron a la Corona para que enviara más frailes y así reforzar su presencia. Por entonces sucedió una gran despoblación

⁸⁵ M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, p. 163: "En sus cartas, Montúfar frecuentemente afirma que había muchos lugares populosos en la arquidiócesis que no eran visitados por los ministros sino una vez al mes o sólo un par de ocasiones al año".

⁸⁶ *Ibid.*, p. 164.

⁸⁷ Margarita Menegus, "La Iglesia de los indios", 2010, pp. 82-88.

⁸⁸ F. Morales, "La Iglesia de los frailes", p. 46.

indígena en la Tierra Caliente, al sur y norte del arzobispado,⁸⁹ regiones que, si bien habían sido de interés para la mitra, ahora ya no garantizaban curatos estables.⁹⁰ La desarticulación económica de la huasteca y la región de Acapulco se vio agravada por la epidemia de 1576. De hecho, la mayoría de las costas novohispanas se despoblaron de indios, mientras que los españoles se asentaron sobre todo en el altiplano y zonas serranas.⁹¹ En consecuencia, la mitra se interesó más en los valles del altiplano, sierra de Meztitlán y provincia de Pachuca; es decir, los dominios de los frailes.

El arzobispo Montúfar tuvo claro que debía interesarse más por los indios pero sin olvidarse de la población española.⁹² El prelado afrontó el reto de crear curatos de indios en zonas dominadas por los frailes, al entrar en franca rivalidad con ellos y reprochar una y otra vez ante la Corona la expansión de la red conventual.⁹³ Si bien no pudo establecerlos en los grandes señoríos indígenas de los valles centrales, sí lo hizo en un buen número de señoríos de segundo rango, aun en contra de las frecuentes críticas de los religiosos de la falta de clérigos con verdadera vocación evangelizadora y conocimiento de las lenguas.⁹⁴

Si entre 1530 y 1550 sólo se erigieron 10 curatos, sin contar a Ocuituco que se perdió pronto,⁹⁵ bajo Montúfar se erigieron al menos 44 nuevos partidos, para dar un total de 54, y sin contar asimismo el de Axacuba,

⁸⁹ P. Gerhard, "Congregaciones de indios...", p. 301. En la región de Tetela del Río sugiere que dos tercios de la población desaparecieron entre 1550 y 1570, con mayores pérdidas en las zonas serranas de Capulalcolulco y Utatlan, casi desiertos ya. Otros indios huyeron.

⁹⁰ B. García, "El saldo demográfico...", p. 88: "las regiones bajas y cálidas de Nueva España, las más afectadas demográficamente y en las que, por añadidura, no había inmigración española (y sí de negros y mulatos, mas todavía no en número significativo). En ellas la densidad de población, que había sido mayor a diez y acaso hasta de treinta o cincuenta habitantes por kilómetro cuadrado, llegó a ser de menos de uno".

⁹¹ *Ibid.*, p. 91.

⁹² Me parece que la historiografía ha subestimado hasta ahora el interés por los curatos de indios, que fueron cruciales en esta etapa de crecimiento de la Iglesia secular. Véase por ejemplo la afirmación de F. Morales y O. Mazín, "La Iglesia en...", p. 137: "El modelo diocesano, heredero de una antiquísima tradición peninsular de raigambre urbana y parroquial, volcado hacia las poblaciones peninsulares e hispanas resultantes del mestizaje, y ocasionalmente hacia las poblaciones autóctonas".

⁹³ M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, p. 129.

⁹⁴ En 1575 el arzobispo Moya de Contreras informó que en su jurisdicción había 68 clérigos peninsulares, 80 criollos y ocho de otros reinos, por lo que la acusación de los frailes sí tenía fundamentos. Citado en O. Mazín, "Clero secular y...", p. 165.

⁹⁵ S. Corcuera, *De pícaros y...*, p. 220.

que pasó a los agustinos en 1569.⁹⁶ Las nuevas fundaciones se extendieron desde Tampico, al norte del arzobispado, hasta Acapulco, al sur, aunque, por supuesto, no en todas las provincias. En la de Pánuco y Valles fueron cuatro; en la de Meztitlán, dominada por agustinos, sólo dos; en la región de Querétaro sólo uno, y en la provincia de Xilotepec, tres. La provincia en donde ocurrió el crecimiento más fuerte fue en la Teotlalpa, al norte de la ciudad de México: aquí Montúfar erigió 12 curatos; algunos de los cuales habían sido visitas de las doctrinas franciscanas de Tula y Cuautitlán, más cuatro en la región de Pachuca. La segunda zona en importancia fue el valle de Toluca, en donde se fundaron otros 10 curatos, mientras que en la por entonces llamada provincia Coyxca⁹⁷ fueron siete.

En la ciudad de México el arzobispo creó cuatro curatos y secularizó incluso dos ermitas de barrios de indios, San Pablo y San Sebastián, a cargo de franciscanos. Paralelamente, Montúfar impulsó decididamente el culto en el santuario de Guadalupe e igualmente se nombró a un vicario en el de la Virgen de Los Remedios. En la región de Sultepec erigió otros dos. En el extremo sur del arzobispado, Acapulco, se estableció en 1555 uno más. Ninguna otra orden religiosa tuvo una expansión similar en esta etapa.

En contraste, hubo grandes áreas en donde ni Montúfar ni sus sucesores pudieron fundar: el poniente y sur de la capital, a excepción de Churubusco e Iztapalapa, así como las provincias de Chalco, Texcoco y Cuernavaca-Amilpas, aunque sí se lo intentó. Si bien la cédula del 30 de abril de 1557 prohibió a los obispos ubicar clérigos en pueblos que ya eran administrados por frailes, como se recordará, Montúfar siguió intentándolo, como en Zacatepec y Tlalquiltenango, visitas de la doctrina franciscana de Cuernavaca, en donde nombró a un vicario en 1558. Los franciscanos rechazaron el nombramiento e incluso se les acusó de atacar al vicario en su propia casa. No obstante las protestas de Montúfar y que la Corona ordenó castigar a los frailes, el primero trasladó al vicario a otro partido.⁹⁸

Los frailes siguieron atentos ante la perspectiva de perder doctrinas o visitas. En Huehuetoca los franciscanos alegaron que era visita de Cuautitlán y por ello ningún clérigo podía entrar; para la mitra, no obstante, era una cabecera política con sus propios sujetos, Teoloyuca y Coyotepec, y por

⁹⁶ René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, t. III, 1986, p. 133.

⁹⁷ Juan López de Velasco, "Geografía y descripción universal de las Indias", 1894, pp. 205-206. En el siglo XVI esta provincia abarcaba un territorio intermedio entre el valle de Cuernavaca y Acapulco. Para 1574 ya se hallaban los curatos de Zacualpa de Indios, minas de Zacualpa, Nochtepec, Huizuco, Taxco, Tepecuacuilco, Iguala, Teloloapan, Cuezala, Tete-la del Río y Zumpango del Río.

⁹⁸ M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, pp. 140-141.

tanto independiente.⁹⁹ Más al norte del arzobispado se disputó la cabecera de Hueyoxotla y sus sujetos: la primera fue ganada por la mitra y dos sujetos, Tlacuitlapilco y Tezcaltepec, por la doctrina agustina de Ixmiquilpan.¹⁰⁰

Una problemática que compartieron los curas seculares con los doctneros fue la dispersión de los indios y la debilidad de los caciques para remediarla. El cura de Tlachichilpa, en el valle de Toluca, pidió la congregación de sus fieles;¹⁰¹ el de Tepozotlán solicitó convertir pequeños caseríos alrededor de ermitas a estancias sujetas más grandes.¹⁰² La siguiente descripción sobre Hueyoxotla puede extenderse a varios curatos de la época:

no están congregados adonde tienen su iglesia sino cien casas, poco más o menos, porque todos los demás están a tres millas e a dos y a una de la iglesia, todos derramados a donde tienen sus tierras de labor y magueyes, a donde se hacen muchas borracheras y ofensas contra Dios nuestro señor y en gran cargo de sus conciencias, y son muy trabajosos de recoger para que vengan a la iglesia y no quieren traer los niños para que aprendan la doctrina. Todo lo cual se remediaría si estuviesen juntos a su iglesia.¹⁰³

El ministro del partido de Ixtlahuaca reconocía su incapacidad para atender las estancias lejanas.¹⁰⁴ El cura del real de Temascaltepec quería congregar y permitir la vecindad con españoles “porque de otra manera viven como salvajes o bestias, metidos en quebradas y breñas, que aunque

⁹⁹ C. Gibson, *Los aztecas bajo...*, p. 109.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 110.

¹⁰¹ L. García (ed.), *Descripción del arzobispado...*, p. 157: “Hase dicho misa por los vicarios pasados en las más ermitas. Están los indios muy derramados, que no son pueblos sujetos, porque hay sujetos que tienen las casas apartadas, unas de otras, más de media legua y en algunas estanzuelas, como está referido, hay a seis indios. Son pocos y están muy derramados, y la mitad de ellos metidos en los montes en diversas partes. Viven mal y no tiene[n] la doctrina que han menester, ni se les pueden dar los sacramentos porque viven como bárbaros y no hay quien acuda a dar aviso al cura de las necesidades que ocurren. Pueden en las dichas partes idolatrar sin que se sepa ni entienda. Descargarán su real majestad y vuestra señoría reverendísima las conciencias en mandarlos reducir a los sujetos más cercanos, en lo cual habría remedio a lo dicho”.

¹⁰² *Ibid.*, p. 84: “Podríanse derribar algunas destas ermita[s], y que la gente della se congregase a las estancias principales, porque cada año que se hace alguna fiesta destas ermitas se echan derramas excesivas entre los naturales para las dichas fiestas, y habiendo pocas ermitas habría pocas fiestas en el año, y echarse hian pocas derramas para ella; y estando congregados los dichos naturales en sus lugares y estancias principales, se podrían los enfermos mejor confesar que, como están, lejos y derramados”.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 89.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 104.

los visite el sacerdote de cuando en cuando y les diga la doctrina, es mientras está allí un día y después se quedan como de antes".¹⁰⁵ El cura del real de Ixmiquilpan reclamaba algo similar.¹⁰⁶

Los curas seculares no tenían la experiencia de los frailes ni el conocimiento de las lenguas y equiparaban a los indios como simples labriegos, similares a los de España, mientras que los frailes los consideraban neófitos y por ello intentaron su separación racial.¹⁰⁷ Algunos curas sí coincidían con los doctrineros sobre la segregación de los indios, como el de Huizuco: "Paréceme que si en estos pueblos de indios no hubiese mestizos ni mulatos ni encomenderos que en ellos residiesen, que los naturales estarían quitados de pleitos y molestias que los encomenderos les dan".¹⁰⁸

Los curatos seculares también adoptaron el modelo cabecera-visitas, no obstante que la mitra estuviera a favor de una mayor concentración de la población. El cura de Xalatlaco y Coatepec explicaba que todos los pueblos sujetos tenían "sus iglesias, en cada estancia una, fundada por los naturales con licencia del prelado ordinario, a las cuales se juntan los niños de la tal estancia cada día a deprender la doctrina".¹⁰⁹ Los curas descargaban en indios mandones, alguaciles o tequitlatos el control de los sujetos o estancias, ante la imposibilidad de contar con vicarios o tenientes, estrategia similar a la de las doctrinas. Todo ello no significó que doctrinas y curatos acabaran siendo lo mismo; no obstante, cabe destacar que la organización que los frailes, por un lado, y los clérigos, por el otro, dieron a sus partidos tuvieron similitudes importantes.

Con respecto al número de fieles que cada cura atendía, no había una regla fija. A diferencia de lo que Toledo hizo en Perú, en donde se impulsó una distribución uniforme, en el arzobispado de México la magnitud de cada feligresía era variable, dependiendo del tamaño de las cabeceras y sus sujetos o del conjunto de cabeceras políticas, pero que la Iglesia unía para formar un partido eclesiástico. Informes de curas de 1569-1570 señalan el tamaño y condiciones en que se desenvolvía la red parroquial secular por entonces. Se trataba de unidades parroquiales en formación, previas a la normativa tridentina y del Tercer Concilio Provincial Mexicano. El curato de Atitalaquia, por ejemplo, comprendía las cabeceras políticas de Atotonilco y Tlemaco y había alrededor de 10 000 habitantes que confesaban: una

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 75.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 47.

¹⁰⁷ F. Morales y O. Mazín, "La Iglesia en...", p. 129.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 81.

¹⁰⁹ L. García (ed.), *Descripción del arzobispado...*, p. 118.

gran feligresía sin duda, a tal grado que el cura propuso formar una segunda parroquia. En cambio, Tasmalaca tenía 4605, Xalatlaco 3370, Zacualpa de Indios 400 o Mizquiahuala 1579. Algunos curas, de hecho, ignoraban la dimensión espacial y poblacional de sus partidos; conocían las cabecezas, pero no tenían idea sobre los pueblos de visita; sabían quizá cómo se llamaban, pero eran incapaces de decir algo más que el número de indios que tributaban y eso gracias a los padrones de tributarios que el visitador Valderrama había impulsado. Al respecto, algunos curas pidieron hacer partidos con menos fieles, como el de Tizayuca, ante la imposibilidad de inspeccionar todos sus pueblos de visita.¹¹⁰ A su vez, el cura de Zumpango pidió una subdivisión: "Hay necesidad que este partido se divida en dos ministros, que por estar la gente muy derramada y ser mucha, no acuden todos a la doctrina".¹¹¹

Los curas seculares no pudieron evitar el uso extraeclesiástico de las ermitas por los indios, como en las doctrinas. La proliferación de estos pequeños templos dispersos se dio igual en los curatos. En 1569 el cura de Texcaltitlán explicaba la singular existencia de la estancia de Los Reyes:

no tienen indios ningunos más que los mismos indios de San Andrés; hicieron a dos tiros de arcabuz, en una cabaña, esta iglesia y cuatro casas alrededor y sembraron alrededor de las casas e iglesia una sementera de maíz porque aquellas tierras no las pidan los españoles por baldías. Esta ermita y todas las otras arriba referidas los indios las edificaron de su autoridad.¹¹²

Otra estancia sujeta del mismo curato, San Martín, tenía el mismo objetivo: "Esta iglesia y estancia cada año la mudan por una sabana grande, arriba y abajo y hacen la iglesia y casas de su motivo, porque los españoles no la pidan por baldía".¹¹³ Esos márgenes de libertad en las estancias fueron notados también en 1570 por el cura del real de Ixmiquilpan, quien señaló la preferencia de los indios por vivir, más que en la cabecera parroquial, en

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 60-61: "y tiene muy grande necesidad de otro ministro, más porque es mucha gente y uno solo no puede acudir a tanto [...] Y el uno tendría este pueblo con lo de Temascalapa y las demás estancia[s] comarcanas, y el otro hacer su asiento en el pueblo de Tolquauhyuca con aquellos pueblos Zapotlán y Vauhquilpa y Acayuhcan, porque los tres no están uno de otro más de media legua y el de Tolquauhyuca poco más de una legua. Y cada uno tendría más de dos mil tributarios a su cargo".

¹¹¹ *Ibid.*, p. 92.

¹¹² *Ibid.*, p. 217.

¹¹³ *Ibid.*, p. 218.

esos sitios alternos.¹¹⁴ A su vez, el cura de Hueycoxtila se quejó de que en la cabecera parroquial sólo había 100 casas, pues el resto de los fieles seguía viviendo en sus tierras de cultivo.¹¹⁵ El cura de Tizayuca señalaba que anteriormente algunos mandones llegaron con indios a poblar en algunos sitios y también levantaron iglesias.¹¹⁶ El cura de Tepozotlán, antigua visita de la doctrina franciscana de Cuautitlán y en donde se habían construido varias ermitas, hizo notar el papel disgregante de éstas: “Podríanse derribar algunas de estas ermitas y que la gente de ella se congregase a las estancias principales, porque cada año que se hace alguna fiesta de estas ermitas se echan derramas excesivas entre los naturales”.¹¹⁷ Por ello no debe de extrañar que varios clérigos sugirieran a Montúfar otra campaña de destrucción de templos, ya no prehispánicos, sino cristianos.

Varios ministros declararon, entre 1569 y 1570, que la comunicación con los indios era normalmente en sus propias lenguas,¹¹⁸ pero podemos dudar que fuera algo resuelto, pues varios curas desconocían las lenguas indígenas, como el de Pachuca, quien declaró que no había quien confesara en otomí y otro idioma de chichimecos, y que, por tanto, ambos se quedaban sin atención. Sugería nombrar un cura experto en otomí, pues la mayoría de indios era de esa nación. El mismo problema ocurría en los curatos vecinos del real de Arriba y real del Monte.

La delimitación jurisdiccional de los curatos seculares, como las doctrinas, se hicieron con independencia de la jurisdicción política,¹¹⁹ si bien no era raro que coincidieran. El cura de Zacualpa de Indios explicaba que las cabeceras y sujetos que administraba espiritualmente, en lo político estaban distribuidos en las alcaldías de Zacualpa y Sultepec.¹²⁰ Igualmente, los curas tuvieron que confrontar a los otros poderes locales como lo hizo el de Xalatlaco, quien pidió detener los abusos de los gobernadores y oficiales indios, pues escondían tributarios para quedarse con sus pagos y que no vivieran los encomenderos en sus pueblos porque los perjudicaban con sus negocios particulares.¹²¹

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 89.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 65.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 84.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 120.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 72: “El pueblo de Tequisquiac está sujeto, en lo tocante a la justicia secular, al corregidor y justicia del pueblo de Citlaltepeque. El pueblo de Apazco y el pueblo de Tetlanaloya están sujetos a la justicia y corregidor del pueblo de Atitalaquia”.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 137.

¹²¹ *Ibid.*, p. 120.

En la era de Montúfar los curatos mineros fueron impulsados decididamente también. Al norte del valle de México se consolidaron varios de ellos: Pachuca en 1560, real del Monte en 1569 y el real de Arriba en este mismo año, cuya cabecera se trasladó en 1608 al real de Atotonilco el Chico. A estos hay que agregar los curatos de los reales de Zacualpa y Temascaltepec. En Pachuca se conformó una organización parroquial singular que comprendía dos curatos: real de Arriba, cuya feligresía era solamente de los mineros y sus trabajadores de cuadrillas, y el real de Tlalhuililpa, que era el más importante de la zona, constituido tanto por varias cuadrillas de trabajadores como por tres pueblos de indios conformados en repúblicas, que a su vez tenían algunos poblados sujetos (Pachuca, Acayuca y Tlilquauhtla). En 1534 se construyó una iglesia en el pueblo de indios de Pachuca y otra en el de Acayuca,¹²² posiblemente por orden de los franciscanos, que llegaron a la zona primero. De la iglesia de Tlilquauhtla se dice que la fundó Zumárraga en 1529. Si ello fue así, pronto la inercia de la minería determinó que la cabecera parroquial fuera en un real y no en los pueblos de indios de la región, los cuales quedaron subordinados. Había también indios de pueblos vecinos,¹²³ negros esclavos, castas y españoles independientes; era todo un universo de intereses, rangos y destinos.¹²⁴

La suerte de estos curatos y su feligresía estaba atada a la riqueza o no de los depósitos minerales. Las cuadrillas de trabajadores fácilmente se movían o se diluían, migrando a otros reales o regiones; era una población flotante, difícil de integrar por los curas, como describía el de Pachuca en 1569: "todos estos dichos indios son advenedizos y gente que no permanecen en un lugar: ellos se van y vienen donde quieren, según andan las minas, buenas o malas y así unas veces hay más y otras menos, pero los que al presente se hallan son los ya referidos".¹²⁵ En el real de Tlalhuililpa no había barrios sino cinco cuadrillas de trabajadores, cada una con su propia ermita y escasas funciones litúrgicas; aun la iglesia parroquial carecía de obvenciones como tal, por lo que el cura estaba atenido a las limosnas de los mineros; de ahí que sugiriera desaparecer las ermitas y que quedara sólo la cabecera.

En la ciudad de México se crearon en 1568 dos nuevos curatos de españoles: el de Santa Catarina Mártir y el de la Santa Veracruz,¹²⁶ los cuales

¹²² L. García (ed.), *Descripción del arzobispado...*, pp. 206 y 207.

¹²³ M. Ramírez y F. Fernández, "II. La policía de...", p. 148.

¹²⁴ S. Álvarez, "La minería colonial", p. 206.

¹²⁵ L. García (ed.), *Descripción del arzobispado...*, p. 201.

¹²⁶ E. Sánchez, "El nuevo orden...", p. 68.

atendieron a la nueva población española de la creciente capital virreinal. Por su parte, las doctrinas de indios vecinas buscaron atender también a los nativos asentados dentro de la traza española, lo cual demuestra que no había fronteras físicas entre los partidos eclesiásticos, sino más bien de tipo socio-racial.

Para la década de 1570 se advierten ya diferencias entre la economía de doctrinas y curatos: mientras las primeras fueron fortalecidas con bienes, tierras y limosnas, los segundos debieron conformarse con el salario que pagaba la Corona, si los pueblos administrados caían bajo su jurisdicción, o con el del encomendero asignado, o bien de ambas entidades, si la jurisdicción de los pueblos era compartida. Además, a raíz de la crisis demográfica, dominicos y agustinos insistieron en que debía permitirse que sus conventos tuvieran bienes y tierras propias para ya no depender de los indios ni de la real hacienda. El argumento fue lo suficientemente convincente para que la Corona se los permitiera.¹²⁷ Ningún cura hablaba del pago de derechos u obvenciones aún; cuando mucho, algunos admiten que recibían alguna comida de los fieles. En las minas de Pachuca el salario de los tres curas era pagado por los mineros y repartido por el teniente de justicia nombrado en México. De ahí que sea entendible que varios curas pidieran el establecimiento de beneficios curados, pues así ganaban un empleo vitalicio y una congrua segura.

Otra dinámica ocurría en los puertos, pues dada su importancia estratégica para la Corona, así como por la ausencia de poblaciones indígenas importantes, como Acapulco y Tampico, se fundan curatos seculares. Sin embargo, mientras que en el primero se consolidó después como beneficio eclesiástico, en el segundo se traspasó la administración finalmente a manos franciscanas.

La consolidación de curatos fue todo un reto para el arzobispo Montúfar dadas las condiciones adversas: falta de presbíteros competentes y de recursos económicos, predominio de las doctrinas en la población indígena, población española aún escasa y poco arraigada a la tierra o el mayor apoyo de la Corona y los virreyes a los frailes. Si bien en el papel se conocían las fronteras territoriales del arzobispado,¹²⁸ en la práctica difícilmente lo gobernaban en su totalidad, salvo en los curatos seculares, pues las doctrinas eran coto aparte. En los años previos a la cédula del patronato de 1574, la red parroquial secular presentaba diferencias con la de doctrinas que retrasaba la consolidación de la Iglesia secular: menor experiencia de

¹²⁷ O. Mazín, "Clero secular y...", pp. 171-175.

¹²⁸ L. García (ed.), *Descripción del arzobispado...*, pp. 20-33.

los curas en lenguas y organización de los partidos, menores recursos para el sustento de los templos y los ministros, y mayor incertidumbre de los curas en su permanencia en el cargo. Estas desventajas, por supuesto, no eran desconocidas para la mitra, por lo cual urgió a la Corona a instrumentar una política eclesiástica diferente.

Lo logrado por Montúfar fue un paso decisivo para hacer avanzar al clero parroquial secular. Sin duda, el compromiso de esta primera generación de curas seculares era importante para la consolidación de la Iglesia diocesana, de cara al predominio de los frailes. La mayoría de ellos coincidieron en dos necesidades: una, fortalecer su autoridad frente a otros poderes locales como los caciques, los gobernadores, los cabildos indígenas, los pobladores españoles, los alcaldes mayores y los corregidores. Y dos: la congregación de los caseríos dispersos. Esta generación empezó a ganar experiencia en administrar parroquias de indios.

3. En busca de la uniformidad: cédula del patronato y Tercer Concilio Mexicano

Con el deceso del arzobispo Montúfar en 1572 y el relevo de Pedro Moya de Contreras se inició una etapa en la red de curatos y doctrinas caracterizada por menos fundaciones, pero más institucionalización impulsada por la Corona, en medio de otra gran caída poblacional indígena y del fortalecimiento de una economía hispánica. Como a Zumárraga, al arzobispo Moya de Contreras le tocó presenciar otra terrible epidemia, iniciada en 1576 y que provocaría nuevas congregaciones, al parecer más decisivas que las anteriores. La gestión de Moya, entre 1573 y 1589, se definió por la búsqueda de uniformidad en la Iglesia novohispana y, por tanto, del régimen parroquial. La cédula del patronato de 1574 y el Tercer Concilio Mexicano de 1585 cambiaron las directrices a favor de la Iglesia secular, provocando nuevas tensiones entre obispos y frailes.

La cédula del patronato, en efecto, modificó sustancialmente el marco político y jurisdiccional en el que hasta entonces se había desenvuelto la red de parroquias y doctrinas en Nueva España. Este importante decreto tuvo como antecedente las resoluciones de la Junta Magna de 1568, por un lado, y la presión del clero secular para que la Corona instaurara beneficios parroquiales, por el otro.¹²⁹ En esa junta se discutió el predominio detenta-

¹²⁹ *Ibid.*, p. 70. El cura de Tequisquiac había señalado años antes a la mitra: “como los vicarios y curas que hay en los pueblos se remueven de los dichos pueblos por no ser bene-

do por las órdenes religiosas, buscando un nuevo equilibrio. Para ello se decidió impulsar el diezmo para las catedrales, aunque limitando el que pagarían los indios, así como disminuir el paso de frailes peninsulares a América.¹³⁰ Respecto a la dotación económica de los curatos y los conventos-doctrina, no se llegó a una solución final, aunque se sugirió que los segundos pudieran tener bienes de herencias y mandas.¹³¹ En cuanto a la pugna entre los cleros, Juan de Ovando propuso la creación de diócesis con obispos regulares y diócesis con obispos seculares, lo cual no se aprobó.¹³² Tampoco hubo una decisión definitiva sobre secularizar las doctrinas, pero sí se pidió que los doctrineros se subordinaran a los obispos, marginando sus privilegios pontificios.¹³³

Con la cédula del patronato la Corona estableció las reglas básicas para los curatos en adelante: sus titulares deberían ser presentados por el rey o sus vicepatronos, terminando con los ministros mercenarios antes nombrados por encomenderos, frailes u obispos,¹³⁴ para pasar a la era de curas beneficiados sancionado por la Corona.¹³⁵ De esa forma, entre 1575 y 1579, 54 curatos del arzobispado fueron provistos ya bajo el nuevo régimen del real patronato.¹³⁶ Igualmente, se buscó sujetar a las doctrinas a la supervisión de estos últimos. En opinión de Morales y Mazín, los frailes fueron más afectados, pues el patronato marginó sus privilegios pontificios al considerarlos “curas regulares” y necesitaron ya de la sanción real para

ficios propios, no pueden remediar muchos males que hay entre los naturales [...] siendo beneficios propios se podrían remediar las cosas dichas, porque conocería cada cura más en particular las ovejas, y sin temor podrían castigar los males dichos y ponerles remedio”. Y pp. 119-120, donde se menciona que otro cura, el de Xalatlaco, también apoyaba la idea no sólo para consolidar la red benéfica sino como defensa ante los religiosos: “También hay necesidad de que el rey nuestro señor señale y ordene beneficio en este dicho partido, y así porque el que a él se opusiere sea lengua mexicana y otomí, como porque no anden cada día frailes procurando desasosegar a estos naturales, persuadiéndoles e importunándoles que procuren por todas vías desechar al ministro clérigo que tienen”.

¹³⁰ M. Menegus, “La Iglesia de...”, p. 107.

¹³¹ O. Mazín, “Clero secular y...”, pp. 157-158.

¹³² M. Lundberg, *Unificación y conflicto...*, p. 154.

¹³³ Antonio García-Abasolo, *Martín Enríquez y la reforma de 1568 en Nueva España*, 1983, p. 268.

¹³⁴ Ricardo León Alanís, *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán 1525-1640*, 1997, pp. 168-169. El autor discute algo muy importante: hasta antes de la cédula del patronato, en Michoacán muchos clérigos se desempeñaban como curas vicarios nombrados en diferentes fechas y de diferentes formas. Vasco de Quiroga batalló para intentar poner orden y en la década de 1550 proveyó varios curas seculares.

¹³⁵ O. Mazín, “Clero secular y...”, p. 144.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 168.

administrar entre los indios.¹³⁷ Aunque la cédula en cuestión no tuvo una aplicación inmediata en lo concerniente a la provisión de los doctrineros, sí se convirtió en la referencia normativa y política obligada en el largo conflicto entre seculares y regulares. Por otro lado, se dio mayor certidumbre a los curas seculares al convertirse en beneficiados, lo cual les dio mayor rango en la jerarquía eclesiástica. No obstante, el establecimiento de beneficios curados no conllevó a una nueva organización interna de las parroquias, pues se continuaron las tendencias previas y se tuvo como principal parámetro a las doctrinas.

En 1585 los obispos se aprestaron a la realización del Tercer Concilio Mexicano. Esta importante asamblea significó un balance de seis décadas de la Iglesia en Nueva España para que, a partir del mismo, se estableciera un modelo eclesiástico basado en los decretos tridentinos y reales que lograra sustituir al de los religiosos y sus doctrinas. Para la Iglesia secular fue una meta central la difusión de la nueva religiosidad e institucionalidad tridentina, tarea complicada pues los frailes tenían los argumentos y los recursos humanos, intelectuales y políticos suficientes para resistirla. Prueba de esto fue la derogación de la cédula de secularización de doctrinas decretada en 1583, anulación lograda por los religiosos, quienes convencieron a la Corona de dar marcha atrás en 1585,¹³⁸ si bien ya no pudieron quitar a los obispos el derecho a visitar las doctrinas, asunto que aún ocasionaría fuertes controversias en las décadas por venir.

Las reacciones de los mendicantes ante los resultados del tercer concilio no se hicieron esperar. Los decretos conciliares que más les molestaban eran cuatro: que todos los doctrineros fueran considerados curas regulares y, por tanto, sujetos a los obispos; que estos últimos pudieran visitar las doctrinas; que pudieran examinar a los frailes antes de ocupar doctrinas y que estuviera en sus manos extender las licencias para construir nuevos conventos. Paralelamente, los obispos insistieron en que con la secularización de doctrinas se favorecería la vida en comunidad de los frailes, por un lado, y el acomodo de un número cada vez mayor de clérigos nativos que esperaban un cargo eclesiástico como premio a sus estudios, por el otro. Rubial llama la atención sobre que no todos los religiosos querían permanecer en las doctrinas, pues hubo quienes sí deseaban el enclaustramiento.¹³⁹ No obstante, en 1586 los religiosos seguían negándo-

¹³⁷ F. Morales y O. Mazín, "La Iglesia en...", p. 139.

¹³⁸ O. Mazín, "Clero secular y...", p. 176.

¹³⁹ Antonio Rubial, "Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo XVI", 2005, pp. 315-335.

se en general a dar cuenta al virrey y discutían con los obispos sobre su permanencia o no en las doctrinas, alegando la cédula de 1585.

Mientras clérigos y frailes dirimían sus intereses ante la Corona, en las poblaciones del arzobispado de México el cambio social se aceleró nuevamente. La etapa de reorganización y expansión de doctrinas y curatos iniciada en la década de 1550 se vio frenada por la terrible epidemia desatada en 1576. ¿Cómo crear nuevos partidos en poblados que se vaciaban de habitantes? La tendencia fue entonces preservar lo ya alcanzado. El arzobispo Moya se dio a la tarea de convertir las parroquias en beneficios eclesiásticos bajo la nueva normativa, más que a la creación de nuevas fundaciones; las pocas que se hicieron se realizaron entre 1574 y 1580.¹⁴⁰

En el clero regular se crearon aun menos doctrinas o vicarías: los franciscanos erigieron tres (Xichú de Indios, San Pedro Tolimán y Tecómitl), los agustinos solo Ayotzingo, mientras que los dominicos fundaron las de Hueyapan y Cuautla. El contraste ocurrió al norte del arzobispado, donde los hijos de Asís fundaron la Custodia de Tampico en 1575, la cual ya tenía siete misiones¹⁴¹ para 1586, si bien habían intentado antes erigir algunas sin mucha suerte.¹⁴² Incluso con la formalización de esa custodia los religiosos siguieron teniendo problemas en una región multiétnica y cultural pues había nahuas, huastecos, pames, totonacos y otomíes. En 1589, cuando el arzobispo Moya se hallaba en España desde hacía un par de años al servicio del Consejo de Indias, dejaba un arzobispado compuesto por 66 curatos seculares y 92 doctrinas.¹⁴³ En opinión de Morales y Mazín,¹⁴⁴ la Corona optó por buscar un equilibrio entre ambos cleros.

¹⁴⁰ Entre 1574 y 1580 ya sólo se crearon nueve curatos seculares: Tezcatepec, Taxco el Viejo, Teticpac, Xocotitlán, Tlacotlapilco, Huizquilucan, Ixcateopa, Cuezala y el real de Zimapán. Véase anexo I.

¹⁴¹ A raíz de la contrarreforma católica surge una nueva acepción de misión, entendida como "encomienda pastoral", destinada a las órdenes religiosas para la evangelización de protestantes, paganos e inconversos. En Hispanoamérica esta nueva figura se instaló sobre todo en las zonas de frontera. José Alfredo Rangel Silva, "Pames, franciscanos y estancieros en Rioverde, Valles y sur de Nuevo Santander, 1600-1800", 2009, p. 225, nota 1.

¹⁴² Peter Gerhard, *Geografía histórica de...*, pp. 220. En Tampico, antes de ser puerto y curato secular, los franciscanos ya habían intentado crear una misión, que pronto fue abandonada; lo mismo sucedió con la misión de Tamaholipa.

¹⁴³ F. Morales y O. Mazín, "La Iglesia en...", p. 129.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 140.

4. Parroquias de menos fieles: crisis demográfica, congregaciones y reajustes parroquiales, primera mitad del siglo xvii

La segunda gran epidemia del siglo xvi, iniciada en 1576, aceleró la deba- cle indígena, lo que dejó muchos pueblos desolados y debilitó las congre- gaciones anteriores. En 1579 el alcalde mayor de Meztitlán informó que en los pueblos de su jurisdicción “hay iglesias y están congregados los naturales por sus solares y calles, en forma de pueblos bien trazados y ordenados; aunque los más están en lugares ásperos”.¹⁴⁵ Algo similar su- cedía en las doctrinas agustinas de Totolapa, Tlayacapa y Atlatlauca.¹⁴⁶ En Tezcatepec los indios otomíes todavía vivían “derramados y apartados los unos vecinos de los otros”.¹⁴⁷ Otro patrón de asentamiento que aún persistía en el arzobispado era el que el corregidor de Citlaltepec describía para Tequisquiac y sus sujetos: tenía dos pueblos de visita, Hueycalco y Tlascalco, que a su vez tenían caseríos de indios sujetos.¹⁴⁸ De hecho, mu- chos curatos y doctrinas permanecían con multitud de sujetos: Acolman, por ejemplo, para 1580 aún poseía 27, Teotihuacán, 17 y Tepexpan, 13. Los 1990 tributarios de Acolman no se habían congregado ni tampoco los de Teotihuacán, aun cuando los caseríos estaban muy cerca unos de otros.¹⁴⁹ En Atitalaquia, si bien durante el gobierno del virrey Enríquez se congre- gó a los indios, en 1582 los indios tendían a regresar a vivir a sus antiguos asentamientos.¹⁵⁰

En la provincia de la Plata, los indios aledaños al real de Sultepec vivían en “las quebradas, como a cada uno se le antoja”,¹⁵¹ si bien cada estancia tenía su pequeña iglesia. Este curato comprendía cuatro cabeceras políticas: Sultepec, Amatepec, Almoloya y Tlatlaya, con un total de 27 suje- tos, que eran, según el alcalde mayor:

poblezueros todos estos que están por quebradas y montes, sin policía. Y po- drían congregarse en sus cabeceras o en llanos donde pudiesen ser visitados porque hay estanzuelas de estas que tiene [solo] a dos y a tres indios y la más poblada no pasa de veinte. La doctrina y visita que tiene es de estas dichas

¹⁴⁵ R. Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del...*, t. II, p. 59.

¹⁴⁶ *Ibid.*, t. III, p. 162.

¹⁴⁷ *Ibid.*, t. III, p. 147.

¹⁴⁸ *Ibid.*, t. II, p. 190.

¹⁴⁹ *Ibid.*, t. II, pp. 224 y 233.

¹⁵⁰ *Ibid.*, t. I, p. 60.

¹⁵¹ *Ibid.*, t. III, p. 182.

minas en que hay dos clérigos que cada mes, por su tanda, los salen a visitar, en que se pasa grandísimo trabajo.¹⁵²

En las minas de Temascaltepec la población nativa se redujo 50 por ciento,¹⁵³ mientras que en las minas de Zumpango, si bien los indios vivían congregados, los curas aún no lograban edificar un templo de mejor calidad.¹⁵⁴ En Taxco, después de la gran epidemia sobrevivían 10 cabeceras políticas con 81 sujetos, la población ya era mucho menor, a pesar de lo cual los indios vivían dispersos en sus tierras de cultivo, y simulaban calles para evitar ser reducidos.¹⁵⁵ Con todo, la organización parroquial en este real minero ya era más compleja: en la mina principal de Tetelcingo, que era la cabecera, había tres curas: dos para españoles y uno para indios; no había capellanías dotadas pero sí dos cofradías, la del Santísimo Sacramento y la de Nuestra Señora, además de una ermita dedicada a la Veracruz, con cofradía de disciplinantes. En el resto de los pueblos sujetos había pequeños templos, pero además: “En todas las haciendas de estas minas en que residen mineros hay ermitas donde les dicen misa, por estar desviadas de la iglesia mayor de ellas”.¹⁵⁶ Cofradías y ermitas de hacienda eran entidades que se generalizarían en el siglo XVII.

En Quauhquilpan, visita de Tolcayuca, de 500 tributarios, tras la peste sólo quedaron 50, por lo que ni siquiera había ya cabildo ni gobernante.¹⁵⁷ Para 1580 en Ocopetlayucan¹⁵⁸ y Mexicalcingo aún había enfermos de la epidemia de 1576. En este último curato, el único templo era el de la cabecera y el cura visitaba a los sujetos cada año.¹⁵⁹ En contraste, en el curato de Iztapalapa, valle de México, la cooperación de los feligreses era mucho mejor.¹⁶⁰

Dado todo lo anterior, no debe de extrañar entonces que en el Tercer Concilio Mexicano de 1585 se hiciera un nuevo llamado al rey para decre-

¹⁵² *Ibid.*, t. III, p. 184.

¹⁵³ *Ibid.*, t. II, p. 146.

¹⁵⁴ *Ibid.*, t. III, p. 201: “La iglesia es de horcones y cubierta de paja; tiene una capilla chica de cal y canto, cubierta de terrado y madera labrada y no alta por amor de los temblores”.

¹⁵⁵ *Ibid.*, t. II, p. 119. El subrayado es nuestro.

¹⁵⁶ *Ibid.*, t. II, p. 132.

¹⁵⁷ *Ibid.*, t. II, p. 98.

¹⁵⁸ *Ibid.*, t. II, p. 84. En esta doctrina franciscana los sobrevivientes de las epidemias vivían congregados pero en barrancas y hondonadas, si bien cada estancia tenía su pequeña iglesia.

¹⁵⁹ *Ibid.*, t. II, pp. 44 y 47.

¹⁶⁰ *Ibid.*, t. II, p. 38: “Es gente muy bien apersonada y bien tratada, política y cortesana, particularmente en el ministerio de la iglesia, porque celebran los divinos oficios en canto de órgano”.

tar una campaña general de reducciones y en la cual los obispos fungieran como principales auxiliares, desestimando lo obrado por los religiosos tres décadas atrás.¹⁶¹

LAS SEGUNDAS CONGREGACIONES

En la década de 1590 se iniciaron nuevas congregaciones, esta vez a cargo de jueces reales, quienes debían ser auxiliados por curas y doctrineros. El jurista Juan de Solórzano concluyó que la Corona era consciente de que varios pueblos se habían deshabitado y que los indios habían huido o se refugiaban en haciendas de españoles.¹⁶² Para Solórzano era legal compeler a los indios a dejar los campos, las idolatrías y otros vicios, y reducirlos en pueblos por razones de utilidad y de conveniencia pública.¹⁶³ Con todo, el jurista seguía a favor de la organización en cabeceras y sujetos, equiparándolas con las villas y aldeas en España,¹⁶⁴ si bien apoyaba también el traspaso de las tierras de indios ausentes a españoles.¹⁶⁵

Para las nuevas reducciones, se pidió a los jueces considerar la jerarquía política de los barrios por congregar: si habían sido cabeceras podían nombrar alcalde y regidor; en caso contrario, sólo un alguacil. Igualmente, si eran indios que tributaban a la Corona o a encomienda debían congregarse en barrios separados. Los jueces debían ocuparse también del futuro de las iglesias antiguas.¹⁶⁶ En Malinalco, las estancias congregadas alrededor del convento debían estar a una distancia que les permitiera escuchar bien las campanadas; 11 estancias se convirtieron entonces en igual número de barrios. El virrey Monterrey incluso insistió en formar poblados uniformes de 500 tributarios, cada uno con un ministro, en alusión al modelo

¹⁶¹ R. Aguirre, "El clero de...".

¹⁶² Juan de Solórzano y Pereyra, *Política indiana*, 1648, libro II, cap. XXIV, párrafo 14: "se despacharon nuevas cédulas y órdenes a los virreyes don Luis de Velasco, marqués de Montesclaros y príncipe de Esquilache (x) para que los volviesen a reparar e instaurar [...] y sacasen los indios de donde quiera que se hallasen escondidos o detenidos".

¹⁶³ *Ibid.*, libro II, cap. XXIV, párrafo 26.

¹⁶⁴ *Ibid.*, libro II, cap. XXIV, párrafo 30.

¹⁶⁵ *Ibid.*, libro II, cap. XXIV, párrafo 39.

¹⁶⁶ M. Ramírez y F. Fernández, "II. La policía de...", p. 155: "La última acción con la que se daba fin al proceso de desplazamiento de una estancia o pueblo sujeto a la cabecera [...] consistió en el traslado de los objetos de culto a la nueva iglesia y la demolición de las iglesias viejas. El lugar de la antigua iglesia y su cementerio debía protegerse con cerca de vara y media (1.25 m) de alto [...] En el punto donde estuvo el altar mayor habría de plantarse una cruz alta de palo".

peruano. Al centro de los nuevos pueblos debía estar el templo, la casa del cabildo y la cárcel. "Si se trataba de dos *altepeme* o dos *calpolli* reunidos en un mismo pueblo, los pobladores de cada uno ocuparían una mitad, compartiendo frente a frente la calle principal".¹⁶⁷ Así, cada antigua cabecera, *calpolli* o sujeto se congregaría en un barrio diferenciado.

Puesto que los habitantes de Malinalco tenían uniformidad lingüística se facilitaron las cosas en contraste con otras cabeceras, en donde cada etnia tuvo que formar un barrio diferente. Esta estrategia ya había sido empleada en Toluca antes de 1570 por los franciscanos.¹⁶⁸ Los pueblos sujetos de Huayacocotla también fueron congregados respetando su origen étnico, y lo mismo en la doctrina de Atotonilco el Grande.¹⁶⁹ Muchos pueblos congregados incluso se establecieron junto a montañas sagradas. Los indios de Zahuatlán, visita de Yecapixtla, por ejemplo, al congregarse establecieron claramente un vínculo de origen con el asentamiento antiguo en donde siguieron conservando la vieja ermita.¹⁷⁰

No fue raro que los indios participaran directamente en la estructuración de los nuevos pueblos. En Malinalco, los indios principales de cada barrio, herederos de los antiguos linajes, tuvieron un papel muy activo;¹⁷¹ habitantes y dirigentes de cada estancia eligieron su nueva residencia, aun cuando el juez les hubiese designado otra. Esto tuvieron que negociarlo con el juez y el prior del convento agustino, lo cual demuestra que ninguno de los actores involucrados, indios, autoridades o frailes, podía imponer su voluntad del todo. Casos como este demuestran que las reducciones no fueron un traslado indiferenciado de indios, sino un reasentamiento calculado de colectividades indígenas que seguían conservando sus antiguas relaciones étnico-políticas¹⁷² y tributarias con la nobleza indígena.¹⁷³ Cuando los jueces ignoraron todo ello hubo resistencia y congregaciones inacabadas.¹⁷⁴

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 157.

¹⁶⁸ Margarita Menegus, *Del señorío a la República de indios. El caso de Toluca: 1500-1600*, 1991, pp. 175-176: "el método más sencillo de resolver la diversidad fue juntando a todas las etnias en la cabecera, pero separándolas por barrios".

¹⁶⁹ L. García (ed.), *Descripción del arzobispado...*

¹⁷⁰ Ángel Julián García Zambrano, "VI. Zahuatlán el viejo y Zahuatlán el nuevo: trasuntos del poblamiento y la geografía sagrada del altepetl de Yecapixtla", 2006, pp. 422-477.

¹⁷¹ F. Santiago, "Territorio y gobierno...", p. 66.

¹⁷² Marcela Ramírez, "Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios", 2006, p. 197: "puede decirse que la traza de los pueblos de indios fue construida para darle soporte al conjunto de los *calpolli* del altepetl, organizados como barrios de la nueva población."

¹⁷³ T. Jalpa, *Tierra y sociedad...*, p. 77.

¹⁷⁴ B. García, *Los pueblos de...*, p.179: "El programa de congregaciones no fue llevado a sus últimas consecuencias. Conforme pasó el tiempo perdió su ímpetu inicial y se le con-

En la provincia de Chalco, al sureste del valle de México, aunque hubo traslados a 11 poblados seleccionados, varias comunidades regresaron a sus antiguos sitios para defender sus tierras de nuevo.¹⁷⁵ Jalpa Flores señala que aunque hubo al menos 20 órdenes de congregación, no todas se cumplieron. En Yecapixtla, doctrina agustina, los indígenas se resistieron a concentrarse en pueblos ajenos a su *altepetl* originario: indios de la estancia de Huitzilac, obligados a vivir ahora en Tlayacac, sin embargo prefirieron ir a Yecapixtla. Otros no tuvieron tanta fortuna.¹⁷⁶

Otra restricción para las reducciones fueron los indios de las montañas, quienes muchas veces se negaron a ir a las planicies. En varios casos, como a mediados del siglo XVI, sólo se consiguió congregarlos en pequeños poblados junto a los cultivos.¹⁷⁷ Estas resistencias no impidieron el reforzamiento de una urbanidad indígena diferente de la prehispánica, si bien respetuosa de las entidades políticas de los indios: se construyeron más barrios, se amplió el área habitacional y antiguas estancias fueron arrasadas para evitar el regreso. En la congregación de Yecapixtla, la cabecera contó ahora con 11 barrios. De 14 sujetos del siglo XVI hasta siete u ocho se trasladaron a la cabecera.

Hay indicios de que en ciertas provincias las congregaciones ocasionaron nuevas epidemias, como en la de Chalco.¹⁷⁸ Varias regiones del arzobispado tuvieron nuevos brotes epidémicos en estas décadas, que continuaron impactando negativamente en la población al menos hasta mediados del siglo. Estos sucesos flexibilizaron la política de congregaciones, pues ya no se intentó llevar indios a poblaciones más grandes, sino de 500 o 400 habitantes y más cercanas a las tierras de cultivo, como antes.¹⁷⁹ Esta

dujo con mayor laxitud [...] Una real cédula de fines de 1604 especificaba que sólo se debía congregar a aquellos indios dispersos que vivieran en lugares de muy difícil acceso, y permitía que los descontentos regresaran a sus lugares de origen con la sola condición de que evitaran los lugares inaccesibles y la dispersión excesiva. Así, la población indígena fue librada de una gran presión a principios del siglo XVII”.

¹⁷⁵ T. Jalpa, *Tierra y sociedad...*, p. 77.

¹⁷⁶ Á. J. García, “VI. Zahuatlan el viejo...”, pp. 431-432: “Lo que quedaba del armónico balance entre *calpolli* y *tlaxilacalli*, agrupados estos últimos junto a ermitas periféricas o ‘santas cale’ (*teocalli*), fue inevitablemente destruido o en esencia ‘derrocado’”.

¹⁷⁷ B. García, *Los pueblos de...*, p. 158.

¹⁷⁸ T. Jalpa, *Tierra y sociedad...*, p. 71: “hacia 1623 nuevamente se presentó un descenso drástico que continuó hasta 1646”.

¹⁷⁹ Archivo General de Indias, Sevilla, España (en adelante, AGI), México, 337. “Índice de las cartas del arzobispo de México que van en este pliego”. Una cédula de 3 de diciembre de 1604 puso las bases para flexibilizar el cambio poblacional de las reducciones, así: “se ha reparado mucho en que se hayan removido y sacado de sus lugares y casas y asientos los

decisión favoreció la conservación de muchos pueblos sujetos o su restauración.¹⁸⁰

De esa forma, la organización parroquial en cabeceras-visitas de la era de Montúfar pudo seguir adelante por muchas décadas más. Muchos pueblos de indios se formaron o reformaron, con miras a facilitar su gobierno y administración espiritual, así como un reordenamiento de la tierra, todo lo cual no fue algo mecánico ni los indios fueron simples testigos de un cambio con tantas implicaciones. En la provincia de los coixcas hubo más logros. En contraste, en otras zonas no se logró casi nada.¹⁸¹ Así, entre la última década del siglo XVI y la primera del siguiente, en al menos 74 por ciento de los partidos seculares y en 72 por ciento de los regulares se ordenaron e instrumentaron nuevas congregaciones, si bien con diferentes grados de éxito.¹⁸² En términos generales se logró reducir muchos caseríos y estancias dispersas en cabeceras o pueblos sujetos más grandes, lo cual no afectó el patrón de cabecera-sujetos.

REPERCUSIONES EN LA RED PARROQUIAL

La Iglesia de principios del siglo XVII no fue indiferente a la transformación del mundo novohispano, especialmente el indígena. La justificación de la Corona para las congregaciones involucraba directamente a la vida religiosa de los indios y, por tanto, a la Iglesia.¹⁸³ Felipe III pidió a la mitra y al clero parroquial toda su cooperación para el éxito de las reducciones: por cédula de 21 de junio de 1604 solicitó ayuda al arzobispo García de Santa María Mendoza, quien respondió afirmativamente, implicando a su vez a los curas seculares y a los doctrineros.¹⁸⁴ De hecho, este prelado pugnó porque el clero participara más: "Este negocio es muy grave que pedía mucho consejo para practicarse acertadamente y se había de comunicar con los curas y prelados, pues lo somos unos con la asistencia ordinaria cerca de sus

que en ellos podían ser doctrinados y administrarles en justicia como se ha hecho, despoñando lugares formados donde había iglesia, doctrina y casas bien fabricadas y haciendas asentadas y beneficiadas por los indios, aunque las poblaciones no fuesen grandes".

¹⁸⁰ AGI, México, 337.

¹⁸¹ *Idem*. Como en Zumpahuacan, Tenancingo, Ixtlahuaca, Actopan o Tepeji.

¹⁸² P. Gerhard, *Geografía histórica de...*

¹⁸³ AGI, México, 337, Real provisión de 19 de noviembre de 1601: "como quiera que el principal intento que he tenido y tengo de la reducción general de los indios de la Nueva España, que se va asentando y poniendo en ejecución, a costa de mi real hacienda, es de más de la comodidad de su vivienda en policía y otros efectos útiles a su aumento y conservación que estén doctrinados y más cómodamente enseñados".

¹⁸⁴ *Ibid.*

feligreses y los prelados por las quejas que de ellos nos vienen y por lo que hallamos en las visitas".¹⁸⁵ Santa María sugirió estrategias para los indios más alejados¹⁸⁶ e incluso propuso no congregar pueblos de visita cercanos a las cabeceras, como sucedía en el norte de España:

Los que están cerca de iglesias aunque estén divididas las casas no hay para que congregarlos porque, como en la montaña o Vizcaya, están los pueblos de suerte que un pueblo de 20 o 30 vecinos está en distancia de una legua o legua y media para que cada casa esté junto a su tierra y haciendilla para beneficiarla de cerca.¹⁸⁷

Los indios no entendían por qué se les derribaban las iglesias que sus padres y abuelos habían edificado. Esto indica que la primera red de templos, creada medio siglo antes, ya era parte de la vida cotidiana de estos fieles: "Sienten mucho ver derribar las iglesias y luego profanarlas, y se escandalizan".¹⁸⁸

La especulación de las tierras de los indios también fue criticada por la mitra, en referencia a los sobornos que hacían los hacendados a los jueces de congregación para desplazar a los indios de aquellas que les interesaban.¹⁸⁹ De hecho, el arzobispo García Guerra, años después, daba cuenta sobre la posesión de haciendas y tierras de clérigos y conventos en el arzobispado.¹⁹⁰ No es aventurado pensar que las congregaciones también favorecieron a los hombres de Iglesia en la adquisición de tierras.

La mitra calculaba que una tercera parte de los indios se había ido de sus pueblos, huyendo de las congregaciones y afectando la estabili-

¹⁸⁵ AGI, México, 337, Carta de 10 de octubre de 1604.

¹⁸⁶ AGI, México, 337: "Lo que entiendo se había de hacer es lo siguiente: a los que están divididos y apartados en casillas que llaman aquí cimarrones, atraerlos con caricias y halagos a congregar en tiempo que no sea de aguas para que puedan edificar y no se les pierda lo que tienen en el campo porque se afligen, de suerte que se mueren".

¹⁸⁷ AGI, México, 337.

¹⁸⁸ *Idem.*

¹⁸⁹ *Idem.*

¹⁹⁰ AGI, México, 337, Carta de 27 de mayo de 1610: "Una cedula de VM, su fecha en 28 de enero del año pasado y despachada en Madrid, en razón de que los clérigos y frailes de este reino tratan y contratan no sólo con sus haciendas, pero con las de sus parientes y amigos de que se sigue gran daño a la real hacienda de VM [...] Las iglesias catedrales se van cada día empobreciendo notablemente porque las religiones por acá son muy poderosas y van cada día comprando grandes y gruesas haciendas de las cuales quitan el diezmo a las iglesias".

dad de parroquias y doctrinas.¹⁹¹ Paralelamente, los frailes pidieron a las autoridades virreinales obligar a los indios peones, de las cada vez más importantes haciendas, a retornar a sus doctrinas.¹⁹² De ahí que se insistiera en que los curas debían estar al frente del proceso, planteando la creación de nuevas cabeceras parroquiales para arraigar a los indios, algo que no fue muy tomado en cuenta. ¿Por qué? ¿Habría implicado recursos de la Corona para sustentar a más curas? ¿Por qué en Madrid se pensaba que ya había curatos y doctrinas suficientes, como lo expuso Solórzano? La mitra pidió en 1605 al virrey detener las congregaciones hasta saber mejor el perjuicio que se podría hacer, algo que tampoco le fue concedido.¹⁹³ En 1606 el arzobispo escribió al rey que, aunque había informado al virrey de los perjuicios en las tierras de los indios por las congregaciones, según informes de sus curas, aquellos no se habían remediado.¹⁹⁴

A raíz de las congregaciones la mitra también abordó el crecimiento de los conventos.¹⁹⁵ El arzobispo pidió al rey no permitir más “conventillos” de cuatro a seis frailes, “donde hay más lugar de ofender a Dios”.¹⁹⁶ Del futuro de esta petición dependía también el de las doctrinas. Algunos años después, Felipe III ordenó permitir sólo conventos de ocho o 10 frailes, tarea que se encargó al arzobispo en su jurisdicción. García Guerra contestó que cumpliría tal orden.¹⁹⁷ No obstante, poco después, el arzobispo aceptó que los frailes atendían bien sus doctrinas y que eran mejores que los curatos seculares para los indios, pues tenían más ministros, los frailes sabían mejor sus lenguas y educaban a los niños, lo cual redundaba en que cuando estos crecieran estarían más allegados al culto. Igualmente, argumentaba que los frailes tenían un culto más espléndido que los clérigos¹⁹⁸ y

¹⁹¹ AGI, México 337: “muchos se van huidos con los chichimecos y otros se andan por los montes y de sujetos mansos y blandos se harán bravos”.

¹⁹² O. Mazín, “Clero secular y...”, p. 182.

¹⁹³ AGI, México, 337, Carta de 24 de mayo de 1605.

¹⁹⁴ AGI, México, 337, Carta de 23 de mayo de 1606.

¹⁹⁵ AGI, México, 337, Carta de 22 de mayo de 1609: “Con esto no se me ofrece cosa particular a que deba responder a la carta de vuestra majestad su fecha en el Pardo a veinte de noviembre de 1608 años por la cual manda vuestra majestad me junte con el virrey para que entre los dos proveamos lo que más convenga cerca de las fundaciones de casas y conventos que los religiosos de las órdenes a quien ha cabido parte de las congregaciones de los indios pretenden hacer de nuevo en ellas, pues con lo dicho respondo a la una y a la otra y en esta misma consecuencia me dice el virrey escribe a vuestra majestad”. Fray García, arzobispo de México.

¹⁹⁶ AGI, México, 337, Carta de 24 de octubre de 1605.

¹⁹⁷ AGI, México, 337, Carta de febrero de 1609.

¹⁹⁸ AGI, México, 337: “Todas estas cosas no puede un clérigo solo cumplir con ellas sino con harta dificultad ni los templos que en los lugares donde los clérigos están se han edifi-

cuestionaba que si a través del tiempo se había invertido tanto en levantar tantos templos, ¿cómo abandonarlos ahora sin riesgo de que se perdieran o se profanaran, como sucedió en las congregaciones? ¿Para qué atribular más a los indios luego de todos los perjuicios que se les ocasionaron con las congregaciones? Si ya de por sí habían sufrido mucho al dejar sus antiguas tierras y casas, el reducir conventos y hacerlos ir más lejos ahora a su nueva cabecera parroquial los dañaría aún más; en otras palabras, el reajustar las doctrinas y reducir los conventos solo vendría a complicar más la administración parroquial de los indios.¹⁹⁹

Realista, el arzobispo García Guerra advirtió al rey que si se desaparecían conventos y, por tanto, doctrinas, tendrían que ubicarse más beneficiados, lo cual costaría, cada uno, 200 pesos de oro de minas a la real hacienda, siendo que los conventos no eran tan onerosos.²⁰⁰ El arzobispo sólo pedía detener la construcción de nuevos conventos; con excepción de eso debía conservarse el *status quo* hasta que llegara el tiempo que los doctrineros ya no se necesitaran más. En efecto, la organización de las doctrinas era más compleja que la de los curatos seculares debido a la jerarquía de los conventos, que a su vez eran parte de una estructura más amplia que era la provincia religiosa. Esto articulaba cada doctrina a toda una dinámica religiosa, económica y política que no sucedía en los curatos seculares. En 1630, el arzobispo Manso y Zúñiga así lo daba a entender al rey, al acusar a los doctrineros de quedarse con los bienes de indios difuntos:

quedarse por muerte de los indios con sus haciendas los doctrineros, particularmente regulares, es constante y verdadero, y digo en los regulares porque como perpetuos en cabeza de los conventos se apropian y aposeonan de las tierrecillas y bienes raíces de los miserables, lo que no es en los doctrineros clérigos que cuando mucho se alarguen es contra el tomín y el tostón que el indio nunca guarda de un día para otro ni muere con él y al fin el clérigo doctrinero secular es solo, le mudan cada día y acaba en su muerte, y *cada regular es un convento, es un prior, es un provincial y una provincia que ha de sustentar con la doctrina si en ella se ha de conservar.*²⁰¹

cado son de consideración sino son muy pocos y las ceremonias no pueden con esa puntualidad enseñarlas porque cuando llega el día de fiesta, que es cuando el indio las ha de ver, acaece haber de decir misa en dos partes comúnmente y por cumplir con entrambas como va lejos de una parte a otra ni puede detenerse a instruirles y enseñarlos con la facilidad de los religiosos”.

¹⁹⁹ AGI, México, 337.

²⁰⁰ *Idem.*

²⁰¹ AGI, México, 337 Carta del arzobispo de 29 de octubre de 1630. Las cursivas son mías.

De ahí que en la primera mitad del siglo XVII, la principal preocupación de los arzobispos fue el conflicto por la supervisión de los doctrineros, lo cual opacaba el del mejoramiento de la organización parroquial.²⁰² Por entonces se decretaron varias cédulas, llamadas de doctrina, que reiteraban a los frailes la obligación de obedecer las disposiciones de la del patronato de 1574: una de 1603 sobre el examen a los doctrineros, otra de 1623 sobre presentar terna de frailes para cada doctrina vacante; en 1624 se ordenó a los obispos visitar las doctrinas, con reiteraciones en 1634 y 1639. El punto culminante de esta etapa sucedió en 1641, cuando en el obispado de Puebla el obispo Palafox secularizó 36 doctrinas de un solo golpe.²⁰³

Juan de Torquemada encabezó por entonces una contraofensiva para evitar una mayor sujeción a los obispos y detener la secularización de doctrinas al difundir la idea sobre la mala preparación de los clérigos. En 1621 escribió contra el arzobispo Pérez de la Serna y, posteriormente, tanto él como Juan de Grijalva escribieron sus crónicas apologéticas.²⁰⁴ Aliados con alcaldes mayores y virreyes, los frailes pudieron contener en buena medida a los obispos durante varias décadas más. Aunque algunos autores piensan que con las cédulas finalmente las doctrinas se convirtieron en parroquias regidas por obispos,²⁰⁵ en la práctica los frailes se resistieron incluso hasta la primera mitad del siglo XVIII.²⁰⁶

El arzobispo Manso expresaba así el problema: “los prelados no tenemos tierra que pisar en los distritos que no sea de curatos regulares y que si en ellos no hemos de ejecutar lo que el santo concilio dispone y vuestra majestad nos manda [...] no sirven las salidas sino de comodidad personales de derechos de visitas que no se hacen”.²⁰⁷ Claro que el prelado exageró las cosas para ganarse la voluntad de la Corona, pues para entonces ya había al menos 70 curatos bajo gobierno directo de la mitra, cifra nada despreciable.

²⁰² *Idem*. Hacia 1630: “Otra sobre lo mucho que conviene se tome breve resolución en razón de las doctrinas de los religiosos por los excesos que en esta nueva España se han cometido y cometen por ellos y poca mano que el prelado tiene para corregirlos y en particular sobre los exámenes de suficiencia y lengua de los dichos religiosos”.

²⁰³ Antonio Rubial, “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, 1998, p. 239.

²⁰⁴ Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 1975, y fray Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España, en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*. México 1624, 1985.

²⁰⁵ Por ejemplo, E. Sánchez, “El nuevo orden...”, p. 67.

²⁰⁶ Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, 2012, pp. 261-283.

²⁰⁷ AGI, México, 337.

Por entonces la suerte de las parroquias no fue mejor en la misma capital debido a los efectos de la gran inundación de 1629. Antes de ésta había incluso planes para crear más partidos ahí.²⁰⁸ En efecto, el arzobispo Manso y Zúñiga tenía proyectada la erección de cuatro nuevas parroquias en los barrios de la Trinidad, San Martín, San Antón y San Juan, de población indígena. Con la inundación, muchos clérigos de la capital tuvieron que salir a los alrededores sin posibilidad de administrar o celebrar misas, “donde casi todas las iglesias y doctrinas son de frailes franciscos, dominicos y agustinos, ni a ellos les permiten ni dan recado para celebrar ni quieren que yo les señale ermitas, oratorios y altares en que celebren, cumplan con sus capellanías”.²⁰⁹

La vida parroquial, por supuesto, sufrió fuerte deterioro, lo que provocó fricciones entre el virrey y el arzobispo, a tal punto que el primero pidió al segundo “no estén las doctrinas sin pastores propios, ni México sin parroquias, que a todos nos debe causar escrúpulo y no es justo que duremos en él”.²¹⁰

El reclamo causó verdadero enojo en el arzobispo Manso, quien respondió fuerte en 1630. Para el prelado, era más grave que el virrey permitiera a frailes administrar sin examen de la mitra que el que los cuatro curas seculares de México no pudieran administrar en una ciudad anegada. Aún más, el mitrado cuestionó al virrey su inacción para evitar la despoblación de la capital, asunto que, en su opinión, era más importante que poner cuatro curas emergentes. Pero lo que más dolió al prelado fue el informe del virrey al monarca sobre la situación de las parroquias de la capital sin haber explicado el problema de fondo, que era la emigración. El arzobispo le reclamó que se le pidiera tener en funciones sus curatos, cuando el verdadero problema era la ausencia de españoles, y añadía que no había recursos ni para una parroquia. Señaló además que antes de la inundación hacían falta 10 parroquias, pues existían 4 000 casas ahora inundadas y 37 000 indios desplazados:

¿Dónde más de catorce mil tributarios que su majestad tenía en ella? ¿Dónde con su falta el avío de las labores, haciendas y sementeras, perdidas en esos

²⁰⁸ *Ibid.*: “Índice de las cartas del arzobispo de México que van en este pliego”. Antes de 1629: “Otra sobre la erección de las nuevas parroquias que se habían de acrecentar en México y lo que en razón de ello estaba hecho, dispuesto y ordenado antes de su inundación y pérdida, por cuya causa ha cesado su efecto”. Francisco de Manso Zúñiga y Sola (9 de agosto de 1627, nombrado; 20 de julio de 1634, renunció).

²⁰⁹ *Idem.*

²¹⁰ *Idem.*

campos? ¿Dónde las alcabalas y rentas reales? [...] ¿Dónde las rentas perpetuas, eclesiásticas y seculares, de mayorazgos, patrimonios, capellanías y obras pías, impuestas sobre el casco de la ciudad? ¿Dónde las fábricas de las iglesias y hospitales que sobre ella tenían? ¿Dónde las propiedades de catorce conventos de monjas [...]?²¹¹

Al final de su misiva, el arzobispo remató su enojo sugiriendo que para erigir las nuevas parroquias solo había ranas en la ciudad.²¹²

REACOMODOS PARROQUIALES

Con las segundas congregaciones el mapa poblacional novohispano cambió, al igual que la red de doctrinas y curatos del arzobispado. El modelo original de doctrinas basado en una nutrida población prehispánica²¹³ bajo el mando de señores naturales era ya inviable. Además, las nuevas congregaciones no impidieron que la población indígena siguiera decayendo a niveles que no se repetirían durante el resto de la era colonial.

La reorganización parroquial que implicó la segunda campaña de congregaciones fue sólo una parte del proceso que se estaba gestando: el de la consolidación de los pueblos de indios y su organización política mediante la figura de la república. En cuanto a los partidos eclesiásticos, hubo menos fundaciones que en la era de Montúfar, no obstante que varias cabeceras, subcabeceras e incluso sujetos se fortalecieron al ser receptores de nuevos habitantes. Fue en los curatos seculares donde hubo más fundaciones: aunque Tampico pasó a los franciscanos, el real de Santa María se integró a la doctrina agustina de Ixmiquilpan y desaparecieron los de Tezcatepec y Tlacotalpilco. En compensación se agregaron 13 nuevos partidos: Tlachichilco, Zontecomatlán, real de Xichú, real de Escanela, Teoloyuca, Tarasquillo, Tescaliacac, Amatepec, Tlatlaya, Texupilco, real de Cuautla, Oapan y Chilpancingo, si bien este último después pasó al obispado de Puebla.

Luego de la congregación, los pueblos de Mimiapa y Tlalaxco reunían dos condiciones que pedía el Concilio de Trento para formar un nue-

²¹¹ *Idem.*

²¹² *Idem:* "sírvasse de dar orden al fiscal que hizo el interrogatorio y a los republicanos que le llenaron, con los escribanos que dieron los testimonios, de que se junten conmigo y me los muestren, para que al punto las parroquias se erijan y vuestra excelencia las apruebe, porque yo (si no han de ser de ranas) no se dónde ni para quién se pueda erigir ninguna".

²¹³ B. García, "El saldo demográfico...", p. 88.

vo curato:²¹⁴ estaban alejados de su cabecera y tenían número suficiente de tributarios para sustentar a un beneficiado. Felipe III aprovechó para establecer que él, como patrón universal por concesión apostólica, era quien tenía la última palabra. La división que planeó entonces la mitra volvía a considerar el consabido modelo de cabeceras y visitas:

para el uno de ellos los pueblos de Ocelotepec, Xilotzingo, Mimiapa con todos los sujetos de estas tres cabeceras que tienen al presente, según su[s] tasaciones, quinientos y cuarenta y dos tributarios enteros y al otro beneficio los pueblos y cabeceras de Tlalachco, Chichiquahutla y Huitzitzilapa con todos sus sujetos que conforme a sus tasaciones hacen quinientos y veintiún tributarios.²¹⁵

Referente a las doctrinas tenemos que sólo los franciscanos tuvieron problemas para conservar las misiones de Tamaholipa y Xalpa, así como la doctrina de Tepeapulco. En cambio, crearon siete nuevos partidos: Tampico, Ozuluama, Temamatla, Ecatingo, Naucalpan, Atlapulco, Atocpan y Santa María la Redonda. Los dominicos sumaron los de Mixcoac, Tlalpan, San Ángel, Ecatingo, Xochitepec e Iztapaluca y los agustinos sólo Lolotla, Tecamac y Tlalnepantla-Cuatenco. En la ciudad de México se creó en 1610 la doctrina de Santa Cruz, adscrita a los dominicos, que tenía como principal característica reunir a los indios vagos y extravagantes, “que atendía a indígenas de origen foráneo, muchos de ellos mixtecos, zapotecos y *chinos* (filipinos) que se encontraban sin parroquia fija en la ciudad de México”.²¹⁶

Otro cambio fue que algunas cabeceras trasladaron su sede a pueblos de visita fortalecidos con las congregaciones,²¹⁷ si bien la mayoría del siglo XVI se conservó. Aunque desaparecieron varias visitas, la estructura cabecera-sujetos siguió intacta, lo que demostró una vez más su vigencia.

²¹⁴ Sesión XXI, “La comunión sacramental”, cap. IV: “Cuando se han de nombrar coadjutores para la cura de almas. Prescribese el modo de erigir nuevas parroquias. [...] Mas en aquellas partes en que los parroquianos no puedan por la distancia de los lugares, o por la dificultad, concurrir sin grave incomodidad a recibir los sacramentos, y oír los oficios divinos; puedan establecer nuevas parroquias, aunque se opongán los curas, según la forma de la constitución de Alejandro VI, que principia; *Ad audientiam*. Asígnese también [...] suficiente congrua [...] si fuese necesario, pueda obligar al pueblo a suministrar lo suficiente para el sustento”.

²¹⁵ AGI, México, 337.

²¹⁶ E. Sánchez, “El nuevo orden...”, p. 69.

²¹⁷ La cabecera de Ocopetlayucan dejó su lugar a Tochmilco, real de Arriba al real de Atotonilco el Chico, Atlapulco a Ocoyoacac, Texcaltitlán a Temascaltepec de Indios, Huizucoc a Tenango del Río, Cuezala a Coatepec y Capulalcolulco a Tetela del Río. Las excabeceras tuvieron en común una pérdida sustancial de población, o bien de minerales, en el caso de los reales mineros.

Los ministros privilegiaron la ornamentación y el culto de las cabeceras en detrimento de la visitas, sin reparar mucho en que varias de estas últimas eran cabeceras políticas que habían participado en gobiernos rotatorios. En este sentido, Ramírez Ruiz señala con razón que

La encomienda, el corregimiento, la parroquia y la congregación de los pueblos sujetos en la cabecera modificaron la estructura tradicional del *altepetl*, pues vaciaron en una territorialidad vertical y urbana una jerarquía que funcionaba como sistema rotatorio [...] fue fortalecida la hegemonía del conjunto más grande al congregarse en ellos a los pueblos más pequeños.²¹⁸

Aunque muchos pueblos de visita se conservaron, ya sea por decisión de las autoridades o *de facto*, por resistencia de los indios, otros sí desaparecieron. Diversas estancias son mencionadas como deshabitadas. En la provincia de Ixcateopa, como en varias otras del sur del arzobispado, hubo un antes y un después de las congregaciones de fines del XVI al desaparecer la mayoría de estancias de la primera evangelización.²¹⁹ De una forma u otra, los límites jurisdiccionales de cada doctrina o curato se vieron afectados, con menos visitas y menos fieles en cada poblado, con lo cual el radio de influencia de las cabeceras parroquiales disminuyó.

¿Cómo podían los curas y doctrineros alcanzar una estabilidad ante fieles forzados a vivir juntos y con tendencia a retornar a sus lugares ancestrales? Para el clero parroquial fue todo un reto lograr la cohesión socio-religiosa de su feligresía. Igualmente, los frailes siguieron apoyando a muchos fieles a defender sus tierras. En la congregación de Malinalco los indios principales resguardaron las tierras de cultivo que dejaban los macehuales con el apoyo de los agustinos.²²⁰ Estos últimos buscaban la estabilidad económica, sabedores de que con ello se consolidaría la doctrina, lo cual se lograría con habitantes convencidos de que el traslado era la mejor opción y para ello debía hacerse “en su mismo templo y sin división de lengua”.²²¹ A cada nuevo barrio congregado se le dotó de su capilla. Otro asunto pendiente era el del destino de las capillas de las estancias abandonadas. No era una decisión fácil permitir la demolición de un templo cristiano, pues esto podía mostrar contradicciones desde la mentalidad indígena. En Malinalco esas construcciones no se demolieron, sino que se prefirió destinarlas como una especie de graneros.

²¹⁸ M. Ramírez, “Territorialidad, pintura y...”, p. 205.

²¹⁹ P. Gerhard, *Geografía histórica de...*, p. 158.

²²⁰ F. Santiago, “Territorio y gobierno...”, p. 71.

²²¹ *Ibid.*, p. 89.

En otros curatos, el cambio social fue mucho más drástico, como en Acapulco, en donde los indios prácticamente desaparecieron, lo que hizo cambiar por completo la composición étnica.²²² Algunas plantaciones de cacao de españoles comenzaron a surgir y con el inicio del galeón de Manila se asentó una pequeña población de negros, mulatos y filipinos, la cual aumentaba cada invierno con la llegada de la *nao* y decrecía con la partida de la misma. El caso de Acapulco ejemplifica bien cómo las características sociales, étnicas y económicas de un curato de costa podían cambiar sustancialmente en el lapso de medio siglo.

En regiones fronterizas del arzobispado la administración espiritual distaba mucho de lo que la Corona esperaba. El arzobispo Manso informó acerca de la mala situación en la región noroeste, acusó a los frailes de no saber la lengua y de no haber logrado algo bueno con los chichimecos, y se quejó de que la mitra no tenía jurisdicción en esa zona de misiones:

Hállome hoy día de la fecha de esta en los desiertos de Huichiapa, serranías del cerro gordo y confines del río verde, habitado de chichimecos, gente inculta, paganos, gentiles y alzados, sin ninguna administración espiritual ni predicación evangélica (cosa bien de llorar) si bien con harta disposición de recibirla pues sólo con la luz natural han bajado de paz al silbo del pastor y me la han perdido. Esta comarca toda ha corrido y corre por cuenta de religiosos que ni saben su lengua ni yo tengo mano para poner quien los rija, administre y sepa cultivar.²²³

En el centro del arzobispado sí hubo mayor integración de la doctrinas. La de Xochimilco, por ejemplo, era ya todo un complejo de 14 barrios y 11 estancias aledañas; los primeros con iglesias y las segundas con ermitas, lo que sin duda reflejaba una activa vida religiosa.²²⁴ No se mencionan en el documento las vicarías de Milpa Alta o San Pedro Actopan, que ya existían por entonces.

El gran reto que afrontaron los curas y doctrineros al terminar las congregaciones de principios del siglo XVII fue, sin duda, lograr la integración parroquial. ¿Cómo implantar en los indios un sentido de pertenencia, de identidad parroquial? Para García Castro fue después de las segundas congregaciones cuando los símbolos de identidad parroquiales, tales como los

²²² P. Gerhard, *Geografía histórica de...*, p. 41: "Durante el siglo XVII Acapulco y Coyuca se convirtieron en comunidades exclusivamente no indígenas, mientras que Acamalutla, Citlala y Xaltianguis desaparecieron por completo".

²²³ AGI, México, 337, Carta de 25 de enero de 1633.

²²⁴ AGI, México, 337, Auto de visita a los templos por un visitador del arzobispo Juan Pérez de la Serna, Carta de 21 de diciembre de 1617.

templos o los santos, se consolidaron.²²⁵ Así, para principios del siglo xvii, el número de curatos seculares se estabilizó en 75 partidos, lo que marcó el fin de una etapa crucial para la Iglesia secular, cifra que perduraría más o menos hasta la década de 1670. En cuanto a doctrinas, vicarías fijas y misiones, se llegó a 130: 62 franciscanas, 24 dominicas, 43 agustinas, más una misión jesuita en San Luis de la Paz.

Referencias

- Acuña, René (ed.), *Relaciones geográficas del siglo xvi: México*, t. iii, México, UNAM, 1986.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, "El clero de Nueva España y las congregaciones de indios, de la primera evangelización al tercer concilio provincial mexicano de 1585", *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 39, 2013, pp. 129-152.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, IISUE-UNAM/Bonilla Artigas, 2012.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, "Repartimiento forzoso de mano de obra en Chalco. Siglos xvi-xvii", tesis de licenciatura en Historia, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 1991.
- Álvarez, Salvador, "La minería colonial", en *Gran historia de México ilustrada*, t. II, México, Planeta/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, pp. 201-220.
- Barrio Gozalo, Maximiliano, *El clero en la España moderna*, Córdoba, Caja Sur/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2010.
- Bataillon, Marcel, "Zumárraga, reformador del clero secular (Una carta inédita del primer obispo de México)", *Historia Mexicana*, vol. iii, núm. 9, 1953, pp. 1-10.
- "Carta al Rey D. Felipe de los provinciales de las órdenes de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín justificándose de los excesos que se les atribuían", México, 25 de febrero de 156, en Ministerio de Fomento (ed.), *Cartas de Indias*, Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1877, p. 150.

²²⁵ R. García, "Los pueblos de...", p. 153.

- “Carta de fray Pedro de Gante al rey, México, 15 de febrero de 1552”, en Justo Zaragoza, Vicente Barrantes, Francisco González de Vera, Marcos Jiménez de la Espada y José María Escudero de la Peña (eds.), *Cartas de Indias*, Madrid, Ministerio de Fomento, 1877.
- “Cartas de religiosos de Nueva España 1539-1594”, en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México I*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886.
- Concilio de Trento, Sesión XXI, “La comunión sacramental”, cap. IV, en <<http://www.mercaba.org/CONCILIOS/Trento08.htm>>, consultado el 19 de septiembre de 2013.
- Corcuera, Sonia, *De pícaros y malqueridos. Huellas de su paso por la Inquisición de Zumárraga (1539-1547)*, México, UNAM/Fondo de Cultura Económica/Instituto Tecnológico Autónomo de México, 2009.
- Fernández Christlieb, Federico, Gustavo Garza Merodio, Gabriela Wiener Castillo y Lorenzo Vázquez Selem, “VII. El altepetl de Metztitlán y su señorío colonial temprano”, en Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, UNAM/Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 479-530.
- Fernández Christlieb, Federico y Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, UNAM/Fondo de Cultura Económica, 2006.
- García-Abasolo, Antonio, *Martín Enríquez y la reforma de 1568 en Nueva España*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1983.
- García Castro, René, “Las ciudades novohispanas”, en *Gran historia de México ilustrada*, t. II, México, Planeta/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, pp. 101-120.
- García Castro, René, “Los pueblos de indios”, en *Gran historia de México ilustrada*, t. II, México, Planeta/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, 141-160.
- García Icazbalceta, Joaquín (ed.), “Informe de la proviencencia del Santo Evangelio al visitador Lic. Juan de Ovando”, en *Nueva colección de documentos para la historia de México II. Códice franciscano siglo XVI*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889.
- García Icazbalceta, Joaquín (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México II. Códice franciscano siglo XVI*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889.

- García Icazbalceta, Joaquín (ed.), *Cartas de religiosos de Nueva España 1539-1594*, México, Antigua librería de Andrade y Morales (Nueva Colección de Documentos para la Historia de México, I), 1886.
- García Icazbalceta, Joaquín (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México I*, México, Antigua Librería de Andrade y Morales, 1886.
- García Martínez, Bernardo, "El saldo demográfico y cultural de la conquista", en *Gran historia de México ilustrada*, t. II, México, Planeta/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, pp. 81-100.
- García Martínez, Bernardo, *Los pueblos de la sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de Puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México, 1987.
- García Pimentel, Luis (ed.), *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*, México, José Joaquín Terrazas e hijas, impresores, 1897.
- García Zambrano, Ángel Julián, "VI. Zahuatlán el viejo y Zahuatlán el nuevo: trasuntos del poblamiento y la geografía sagrada del altepetl de Yecapixtla", en Federico Fernández Crishtlieb y Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, UNAM/Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Garrido Aranda, Antonio, *Organización de la Iglesia en el reino de Granada y su proyección en Indias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos-Universidad de Córdoba, 1979.
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España*, México, UNAM, 1986.
- Gerhard, Peter, "Congregaciones de indios en Nueva España antes de 1570", *Historia Mexicana*, núm. 103, 1977, 347-395.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español*, México, Siglo XXI, 1991.
- González Dávila, Gil, *Teatro eclesiástico de la primitiva iglesia de la Nueva España en las Indias occidentales*, Madrid, José Porrúa Turanzas, 1969.
- Grijalva, fray Juan de, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España, en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592. México 1624*, reedición facsimilar, México, Porrúa, 1985.
- "Información de méritos y servicios de Pedro López Mendoza, clérigo presbítero", en José Enciso Contreras, *Taxco en el siglo XVI. Sociedad y normatividad en un real de minas novohispano*, Aguascalientes, Ayuntamiento de Zacatecas/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad Autónoma de Zacatecas, 1999.

- “Informe de la provincia del Santo Evangelio al visitador lic. Juan de Ovando”, en Joaquín García Icazbalceta. (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México II. Códice franciscano siglo XVI*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León, 1889.
- Jalpa Flores, Tomás, *Tierra y sociedad. La apropiación del suelo en la región de Chalco durante los siglos XV-XVII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.
- Jarquín, María Teresa y Carlos Herrejón Peredo, *Breve Historia del Estado de México*, México, El Colegio de México, 1995, en <<http://bibliotecadigital.ilce.edu.mx/sites/estados/libros/edomex/html/estadodemex.html>>, consultado el 8 de mayo de 2015.
- Jurado, Carolina, “Las reducciones toledanas a pueblos de indios: aproximación a un conflicto. El repartimiento de Macha (Charcas), siglo XVI”, *Cahiers des Amériques Latines*, núm. 47, 2004, pp. 123-137.
- 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 Félix Zubillaga, *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.
- López Mendoza, Pedro, “Información de méritos y servicios de Pedro López Mendoza, clérigo presbítero”, en José Enciso Contreras, *Taxco en el siglo XVI. Sociedad y normatividad en un real de minas novohispano*, Aguascalientes, Ayuntamiento de Zacatecas/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Universidad Autónoma de Zacatecas, 1999, p. 160.
- Lundberg, Magnus, *Unificación y conflicto. La gestión episcopal de Alonso de Montúfar OP, arzobispo de México, 1554-1572*, México, El Colegio de Michoacán, 2009.
- Mazín, Oscar, “Clero secular y orden social en Nueva España”, en Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, IISUE-UNAM/Bonilla Artigas, 2010, pp. 139-211.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, tt.I y II, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002.

- Menegus, Margarita, "La Iglesia de los indios", en Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las iglesias*, México, IISUE-UNAM/Bonilla Artigas, 2010, pp. 77-137.
- Menegus, Margarita, *Del señorío a la República de indios. El caso de Toluca: 1500-1600*, Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1991.
- Ministerio de Fomento (ed.), *Cartas de Indias*, Madrid, Imprenta de Manuel G. Hernández, 1877.
- Miranda Godínez, Francisco, *Dos cultos fundantes. Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, México, El Colegio de Michoacán, 2001.
- Miranda, José, *El tributo indígena en la Nueva España durante el siglo XVI*, México, El Colegio de México, 1980.
- Morales, Francisco, "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, IISUE-UNAM/Bonilla Artigas, 2010, pp. 13-75.
- Morales, Francisco y Oscar Mazín, "La Iglesia en Nueva España: los modelos fundacionales", en *Gran historia de México ilustrada*, t. II, México, Planeta/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, pp. 121-140.
- Ramírez Ruiz, Marcelo y Federico Fernández Christlieb, "II. La policía de los indios y la urbanización del altepetl", en Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano, *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, UNAM/Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 114-167.
- Ramírez Ruiz, Marcelo, "Territorialidad, pintura y paisaje del pueblo de indios", en Federico Fernández Christlieb y Ángel Julián García Zambrano (coords.), *Territorialidad y paisaje en el altepetl del siglo XVI*, México, UNAM/Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 168-230.
- Rangel Silvia, José Alfredo, "Pames, franciscanos y estancieros en Rioverde, valles y sur de Nuevo Santander, 1600-1800", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXX, núm. 120, 2009, pp. 225-266.
- Rubial, Antonio, "Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal. Siglo XVI", en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, pp. 315-336.

- Rubial, Antonio, "La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo xvii", *Relaciones*, vol. xix, núm. 73, 1998.
- Rubial, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, UNAM, 1989.
- Sánchez Santiró, Ernest, "El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 30, enero-junio, 2004, pp. 63-92.
- Santiago Cortez, Felipe, "Territorio y gobierno indio en Malinalco. Siglos xvi-xviii", tesis de maestría en Historia, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2012.
- Sempat Assadourian, Carlos, "Fray Alonso de Maldonado: la política indiana, el estado de damnación del rey católico y la Inquisición", *Historia Mexicana*, núm. 38, 1989, pp. 623-661.
- Solórzano y Pereyra, Juan de, *Política indiana*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1648, en <<http://fondosdigitales.us.es/media/books/3552/pages/0017-00010.jpeg>>, consultado el 19 de septiembre de 2013.
- Sordo, Emma María, "Las reducciones de Potosí y su carácter urbano", *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 21, 1995, pp. 231-239.
- Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, México, UNAM, 1975, en <<http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/monarquia/>>, consultado en diciembre de 2015.
- Torre Villar, Ernesto de la, "Las congregaciones de indios como una fase de la política de población y colonización en América", pp. 120-121, en <<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/2/812/10.pdf>>, consultado el 21 de mayo de 2012.
- Vera, Fortino Hipólito, *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1880.
- Vetancurt, Agustín de, *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las Indias*, México, Porrúa, 1982.
- Zaragoza, Justo, Vicente Barrantes, Francisco González de Vera, Marcos Jiménez de la Espada y José María Escudero de la Peña (eds.), *Cartas de Indias*, Madrid, Ministerio de Fomento, 1877.

Anexo I

Curatos, doctrinas y misiones del arzobispado de México, 1521-1630

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Tipo</i>	<i>Año</i>	<i>Observaciones</i>
Valles	Tampacayal-Cuzcatlán	C	Antes 1570	
	Valles	C/MF	ca. 1530-1540	
	Xilitla	DA	ca. 1550-1560	
	Aquismon	MF	ca. 1570-1580	
	Huehuetlán	MF	ca. 1575	
	San Francisco de la Palma	MF	ca. 1575	
	Concepción Tamitas	MF	ca. 1575	
	Tamoin	MF	ca. 1575	
	Tamaholipa	MF	ca. 1550-1560	Se abandona luego de su creación, pero en 1605 se refunda y de nuevo se abandona. En 1686 se vuelve a fundar
	Tamazunchale	C	Antes de 1628	
Tampasquin	MF	ca. 1575		
Panuco	Pánuco	C	1538	
	Tempoal	C	Antes 1570	
	Metlatepec-Tantoyuca	DA	ca. 1557	
	Tampico	C/MF	1560	
	Oxitipa	C	Antes 1570	
	Ozuluama	DF	ca. 1605	
San Luis de la Paz	Real de Xichú	C	ca. 1590-1600	Se menciona a un clérigo residente, pero no se especifica si ya es curato
	Xichú de Indios	DF	1586	
	San Luis de la Paz	MJ	1590	Bajo jurisdicción del obispado de Michoacán
Cadereyta	Real de Escanela	C	ca. 1600	En 1598 se crea el real de minas, zona muy inestable por los ataques frecuentes de chichimecas

Curatos, doctrinas y misiones del arzobispado de México, 1521-1630
(continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Tipo</i>	<i>Año</i>	<i>Observaciones</i>
	Xalpa	MF	1581	Zona muy inestable por los ataques frecuentes de chichimecas
Meztlán	Meztlán	DA	1537	
	Tlachinolticpac	DA	1545-1548	
	Lolotla	DA	1593	
	Molango	DA	1536	
	Zacualtipán	DA	ca. 1570-1580	
	Huexutla	DA	1545-1548	
	Chapulhuacan	DA	1557	
	Chichicastla	DA	ca. 1560-1570	
Xochicoatlán	Yahualica	C	1569	
	Xochicoatlán	DA	1572	
Querétaro	San Juan del Río	C	1567-1575	Al inicio visitan franciscanos
	Querétaro	DF	Antes de 1567	Primero pertenece a Michoacán, pero en 1586 pasa al arzobispado
	San Pedro Tolimán	DF	1583	
Zimapan	Real de Zimapan	C	Luego de 1579	
Ixmiquilpan	Ixmiquilpa	DA	ca. 1550-1560	
	Real de Santa María-Ixmiquilpa	C	1546	Después se integró como sujeto de Ixmiquilpan
Actopan	Actopan	DA	1549	
	Yolotepec	DA	Después de 1549	
Huayacocotla	Atlachichilco	C	ca. 1600	Se congregan sólo tepehuas
	Huayacocotla	DA/C	1558	*Fundada en 1558 pero en 1569 se seculariza
	Tututepec	DA	ca. 1557	Desaparece ya para el siglo XVIII
	Zontecomatlán	C	ca. 1600	Se congregan sólo nahuas

Curatos, doctrinas y misiones del arzobispado de México, 1521-1630
(continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Tipo</i>	<i>Año</i>	<i>Observaciones</i>
Tulancingo	Tulancingo	DF	ca. 1530-1540	Haciendas ocupan tierras de indios congregados
	Atotonilco el Grande	DA	ca. 1530-1540	Haciendas ocupan tierras de indios congregados. Nahuas se congregan en cabecera y otomíes, en sujetos
	Acatlán	DA	1557	
	Zinguiluca	DA	ca. 1572	Era visita de Epazoyuca
Xilotepec	Chiapa	C	ca. 1556	
	Chiapatongo	DA	1566	
	Xilotepec	DF	1529-1530	
	Huichiapan	DF	1531	
	Alfaxayuca	DF	1559	
	Tecoautla	DF	Inicios siglo XVII	Asistencia
	Aculco	VF	Inicios del siglo XVII, probablemente	Asistencia
Acambay	VF	Inicios del siglo XVII, probablemente	Asistencia	
Tula	Tula	DF	1529	
	Tepejí	DF	1552-1558	Era visita de Tula
	Tepetitlán	DF	1571	Era visita de Tula
Tetepango Hueypoxtla	Atitalaquia	C	1563	
	Hueypoxtla	C	Antes 1563	
	Axacuba- Tetepango	C/DA	1559	Primero curato, pero en 1569 se hace doctrina agustina. En 1623 pasa la cabecera a Tetepango
	Tezcatepec	C	1574	Inicialmente fue una estancia de Hueypoxtla. Desaparece en congregación hacia 1600.

Curatos, doctrinas y misiones del arzobispado de México, 1521-1630
(continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Tipo</i>	<i>Año</i>	<i>Observaciones</i>
	Tlacotalpilco	C	1580	Desaparece en congregación hacia 1600
Pachuca	Pachuca	C	1560	
	Real del Monte	C	ca. 1569	
	Tizayuca	C	1553	Tierras desocupadas fueron adquiridas en la década de 1580 por la vasta hacienda de Santa Lucía, de los jesuitas
	Tolcayuca	C	1575	Tierras desocupadas fueron adquiridas en la década de 1580 por la vasta hacienda de Santa Lucía, de los jesuitas
	Real de Arriba-Atotonilco el Chico	C	Antes 1569	Sin república de indios, todos los fieles dependen de la minería. *En 1608, el cura pasa la cabecera al nuevo real de Atotonilco
	Tezontepec	DA	1554	
Zempoala	Epazoyucan	DA	ca. 1540-1550	
	Cempoala	DF	ca. 1540-1550	
Apa-Tepeapulco	Tepeapulco	DF/C/DF	1525	
	Apa	DF	1570	
	Huehuetoca	C	ca. 1569	Era sujeto de Cuautitlán
	Teoloyuca	C	ca. 1603	
	Tepozotlán	C	1569	
	Cuautitlán	DF	1525	
Zumpango	Tequisquiac	C	1569	
	Zumpango de la Laguna	C	1569	
	Otumba	DF	Después de 1527	
Metepec	Tlachichilpa-Almoleya	C	1568	La cabecera pasa de Tlachichilpa a Almoleya

Curatos, doctrinas y misiones del arzobispado de México, 1521-1630
(continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Tipo</i>	<i>Año</i>	<i>Observaciones</i>
	Atlacomulco	C	ca. 1569	
	Ixtlahuaca	C	ca. 1569	
	Temascalcingo	C	ca. 1600	
	Xiquipilco	C	ca. 1569	Un grupo disidente huyó de esta congregación y fundó una cabecera: Santiago Temoaya
	Xocotitlán	C	1575	
	Metepec	DF	1561	
	Zinacantepec	C/DF	1560	Fue curato secular entre 1563-1570
Toluca	Toluca	DF	1529-1530	
Tenango del Valle	Huizitzilapa-Ozolotepec	C	ca. 1569	En 1575 la cabecera pasa a Ozolotepec y la inicial queda sólo como visita
	Atlapulco-Ocoyoacac	C	1560	Con la congregación, la cabecera pasa a Ocoyoacac
	Tenango del Valle	C	ca. 1569	
	Xalatlaco	C	ca. 1569	
	Tescaliacac	C	ca. 1600	
	Capulhuac	DA	1557	
	Calimaya	DF	1557	
Lerma	Tarasquillo	C	ca. 1619	
Tacuba	Huizquilucan	J/C	1575	Fines XVI: curato jesuita; principios XVII: regresa a secular
	Los Remedios	VS	1520-1574	Primera ermita en la década de los 1520; abandonada y reactivada en 1574
	Azacapotzalco	DF	ca. 1560-1570	
	Tacuba	DF	ca. 1560-1570	
	Tlalnepantla	DF	ca. 1560-1570	Se congregan nahuas y otomíes

Curatos, doctrinas y misiones del arzobispado de México, 1521-1630
(continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Tipo</i>	<i>Año</i>	<i>Observaciones</i>
	Naucalpan	DF	ca. 1600	Era visita de Tacuba. Fue doctrina separada sólo algún tiempo, para luego reintegrarse a Tacuba
	Tultitlán	DF	ca. 1570	
México	Tenochtitlán-Catedral	C	1524	
	N. S. de Guadalupe	VS	1556	Montúfar fomenta el culto a cargo de clérigos
	Santa Catarina	C	1568	
	Santa Veracruz	C	1568	
	San Juan	DF	1524	
	San José de los Naturales	DF	1524	
	Santa María la Redonda	DF	1524	
	San Pablo	VF/C/ DA	1524	Curato secularizado en 1562, pero en 1575 se da a los agustinos
	San Sebastián	VF/C/ DC/ DA	1570	Curato secularizado antes de 1570; en 1585 lo atienden carmelitas, y en 1607 los agustinos
	Santa Cruz	DD	1610	De indios vagos y foráneos
	Tlatelolco	DF	1527	
Ecatepec	Tecamac	DA	Inicio siglo xvii	Era visita de Zumpango y luego de Acolman
	Ecatepec	DD/ DF	1562	Era visita de Cuautitlán
Teotihuacán	Teotihuacán	DF	1559	Inicialmente visitan agustinos de Acolman desde 1540. Luego de pleito en 1559, finalmente se quedan y fundan los franciscanos

Curatos, doctrinas y misiones del arzobispado de México, 1521-1630
(continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Tipo</i>	<i>Año</i>	<i>Observaciones</i>
Texcoco	Acolman	DA	1540	
	Texcoco	DF	Después de 1525	
	Tepetlaoztoc	DD	ca. 1530-1540	
	Coatlinchan	DF	ca. 1570	Era visita de Texcoco antes
	Huexutla	DF	Antes 1574	Era visita de Texcoco antes
	Calpulalpan	DF	Antes 1574	Era visita de Texcoco antes
	Chiautla	DF	Después de 1570	Era visita de Texcoco antes
Coyoacán	Santa Fe	C	1542	
	Coyoacán	DD	1528	
	Tacubaya	DD	1570	
	Mixcoac	DD	ca. 1590-1600	
	Tlalpan	DD	ca. 1590-1600	
	San Ángel	DD	1615-1627	
Mexicalcingo	Iztapalapa	C	1570	Primero fue visita de franciscanos
	Churubusco	C	1548	Primero fue visita de franciscanos
	Mexicalcingo	VF	Después de 1524	
	Culhuacán	DA	1552	
Coatepec	Coatepec	D F / DD	ca. 1527	
	Chimalhuacán	DD	ca. 1560	
Xochimilco	Xochimilco	DF	1545	
	Milpa	VF	1560	
	Tecómitl	VF	ca. 1581	
	Atlapulco	VF	ca. 1600	
	Atocpan	VF	ca. 1603	
Chalco	Atlatlauca	DA	ca. 1570	
	Mixquic	DA	1536	Primero fue visita de franciscanos

Curatos, doctrinas y misiones del arzobispado de México, 1521-1630
(continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Tipo</i>	<i>Año</i>	<i>Observaciones</i>
	Ayotzingo	DA	ca. 1580-1590	Primero visita de franciscanos
	Totolapa	DA	1535	Es visitado inicialmente por dominicos
	Tlayacapa	DA	1554	
	Tlalnepantla-Cuauteuca	DA	Inicios siglo XVII	
	Chimalhuacán	DD	1528	
	Tlalmanalco	DF	1531	
	Amecameca	DD	1550	
	Cuitlahuac	DD	1570	Primero visita de franciscanos
	Tenango	DD	1570	
	Chalco	DF	1558	
	Xuchitepec	DD	Inicios siglo XVII	
	Temamatla	DF	Inicios siglo XVII	Era sujeto de Tlalmanalco
	Ecatzingo	DD	Inicios siglo XVII	
	Iztapaluca	DD	Inicios siglo XVII	Era visita de Coatepec
	Ozumba	VF	Inicios siglo XVII	Vicaría fija de Tlalmanalco
Temascaltepec-Sultepec	Amatepec	C	Luego de 1600	
	Tlatlaya	C	Luego de 1600	En 1600 Tlatlaya se separó por algún tiempo como curato, pero después se integró a Amatepec
	Real de Sultepec	C	ca. 1530-1540	
	Real de Temascaltepec	C	ca. 1569	
	Texcaltitlán-Temascaltepec de Indios	C	ca. 1569	

Curatos, doctrinas y misiones del arzobispado de México, 1521-1630
(continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Tipo</i>	<i>Año</i>	<i>Observaciones</i>
	Tejupilco	C	Luego de 1600	Luego de la congregación de 1600 se subdivide de Sultepec
Zacualpa	Minas de Zacualpa	DA/C	ca. 1569	
	Zacualpa de Indios	C	Antes de 1574	
Malinalco	Zumpahuacan	C	ca. 1569	
	Tenancingo	C	ca. 1569	
	Malinalco	DA	ca. 1530's	
	Ocuila	DA	ca. 1530-1540	
Cuernavaca	Xantetelco	DA	1565	
	Xonacatepec	DA	1557	
	Yecapixtla	DA	1535	
	Oaxtepec	DD	1528	
	Tlalquilttenango	D F / DD	1540	
	Yautepec	DD	1550	
	Tepoztlán	DD	1556	
	Tlaltizapan	DD	1591	
	Cuernavaca	DF	1525	"Haciendas azucareras adquirieron las tierras pertenecientes a los pueblos extintos"
	Xiuhtepec	DF	1570-1585	
Cuautila	Ocuituco	DA	1534	
	Zacualpa de Amilpas	DA	1535	
	Xumiltepec	DA	1570	
	Cuautila	DD	ca. 1580-1590	
Tetela del Volcán	Tetela	DD	1559	Visitado al inicio por agustinos de Ocuituco
	Hueyapan	DD	1575	
Tochimilco	Ocopetlahuayan-Tochimilco	DF	1552	

Curatos, doctrinas y misiones del arzobispado de México, 1521-1630
(continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Tipo</i>	<i>Año</i>	<i>Observaciones</i>
Taxco	Nochtepec-Pilcaya	C	ca. 1569	
	Taxco	C	ca. 1530-1540	
	Teticpac	C	ca. 1574	
	Taxco el Viejo	C	ca. 1574	
Ixcateopan	Cuezala	DF/C	ca. 1575	
	Teloloapan	C	1541	
	Ixcateopan	C	ca. 1575	Era visita de Teloloapan
Iguala	Tepecuacuilco	DA/C	1545	
	Iguala	C	ca. 1570	
	Tesmalaca	C	ca. 1570-1580	
Chilapa	Huizuco-Atenango del Río	C	ca. 1570	Huizuco deja de ser la cabecera con las congregaciones del siglo XVII
Tetela del río	Capulcolulco-Tetela del Río	C	1552	
Tixtla	Oapan	C	ca. 1605	Era sujeto de Zumpango. Se subdivide con la congregación y se erige en curato también
	Zumpango del Río	C	ca. 1530-1540	
	Chilpancingo	C	Inicios siglo XVII	Luego de la congregación pasa al obispado de Puebla, aunque regresa en el siglo XVIII
Acapulco	Acapulco	C	1555	
Huauchinango	Huachinango	DA	1543	

Fuentes: Juan López de Velasco, *Geografía y descripción universal de las Indias*, 1894; "Informe de la provincia del Santo Evangelio al visitador lic. Juan de Ovando", en Joaquín García Icazbalceta (ed.), *Nueva colección de documentos para la historia de México II. Códice franciscano siglo XVI*, 1889; René Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, 1986; Francisco Miranda Godínez, *Dos cultos fundantes. Los Remedios y Guadalupe (1521-1649)*, 2001; María Teresa Jarquín y Carlos Herrejón Peredo, *Breve Historia del Estado de México*, 1995; Fortino Hipólito Vera, *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*, 1880; Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España*, 1986; AGN, Bienes Nacionales, 640, exp. 20, sobre Tamazunchale.

Abreviaturas: C= curato secular DA= doctrina agustina DD= doctrina dominica DF= doctrina franciscana DC=doctrina carmelita VF=vicaría franciscana VS=vicaría secular J=curato jesuita MF=misión franciscana

II. NUEVOS CAMBIOS SOCIALES Y REAJUSTES PARROQUIALES, 1640-1750

Rodolfo Aguirre Salvador*

El periodo que va de 1640 a 1750 es el menos estudiado sobre la Iglesia novohispana y sus instituciones.¹ Sin embargo, varias fuentes y algunos estudios indican que fue también una etapa dinámica, no tanto en fundación de nuevas instituciones o modelos de organización eclesiástica, tal como en el siglo XVI, sino por el cambio social² que afectó la composición de la feligresía y, por tanto, su administración espiritual. Tampoco faltaron conflictos en esos años entre ambos cleros ni la insistencia de algunos arzobispos por secularizar las doctrinas o reformar los conventos. Por parte de la Corona, hubo aun más inclinación hacia la Iglesia diocesana con Felipe V. Otro actor principal fue la sociedad misma: los fieles de pueblos, villas y ciudades cuyo número creciente, a diferencia de principios del siglo XVII, provocó reajustes en la organización parroquial heredada de las segundas congregaciones, lo cual demandó soluciones a corto y mediano plazos.

A mediados del siglo XVII se habían consolidado en el arzobispado de México tres tipos de parroquias y centros de adoctrinamiento: las urbanas, las rurales y las misiones, como resultado de la reorganización de la

* Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM.

¹ Algunos trabajos que se han ocupado del periodo son: Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, 2005; Alberto Carrillo Cázares, *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, 1993; Jorge E. Traslosheros, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528-1668*, 2004; Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, "Tiempos y espacios religiosos novohispanos: la visita pastoral de Francisco Aguiar y Seijas (1683-1684)", 2004, pp. 67-83; Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, 2012.

² Véanse al respecto Marcelo Carmagnani, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, 1988 y Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, 2001.

población indígena con las congregaciones, del grado de avance de la población hispánica en las regiones y la jerarquización de los asentamientos.³ El inicio del cambio en la composición social de las poblaciones impactó, por supuesto, las relaciones entre los integrantes de cada feligresía y entre estas y los curas. La presencia de españoles, mestizos y castas, llamados “gente de razón”, fue creciente en varias regiones indígenas en donde frailes y clérigos fundaron la mayor parte de sus partidos. Este proceso se inició desde el siglo XVI en los reales mineros, pero en el XVII se acrecentó con la proliferación de haciendas y ranchos. Aunque en la esfera institucional aún prevalecían dos ordenamientos, curatos y doctrinas, el régimen social acercaba a clérigos y frailes en la cotidianidad de la administración espiritual. Si bien a inicios del XVII haciendas y ranchos aún no incidieron mayormente en las parroquias, a partir de la segunda mitad sí ocuparon cada vez más la atención de la Iglesia. La “gente de razón” adquirió una importancia tal que desde fines del siglo XVII participó del cambio parroquial, impulsó divisiones y se convirtió en contribuyente significativo de las rentas parroquiales.

Paralelamente, cofradías y hermandades alcanzaron un papel central en la vida parroquial. Estas entidades no eran algo extraño en Nueva España, pues las hubo desde los inicios de la evangelización. No obstante, las que halló el arzobispo Francisco Aguiar en la década de 1680 eran diferentes en varios sentidos, pues muchas se fundaron en el siglo XVII, al parecer sobre todo en su segunda mitad,⁴ y cumplieron con tareas ampliadas respecto a las del siglo anterior. Además, las cofradías ganaban espacios festivo-religiosos, sociales y económicos en los partidos eclesiásticos.

Esas nuevas entidades en la vida parroquial (gente de razón, haciendas, ranchos y cofradías) y sus dinámicas rebasaron el control de muchos curas y doctrineros, así como la cobertura de la catequesis, problemática que arzobispos como Aguiar y Seijas o Lanciego Eguilaz advirtieron a la Corona. Este último, más sensible a los cambios y tensiones que había en la red parroquial, proyectó una serie de reajustes y cambios con distinto éxito, que tuvieron como centro la reforma de curatos y doctrinas. En las siguientes páginas se analiza todo este proceso de reajustes y proyectos, el

³ M. Miño, *El mundo novohispano...*, p. 16: “La historia hispanoamericana de los primeros siglos coloniales tiene a las ciudades y a los pueblos como protagonistas, aun cuando las manifestaciones rurales (la hacienda o la encomienda) hayan sido relevantes. La formación urbana se inició con la conquista y fundación de las primeras villas y ciudades, pero el proceso extenso y masivo empezó con las congregaciones y las reducciones de pueblos y cabeceras”.

⁴ Antonio Rubial (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, 2013, pp. 369-377.

cual fue un referente importante para el reformismo impulsado por Carlos III tiempo después.

1. *Aumento poblacional, haciendas y ranchos*

A la sensible crisis demográfica del siglo XVI y primeras décadas del XVII siguió la consolidación del mercado interno novohispano, crecimiento en la producción de plata y de la industria, la ocupación del norte cercano y una recuperación poblacional moderada.⁵ El fortalecimiento de la economía estuvo encabezado por la población hispánica,⁶ si bien el proceso fue diferente en cada región: el mayor crecimiento ocurrió en los valles de México y Puebla, seguidos por Oaxaca, Yucatán, Guadalajara, Michoacán, San Luis Potosí, Zacatecas y al final Durango.⁷

La organización económica del centro de Nueva España, asiento del arzobispado, giró alrededor del gran mercado de consumo, manufactura y capitales de la ciudad de México. Alrededor de ella orbitaban ciudades, villas y poblados de los valles de México, Toluca y Cuernavaca, así como importantes distritos agrícolas como Xilotepec y los centros mineros del centro, como Pachuca⁸ o la provincia de la Plata, al sur. En Querétaro y México se hallaba el mayor número de obrajes de textiles. Los cultivos de los valles de México y de Toluca abastecían la capital y los reales mineros. Igualmente, Texcoco, Chiconcuac, Atenco, Chalco, Cempoala y Toluca se distinguieron por la agricultura y el trabajo textil doméstico. Una excepción fue la región de Cuernavaca y Amilpas, zona azucarera en recesión hasta 1750, año en que comenzó su recuperación.

Este dinamismo económico fue acompañado de una recuperación demográfica a partir de 1650; la de la población indígena, aunque lenta, también fue consistente. Su crecimiento varió en cada provincia y se debió tanto a nacimientos como a migraciones originadas por la búsqueda de trabajo. En 1737 y 1738 una epidemia de *matlazahuatl* (actualmente se considera que era tifus o peste) también provocó desplazamientos.⁹

⁵ David Brading, "El mercantilismo ibérico y el crecimiento económico en la América Latina del siglo XVIII", 1987, pp. 293-314.

⁶ Enrique Florescano e Isabel Gil, "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico. 1750-1808", t. I, 1987, p. 480.

⁷ *Ibid.*, p. 521.

⁸ M. Miño, *El mundo novohispano...*, p. 119.

⁹ *Ibid.*, p. 128: "La migración indígena a tierras bajas comenzó a principios del siglo XVII y se aceleró en el XVIII, especialmente después de 1738, ante los efectos del *matlazahuatl*".

Cuadro 1
Crecimiento indígena en las provincias comprendidas en el
arzobispado de México

<i>Provincia</i>	<i>1626-1650 (tributarios)</i>	<i>1743 (familias)</i>
Acapulco	309	442
Actopan	1092	2750
Apa-Tepeapulco	143	297
Cempoala	190	438*
Chalco	4316	4593
Chilapa	1480	2494
Coatepec	560	827
Coyoacán	1781	3430
Cuautitlán	1193	2231
Cuautla	849	1408
Cuernavaca	5258	4954
Ecatepec	443	1024
Huachinango	1900	4483*
Huayacocotla	2084	3558
Huejutla	372	852*
Iguala	376	532
Ixcateopan	800	1725
Ixmiquilpan	790	2387
Lerma	130	643
Malinalco	1405	2657
Metepec	4380	14150
Mexicalcingo	462	892
México	7630	8400
Meztitlán	3570	5458
Otumba	350	709
Pachuca	136	479
Pánuco	600	1423
Querétaro	700	5506
San Luis de la Paz		2343
Sochicoatlán	873	2268
Tacuba	2473	3965
Taxco	1012	1047
Temascaltepec-Sultepec	1011	3163
Tenango del Valle	2447	5650

Cuadro 1 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>1626-1650 (tributarios)</i>	<i>1743 (familias)</i>
Teotihuacán	305	1036
Tetela del Río	525	1195
Tetela del Volcán	165	205
Tetepango Hueypoxtla	1236	2378
Texcoco	1565	5913
Tixtla	1350	2838
Tochimilco	342	891
Toluca	1491	2200
Tula	706	1266
Tulancingo	2500	3106
Valles	1342	11494
Xilotepec	1470	7179
Xochimilco	2686	3440
Zacualpa	269	775
Zimapan	250	820*
Zumpango	662	1206

Fuente: Datos extraídos de Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, 1986.

* Se trata en este caso de individuos, no de familias. Las provincias en donde se crearon nuevos curatos en la etapa aquí estudiada se marcan en negritas.

Entre los españoles y los mestizos se observó mayor crecimiento en relación con los indios, y aquéllos se asentaron en cabeceras importantes.¹⁰ En Chalco, provincia considerada sólo de indios, durante el siglo xvii los naturales se concentraron sobre todo en las orillas de los volcanes, en tanto que mestizos se asentaron en las planicies y la zona lacustre.¹¹ En la costa sur del arzobispado predominó una población mestiza y mulata; en Chilapa y Chilpancingo, por ejemplo, aunque había muchos indios, los mulatos y los mestizos ya eran importantes también. De ahí que llame la atención que todavía en 1672 la Corona pidiera al arzobispo Payo Enríquez la separación sociorracial.¹² El prelado contestó que, en efecto, era “de mucho

¹⁰ M. Miño, *El mundo novohispano...*, p. 128.

¹¹ Tomás Jalpa Flores, *Tierra y sociedad. La apropiación del suelo en la región de Chalco durante los siglos XV-XVII*, 2008, p. 72.

¹² Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante, AGI), México, 338, Cartas y expedientes de los arzobispos 1670-1700, carta de 14 de junio de 1673.

perjuicio a los indios la mezcla que con ellos tienen españoles, mestizos y mulatos".¹³ Sin embargo, la segregación siguió siendo letra muerta, por más que autoridades como Payo Enríquez subestimaran el número de gente de razón que había en las provincias.¹⁴ Para Payo, este tipo de gente que estaba entre los indios eran vagos generalmente que vivían sólo de comprar en unos pueblos para vender en otros, por lo cual estaban acostumbrados a ir de un lugar a otro.

Simultáneamente a la presencia de "gentes de razón" en los pueblos de indios se gestó otro proceso que afectó por igual la vida parroquial: la consolidación de haciendas y ranchos¹⁵ en varias regiones del territorio arzobispal, en especial en los valles de Toluca, Cuernavaca-Cuatla y México.

Si bien el origen de las primeras explotaciones agropecuarias y azucareras se halla en el siglo XVI, la historiografía coincide en que fue en el siguiente cuando se consolidaron como las principales entidades económicas en el campo novohispano.¹⁶ Minereros, comerciantes, clérigos, funcionarios y órdenes religiosas se convirtieron también en hacendados. Estas explotaciones rurales fueron permitidas y fomentadas por la Corona, consciente del cambio estructural que se gestaba en la economía novohispana.¹⁷ El traspaso de tierras a la población española comenzó desde la década de 1540, y se aceleró entre 1580 y 1620, luego de lo cual ya hubo menos concesiones.¹⁸ El corolario de todo este proceso fue la etapa de composiciones de tierras con las cuales la Corona legitimó, pago de por medio, todas las tierras de los hacendados, sobre todo en la década de 1640, sin importar cómo habían sido adquiridas.¹⁹ Varias haciendas se fundaron en tierras de antiguos pueblos desaparecidos por las congregaciones de principios del

¹³ AGI, México, 338, Cartas y expedientes de los arzobispos, 1670-1700.

¹⁴ AGI, México, 338, "Cuántos españoles, mulatos, mestizos y negros hay en esta ciudad y su inmediato distrito, en la ciudad de Querétaro y en otros tres o cuatro lugares, que en rigor puedan decirse de españoles y que es el todo o casi el todo de este arzobispado, de españoles y de los géneros dichos".

¹⁵ Los ranchos se derivaron muchas veces de las mismas haciendas: eran porciones de terreno alquilados por los hacendados a pequeños labradores independientes. Otras veces sí eran pequeños propietarios. También existieron las rancherías: pequeños caseríos irregulares de familias. François Chevalier, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, 1999, p. 404 y Gisela von Wobeser, *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*, 1989, p. 54.

¹⁶ Herbert J. Nickel, *Morfología social de la hacienda mexicana*, 1988, p. 68.

¹⁷ Bernd Hausberger y Oscar Mazín, "El sector agropecuario", 2010, p. 278.

¹⁸ G. von Wobeser, *La formación de...*, p. 19.

¹⁹ *Ibid.*, p. 59.

siglo XVII, como las estancias de San Nicolás, Xochiac y Santa Mónica en Malinalco, en donde se fundó la hacienda de Piaxtla.²⁰

Con la consolidación de sus tierras, los hacendados fortalecieron sus explotaciones y arraigaron cuadrillas de trabajadores que, en algunos casos, llegaron a ser más numerosos que los habitantes de pueblos vecinos. Si hasta la tercera década del siglo XVII los hacendados disfrutaron aún del reparto forzoso de mano de obra, con el fin de este en 1633 aumentó el peonaje asalariado, o mejor aún, endeudado, para evitar su partida,²¹ sin reparar en sus orígenes sociorraciales. Para muchos indios fue más atractivo trabajar en haciendas, pues así se libraban de obligaciones en sus pueblos. Paralelamente, los dueños “llegaron a tener, ya desde el XVII, grupos de hombres armados y bien organizados para defender sus tierras y para imponer el orden dentro de la ‘jurisdicción’ de la hacienda”.²² Wobeser ha señalado que las haciendas tendieron a dominar las entidades y recursos circunvecinos: recursos naturales, fuerza de trabajo y mercados regionales y locales.²³

En el obispado vecino de Michoacán, después de las congregaciones del siglo XVII arribaron españoles, mestizos y mulatos a estancias y ranchos para después integrarse a la vida de los pueblos de indios, en buena medida por su asistencia a las celebraciones religiosas o por su integración a cofradías.²⁴ En el arzobispado sucedió algo similar. Un tipo de haciendas, las azucareras, desde el siglo XVI aportaron individuos de origen africano al campo novohispano; sus descendientes fueron integrados en los registros parroquiales.²⁵ En Taxco, Zacualpa, Sultepec y Cacalotenango predominaban las haciendas de beneficio de metales, con cientos de trabajadores no indios. Cerca de Taxco, el mayor centro minero del arzobispado con 2500 familias, se establecieron haciendas agrícolas y ganaderas, como las de maíz de Iguala.²⁶ Si bien las haciendas ganaderas no requerían de tan-

²⁰ *Ibid.*, p. 143.

²¹ F. Chevalier, *La formación de...*, pp. 25-28.

²² Andrés Lira y Luis Muro, “El siglo de la integración”, 2000, p. 340.

²³ G. von Wobeser, *La formación de...*, p. 50.

²⁴ Felipe Castro Gutiérrez, “Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán”, 2001, pp. 59-80.

²⁵ Bernardo García Martínez, “Estancias, haciendas y ranchos, 1540-1750”, 2001, p. 185: “Conocidas como ingenios o trapiches, aparecieron inicialmente en los valles de Cuernavaca y Atlixco, los Tuxtlas y Colima [...] El resultado fue que por primera vez hubo en el campo mesoamericano concentraciones de trabajadores ajenas a los pueblos de indios y asentadas en terrenos que, obviamente, escapaban a su control”.

²⁶ Danièle Dehouve, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, 2002.

tos trabajadores, cosa diferente eran las agrícolas, orientadas al mercado.²⁷ Algunas de estas últimas tuvieron cientos de peones mestizos, mulatos e indios.²⁸ En los pueblos sujetos de Chalco había pocos habitantes en 1672, en contraste con los de la hacienda vecina de San Juan de Dios, que eran más numerosos.²⁹

Las haciendas y los ranchos incentivaron un régimen social más diverso que el de los pueblos. Estos núcleos de trabajadores tendieron a estabilizarse, independientemente del cambio de propietarios, lo que dio paso a formas propias de organización. Chevalier incluso definió a las grandes haciendas como nuevas comunidades rurales.³⁰ Si al principio los peones siguieron reconociéndose como miembros de sus pueblos, con el tiempo sus descendientes rompieron esos lazos.

Haciendas y ranchos fueron también un factor de dispersión de los indios, quienes buscaban liberarse de las obligaciones en sus pueblos, con efectos negativos para la administración espiritual. Como bien señala Jalpa Flores, esta dinámica trastornaba la estructura interna de las comunidades. En los libros parroquiales de la provincia de Chalco, “hacia 1640, se registraron ya muchos bautismos de indios cuyos padres vivían en haciendas, a la vez que en pueblos vecinos como Caltecoya, Mamalhuazucan, Tepecoculco y Tepetlixpa disminuyó el número de habitantes”.³¹ Cada vez había más indios de hacienda; es decir, nacidos y arraigados ahí.³² Otra figura que aparece en las haciendas fueron los aparceros o arrendatarios de tierras, llamados en ocasiones “terrazgueros” por los hacendados.³³ En 1610, en la hacienda de la Asunción, en Chalco, había 100 de ellos.

El clero participó también del auge de las haciendas; en especial las órdenes religiosas.³⁴ Recordemos que desde la segunda mitad del siglo XVI los conventos comenzaron a recibir donaciones de tierras, a excepción de los franciscanos. Hubo pueblos que cedieron terrenos a sus doctrineros. Muchas haciendas de frailes y jesuitas fueron célebres por su extensión y

²⁷ B. García, “Estancias, haciendas y...”, p. 190: “Pequeños grupos de trabajadores agrícolas establecían residencia permanente en algunas de las tierras ocupadas por españoles, situadas generalmente hacia los linderos de los pueblos de indios”.

²⁸ *Ibid.*, p. 193.

²⁹ T. Jalpa, *Tierra y sociedad...*, p. 73.

³⁰ F. Chevalier, *La formación de...*, pp. 405-416.

³¹ T. Jalpa, *Tierra y sociedad...*, p. 73.

³² F. Chevalier, *La formación de...*, p. 401.

³³ *Ibid.*, p. 403.

³⁴ H. J. Nickel, *Morfología social de...*, p. 71.

producción.³⁵ Igualmente, un número indeterminado de clérigos seculares también fueron propietarios de haciendas.

Este sector de eclesiásticos hacendados se puso en evidencia a fines del siglo XVII, a raíz del gran motín de 1692, cuando el cabildo civil de México denunció el acaparamiento de grano en sus haciendas, por lo cual pidió al arzobispo ordenarles lo enviaran a la ciudad para así frenar el alza de los precios.³⁶ Ignoramos si la mitra respondió o hizo algo al respecto, pero al parecer no fue mucho pues en 1696 el arzobispo Aguiar informó sobre los efectos en su feligresía pobre de la carestía de maíz y en la cantidad que él mismo destinaba como limosna para aliviarlos:

con que lo que antes hacía de limosna ordinaria, con catorce o quince mil pesos, este año pasará de cien mil, así por lo subido del precio referido como por haberse venido innumerables indios grandes y pequeños y familias enteras de los pueblos del arzobispado, muriendo muchos de ellos en el camino.³⁷

No hay estudios aún sobre el número de indios que trabajaban en explotaciones de clérigos y frailes en el arzobispado, pero suponemos que no eran pocos, pues en 1716 la Corona ordenó a la mitra evitar “los abusos introducidos por los eclesiásticos y religiosos, quienes tienen a los indios en creencia de que por tenerlos ocupados en sus haciendas, están exentos de pagar tributos reales”.³⁸

¿Qué hizo la Iglesia frente a esos nuevos núcleos importantes de gente de las haciendas y los ranchos? En 1610 el arzobispo García Guerra solicitó a la Corona poder nombrar vicarios y jueces eclesiásticos en las doctrinas, “en particular en las partes donde residen españoles, los cuales como tienen natural libertad no obedecen a los religiosos, como saben que no tienen jurisdicción ni poder sobre ellos”.³⁹ Debido a ello, agregaba, los españoles transgredían las normativas de la Iglesia, vivían

³⁵ G. von Wobeser, *La formación de...*, p. 65, y A. Lira y L. Muro, “El siglo de...”, p. 341.

³⁶ AGI, México, 338, “se sirva de dar providencias y órdenes apretadas con apremio y penas las que a VSI parecieren competentes para que sin réplica, excusa ni dilación y con toda la brevedad y puntualidad que fuese posible, los eclesiásticos labradores de este arzobispado remitan sus cosechas de maíces y trigos [...] porque de la retención pueden seguirse a la causa pública y común consecuencias de mucho perjuicio, de que con la falta no solo se suba el precio a tan excesivo que pereciendo los pobres puede recelarse y temerse algún frangente y contratiempo”.

³⁷ AGI, México, 338, Cartas y expedientes de los arzobispos 1670-1700, carta de Aguiar de 7 de julio de 1696.

³⁸ AGI, México, 805, despacho al arzobispo de 23 de noviembre de 1716.

³⁹ AGI, México, 337, carta del arzobispo García Guerra al rey, de 27 de mayo de 1610.

amancebados y desconocían a los frailes como sus curas. La solución que García Guerra dio por entonces fue comisionar a los priores, guardianes y doctrineros, “para que puedan obligar a los españoles de sus doctrinas a que oigan misa los domingos y fiestas y castigarlos si no lo hacen, y para que los obliguen a que cumplan con el precepto de la Iglesia”.⁴⁰ Esta decisión fue trascendental porque la mitra reforzó la autoridad de los doctrineros y ayudó a la integración parroquial de los fieles no indios. Igualmente, García Guerra encargó a los frailes lograr que los españoles permitieran a los indios cumplir con el calendario festivo religioso. Esa comisión delegada en los frailes fue mal vista por otros obispos y el clero secular, pero el arzobispo no dio marcha atrás. Es posible que este prelado se basara en las cédulas reales de 1557 y 1560 en donde Felipe II autorizaba a los frailes de Santo Domingo, San Francisco y San Agustín a administrar también a españoles vecinos de indios, siempre y cuando pidieran licencia a los obispos.⁴¹

Probablemente a raíz de la inundación de México en 1629 comenzó una nueva oleada de españoles a las doctrinas y a los curatos del arzobispado. El arzobispo Manso y Zúñiga volvió a ordenar que aquellos asentados en las doctrinas de indios fueran atendidos por los frailes,⁴² pues hasta entonces habían quedado fuera del control, tanto de la mitra como de los religiosos.⁴³ Así, en provincias como Chalco los doctrineros comenzaron a registrar a las familias de peones como barrios adscritos a su jurisdicción, lo que reflejó su interés por sujetarlos a su autoridad.⁴⁴ A medida que las haciendas y ranchos crecieron también lo hicieron las tareas de los curas, tal y como lo expresó un procurador franciscano en 1676:

en la erección de las doctrinas que administran los religiosos en esta Nueva España el principal motivo fue el administrar a los naturales de ella, por cuyo trabajo, además de los derechos ordenados del arancel por los bautismos, matrimonios, entierros, etc., se sirvió de concederles la limosna, el salario que se paga en las reales cajas, como a los beneficiados seculares, y en donde hay encomenderos pagan también por sus indios, y aunque se fueron agregando algunos españoles, mulatos, mestizos y negros, en que por ser pocos no se hizo al principio, hasta que creciendo y fundándose grandes y numerosas

⁴⁰ AGI, México, 337.

⁴¹ Juan de Solórzano y Pereyra, *Política indiana*, 1648, libro IV, cap. XVI, párrafo 18.

⁴² AGI, México, 337: “ejercen el oficio de tales curas, casan y administran los santos sacramentos, no solamente a los indios sino a los españoles”.

⁴³ AGI, México, 337.

⁴⁴ T. Jalpa, *Tierra y sociedad...*, p. 73.

haciendas y distantes del pueblo y cabecera, fue creciendo el trabajo de la administración y el número de la feligresía.⁴⁵

Si a principios del siglo xvii la Iglesia buscó regular la administración espiritual de los españoles asentados entre los indios, a partir de la segunda mitad de ese siglo dicha meta se amplió a las haciendas. Chevalier afirmó incluso que las grandes explotaciones fueron parroquias independientes, puesto que contaban con iglesia, cura y servicios religiosos propios,⁴⁶ interpretación excesiva, pues en realidad lo que la Iglesia procuró fue convertir algunas de ellas en ayudas de parroquia. Hasta hoy no conocemos alguna capilla de hacienda que se haya convertido en cabecera parroquial. No se puede equiparar a un capellán asalariado de hacienda con un cura beneficiado.

Una problemática en la relación de las haciendas con las parroquias fue la migración de indios a las primeras. Los curas insistieron en que esos migrantes seguían sujetos a su cabecera o visitas, aun cuando recibieran administración espiritual en su nueva residencia, administración que no debía ser regida por los hacendados sino por el cura de la cabecera. En otras palabras, las haciendas comenzaron a ser consideradas como núcleos de nuevos fieles que debían adscribirse como tales a la cabecera parroquial más cercana. La Iglesia buscó que esos núcleos aceptaran ser parte de una feligresía y, por tanto, sujetos a los beneficios y las obligaciones de su cabecera parroquial. Aun más, se hizo responsables a los hacendados de preservar el vínculo de sus trabajadores con el curato.

Otra forma de vincular a las haciendas fue designarlas como sede de los jueces eclesiásticos en zonas de doctrinas.⁴⁷ Pero esto no fue fácil, sobre todo en haciendas autosuficientes que poseían capilla,⁴⁸ capellán particular, santos patronos y fiestas religiosas propias⁴⁹ en donde los dueños y

⁴⁵ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 150, exp. 1, fs. 68-68v, fray Sebastián de Soto, procurador general de la provincia de Santiago de México, orden de predicadores, año de 1676.

⁴⁶ F. Chevalier, *La formación de...*, p. 414 y H. J. Nickel, *Morfología social de...*, p. 76.

⁴⁷ R. Aguirre, *Un clero en...*, pp. 261-283.

⁴⁸ F. Chevalier, *La formación de...*, p. 414: las capillas debían tener una licencia al menos de la mitra, para poder construirse. Este autor afirma que tales edificaciones "grandes o chicas eran por lo común los edificios mejor amueblados y adornados de la hacienda, con sus retablos, sus pinturas, casullas, cruces, relicarios y otros objetos del culto, a menudo de plata maciza. En el siglo xvii, y sobre todo en el xviii, algunos de esos templos eran incluso 'suntuosos'".

⁴⁹ B. García, "Estancias, haciendas y...", pp. 194-195.

mayordomos se reunían con los peones durante las celebraciones y el rosario.⁵⁰

La migración de indios a las haciendas causó, de hecho, protestas de los curas. El de Ozolotepec, Nicolás López Xardón, expresó en 1724 que 12 años atrás acudió con el virrey duque de Linares para pedir remedio ante la salida de indios de su parroquia. Por entonces, con auxilio de la real justicia, se hizo algo, pero después más indios salieron, tanto a la capital como a las haciendas. En opinión de este cura, no debía permitírseles a sus fieles estar en las haciendas “por no aprender la doctrina, oír misa, cumplir con el precepto anual y no vivir sujetos al registro de sus curas, teniendo en dichas haciendas, con la impunidad, mucha licencia para embriagarse y perpetrar los desafueros y abominaciones”.⁵¹ López agregaba que los ausentes dejaban de pagar sus tributos y, lo más importante para él, se perjudicaban los ingresos parroquiales:

en perjuicio de la iglesia y de su cura porque no viviendo en su distrito defraudan los derechos que para la sustentación de sus ministros causaran, y niegan aquellas contribuciones que erogaran para la fábrica, culto y ornato de su parroquia, lo cual padece mi parte en la material fábrica de su iglesia que no ha concluido por este motivo, pues ausentándose dejan desierta y sin cultivar las tierras de cuyos frutos pende todo lo que pueden erogar en beneficio de su cura y parroquia.⁵²

Los agricultores, agregaba el cura, endeudaban a los indios para sujetarlos; por ello, debía auxiliarlo el alcalde mayor de Metepec, para sacarlos y castigar a los dueños que se resistieran.

Pero también hubo opiniones favorables a los hacendados. En 1704, la hacienda de beneficio de metales, San Pedro Nolasco, bajo administración de la doctrina agustina de Atotonilco el Grande, solicitó al virrey duque de Albuquerque permiso para construir una capilla, debido a que la gente que ahí trabajaba, más de cuatrocientas personas, no oía misa en las fiestas por la gran distancia hasta la cabecera.⁵³ Albuquerque pidió informes al alcalde mayor y al doctrinero, para luego conceder el permiso al hacendado. Llama la atención el caso de los reales mineros: Atotonilco, Osoloapan u Omitlán, que respondieron indudablemente a un buen momento de los mi-

⁵⁰ F. Chevalier, *La formación de...*, pp. 414-415.

⁵¹ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 149, f. 133, año de 1724.

⁵² *Idem.*

⁵³ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 92, exp. 1.

nerales, aunque siempre cabía la posibilidad de que cambiara su suerte. En 1705, el cura del primero se quejó de la despoblación de varios pueblos sujetos a la cabecera debido a una baja de los minerales, lo cual repercutía en los ingresos parroquiales.⁵⁴ En otros casos, haciendas con menos recursos sí pedían a los curas servicios religiosos para sus trabajadores, aunque se desentendían de los derechos parroquiales. Esta situación fue denunciada por el procurador de la provincia franciscana del Santo Evangelio en 1676:

en los partidos que administra mi religión hay obrajes y haciendas de labor y ganado, pobladas de muchos españoles, negros y mulatos, y en ellas se ocupan y asisten los más naturales, se hace trabajosa la administración [...] sin que los muchos de dichos obrajes y haciendas paguen derecho alguno a los religiosos y así es imposible [...] acudir a tanto y tan crecido trabajo adonde no hallan ninguna compensación.⁵⁵

A fines del siglo XVII, el franciscano Agustín de Vetancurt dedicó un espacio importante, en la descripción que hizo de las doctrinas del Santo Evangelio, a las haciendas comprendidas en cada partido, en el cual se refleja la importancia que éstas habían alcanzado.⁵⁶ En el siguiente cuadro se resume esa información:

Cuadro 2
Explotaciones agrícolas, ganaderas y manufactureras en jurisdicciones franciscanas del arzobispado de México

<i>Región</i>	<i>Doctrina</i>	<i>Haciendas</i>	<i>Población (personas)</i>	<i>% gente razón</i>
Tampico	Tancualayab***	Siembras de caña de azúcar y trapiches de chancaca****	800	9
Cadereyta	Cadereyta**	4 haciendas de maíz y de ganado menor	400	75
Xilotepec	Xilotepec	6 haciendas de labor y ganado	1 050	5
	Huichiapan	12 haciendas de labor y ganado menor	5 579	23
	Aculco*	12 haciendas y ranchos	1 320	24

⁵⁴ AGN, Bienes Nacionales, vol. 500, exp. 8.

⁵⁵ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 150, exp. 1, fs. 68-68v, fray Sebastián de Soto, procurador general de la provincia de Santiago de México, Orden de Predicadores, en 1676.

⁵⁶ Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las Indias*, 1982, fs. 24-94.

Cuadro 2 (continuación)

<i>Región</i>	<i>Doctrina</i>	<i>Haciendas</i>	<i>Población (personas)</i>	<i>% gente razón</i>
Tula	Acambay**	11 ranchos de labor y ganado	800	7
	Tula	7 haciendas de labor y ganados	3 000	21
	Tepetitlán*	4 haciendas de labor y ganado menor	1 200	31
Tulancingo	Tepejé del Río	12 haciendas y ranchos de trigo y maíz	1 600	25
	Tulancingo	38 haciendas y ranchos de labor y ganado	2 100	28
Cempoala	Cempoala	15 ranchos de pulque y 15 ranchos y haciendas de ganado	840	38
Apa-Tepeapulco	Apa*	8 haciendas de labor	270	63
Valle de México	Texcoco	13 haciendas y ranchos de labor	5 500	No expresa
	Cuautitlán	12 haciendas y ranchos de labor	8 200	73
	Tlalmanalco	15 haciendas y ranchos	4 600	9
	Otumba	13 haciendas y ranchos de labor, ganado y pulque	1 250	20
	Tlalnepantla	16 haciendas medianas de labor, de españoles y 3 ranchos de indios. En el monte alto: 4 haciendas y 2 ranchos; en el monte bajo: 2 haciendas y 2 carboneras	3 698	15
	Tlacopan	6 haciendas de labor	1 200	16
	Teotihuacán	8 haciendas de trigo y maíz, con algún ganado	1 500	20
	Huexotla	4 haciendas medianas de labor	660	1
	Ecatepec	1 obraje y 6 haciendas de labor, con algún ganado	1 000	20
	Chalco	16 haciendas de semillas	2 300	27
	Tultitlán	5 haciendas de maíz y trigo	1 660	35
	Tecomitl	1 hacienda de labor	500	40
	Temamatla	12 haciendas y ranchos de labor	500	20
	Calpulalpa*	15 haciendas de hornos de cal y de labor	1 015	25
	Tepepan*	2 haciendas de labor	300	4

Cuadro 2 (continuación)

Región	Doctrina	Haciendas	Población (personas)	% gente razón
	Ozumba*	2 haciendas de labor	1 300	5
	Coatlin- chan*	4 haciendas de maíz y trigo	220	18
Valle de Toluca	Toluca	37 haciendas y ranchos de gana- do y labor	7 300	18
	Metepiec	8 haciendas de maíz	2 800	4
	Calimaya	6 haciendas de ganado y de cebo	3 200	5
	Zinacante- pec	12 haciendas de labor	5 305	8
Cuernava- vaca	Cuernavaca	19 haciendas de caña de azúcar, ranchos y de labor	6 600	9
	Xiuhtepec	15 haciendas pequeñas de maíz, fruta, camote, chile, berenjena, calabaza y jitomate	1 400	28

Fuente: Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las Indias*, 1982.

*Vicaría **Asistencias ***Misión ****Azúcar morena

Vetancurt registró 420 haciendas y ranchos en 35 jurisdicciones franciscanas, si bien el mayor número se concentraba en los valles de México y Toluca, así como en las provincias de Tulancingo y Xilotepec. En los llanos del norte del valle de México predominaban haciendas agrícolas y de pulque, mientras que en Cuernavaca-Amilpas, las haciendas de azúcar. El cronista franciscano consigna que la mayoría de españoles, mestizos y mulatos vivían en las haciendas y ranchos; su porcentaje en la población de los partidos ya era significativo y hasta el mayor en algunos de ellos. La tendencia era su crecimiento. Otras fuentes corroboran para años posteriores el fenómeno. En Chalco, provincia antaño considerada sólo de indios, había en 1743 al menos 272 familias de españoles y de mestizos, que representaban seis por ciento del total. En la provincia de Texcoco ya eran cerca de 13 por ciento y en la de Ixmiquilpan, 24 por ciento.⁵⁷ Aun en las misiones del norte del arzobispado, custodia de Tampico y Huasteca, el número de

⁵⁷ Francisco de Solano (ed.), *Relaciones geográficas del arzobispado de México. 1743*, 1988, 2 tt. Para Chalco véase t. I, pp. 33-47; para Ixmiquilpan, t. I, pp. 67-127, y para Texcoco, t. II, pp. 459-466.

vecinos no indios comenzó a ser significativo.⁵⁸ Por supuesto que seguía habiendo curatos en donde casi toda la población siguió siendo indígena, como Tláhuac, Oapan o Tixtla.⁵⁹ En Cempoala, la población nativa había cedido a favor de las empresas agrícolas.⁶⁰ En Epazoyucan y Zinguiluca, doctrinas agustinas, los indios habían disminuido por influjo del trabajo en minas, labores del desagüe y la expansión de la industria pulquera.

A qué grado los curas lograron realmente integrar a los habitantes de haciendas a la vida parroquial en esta etapa es un aspecto del que se desconoce mucho aún. Un parámetro para empezar a conocerlo mejor es la participación de los hacendados y sus peones en el pago de derechos. A principios del siglo XVIII, doctrineros y curas ya recibían pagos de indios de hacienda y de celebraciones litúrgicas de los dueños en al menos 23 partidos del arzobispado, constituyendo en algunos casos uno de los ingresos más importantes de los ministros. Los curas distinguían en sus registros contables a los contribuyentes del pueblo de los de las haciendas: a los primeros les llamaban “indios de pueblo” y a los segundos, “indios gañanes” o “de hacienda”. Con respecto a pagos por celebraciones litúrgicas y misas en curatos seculares, en Pilcaya pagaban 35 pesos; en el real de Omitlán, 390; en Atotonilco, 100; en Zumpango de la Laguna, 6; en Huazalingo, 19; en Yahualica, 64 y en Tizayuca, 162. En doctrinas dominicas: Mixcoac, 164 pesos y Tlalpan, 129. En doctrinas franciscanas: Apa, 1000; Tepeapulco, 716.5; Otumba, 373; Calpulalpan, 1153; Tepepan, 136.5; Tolimán, 184 y Cadereyta, 32. En doctrinas agustinas: 27.75 pesos; San Sebastián, 24; Tlacuiloltepec, 7; Culhuacán, 207.5 y Tlanchinol, 529. A todo esto hay que sumar los desembolsos por bautismos, matrimonios y entierros de indios, castas y españoles.⁶¹

Lo anterior muestra que la integración de las haciendas y sus habitantes a la vida parroquial ya era un hecho. Voluntariamente u obligados por las autoridades, los hacendados y rancheros ocuparon su lugar en la organización parroquial. Pero esa integración no fue pasiva, sino que los hacendados buscaron prerrogativas: usar discrecionalmente sus capillas particulares y nombrar capellanes que oficiaran misas y administraran sacramentos, privilegios no bien vistos por los curas, pues restaba presencia e ingresos a los curatos. Incluso, hubo hacendados que impulsaron el surgimiento de nuevas parroquias, como veremos más adelante.

⁵⁸ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 93, f. 197.

⁵⁹ F. de Solano (ed.), *Relaciones geográficas del...*, t. I, p. 40 y t. II, pp. 474-480.

⁶⁰ A. de Vetancurt, *Teatro Mexicano. Descripción...*, f. 71: “Otros dos pueblos, donde está una hacienda, quedaron despoblados, que son San Juan y Santa Clara Xalla”.

⁶¹ Rodolfo Aguirre Salvador, “La diversificación de ingresos parroquiales y el régimen de sustento de los curas. Arzobispado de México, 1700-1745”, 2015.

De esa manera, para la primera mitad del siglo XVIII, la mayoría de las parroquias y doctrinas presentaban nuevas facetas internas: cierta población mestiza o española, arraigada en las cabeceras parroquiales o en haciendas y ranchos, y que eventualmente hizo sentir su presencia en la organización parroquial. El aumento de la población no indígena incidió en la demanda de servicios espirituales y provocó que hacendados y rancheros, con la ayuda de cabildos indígenas, solicitaran cambios en las parroquias. Testimonios de la época hablan precisamente sobre los apuros de los curas para atender a una mayor feligresía. Este fenómeno no fue exclusivo del arzobispado de México, pues en el siglo XVII en la diócesis de Chiapa se inició algo similar.⁶² Así, la creación de varios curatos del arzobispado durante la primera mitad del siglo XVIII se debió a mayor demanda de servicios espirituales y a la incapacidad de los ministros para satisfacerla.

2. *El auge de las cofradías*

El interés por fundar cofradías en Nueva España se inició desde el siglo XVI por los colonos, por un lado, y por los frailes, por el otro, como parte de sus esfuerzos para convertir a los indios.⁶³ Si bien hay indicios de que se crearon en las doctrinas, no sabemos bien su número ni si sobrevivieron a las grandes epidemias y a las congregaciones de esa centuria y la siguiente. Tampoco hay estudios puntuales sobre el devenir de esas entidades para la primera mitad del siglo XVII. En una visita pastoral del arzobispo Juan de Mañozca al arzobispado, de 1646, no se hace mención de las cofradías, aun cuando la normativa conciliar vigente exigía a los ordinarios su visita y la revisión de sus bienes y sus rentas.⁶⁴ Por entonces los frailes aún impedían las visitas de la mitra pero, de igual forma, en los registros de los curatos visitados tampoco se menciona esas asociaciones, quizá no tanto por su inexistencia sino por su poco número e importancia en la vida parroquial.

Algo diferente se evidenció durante el gobierno del arzobispo Francisco Aguiar Seixas, cuando una serie de factores locales y externos ocasionaron una revisión de las cofradías y hermandades, al parecer sin precedentes

⁶² Amos Megged, *Cambio y resistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, 2008, p. 148.

⁶³ A. Rubial (coord.), *La Iglesia en...*, pp. 118-125.

⁶⁴ Leticia Pérez Puente, "Sólo un rostro de la arquidiócesis de México. La visita pastoral de Juan de Mañozca y Zamora, 1646", 2009, pp. 156-167.

en el arzobispado, política continuada hasta la década de 1720.⁶⁵ Un antecedente importante fue la bula *Analecta Ecclesiae*, del 27 de noviembre del 1677, que insistió en la visita de las cofradías por los obispos, incluyendo las establecidas en las doctrinas de religiosos, especialmente de sus libros de ingresos y la licitud de sus gastos.⁶⁶ Un número indeterminado de esas asociaciones se había creado sin ninguna autorización, como en la doctrina agustina de Actopan, que según informó un juez eclesiástico:

halló estar fundadas, las que visitó, sin autoridad ni licencia del ordinario, sino gobernadas sólo por los padres curas ministros que han sido de dicha doctrina, quienes anualmente han celebrado cabildos, tomado cuentas, hecho elecciones, distribuido órdenes sin aprecio alguno de la jurisdicción eclesiástica y habiendo reconocido dicho bachiller notario lo pingüe de la hermandad fundada en el pueblo de San Salvador, en cuya decente iglesia venera la devoción, así de los paisanos como de los de las circunvecinas jurisdicciones, la devotísima imagen de Cristo Nuestro Señor, para cuyo culto contribuyen considerables limosnas, se le hizo conveniente formar inventario del decente culto, porción de plata y propios de dicha hermandad, constante en el cuaderno que fulminó, en que se enuncia lo abundante de sus limosnas.⁶⁷

En la década de 1680, el arzobispo Aguiar Seixas visitó una parte de los partidos del arzobispado de México conforme a sus obligaciones pastorales.⁶⁸ Ese prelado y sus ministros pusieron atención especial en las cofradías, hermandades y devociones, gracias a lo cual es posible advertir la importancia que habían adquirido. Para entonces esas asociaciones estaban bien organizadas, actuaban como intermediarias entre la feligresía y las instancias eclesiásticas, se hacían cargo de una parte del culto público y sufragaban parte de las obviaciones. En Texcoco, por ejemplo, las cofradías fueron parte del cortejo parroquial que hizo el recibimiento formal del

⁶⁵ Para un estudio más amplio sobre este periodo de las cofradías, véase Rodolfo Aguirre Salvador, *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona. Arzobispado de México, 1680-1750*, en prensa.

⁶⁶ Cecilia del Socorro Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro. De la secularización parroquial a la secularización de bienes (1750-1870)*, 2010, p. 36.

⁶⁷ AGN, Bienes Nacionales, legajo 905, exp. 5: "El cura beneficiado y juez eclesiástico del real de Minas de Pachuca, sobre habersele impedido por el cura ministro de Actopan, la visita a la hermandad del Santísimo Cristo, fundada en el pueblo de San Salvador".

⁶⁸ Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante AHAM), CL19, libro 1. Para una visión general de esta visita puede verse B. Bravo y M. A. Pérez, "Tiempos y espacios...", pp. 67-83.

arzobispo: “Y el dicho padre definidor incensó a su Ilustrísima y luego le llevaron debajo de palio, cruz alta, ciriales, guiones y demás insignias de las cofradías en procesión, acompañado de mucho número de gentes”.⁶⁹ Esta acción se repitió en otros curatos importantes.

El arzobispo Aguiar fomentó el reordenamiento y la fundación de nuevas confraternidades durante la visita, como en Iztapalapa, Chiautla, Otumba o Epazoyuca.⁷⁰ Aguiar no tuvo como objetivo “castigar” o “suprimir” cofradías o hermandades sin fondos o sin licencia, como en la época de Carlos III, sino regularizarlas en todo lo que hiciera falta para lograr su “aumento” y bienestar. El arzobispo no quiso que la mitra estuviera al margen de esa “marea” de cofradías rurales que manejaban ya recursos importantes, por lo que ordenó que sus fondos se destinaran sólo al culto, la fábrica y ornamentación de los templos, así como al pago de obvenciones y nada para festejos y banquetes de los fieles, ante los testimonios de que muchos bienes y fondos eran manejados a discreción por los mayordomos.⁷¹

Una convergencia de intereses, aunada al resurgimiento demográfico, pusieron las bases para la popularización de las cofradías. Todos salían ganando. Los impulsores de cofradías, hermandades o devociones fueron tanto la mitra y el clero parroquial como los fieles o la nobleza indígena. Este fue el caso de Nicolás Cortés, gobernador y cacique de Tepoztlán, quien a principios del siglo XVIII expresó que:

se halla con el cargo de una devoción al Santísimo Sacramento que mantuvo su padre; treinta años y muchos años antes se ha conservado en los gobernadores con título de cofradía, sin serlo porque no tiene constituciones ni cofrades sino que para su conservación, a industria de dichos gobernadores, con ayuda común del pueblo, se ha sembrado todos los años una milpa de maíz cuyos esquilmos un año con otro con dieciocho pesos que se recogen

⁶⁹ AHAM, CL19, libro 1, fs. 31-31v.

⁷⁰ AHAM, CL19, libro 1, fs. 10v, 42r, 54v y 70r, respectivamente.

⁷¹ AHAM, CL19, libro 1, f. 64r: “Y se puso el auto de visita proveído por dicho visitador de la Cofradía de las Ánimas en el libro de constituciones a fojas catorce y el mayordomo actual alcanzó a dicha cofradía en trece pesos y seis reales que perdonó y se le manda guarden el estilo de dar cuenta unos mayordomos a otros el día de la elección, que tengan libros separados de cargo y data asiento de hermanos y para el inventario de los bienes y que asista el juez eclesiástico con su notario a dicho cabildo de elección y ajuste de cuentas y se moderen en los gastos de dicha cofradía no haciéndolos superfluos ni que tengan fuegos que lleguen a mucho costo, toros, danzas y otros gastos, y que ante el dicho juez eclesiástico”.

de limosna en las tres pascuas, importa cada año trescientos cuarenta y cinco pesos [...] y por ellas consta celebrar la fiesta del Santísimo Sacramento con una misa cantada cada año en la fiesta del Corpus.⁷²

Agustín de Vetancurt dio cuenta del avance de las cofradías en las doctrinas franciscanas del Santo Evangelio:

Cuadro 3
Cofradías en las doctrinas franciscanas en 1697

<i>Doctrina</i>	<i>Núm. de cofradías</i>
Tampico	3
Cadereyta	1 de españoles
Tulancingo	10*
Xilotepec	5*
Huichiapan	7*
Aculco	1*
Acambay	4*
Tula	7*
Tepetitlán	5*
Zempoala	2*
Tepeapulco	2
Apa	3*
Cuautitlán	8*
Metepec	3
Zinacantepec	3
Toluca	14
Tlacotepec	2
San Pablo, visita de Toluca	1
San Andrés, visita de Toluca	1
San Cristóbal, visita de Toluca	1
Naucalpan	2
Tacuba	5*
Tlalnepantla	5 de indios
Tultitlán	3
Tlatelolco	5
San José de los Naturales	8*

⁷² AGN, Bienes Nacionales, legajo 500, exp. 4.

Cuadro 3 (continuación)

<i>Doctrina</i>	<i>Núm. de cofradías</i>
Chapultepec, asistencia de San José	3*
Nativitas, asistencia de San José	2
Santa María la Redonda	5
San Antonio de las Huertas	1
Convento grande de México	6* de españoles y de morenos
Teotihuacán	2*
Texcoco	9*
Mexicalcingo	2
Santa Marta, asistencia de San José	1
Xochimilco	12*
Milpa Alta	2
Atlapulco	3
Chalco	7*
Ozumba	2
Cuernavaca	6*
Xiuhtepec	3 de indios y de mestizos
Tezoyocan	1 de españoles
Tochimilco	7
Total	185

Fuente: Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las Indias*, 1982.

*Había tanto de españoles como de indios.

La creciente importancia de las cofradías fue confirmada en las visitas pastorales del arzobispo José Lanciego, entre 1715 y 1722.⁷³ En cada cabecera, al igual que a su antecesor, Lanciego fue recibido por los mayordomos y por los cofrades con sus estandartes. Este prelado estuvo atento a que las cofradías cumplieran con las disposiciones de Aguiar. Se pasó revista al estado de sus rentas y administración con el fin de uniformar su funcionamiento y tareas para así acabar con prácticas festivas y de convivencia social que se consideraban inapropiadas por ser bienes de la Iglesia. En este

⁷³ Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), *Visitas pastorales del arzobispado de México, 1715-1722*, 2016.

sentido, fue fundamental para la Iglesia declarar los bienes y los fondos cofradiales como de naturaleza espiritual. Pero además, y esto no fue de menor importancia que todo lo anterior, su vigilancia la puso en los jueces eclesiásticos, y sólo por su ausencia, en los curas y frailes.

Así, entre 1680 y 1730 podemos percibir una política, tanto de la mitra como de la Corona, proclibe a fomentar, reconocer o fundar nuevas cofradías. Aunque en algún momento los arzobispos repararon en si se contaba o no con las licencias correspondientes para fundarlas, la tendencia fue regularizarlas y aumentar sus miembros, bienes y rentas, todo para favorecer el culto y las iglesias parroquiales. En cuanto a la Corona, más que preocuparle por entonces si tenían licencia real, se interesó más porque pagasen el subsidio eclesiástico de sus rentas, consideradas por entonces eclesiásticas. De esta manera, los cofrades del arzobispado se hicieron también contribuyentes de la real hacienda, lo que prueba el papel relevante que adquirirían en los curatos.⁷⁴

El aumento de cofradías ocurrió a su vez en los pueblos de visita, lo que acrecentó el número de misas, procesiones y festividades del calendario religioso. De igual forma, las cofradías fueron un espacio favorable para las mujeres, casadas, viudas, solteras o niñas, dado que ahí podían destacar socialmente.⁷⁵ En la doctrina franciscana de Xochimilco, para fines del siglo XVII había cuatro cofradías de españoles y 12 de indios: todas celebraban misas y fiestas que complementaron un amplio ciclo anual.⁷⁶ En otros partidos la presencia de las cofradías fue ciertamente más modesta en esta época, pero aún así ello refleja que el fenómeno se extendía en todas las poblaciones.

Los cofrades de los pueblos sujetos dejaban de ser simples fieles para adquirir un nuevo rango dentro de la jerarquía de feligreses, además, claro, de los beneficios que eventualmente la asociación pudiera darles. No era raro que al fundarse una nueva cofradía todos los indios del pueblo se hicieran miembros, como sucedió en Tlaxmalac, visita de Huizuco o en Tenango del Río.⁷⁷

Un aspecto de las cofradías que más ha destacado la historiografía ha sido el de sus bienes y sus rentas, así como el manejo que se hacía de los mismos.⁷⁸ Los estudios que tratan el periodo de estudio aquí tratado coin-

⁷⁴ R. Aguirre, *Cofradías y asociaciones...*

⁷⁵ James Lockhart, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, 1999, pp. 326-328.

⁷⁶ A. de Vetancurt, *Teatro Mexicano. Descripción...*, f. 57.

⁷⁷ AGN, Bienes Nacionales, legajo 223, exp. 73.

⁷⁸ Véase la "Orientación bibliográfica", pp. 572-576, en Antonio Rubial (coord.), *La Iglesia en...*

ciden en afirmar la capitalización de esas asociaciones. Los registros de la visita de Aguiar, en efecto, dejan constancia sobre ello. Si bien muchas cofradías aún se sustentaban del tradicional cornadillo o cuotas periódicas de los cofrades, para fines del siglo XVII cada vez más tenían ganado mayor y menor, tierras de cultivo y capital que prestaban. A los tradicionales beneficios de asistencia espiritual y funerales, se aunaban ahora los de asistencia económica, aspecto que puede explicar muchas veces el surgimiento de nuevas asociaciones.⁷⁹

El manejo de los fondos cofradiales se volvió más complejo y apetecible para los mayordomos, lo cual provocó que las autoridades eclesiásticas pusieran más atención en ese asunto. Todos coincidían en que debía vigilarse bien el destino de los recursos, aunque diferían en definir el mejor uso que podía dárseles. Lo importante para el tema que aquí nos ocupa es destacar que las cofradías favorecieron mayor integración y arraigo de los fieles a sus parroquias, incluyendo a la “gente de razón”, como lo demuestran las cada vez más numerosas cofradías de españoles en los pueblos.

Pero los ingresos de cofradías y hermandades se volvieron igualmente importantes para la economía parroquial; algunos curas incluso consideraron que el futuro de sus parroquias dependía en buena parte de aquellos. En 1750, el cura de Tenango del Río, luego de quejarse ante la mitra sobre el manejo de las rentas de cofradías por los mayordomos y lo poco que destinaban para las obvenciones y la fábrica del templo, concluía tajante que:

hallo por conveniente para que la rusticidad de estos indios salgan del error en que viven de la poca o ninguna autoridad que la mitra tienen en estas materias, el que mediante un despacho cometido a uno de los jueces eclesiásticos de los contornos se les intime su observancia con apercibimiento que, de lo contrario, se darán las más oportunas providencia[s] para que, extinguidos estos pueblos por no poder mantener cura, se agreguen a otro curato, en donde vivan arreglados a las leyes divinas y reales.⁸⁰

En Ocoyoacac había cinco cofradías en la cabecera, entre ellas una de españoles, mientras que en dos de los cuatro pueblos de visita había tres más. Según el cura, ninguna de las ocho cofradías de indios tenía bienes o rentas, salvo el cornadillo de medio real que daban cada mes, el cual ape-

⁷⁹ En el obispado de Yucatán los estudios recientes han demostrado plenamente que el interés económico fue el principal motor de fundación de las cofradías en los siglos XVII y XVIII. Véase Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, 2005, pp. 207-277.

⁸⁰ AGN, Bienes Nacionales, legajo 223, exp. 73.

nas alcanzaba para la misa mensual, la cera, el vino y los fuegos. El cura consideraba que eran pocas cofradías y que la cortedad de sus fondos se debía a la falta de tierras de los indios. Se puede inferir que en Ocoyoacac, ante el crecimiento de la población, sobrevino una insuficiencia de tierras de cultivo, fenómeno que afectaba los recursos para la Iglesia. Por entonces las cofradías de la cabecera sufragaban poco más de 15 por ciento de las obvenciones, mientras que en la visita de Coapanoaya, tan sólo 12 por ciento y en la de Tepequexoyuca, casi 19 por ciento.⁸¹

Sin duda, el clero parroquial tenía sumo interés en el manejo de esos fondos por su importancia para las obvenciones y reparo de los templos; de hecho, la postura de la Iglesia fue que el total de utilidades de cofradías debía destinarse al culto y su infraestructura material. De ahí que no sea raro hallar cofradías totalmente administradas por los propios curas, como la de Cocula, pueblo de visita de Iguala, que tenía 1500 cabezas de ganado mayor, 500 de caballada, mulas de carga y yuntas de bueyes. Sin embargo, esto también podía ser considerado un exceso por la mitra.⁸² En Yahualica, al norte del arzobispado, los miembros de tres cofradías adeudaban al cura, Mateo de Herrera, 4123 pesos por misas, celebraciones y administración de sacramentos de varios años atrás.⁸³ En 1750, el provisor de indios de la curia calculaba que las nueve cofradías de los curatos de Huizuco, Iguala, Tenango del Río y Tepecuacuico habían dejado de destinar hasta 40000 pesos de sus utilidades al culto en los 30 años anteriores.⁸⁴

El caso es que en cada vez más curatos se recibían pagos de las cofradías por concepto de misas a sus santos, vírgenes o advocaciones bíblicas o bien por las procesiones o funciones litúrgicas en conmemoración de sus difuntos. En el curato de Sultepec esas entidades pagaban a su cura 772 pesos; en Churubusco, 332, y en Zimapan, 1743. En las doctrinas franciscanas de Tlatelolco pagaban 701 pesos; en Apa, 441; en Cempoala, 366; en Tulancingo, 547; en Xochimilco, 589; en Tolimán, 291, y en Xichú de Indios, 297. En las dominicas era mucho menor el importe de sus pagos. Finalmente, también en varias agustinas las cofradías participaban de forma importante: en Ixmiquilpan, por ejemplo, pagaban 667 pesos; en Huauchinango, 455; en Tlanchinol, 314, y en Cardonal, 236.⁸⁵

⁸¹ AGN, Bienes Nacionales, legajo 500, exp. 7.

⁸² AGN, Bienes Nacionales, legajo 223, exp. 73.

⁸³ AGN, Bienes Nacionales, legajo 1684, exp. 1.

⁸⁴ AGN, Bienes Nacionales, legajo 223, exp. 73.

⁸⁵ R. Aguirre, "La diversificación de...".

El clero parroquial y la mitra, por tanto, tenían motivos suficientes para fomentar las cofradías y hermandades, pues con ello solucionaban varias cosas: mayor devoción colectiva, recursos para la fábrica de la iglesia y, por supuesto, más ingresos para los curas por conceptos de misas y otras celebraciones.⁸⁶ Incluso en algunas doctrinas sirvieron para unir a etnias diferentes de la jurisdicción, como en la doctrina franciscana de Tlalnepantla, donde se administraba a dos repúblicas, de mexicanos y de otomíes. En 1697 los frailes reunieron a fieles de ambas repúblicas en una sola cofradía, la del Santísimo Sacramento, aun cuando en cada entidad política ya había otras.⁸⁷ La Iglesia procuró fundar en todos los partidos dos tipos de cofradías: la del Santísimo Sacramento y la de las Benditas Ánimas del Purgatorio.

También debe considerarse que muchas parroquias se fortalecieron, pues las cofradías reforzaron los lazos entre cabecera y visitas, ya que no sólo participaban del calendario religioso local sino también se integraron al culto de sus cabeceras en las fiestas generales del partido, como las de *Corpus Christi*, Semana Santa o del santo patrón. Aunque Dehouve afirma que en el siglo XVIII la separación de pueblos sujetos de sus cabeceras políticas, como Tlapa, estuvo acompañada por la fundación de cofradías, es una tesis que aún necesita más estudios.⁸⁸ Por lo menos para la época aquí estudiada, la proliferación de cofradías, tanto en las cabeceras como en las visitas, no supuso necesariamente separaciones ni llevó a la creación de nuevos curatos, salvo en algunos casos, como se verá adelante. En ese sentido, Taylor sugirió que el culto parroquial y las cofradías pudieron ser una fuerza integradora importante de los pueblos: “Sería sorprendente que la sede de la parroquia y su santo patrono no siguieran siendo parte importante de la vida religiosa y política de las localidades menores”.⁸⁹

3. Reajustes parroquiales

El aumento demográfico, la consolidación de las haciendas y de las cofradías, su impacto en los partidos parroquiales y el interés de arzobispos

⁸⁶ William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vol. II, 1999, p. 453.

⁸⁷ A. de Vetancurt, *Teatro Mexicano. Descripción...*, f. 72.

⁸⁸ Danièle Dehouve, *Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero*, 2002, p. 183, sólo cita algunos casos y no da ninguna referencia documental

⁸⁹ William B. Taylor, “El espacio y los pueblos de Nueva España”, 1990, p. 809.

como Aguiar y Lanciego por corregir y mejorar la administración espiritual de la feligresía motivaron reajustes en el mapa parroquial del arzobispado, siendo el más destacado el aumento significativo de curatos seculares. Si para 1673 la mitra informaba que había 73 curatos seculares, para mediados del siglo siguiente, en vísperas de la secularización, ya eran 95. En cuanto a las doctrinas, en 1643 un funcionario de la Corona contabilizaba 141 para el arzobispado de México.⁹⁰ Tres décadas después, el arzobispo Payo Enríquez contabilizó 149 y 70 años más tarde, en el preámbulo de la secularización, habían disminuido a 140, además de 26 misiones.⁹¹

La distribución de las cabeceras parroquiales continuó siendo muy similar a la del siglo XVI. Según la densidad de partidos, de mayor a menor, había cinco regiones básicas: primero, la conformada por los valles de México y de Toluca, que concentraban la mayor cantidad de población; después, la de Cuernavaca-Amilpas seguida de la de Pachuca y Meztlán, la de Pánuco-Tampico y, al final, el corredor Taxco-Acapulco. Las doctrinas se localizaban esencialmente en las tres primeras. En comparación, los curatos predominaban en los reales mineros de la región de Pachuca y Real de Monte, Sultepec-Taxco así como la zona sur, desde Iguala-Ixcateopan hasta Acapulco. Pero también hubo provincias en donde coexistieron ambos cleros, como el valle de Toluca y Xilotepec, Querétaro o Pánuco. Esta distribución era el resultado del devenir de la evangelización en el arzobispado desde el siglo XVI, como se vio en el capítulo anterior. Los reajustes parroquiales reforzaron la presencia de curas seculares en el centro del arzobispado principalmente, zona de las principales doctrinas.

SUBDIVISIONES EN LOS CURATOS SEculares

El clero secular avanzó a partir de los curatos de la tierra caliente del sur y reales mineros a los valles de México y Toluca, en busca de mejores partidos que los de la costa y tierras cálidas del arzobispado, de difíciles condiciones climáticas y de aislamiento, que había enfrentado desde el siglo XVI.⁹²

⁹⁰ Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de las Iglesias metropolitanas y Catedrales de los Reynos de las dos Castillas: Vidas de sus Arzobispos, y Obispos, y cosas memorables de sus sedes*, 1645, f. 25.

⁹¹ Véase el anexo II al final del capítulo.

⁹² W. B. Taylor, *Ministros de lo...*, vol. I, p. 55: "Ni los ministros arquidiocesanos ni sus curas párrocos podían entusiasmarse mucho por este territorio del Pacífico que, como del golfo, se consideraba pobre, insalubre y particularmente difícil de administrar. Un clérigo

En los años posteriores a las congregaciones del siglo XVII hubo pocas particiones de parroquias. El arzobispo Juan de Mañozca, en 1646, propuso una campaña de extirpación de idolatrías, bajo la sanción inquisitorial incluso,⁹³ pero, hasta donde se sabe, no la reorganización de los curatos ni la designación de más curas para mejorar la atención espiritual. En 1670, el enérgico arzobispo Payo Enríquez tampoco vislumbró una división parroquial, aun cuando era consciente de que las diversas lenguas indígenas dificultaban la integración y el entendimiento entre los párrocos y la feligresía.⁹⁴ En su lugar, el prelado abogó por una secularización de doctrinas⁹⁵ al coincidir, como sus predecesores, en que los frailes no obedecían la orden de sujetarse a los obispos. Para un mejor gobierno de las doctrinas, Enríquez prefirió destinar vicarios foráneos⁹⁶ y estuvo atento a que los religiosos no hicieran divisiones por su propia autoridad, como en la doctrina franciscana de San José en la ciudad de México.⁹⁷ La designación discrecional de doctrineros por sus superiores y al margen de la normativa tridentina y del patronato fue denunciada también por este arzobispo.⁹⁸ Por entonces se contabilizaban 149 doctrinas en el arzobispado.⁹⁹

El último arzobispo del siglo XVII, Francisco de Aguiar, insistió en remediar la vida espiritual de su feligresía mediante la visita pastoral. En

podía verse obligado a viajar por tres o cuatro días sobre veredas apenas transitables, bajo un calor asfixiante, para escuchar una confesión”.

⁹³ AGI, México, 337, carta de 31 de agosto de 1646 del arzobispo Juan de Mañozca al rey.

⁹⁴ AGI, México, 337, carta de Payo al rey, de marzo de 1670, en donde explica la supervivencia de las lenguas indígenas y la necesidad de clérigos lenguas: “hallé introducido el admitirse a todos curatos con sola la noticia de la lengua mexicana que llaman general, y con experiencia ya de esta materia, averigüé haber muchos curatos y partidos en quienes se necesita de diferentes lenguas, que son la otomí, la mazahua, matlatzinca y huasteca... habiendo sido bien difícil el descubrir y hallar examinadores para ellas”.

⁹⁵ AGI, México, 338, carta de 26 de enero de 1671, de Payo al rey: “a los religiosos no se les quita cosa alguna porque a estas doctrinas ni tienen derecho ni en ellas han adquirido propiedad y solo las han administrado en ínterin que hubiese clérigos”.

⁹⁶ AGI, México, 338, carta de 27 de junio de 1670: “para la fácil y presta resolución de cuanto se ofrezca en el mejor gobierno de beneficios y doctrinas y muy singularmente para la indispensable y necesaria disposición de vicarios foráneos, pudiéndose reconocer así y hacer la más oportuna distribución de los partidos y términos que a cada uno se le hubiere de asignar”.

⁹⁷ AGI, México, 338.

⁹⁸ AGI, México, 338: “En segundo lugar, porque [en] casi todas las doctrinas regulares no hay ministro permanente, por días los quitan y mudan sus prelados o porque quieren o porque los han menester para otras ocupaciones y oficios, con que no es posible (sobre lo ya representado a VM) que pueda haber orden, seguridad ni custodia en papeles ni archivos ni se pueda dar razón competente de ellos”.

⁹⁹ AGI, México, 338.

informe al rey y con un tono optimista declaró haber confirmado a más de 100 000 fieles y haber evitado pecados públicos, gracias a la impartición de sacramentos, la explicación personal de la doctrina cristiana y la ayuda económica para la fábrica de algunas iglesias.¹⁰⁰ En 1686, ante la orden real para enseñar el castellano a los indios, Aguiar preguntó de dónde saldrían los salarios de los maestros.¹⁰¹ El prelado declaró que en los pueblos de indios había muy pocos españoles y que por tal razón aquellos no aprendían el castellano. En Madrid, el fiscal del Consejo de Indias sugirió pedir a los obispos solucionar el financiamiento sin gravar la real hacienda. En ese mismo año, Aguiar informó a Madrid que estaba procurando dividir curatos amplios en cuanto vacaban, aunque sin especificar cuáles: “procuro dividirlos poniendo un cura en cada cabecera, valiéndome para este efecto de vuestro virrey de esta Nueva España, según las ordenanzas de reales cédulas de vuestra majestad y lo continuaré en las vacantes que hubiere”.¹⁰² Las palabras anteriores dan la impresión de que este arzobispo hizo muchas divisiones, cuando en realidad fueron pocas.

Una iniciativa para crear nuevos curatos provino del ayuntamiento de México, el cual logró que la Corona ordenara, en 1689, erigir los de la Santísima Trinidad, San Antón y San Martín, para una mejor administración de los vecinos.¹⁰³ Sin embargo, ninguno prosperó: el primero porque se opuso la congregación de San Pedro, asentada en la iglesia de la Santísima Trinidad. El segundo, porque la iglesia asignada se hallaba en un paraje inapropiado para la feligresía y porque los curas del Sagrario, del que dependía, se opusieron también, por lo cual el arzobispo sólo erigió una ayuda de parroquia en la ermita de San Lucas mientras se construía un templo más a propósito, con el fin de que en cuanto vacara un curato de catedral, esta ayuda se convirtiera en curato separado. Y el tercero, porque el barrio de San Martín seguía muy despoblado desde la inundación de la ciudad de 1629.¹⁰⁴ La iniciativa del arzobispo Aguiar que sí prosperó fue el curato de españoles de San Miguel en 1690, dividido del Sagrario y que abarcó a la población del sur y oriente de la llamada traza española de la ciudad de México.¹⁰⁵

¹⁰⁰ *Idem.*

¹⁰¹ *Idem.*

¹⁰² AGI, México, 338, “Cartas y expedientes de los arzobispos 1670-1700”, 1 de diciembre de 1686.

¹⁰³ AGI, México, 727, cédula de 18 de junio de 1689.

¹⁰⁴ AGI, México, 338, “Cartas y expedientes de los arzobispos 1670-1700”.

¹⁰⁵ Ernest Sánchez Santiró, “El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)”, 2004, pp. 68-69.

Otro cambio cerca de la capital ocurrió en 1702, cuando Francisco Fuentes Carrión, vicario del santuario de Guadalupe, solicitó a la mitra su conversión a curato al considerar el crecimiento de la feligresía un

motivo relevante para que, según derecho, no solo puedan sino que se deban erigir nuevas parroquias, por lo cual así lo ordena el santo Concilio de Trento, mandando a los señores obispos que aun siendo con repugnancia de los mismos curas, pongan y erijan otros.¹⁰⁶

Fuentes agregó que el cambio de vicarios era frecuente y ninguno tenía arraigo, lo cual se resolvía con un cura titular, quien cuidaría mejor las alhajas y las limosnas. A diferencia de otros casos, los curas de la cabecera de Santa Catarina Mártir estuvieron de acuerdo, con el argumento de que no tenían los recursos suficientes para atender la vicaría. En vista de ello, el arzobispo Ortega Montañés autorizó la división, luego de todo un proceso jurídico que muestra el tiempo y recursos que debían invertirse.¹⁰⁷

Una mayor demanda de servicios espirituales de la feligresía rebasó la capacidad de varias cabeceras parroquiales, lo cual motivó la creación de curatos en algunas provincias. En San Felipe de Ixtlahuaca y Lerma fueron hacendados y rancheros quienes impulsaron la división. La tendencia dominante fue el ascenso de pueblos de visita o vicarías a curatos. Ejemplos del primer tipo fueron Huazalingo, que antes fue visita de Yahualica; San Felipe, de Ixtlahuaca; Lerma, de Tarasquillo; Ozolapan, de Temascaltepec; Tecualoya, de Zumpahuacan, o bien Peña de Francia, de Chiapa de Mota.¹⁰⁸ Aunque

¹⁰⁶ AHAM, caja 23, exp. 32, fs. 2-5.

¹⁰⁷ AGI, México 804: "Y para proceder las demás diligencias en iguales casos dispuestas y ordenadas por el santo concilio, reales cédulas y leyes del real patronato de VM, ordené se hiciese reconocimiento del territorio de que se componía dicha vicaría, los pueblos y distancias que comprendía, padrón de los vecinos y feligreses a quienes se administraban los santos sacramentos y reconocían por parroquia dicho santuario que se ejecutó, como también el recibir información de las referidas causas de que resultó ser ciertas y útil el que se hiciese dicha erección, y con audiencia de los curas de la parroquia de Santa Catalina, de mi promotor fiscal, del mayordomo de dicho santuario, después de pasado el término de los edictos que se fijaron en la iglesia de él para hacerla notoria y las demás diligencias necesarias".

¹⁰⁸ AGN, Reales Cédulas Originales y Duplicados, vol. 32, exp. 12, f. 2. En otras partes de Nueva España también se hicieron subdivisiones por la misma época, como en Oaxaca o Guadalajara. El obispo de Guadalajara había subdividido beneficios y creado ocho misiones: cuatro de ellas y un pueblo de tlaxcaltecas en la provincia de Coahuila, dos en Nayarit y una en las Californias. Las subdivisiones habían sido aprobadas por el vicepatrón.

Villaseñor indicó en 1743¹⁰⁹ que el santuario de la Virgen de Los Remedios se convirtió en curato, esto algo que no se puede confirmar plenamente.

En el caso de San Felipe, visita de Ixtlahuaca, los labradores fueron apoyados por los cabildos indígenas ante la mitra, en 1709. Las razones que argumentaron para la división fueron: la gran distancia a la cabecera, la multitud de peones en sus haciendas y ranchos, y la imposibilidad del cura para atenderlos.¹¹⁰ Al parecer, los hacendados no querían pagar capellanes particulares. Los solicitantes explicaron que el arzobispo Aguiar Seixas ya había intentado la división, pero que por oposición del cura en turno esta no se pudo hacer; proponían entonces que la cabecera del nuevo curato fuera San Felipe, el cual comprendiera pueblos, haciendas y ranchos como visitas. Al recibir el caso, el virrey lo remitió al fiscal de la real audiencia y después al real acuerdo, quienes no tuvieron ninguna objeción, con lo cual se logró el nuevo curato.

En 1709 también se creó el curato de Lerma, visita de Tarasquillo, promovido por los vecinos, quienes declararon que llevaban 25 años con vicario fijo. Por entonces, Lerma tenía 150 familias de españoles y 80 de indios. Tarasquillo y sus sujetos eran de idioma otomí, mientras que en Lerma eran de náhuatl. Para que la nueva cabecera no careciera de sujetos se proponía agregar algunos ranchos y a Tultepec, el cual pertenecía al curato de Ocoyoacac.¹¹¹ El cabildo en sede vacante comisionó al racionero Francisco Ximénes Paniagua para efectuar las diligencias correspondientes; éste confirmó los argumentos de los demandantes y agregó que el nuevo curato aliviaría el trabajo del cura de Tarasquillo, quien tenía que pagar a un vicario de mexicano que administrara en Lerma; aún más, los vecinos se comprometían a pagar mil pesos de salario al nuevo cura. El virrey, por consejo del fiscal y del real acuerdo, pidió al cabildo que espe-

¹⁰⁹ José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones. Seguido de Suplemento al Theatro americano (la ciudad de México en 1755)*, 2005, pp. 150-151.

¹¹⁰ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 92, exp. 1, f. 103, auto de 23 de septiembre de 1709: “ocurrió ante nos la parte de diferentes vecinos, dueños de haciendas y ranchos, y de los fiscales, alcaldes y demás común y naturales de los pueblos de San Felipe, de San Agustín, de el de los Baños, de Ocoytepec, de San Pablo y de Santiago, representando que antes de que se procediese a su provisión se debía hacer división de dicho curato [...] habiendo tanta distancia en dichos pueblos, haciendas y ranchos, aunque tuviese muchos vicarios asistiendo en ella, aunque fueran muy puntuales, no era posible que prontamente pudiesen acudir a la administración de los santos sacramentos, de que se había seguido morir muchos sin recibirlos [...] y en las haciendas y ranchos si sus dueños no tenían posibilidad de mantener capellán, tampoco se celebraba”.

¹¹¹ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 92, exp. 1, f. 105.

cificara cómo se garantizaría ese pago. Los demandantes, por supuesto, juraron que pagarían al menos mil pesos al nuevo cura. Luego de todo ello, el virrey consintió en la separación. Es posible que en la década de 1740, mientras que Lerma se consolidaba como curato, Tarasquillo haya ido a la baja, pues según el alcalde mayor del lugar, por entonces este último ya era visita del primero. Sin embargo, después Tarasquillo volvió a ser curato separado.

En Querétaro, doctrina franciscana, las presiones de una pequeña pero cohesionada comunidad de presbíteros seculares llevaron a la creación, en 1705, de un curato de españoles. Sin embargo, el proyecto duró sólo hasta 1708, pues los frailes tuvieron éxito ante las autoridades para dar marcha atrás.¹¹² Hacía falta mucho más para que la clerecía socavara el poder franciscano en la segunda ciudad más importante del arzobispado.

Otras motivaciones para las divisiones pudieron ser políticas. García Castro ha detectado que nuevos curatos como Tecualoya, Malacatepec, San Felipe Ixtlahuaca y Temoaya obtuvieron también su conversión en cabecezas políticas.¹¹³ El autor apoya la idea de que la Corona las favoreció para mejorar la recaudación fiscal. No obstante, debe aclararse que la fragmentación política no implicó necesariamente la parroquial, sino de manera selectiva, pues de otra manera los curatos se habrían multiplicado, algo que no ocurrió. Una solución moderada serían las vicarías o ayudas de parroquia, entidades que proliferaron en la segunda mitad del siglo XVIII, como se verá en el capítulo tercero.

A partir de 1715, el activo arzobispo José Lanciego emprendió algunos reajustes parroquiales, como en San Juan del Río, en donde asentó una ayuda de parroquia y creó el curato de Tequisquiapan, a iniciativa del cura y algunos moradores locales.¹¹⁴ Vecinos, gobernadores de indios, común y natural “ansiosamente pedían la división, corroborada con los padrones, que verificaban su numerosidad, con la razón del cuadrante de obvenciones y derechos que tocaban a San Juan del Río y al referido Tequisquiapan”.¹¹⁵ El fiscal del Consejo de Indias, en Madrid, aprobó lo actuado por el arzobispo. El cura de San Juan pidió que la sede de la ayuda de parroquia fuera la hacienda San Nicolás de Lira, proyecto de años atrás y que apoyaron otros hacendados. Esto indica que, antes de la

¹¹² AGN, Clero Regular y Secular, vol. 148, fs. 401-410.

¹¹³ René García Castro, *Indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, 1999, pp. 318-325.

¹¹⁴ AGI, México, 805, carta de 5 de noviembre de 1716.

¹¹⁵ AGI, México, 805, “Cartas y expedientes del arzobispo de México años de 1707 a 1724”.

llegada de Lanciego, el cura y demás interesados habían hecho labor de convencimiento y diseñado un plan para reorganizar el curato. El dueño de San Nicolás consintió “con la calidad que éste tenía representada de que ahora ni en lo futuro, por hacer esta santa obra, se le pudiese seguir ni a sus herederos ni sucesores el que los naturales se llamasen a pueblo por el consentimiento de que en la capilla de dicha su hacienda se erigiese ayuda de parroquia”.¹¹⁶ Esta reserva del hacendado explica el rechazo de otros como él para convertir sus capillas en ayudas de parroquia. Algunos pueblos de visita desearon integrarse a cabeceras distintas. En 1724, dos pueblos de visita de San Juan del Río, Santa María Mealtongo y San Juan Gedo, intentaron ser parte entonces de la doctrina franciscana de Aculco.¹¹⁷

Lanciego también quiso favorecer a las parroquias seculares de la capital: en 1717 pidió al rey recursos del medio real que los indios pagaban a la fábrica de la catedral para terminar o reparar las cuatro de españoles: Sagrario, San Miguel, Santa Trinidad y Santa Veracruz. No obstante, el fiscal en Madrid pidió más información al virrey.¹¹⁸

Así, entre 1640 y 1750 los curatos aumentaron significativamente. Si en la década de 1670 se contabilizaban 73, en las décadas posteriores se agregaron 23, aunque el de españoles de Querétaro sólo duró tres años, como ya se mencionó,¹¹⁹ y el de Atlahaytlan-Totolmaloya al parecer no sobrevivió. En 1750, cuando comenzó la secularización de doctrinas, había entonces 95 curatos seculares; es decir, hubo un aumento de 32 por ciento. El fenómeno es por demás relevante al tomar en cuenta que desde fines del siglo XVI ya había 70 curatos,¹²⁰ cifra que prevaleció hasta 1670.¹²¹ En ninguna orden religiosa ocurrió un crecimiento similar.

¹¹⁶ AGI, México, 805, “Cartas y expedientes del arzobispo de México años de 1707 a 1724”.

¹¹⁷ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 149, f. 148.

¹¹⁸ AGI, México, 805, “Cartas y expedientes del arzobispo de México años de 1707 a 1724”.

¹¹⁹ Véase cuadro 4. En el caso de Coatepec, aparece en cordillera de principios del XVIII, aparte de Apastla-Cuetzalan. Es posible que haya sido una cabecera parroquial independiente por algún tiempo. Este poblado tuvo una historia parroquial interesante: a fines del XVI era cabecera, pero al parecer luego la sede pasó a un sujeto: Apastla. Sin embargo, para inicios del XVIII el curato se conocía con el nombre de ambos poblados y también como “Coatepec”. Todo indica que en el tercer cuarto del XVIII cada poblado se convirtió en una cabecera parroquial, según el padrón de 1777.

¹²⁰ Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 1980, p. 546.

¹²¹ L. Pérez, “Sólo un rostro...”, p. 323.

Cuadro 4
Nuevos curatos seculares en el arzobispado de México, 1640-1750

<i>Curato</i>	<i>Provincia</i>	<i>Fecha de creación</i>	<i>Fuentes</i>
Acamixtla	Ixcateopan	ca. 1642	AGN, Indios 14, exp. 12, f. 10
Xaltocan	Zumpango de la Laguna	Antes de 1670	AGI, México, 338
Coyuca	Acapulco	Antes de 1670	AGI, México, 338
Xichú de españoles	San Luis de la Paz	entre 1670-1706	AGN, BN 527, exp. 19
Real de Omitlán	Pachuca	entre 1670-1706	AGN, BN 527, exp. 19
Malinaltenango	Zacualpa	entre 1670-1706	AGN, BN 527, exp. 19
Tecualoya**	Malinalco	década de 1690	P. Gerhard, <i>Geografía histórica</i> , p. 175.
Tequisquiapan	Querétaro	1716	AGI, México, 805
Temoaya**	Meteppec	1720-1723	AGN, CRyS 149, exp.1
Malacatepec**	Meteppec	1684	P. Gerhard, <i>Geografía histórica</i> , p. 181
Coscatlán	Valles	1688	AGN, BN 739, exp. 7
Osoloapan	Temascaltepec-Sultepec	1690	P. Gerhard, <i>Geografía histórica</i> , p. 277
San Miguel	Ciudad de México	1692	P. Gerhard, <i>Geografía histórica</i> , p. 186
N. S. de Guadalupe	Ciudad de México	1702	AHAM, caja 23, exp. 32, fs. 2-5.
Querétaro, de españoles*	Querétaro	1705	AGN, CRS 148
San Felipe Ixtlahuaca**	Meteppec	1709	AGN, BN 853, exp. 2.
Lerma	Lerma	1709	AGN, CRS 92, f. 105
Huazalingo	Sochicoatlán	1722	AGN, CRS 149, f. 109
Alahuistlán	Ixcateopan	1722	AGN, CRS 149, f. 109
Atlahaytlan-Totolmaloyan	Temascaltepec-Sultepec	1723?	<i>Relaciones geográficas</i> de 1743
Almoloya	Sultepec	1739	AGN, BN 1030, exp.1
Xacala	Meztlitlán	1750	AGN, BN 603, exp. 5 y CRS 150, fs. 142 ss.
Apastla- Coatepec	Ixcateopa	Antes de 1670	AGI, México, 338

Cuadro 4 (continuación)

<i>Curato</i>	<i>Provincia</i>	<i>Fecha de creación</i>	<i>Fuentes</i>
Peña de Francia	Xilotepec	1750-1760	Vera, <i>Erecciones parroquiales</i>
Atlapulco	Tenango del Valle	Antes de 1743	Villaseñor, <i>Theatro americano</i>
Cuetzalan	Ixcateopan	Antes de 1743	Villaseñor, <i>Theatro americano</i>

* Curato de españoles, sólo hasta 1708 **Obtuvieron también su separación política ***BN, Bienes Nacionales

A estos hay que agregar la vicaría secular de Los Remedios,¹²² la cual fue considerada por Villaseñor como un curato de segunda clase,¹²³ aunque nunca llegó a ser cabecera en realidad. Cabe mencionar también a Atlamaxac, que si bien era visita de la doctrina agustina de Acolman, era atendida por clérigos del arzobispado.¹²⁴ En el caso de Xichú de españoles, real minero fundado a fines del siglo XVI y al parecer un curato, no está claro si fungió como tal en el XVII, pues en un documento de 1673¹²⁵ sobre el arzobispado no está registrado, sino en otro, hasta 1706.

Los nuevos curatos seculares no se originaron por secularizaciones, sino básicamente por división de curatos. La mayor parte se creó en las provincias occidentales del arzobispado, algunos en el valle de México o norte del arzobispado, sólo tres en el sur (provincia de Ixcateopan) y ninguna en la zona oriental. Esta etapa de subdivisión de curatos aumentó las expectativas del clero secular por la apertura de más beneficios, pero al no suceder ello se insistió en que la mejor solución seguía siendo la secularización de las doctrinas. Los nuevos partidos dieron ocupación a por lo menos medio centenar de clérigos, entre curas y ayudantes. Otra consecuencia de su creación fue la extensión de los juzgados eclesiásticos, pues en 14 de ellos los curas fungieron como jueces eclesiásticos.¹²⁶ Pero también en las doctrinas se vivieron importantes modificaciones.

¹²² AGN, Bienes Nacionales, legajo 500, exp. 4.

¹²³ J. A. de Villaseñor, *Theatro americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones, 1748. Seguido del Suplemento al Theatro americano (la ciudad de México en 1755)*, 2005, pp. 150-151.

¹²⁴ F. de Solano (ed.), *Relaciones geográficas del...*, t. II, 1988, p. 324.

¹²⁵ AGI, México 338.

¹²⁶ Rodolfo Aguirre Salvador, "El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII", 2008, pp. 14-35. Se trata de Cuscatlán, Xichú de españoles, Huazalingo, Omitlán, Temoaya, San Felipe Ixtlahuaca, Malacatepec, Ozolapan, Malinaltenango, Tecualoya, Alahuistlán, Real de Atotonilco, Ixtapa y Almoleya.

REAJUSTES EN LAS DOCTRINAS

Las doctrinas a cargo del clero regular no fueron inmunes al cambio social y a las presiones de la Iglesia secular, tales como la intención de algunos sectores de la feligresía y la mitra para subdividir partidos; la finalidad del arzobispo Lanciego de convertir las misiones de la custodia de Tampico en doctrinas, y los intentos del sacerdotes seculares por aumentar su presencia en las doctrinas rurales o en la importante ciudad de Querétaro. Los frailes, como lo habían hecho desde el siglo XVI, intentaron evadir la autoridad de la mitra y, si eran obligados a acatarla, trataban de retardar o derogar sus mandatos. Entre 1640 y 1750 los religiosos crearon varias doctrinas, vicarías, asistencias o misiones, como se aprecia en el siguiente cuadro.

Cuadro 5
Nueva fundaciones regulares en el arzobispado de México, 1640-1750

<i>Orden</i>	<i>Fundación</i>	<i>Tipo</i>	<i>Provincia</i>	<i>Fecha de creación</i>	<i>Observaciones</i>
Franciscanos	Cadereyta	Doctrina	Cadereyta	ca. 1640	
	Tampalantín	Misión	Custodia de Tampico	1750	
	Acapulco	"	c. de Tampico	1749	Abandonada en 1663, pero reaparece en 1749
	Tamapache	"	c. de Tampico	Fines siglo XVII	
	Guadalupe Cerro Prieto	"	Meztlán	1744	
	Tamaholipa	"	c. de Tampico	1686	1605: refundada, y luego abandonada. 1686: refundada
	Tanlaxas	"	c. de Tampico	1700	
	Tancualayab	"	c. de Tampico	Antes de 1684	
	Tanlacum	"	c. de Tampico	Antes de 1697	

Cuadro 5 (continuación)

<i>Orden</i>	<i>Fundación</i>	<i>Tipo</i>	<i>Provincia</i>	<i>Fecha de creación</i>	<i>Observaciones</i>
	Guayabos	"	c. de Tampico	Antes de 1684	
	San Sebastián	Ayuda de Querétaro	Querétaro	1719	
	Espíritu Santo	"	"	1719	
	San Francisco Galileo	"	"	1719	
	La Cañada	"	"	1719	
	Huimilpa	"	"	1719	
	Amanalco	Asistencia	Meteppec	1694	Se divide de Zinacantepec
	San Antonio de las Huertas	"	México	1697	
	San Pedro Atocpan	Vicaría de Xochimilco	Xochimilco	Fines siglo XVII	
	Ozumba	Vicaría de Tlalmanalco	Chalco	Hacia 1640	
	San Antón	Asistencia de San José	México	1694	
	Mazatepec	Asistencia de Cuernavaca	Cuernavaca	1694	
	Xochitepec	"	Cuernavaca	1694	
	Tepepan	Vicaría de Xochimilco	Xochimilco	Antes de 1646	
	Tecaxic	Vicaría de Toluca	Toluca	Antes 1697	

Cuadro 5 (continuación)

<i>Orden</i>	<i>Fundación</i>	<i>Tipo</i>	<i>Provincia</i>	<i>Fecha de creación</i>	<i>Observaciones</i>
	Santa Marta	Asistencia de San José de los Naturales	México	1682	
Agustinos	Nativitas	"	México	1682	
	Tántima	Vicaría de Tantoyuca	Pánuco	Antes de 1743	
	Vizarrón	Misión	Cadereyta	1689-1740	Refundada por f. de San Fernando. 1744: misión agustina. Se hace cabecera de Xalpa
	Chichicastla	Doctrina	Meztlán	1560-1703	Desaparece. Hacia 1703, se rehace y sigue al menos hasta 1743. Segunda mitad del siglo XVIII: ya no se menciona
	Chilcuautla	"	Ixmiquilpan	1661	Antes fue visita de Ixmiquilpan
	Cardonal	"	Ixmiquilpan	1720	Separada de Ixmiquilpan
	Yolotepec	Vicaría	Actopan	Antes 1724	
	Huascazaloja	Doctrina	Tulancingo	1704	
	Chiconcuautla	"	Huauchinango	1703-1743	
	Tlaola	"	Huauchinango	1703-1743	
	Tlayacac	"	Cuernavaca	1646	

Cuadro 5 (continuación)

<i>Orden</i>	<i>Fundación</i>	<i>Tipo</i>	<i>Provincia</i>	<i>Fecha de creación</i>	<i>Observaciones</i>
	Pacula	Misión	Cadereyta	1682-1744	Abandonada a principios del XVIII por ataques; 1744: es tomada por franciscanos de Pachuca
	Xiliapan	"	Cadereyta	Antes 1739	En 1744 es tomada por franciscanos de Pachuca
Dominicos	Rosario	Doctrina	México	1678	De indios mixtecos, zapotecos y foráneos
	Aguacatlán	Misión	Cadereyta	1682	Sin embargo es abandonada a principios del siglo XVIII por ataques chichimecas
	Santo Domingo Soriano	"	Querétaro	1689	
	San Juan del Río	"	Querétaro	1686-1689	Se crea originalmente como colegio para misioneros de la región
	San Miguel de las Palmas	"	San Luis de la Paz	1689	
	Santa Rosa	"	San Luis de la Paz	1691	Abandonada hacia 1728

Cuadro 5 (continuación)

<i>Orden</i>	<i>Fundación</i>	<i>Tipo</i>	<i>Provincia</i>	<i>Fecha de creación</i>	<i>Observaciones</i>
	La Nopalera	“	Cadereyta	1689	
	Maconí	“	Cadereyta	1716	Es refundada en este año
	Santa María de Zimapan	“	Cadereyta	1689	Desaparece años después
Dieguinos	Tolimán	“	Zimapan	1741	

Fuentes: véanse las del anexo II

Los religiosos buscaron ajustar su red de partidos desde sus instancias internas, pasando por alto la normativa tridentina y real. En 1673 el arzobispo Enríquez explicaba a la Corona que:

fray Hernando de la Rúa suprimía doctrinas y hacía unión de parroquias por su sola autoridad, y sea ejemplo la doctrina de la capilla de San José que está dentro de esta ciudad y del convento de San Francisco [...] esta doctrina y parroquia la suprimió fray Hernando de la Rúa con el pretexto de que su majestad no pagaba sínodo o salario para ella y la unió a otra doctrina que es la de Santiago Tlatelolco, barrio también de esta ciudad. Pero habiendo yo tenido noticia de ello, restituí a dicho fray Pedro Camacho al ejercicio de su doctrina y curato, declarando ser doctrina diversa de las demás, para que se conservase el derecho del real patronato de presentar cura para ella.¹²⁷

El nombramiento discrecional de doctrineros fue denunciado también por este arzobispo.¹²⁸ Por entonces la mitra contabilizaba 149 doctrinas.¹²⁹ Es posible que esta forma de actuar haya ocasionado que la Corona instruyera a los virreyes a poner más atención, pues en 1694 hubo algunas divisiones en doctrinas franciscanas impulsadas por el conde de Galbe, sin intervención de la mitra. En ese año se crearon cinco nuevas asistencias de doctrina con ministro fijo: Xochitepec y Mazatepec se separaron de Cuernavaca,

¹²⁷ AGI, México, 338.

¹²⁸ *Idem.*: “En segundo lugar, porque [en] casi todas las doctrinas regulares no hay ministro permanente, por días los quitan y mudan sus prelados o porque quieren o porque los han menester para otras ocupaciones y oficios, con que no es posible (sobre lo ya representado a VM) que pueda haber orden, seguridad ni custodia en papeles ni archivos ni se pueda dar razón competente de ellos”.

¹²⁹ AGI, México, 338.

Amanalco de Zinacantepec, San Pedro Atocpan de Milpa Alta y San Antón de San José de los Naturales. Igualmente, el recambio de pueblos de visita no dejaba de darse: la asistencia de Mexicalcingo perdió tres de ellos a favor de Nativitas, mientras que la doctrina de Tochimilco perdió uno a favor de Huaquechula, asentada en el obispado de Puebla. Respecto a la gran doctrina de Xochimilco, Gibson señaló que varias de sus visitas se convirtieron en cabeceras durante el siglo XVII, tales como Milpa Alta, Tepepan, Atlapulco, Tecómitl y Atocpan;¹³⁰ sin embargo las fuentes aquí consultadas no prueban tales cambios a excepción de la primera, pues el resto en realidad solo fueron asistencias de doctrina hasta al menos mediados del siglo XVIII. Esto no quita lo acertado del autor cuando señala que dichas modificaciones fueron pensadas para atender una población más densa en el área.

No dejaron de presentarse litigios entre curatos y doctrinas por límites territoriales como en 1682, cuando el de la Santa Veracruz litigó en la real audiencia con la franciscana de Tacuba.¹³¹ Es posible que en consecuencia los frailes hayan erigido por entonces la ayuda de San Antonio de las Huertas.

Todo un reto para la mitra fue introducir cambios en la doctrina franciscana de Querétaro, en donde enfrentó gran resistencia. Desde el primer año de su arribo a México, en 1712, el arzobispo José Lanciego Eguilaz fue instruido por la Corona para erigir ayudas de parroquia ahí, de acuerdo con el virrey.¹³² En una segunda cédula, la Corona especificó que para compensar la supresión del curato secular de españoles debían crearse cinco ayudas de parroquia, cuyos tenientes fijos, si fueran frailes, debían ser designados por el doctrinero y con aprobación del ordinario.¹³³ La orden preveía consultar al obispo de Oaxaca, fray Ángel Maldonado, para la mejor ejecución del proyecto.¹³⁴ Este prelado acababa de lograr la reordenación de varias doctrinas de los dominicos, dando como resultado el traspaso de nueve al clero secular en 1705.¹³⁵ Lanciego se reunió con el virrey y éste or-

¹³⁰ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, 1991, p. 111.

¹³¹ A. de Vetancurt, *Teatro Mexicano. Descripción...*, f. 70.

¹³² AGI, México, 805, carta de 6 de enero de 1712.

¹³³ AGI, Indiferente 3054.

¹³⁴ Sin duda, la reciente experiencia vivida por este obispo en Villa Alta y las doctrinas dominicas ya eran un referente para Corona, virrey y obispos coetáneos, y muy probablemente de este involucramiento se derivó el envío de informes al palacio arzobispal sobre lo realizado en Oaxaca. Francisco Canterla y Martín de Tovar, *La Iglesia de Oaxaca en el siglo XVIII*, 1982.

¹³⁵ Antonio Rubial, "La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", 1998, pp. 247-248.

denó en junio de 1713 iniciar las gestiones; el arzobispo propuso entonces la erección de las siguientes ayudas de doctrina:

1. Quimilpa, que abarcaba también 12 haciendas y ranchos anexos, con un total de más de 400 casados, sin contar viudos, viejos, mozos ni muchachos, que son otros tantos. La distancia más larga de la iglesia será de tres leguas. Congrua para dos religiosos, uno en lengua otomí.
2. El Valle de Buenavista comprendía más de 17 haciendas y ranchos, con arriba de 500 casados, más las demás calidades. La mayor distancia de la iglesia era de cuatro leguas. Congrua para dos religiosos, uno en lengua otomí.
3. La Cañada incluía más de 27 haciendas y ranchos, con arriba de 800 casados, más las demás calidades. Se necesitan tres religiosos, dos de ellos en lenguas. La distancia más larga de la iglesia era de cuatro leguas.
4. Espíritu Santo, ya dentro de la misma ciudad de Querétaro, con dos barrios y seis haciendas y ranchos. Hasta 800 casados. Con dos religiosos. La distancia más larga de la iglesia era de dos leguas.
5. La Otra Banda era congregación de indios con 13 pueblitos, 10 haciendas y ranchos, dos obrajes, con 800 casados, y atendida por tres religiosos. La iglesia era pequeña, pero podía hacerse más grande.¹³⁶

En este plan se reconocía a las haciendas y a los ranchos como partes ineludibles de una parroquia, tomaba en cuenta las distancias entre las nuevas cabeceras y los fieles, proponía parroquias más pequeñas y concentradas, sin mencionar en momento alguno un criterio étnico o de lazos políticos, algo que se acercaba mucho al modelo peruano que era referente desde el siglo XVI, según vimos en el capítulo anterior. La mitra se erigía como la instancia superior para disponer de nuevas fundaciones, incluyendo el número de religiosos por ayuda.

Los franciscanos, como cabría esperar, rechazaron las fundaciones al considerar que no había recursos para sustentar a los tenientes. La mitra replicó que las doctrinas generaban entre 20 000 y 30 000 pesos anuales, y les ordenó, por auto de 16 de mayo de 1715, erigir las ayudas y a los indios que edificaran o repararan las iglesias.¹³⁷ Ante nueva orden del arzobispo,

¹³⁶ AGI, Indiferente, 3054.

¹³⁷ AGI, Indiferente, 3054.

el provincial franciscano alegó que no había recursos ni lo obedecían quienes tenían que ayudar, y que además se hallaban ocupados en diligencias en México. Después, las partes decidieron acudir al Consejo de Indias. En 1717, el arzobispo se quejó de que a pesar de los esfuerzos y de que había incluso planeado siete ayudas, no había podido erigirlas. En opinión del prelado, la codicia franciscana importaba más que la salvación de las almas.¹³⁸

El caso de Querétaro muestra que ni con el apoyo del rey se podía lograr un cambio inmediato en la estructura parroquial si había impedimentos locales fuertes, como la negativa de los franciscanos. ¿Cómo lograr una reforma de parroquias bajo estas condiciones? Antes de 1719 Lanciego recibió nueva orden de la Corona para erigir las ayudas, sin permitir ningún recurso jurídico de los frailes e incluso válido “de todos los medios jurídicos hasta la secuestación de frutos y privación de la doctrina”.¹³⁹ Para 1719, por fin, ya había cuatro ayudas.¹⁴⁰ La única que faltaba era la de Buenavista debido a que el marqués, del mismo nombre, se resistió a ceder su capilla, amenazando con demoler toda su hacienda si se le insistía.¹⁴¹ Un testimonio expresó que en esa capilla se dispensaban sacramentos a los pobladores de las haciendas vecinas desde 1692.

Lanciego buscó que lo alcanzado en Querétaro fuera “punta de lanza” para conseguir algo similar en otras poblaciones importantes, y cambiar así el mapa parroquial y mejorar la vida cristiana del pueblo y el clero, tema muy en boga por entonces en Madrid.¹⁴² Por ello pedía más apoyo a la Corona para salvar los obstáculos:

¹³⁸ AGI, México, 805: “de donde podrá inferir vuestra majestad los grandes trabajos que puedo padecer en la asistencia personal de los ministros que deseo poner en sus pueblos, pues aun los curas que como ministros míos debieran coadyuvar conmigo la causa de Dios, son los primeros que me la contradicen, como asimismo también los primeros que me ocultan la congrua de los curatos para que conforme a ella no pueda yo poner ni multiplicar ministros, siendo así como llevo dicho a vuestra majestad que los indios por su rudeza necesitan de muchos que los labren con pertinacia [...] Ocoyoacac y julio quince de mil setecientos diecisiete años. Fray José”.

¹³⁹ AGI, México, 805, carta de 4 de abril de 1719.

¹⁴⁰ AGI, Indiferente, 3054: “Auto de información ante el corregidor de Querétaro por parte del síndico de los franciscanos de haber se erigido las ayudas de Huimilpa, San Pedro de la Cañada, San Sebastián y Espíritu Santo”.

¹⁴¹ AGI, México, 805.

¹⁴² R. Aguirre, *Un clero en...*, pp. 248-283 y 322-336.

Si en las demás en que juzgo necesario hacer lo mismo se interponen las mismas dilaciones y recursos y se me obliga a hacer diligencias jurídicas y formar procesos, nunca este mi arzobispado podrá lograr su conveniente administración porque se mueren los preladados y se quedan las cosas como estaban [...] sería, señor, de parecer que en las especies de esta naturaleza, que derechamente pertenecen a la buena administración de las almas que vuestra majestad ha cargado sobre los hombros del prelado convendrá que en todo se difiera al dictamen de este y a la consulta que hiciere a vuestro virrey.¹⁴³

No obstante, Lanciego Eguilaz no logró mucho en la división de doctrinas y sólo pudo crear algunas ayudas. En 1718 los oficiales de república de Tarasquillo solicitaron un vicario fijo, pues por la distancia a la cabecera no recibían los sacramentos y además los vecinos habían aumentado.¹⁴⁴ El doctrinero se negó so pretexto de que el pueblo estaba bien administrado y que los naturales no podrían pagar al vicario. El arzobispo ordenó al juez eclesiástico de Ixmiquilpan averiguar al respecto, quien informó que los de Tarasquillo sólo podrían pagar 300 pesos. Lanciego concluyó que aunque la división era necesaria, sin embargo, por no haber congrua suficiente solo podría ser ayuda de doctrina sin ministro fijo. El virrey fue del mismo parecer.

Algo similar sucedió con los fieles de Naucalpan, visita de Tacuba, quienes pidieron ser cabecera con el ofrecimiento de 669 pesos a su cura, más el pago de bautizos, matrimonios y entierros. No obstante, sólo se les concedió convertirse en ayuda fija.¹⁴⁵ En Huitzilac, visita de la doctrina franciscana de Cuernavaca, Lanciego impulsó su conversión a vicaría fija con el argumento de que como estaba a más de tres leguas de la cabecera, sus pobladores se quedaban sin sacramentos, a que había 300 vecinos y a que los indios se comprometieron a dar 800 pesos de congrua.¹⁴⁶ Los frailes se opusieron. El virrey pidió parecer al fiscal de la audiencia, quien opinó que la división no era urgente ni necesaria y que, en todo caso, se obligara a la cabecera a designar un ayudante regular.

Los intentos de conversión de visitas de doctrina en nuevas cabecebras siguieron un patrón similar al de los curatos: un sector de la feligresía acudía a la mitra o al virrey, alegando deficiencia en la atención espiritual. En 1750, durante la creación del curato de Xacala, visita de Meztitlán, los hacendados expresaron que era:

¹⁴³ AGI, México, 805.

¹⁴⁴ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 93, f. 232v.

¹⁴⁵ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 93, f. 284v.

¹⁴⁶ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 93, fs. 48v-49.

notorio el abandono que los curas doctrineros de Meztitlán han hecho del paraje de Xacala, pues toleraron que dispensasen su administración los reverendos padres misioneros más tiempo de cuatro años y sin reclamo alguno, y que después de haber dejado esta administración los padres misioneros con orden de su superior, no ocurrieron a ella los agustinos de Meztitlán, dejando a aquellos feligreses en un continuo desconsuelo sin el santo sacrificio de la misa y demás beneficios espirituales; de que se infiere haber contemplado los doctrineros agustinos por independiente y separado de su administración este paraje de Xacala.¹⁴⁷

Pero los hacendados pidieron también la separación de otras visitas menores de Meztitlán para complementar el nuevo curato, alegando igualmente abandono de los doctrineros. Finalmente, por decreto de 4 de junio de 1750, el virrey autorizó la separación de Xacala, Octupilla y el Potrero para formar un nuevo curato de clérigos seculares, criticando a los agustinos “por abandono de los mismos religiosos”.¹⁴⁸

Por lo que respecta a las misiones, si bien ya no eran comparables a las de épocas anteriores, pues ahora ya había gente de razón y algunas participaban del comercio regional incluso, sin embargo, mantenían diferencias sustanciales con las doctrinas y curatos del centro del arzobispado, pues los indios seguían sin aceptar del todo la forma de vida impulsada por los frailes. En la custodia de Tampico, área de 25 000 km² y semipantanosas,¹⁴⁹ las cosas no iban mejor a fines del siglo XVII. En las 12 misiones comprendidas en 1697 había una población de 10 000 habitantes, la gran mayoría indios huastecos, pames, olivas y mexicanos. Gente de razón ya había en Valles, Tampico, Tamaolipa, Tanlacu, Guayabos y Tamitas. No obstante, había diferencias entre ellas: si bien en las misiones más grandes, como Tampasquin o Guayabos, los indios obedecían bien a los religiosos, no sucedía lo mismo en Tamoin o Tanlacu, en donde vivían sobre todo en cuevas y montañas. Indios no reducidos aún, de Tamaholipa, especulaban con los servicios religiosos:

al tocar la campana bajan los días festivos, los que están por convertir son muchos y de estos suelen bajar a pedir agua de bautismo, antes de que su-

¹⁴⁷ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 150, exp. 1, fs. 144-144v y AGN, Bienes Nacionales, legajo 113, exp. 113.

¹⁴⁸ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 150, exp. 1, f. 144v. A principios del siglo XVIII, la doctrina agustina de Meztitlán, en efecto, declaró ingresos anuales por 2477 pesos, que eran de los más altos de la orden en ese rubro.

¹⁴⁹ Oscar Mazín y Francisco Morales, “La Iglesia en Nueva España: los años de consolidación”, 2000, p. 389.

piaran que lo hacían por el interés de la comida y el agasajo que les hacían; los catequizaban y bautizaban muy gozosos, pero después que la experiencia les enseñó que dos y tres veces venían unos mismos, procedieron con más recato.¹⁵⁰

Sin embargo, los franciscanos persistieron en erigir o reconstruir nuevos centros, como Tanlaxas, Tampalantín, Acapulco y Tamapache.

En cuanto a las misiones de la Sierra Gorda, durante el periodo aquí estudiado sufrieron varios levantamientos de los indios que hizo peligrar los avances del cristianismo. Aunque los dominicos se esforzaron por crear ocho misiones en 1689, sin embargo, los problemas de los hacendados y vecinos con los indios ocasionaron que fueran abandonadas cuatro.¹⁵¹ Aquellos veían con recelo la consolidación de las misiones, pues significaba competencia en el dominio de la tierra útil y los frailes estorbaban su acceso a la escasa mano de obra. A esto hay que añadir que los indios jonaces siempre estaban dispuestos a rebelarse y regresar a los montes. Aquí se trataba, no de reorganizar asentamientos ya hechos, sino de posibilitar al menos su supervivencia. En Cadereyta, los hijos de Asís sustituyeron a los agustinos en Xiliapan, Pacula y Xalpa. En esta zona, entre Querétaro y la Sierra Gorda, la situación seguía siendo imprevisible:

El padre fray Marcos de Aguirre intentó fundar en la sierra el pueblo de Maconí y San Juan Tetla, que por la poca consistencia de los chichimecas no tuvo permanencia. El padre fray Francisco de Trejo [...] intentó la misma fundación y [...] no la pudo conseguir [...] otros dos religiosos llevó el dicho capitán y los tuvo en su real de minas un año a su mesa y no se pudo ajustar. Dos religiosos de los apostólicos del convento de la Cruz de Querétaro fueron con espíritu de empresa y viendo la dificultad se volvieron porque un día se juntan, a pocos días, llevados de su natural no amanecen. Hasta que llegue el tiempo que su divina providencia dispone.¹⁵²

La cohesión, la identidad parroquial, la existencia de una infraestructura parroquial o la existencia de cofradías eran un lujo muy alto en la Sierra Gorda, zona que muestra bien las desigualdades de organización en la red parroquial del arzobispado y sus límites a principios del siglo

¹⁵⁰ A. de Vetancurt, *Teatro Mexicano. Descripción...*, f. 93.

¹⁵¹ Gerardo Lara Cisneros, *El Cristo viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVII*, 2007, p. 83.

¹⁵² A. de Vetancurt, *Teatro Mexicano. Descripción...*, f. 89.

xviii. De ahí que las autoridades y la Corona pensaran en una alternativa para pacificar y evangelizar con certeza dicha región. En 1733 se impulsó la erección del colegio de *Propaganda Fide* de San Fernando, en la ciudad de México, con el fin de solucionar la problemática de la Sierra Gorda. Ante un nuevo levantamiento de los jonaces entre 1735 y 1736, los fernandinos fundaron ahí la misión de San José de Vizarrón. No obstante, este nuevo intento fracasó y la Corona apostó por pacificarlos con fuerza militar en 1748. En tanto, los fernandinos se enfocaron en establecer cinco misiones para congregar a los pames de esa sierra: Jalpan, Concá, Tilaco, Landa y Tancoyol, así como a dotarlas de cultivos y ganado suficientes para su alimentación diaria, renglón crucial para su estabilidad.¹⁵³ Sin embargo, en 1743, según un alcalde mayor, la evangelización deseada en las misiones franciscanas aún no se alcanzaba:

en 10 doctrinas (que llaman misiones), que tienen en esta jurisdicción la custodia de Tampico con ministros religiosos en ellas, no se ha experimentado de muchos años a éste, ni se experimenta, celos semejantes hacia el bien de las almas de su cargo. No se ha oído en púlpito, ni fuera de él, que en sus idiomas hayan instruido a sus feligreses en lo que necesitan creer y obrar para salvarse [...] dejase considerar, por lo expresado y más que omito, el miserable estado de estas doctrinas y en el que se hallan tantas almas de los referidos pames.¹⁵⁴

Las misiones no dejaron de estar en la agenda del activo arzobispo Lanciego, que buscaba su conversión a doctrinas para poder ejercer más atribuciones. A raíz de su visita a la Huasteca, Lanciego constató que los ministros de las misiones de Tampico carecían de presentación del virrey o de algún arzobispo, lo cual violaba las leyes del real patronato al respecto, sobre todo la ley 3, título 15 del libro 1 de la *Recopilación de leyes de Indias*.¹⁵⁵ Por ello, en 1720 el arzobispo le propuso al virrey decretar la con-

¹⁵³ María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "Un cambio apresurado: la secularización de las misiones de la Sierra Gorda (1770-1782)", 2010, pp. 24-25.

¹⁵⁴ F. de Solano (ed.), *Relaciones geográficas del...* t. II, p. 536.

¹⁵⁵ Francisco de Icaza Dufour (ed.), *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681*, 1987, t. I, libro I, título XV, ley III, p. 76. En la parte central de esa ley se especifica que: "Ordenamos y mandamos que en cuanto a remover y nombrar los provinciales y capítulos de las religiones, religiosos doctrineros guarden y cumplan lo que está dispuesto por las leyes del patronazgo real de las Indias, sin ir ni pasar contra ello, en forma alguna. Y demás de esto, siempre que hubieren de proveer algún religioso para doctrina que tengan a su cargo, ora sea por promoción del que la sirviere, ó por fallecimiento ó otra causa, el provincial y

versión de las misiones en doctrinas, para seguir todos los requisitos de presentación de ministros. El abogado fiscal del virrey opinó que, si bien la población de las misiones había aumentado considerablemente, sobre todo de gentes de razón, y ello justificaría su transformación a doctrinas, antes había que pedir al provincial franciscano si tenía algo que alegar al respecto.¹⁵⁶ El virrey asintió con esta opinión y así lo ordenó. Aunque no sabemos la apreciación precisa del provincial, es seguro que se negó al cambio de estatus, pues en informes de 1743 aún aparecían como misiones los establecimientos franciscanos de esa zona. En ese año, un alcalde mayor ahora opinó que Valles, por ejemplo, ya no debía ser considerada misión debido a que “hace más de 150 años que dichos naturales y sus ascendientes gozan y gozaron del nombre cristiano”.¹⁵⁷ La composición de la población así lo reflejaba también, pues mientras sólo había 75 familias de indios, en cambio, ya estaban asentadas 242 de españoles, pardos y mulatos.

Para mediados del siglo XVIII, en vísperas de la secularización, el clero regular del arzobispado administraba aún 109 doctrinas y 25 misiones: un total de 134 centros de adoctrinamiento frente a los 93 curatos seculares,¹⁵⁸ lo cual significa que los frailes todavía detentaban 70 por ciento de todos los partidos eclesiásticos.¹⁵⁹ En cuestión de los recursos o ingresos que se percibían por concepto de obvenciones parroquiales, las doctrinas seguían siendo mejores,¹⁶⁰ cuestión que no dejó nunca de incomodar a la mitra y la clerecía del arzobispado. Con todo, las presiones que debían afrontar las doctrinas eran mucho mayores que medio siglo antes.

capítulo hagan nominación de tres religiosos, los que les parecieren más convenientes para la doctrina, sobre que les encargamos las conciencias, y esta nominación se presente ante vuestro virrey, presidente o gobernador”.

¹⁵⁶ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 93, f. 197.

¹⁵⁷ F. de Solano (ed.), *Relaciones geográficas del...* t. II, p. 519.

¹⁵⁸ En su *Theatro Americano. Descripción...*, Villaseñor y Sánchez afirma que había 88 curatos seculares y 101 doctrinas de frailes; sin embargo, cotejando con las fuentes que aquí dispusimos, los números eran mayores, como se puede ver en el anexo II, al final de este capítulo.

¹⁵⁹ Estas cifras desmienten estudios anteriores que advierten precisamente una relación inversa en las diócesis de México y Guadalajara, como por ejemplo W. Taylor, *Ministros de lo...*, t. I, p. 120: “A pesar de una ola de secularizaciones a fines del siglo XVI, los mendicantes lograron conservar la tercera parte de las entidades parroquiales en ambas diócesis”.

¹⁶⁰ R. Aguirre, “La diversificación de...”.

Cuadro 6
Doctrinas y misiones del clero regular en el arzobispado de México
hacia 1750

<i>Orden</i>	<i>Doctrinas</i>	<i>Misiones</i>	<i>total</i>
San Francisco	37	22	59
San Agustín	47	0	47
Santo Domingo	25	2	27
San Diego	0	1	1
Total	109	25	134

Fuentes: véanse las del anexo II

LA SECULARIZACIÓN FRACASADA DEL ARZOBISPO LANCIEGO

Con Felipe V se volvió a fortalecer en Hispanoamérica una política que preveía sujetar más a las órdenes religiosas y a utilizar mejor las instancias diocesanas en beneficio de los intereses monárquicos.¹⁶¹ De esto fue consciente el arzobispo Lanciego, quien presionó a los frailes hasta donde fue capaz, tanto para reforzar su autoridad como para cumplir con los preceptos reales. Uno de estos fue insistir en que los obispos debían reformar la vida cristiana de la sociedad y el clero. Este prelado, como se ha visto, impulsó la subdivisión de curatos y doctrinas, la conversión de las misiones en doctrinas, la fundación de nuevas parroquias de españoles, como en Querétaro y, como corolario, la secularización de 60 doctrinas.

Luego de las visitas que Lanciego realizó a casi todo el territorio arzobispal,¹⁶² advirtió a Felipe V que debía emprenderse una reorganización general para remediar la mala vida cristiana de los fieles, especialmente de los indios. Para este arzobispo la reforma de las costumbres, las escuelas de castellano y la división parroquial eran parte de un mismo proyecto: "aunque se ha planteado alguna considerable utilidad de los hijos en la erección de las escuelas de lengua castellana, hallo que conviene con la misma gravedad en unos partidos dividirlos en parroquias y en otros poner ministros que con más inmediación puedan enseñar y administrar a los fieles".¹⁶³ En su tercera visita pastoral, Lanciego criticó que los curas descargaran en los indios de iglesia la enseñanza de la doctrina, por lo cual

¹⁶¹ R. Aguirre, *Un clero en...*, pp. 247-283.

¹⁶² R. Aguirre (coord.), *Visitas pastorales del...*

¹⁶³ AGI, México, 805, carta de 6 de abril de 1719.

urgía a mejorar la estrategia de aprendizaje. Para esto, había consultado con el virrey el establecimiento de escuelas en todas las cabeceras y pueblos importantes.¹⁶⁴ En 1720, la Corona emitió una cédula, en respuesta a lo anterior, que indicaba su apoyo a las iniciativas de Lanciego: “arreglándose en todo a lo dispuesto por derecho y por el santo concilio de Trento erijáis, con consulta del virrey, las escuelas y parroquias que tuviereis por conveniente en inteligencia de que concurriré muy gustoso a mantener lo que en esta forma ejecutareis”.¹⁶⁵

Opuesto a que los doctrineros designaran frailes inexpertos en los pueblos de visita, Lanciego propuso dividir las doctrinas para designar curas estables en partidos más pequeños, o bien, que la mitra examinara a esos ayudantes.¹⁶⁶ El prelado tenía claro que unas eran las problemáticas de las cabeceras y otras las de los pueblos de visita; pidió al monarca una solución definitiva y, en tanto, prometía hablar con los provinciales para hallar algún remedio inmediato. En Madrid, el fiscal del Consejo de Indias reafirmó a Lanciego que tenía el derecho de examinar a todo el clero parroquial si fuera necesario, y confirmó que podría, “con consulta del vice patrón, erigir las nuevas parroquias que tuviere por convenientes”.¹⁶⁷

Para Lanciego fue importante el nombramiento de más ayudantes de curas en las visitas, aun a costa de que los titulares disminuyeran sus ingresos, adelantándose a la cédula de 1764 de Carlos III sobre la problemática “porque esto sería anteponer el interés a la salvación de las almas, lo cual es indigno de un espíritu cristiano, cuanto más religioso sea cierto que pueblos de indios que rinden congrua para seis ministros y no se les ponen más de tres o cuatro”.¹⁶⁸ Esta idea llegó incluso a consultarla en Roma en 1722.¹⁶⁹

¹⁶⁴ AGI, México, 805, carta de 15 de julio de 1717: “esta escuela de lengua castellana, cuya erección es mi principal asunto en esta tercera visita”.

¹⁶⁵ AGI, México, 817, “(1702-1733) Sobre instancias del arzobispado”, cédula de julio de 1720.

¹⁶⁶ AGI, México, 805, carta de 16 de abril de 1719: “en estas ayudas de parroquia no sabe el prelado quien las asiste ni cuando entran ni cuando salen, siendo para mi cierto y experimentado que para servir como coadjutores en estas ayudas de parroquia tan distantes de la presencia de su propio párroco es necesaria más prudencia y suficiencia, en virtud de lo cual consideraba yo, o que estas ayudas de parroquia se erigiesen por la distancia en parroquia de por sí, según que es más conforme al santo concilio de Trento en la sesión veintiuna, capítulo cuarto, o que los nombrados para sus coadjutores se sujetasen a nueva aprobación y por ella tuviese el prelado ciencia y conocimiento de quien las administra”.

¹⁶⁷ AGI, México, 805, “Cartas y expedientes del arzobispo de México años de 1707 a 1724”.

¹⁶⁸ *Idem*.

¹⁶⁹ AGI, México, 817, “(1702-1733) Sobre instancias del arzobispado”: “sobre el otro abuso de la escasez de ministros en aquellos lugares donde hay la congrua necesaria, según

Lanciego señaló también que los decretos de su antecesor, Francisco Aguiar Seixas, no fueron obedecidos:

ni en la explicación de doctrina cristiana ni en la observancia del arancel de los derechos parroquiales [...] se hallará la administración de los fieles muy tibia y los mismos fieles como adormecidos sin que haya quien los despierte, porque así estos, como los curas, no esperando visitador, en todo aflojan.¹⁷⁰

De ahí que el haber puesto jueces eclesiásticos en todos los partidos ayudaba mucho a la reforma de la vida parroquial: “porque en el cumplimiento de los decretos de la visita no hay quien de oficio cele ni reconvenga a los curas por su observancia ni en las quejas que los hijos padecen sobre el exceso de los derechos parroquiales”.¹⁷¹

Sin embargo, convencido de que todo lo intentado hasta entonces no era suficiente para lograr la reforma, Lanciego envió un procurador a Roma “a proponer a su santidad diferentes puntos para la seguridad de su conciencia, mediante el abuso y corruptela que se experimenta en su arzobispado, como lo ha reconocido en las visitas que ha ejecutado”.¹⁷² El punto central de esa consulta al papa era lograr su visto bueno para secularizar 60 doctrinas.

Enterados los religiosos de Nueva España y encabezados por los franciscanos, maniobraron para frenar esa gran secularización, con el temor de que fuera ejemplo para otras diócesis. En carta al rey, los frailes explicaron que el traspaso no sólo afectaría a las doctrinas, sino también a los conventos, que dependían de las primeras para su sustento, además de que “tomarán aquellas donde en pueblos se halla ya asentada la enseñanza, por componerse de españoles, y dejarán a las religiones lo más penoso y trabajado”.¹⁷³ Para rematar su misiva, enfatizaron que Lanciego perjudicaba los derechos del real patronato al acudir a Roma a consultar una secularización que no había informado en Madrid.

tantas veces lo ha mandado también su majestad católica, aunque nada se ha ejecutado y esto a fin de que los indianos estén bien instruidos, para cuyo efecto si bien pareciere a vuestra santidad podrá dar al dicho arzobispo la facultad que requiere para poder obligar a los dichos regulares, no obstante sus privilegios y exenciones, de diputar a los ministros suficientes pues de otra manera cada día nacen controversias y pleitos que son eternos por razón de la distancia para los recursos”.

¹⁷⁰ AGI, México, 805, “Cartas y expedientes del arzobispo de México años de 1707 a 1724”, carta de 10 de julio de 1722.

¹⁷¹ *Idem.*

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ AGI, México, 817, “(1702-1733) Sobre instancias del arzobispado”.

Un informe del cardenal Acquaviva, embajador de España en Roma, se-lló el fracaso de Lanciego al pedir retirar de inmediato a su procurador pues, desde su punto de vista, los religiosos en Indias aún eran muy valiosos y puso como ejemplo el martirio reciente de dominicos en Tabasco, y coincidió en que se vulneraba el real patronato al consultar con el papa asuntos que sólo competían al rey. El fiscal del consejo de Castilla secundó a Acquaviva.

Sin duda, el fracaso en Roma y el conflicto con Madrid marcaron el resto de la gestión de Lanciego en México, pues su proyecto para secularizar 60 doctrinas y así facilitar la reforma del clero y de los fieles, y dividir curatos para mejorar su atención espiritual, no pudo hacerse realidad. No obstante, lo que sí logró fue reafirmar en la corte un conjunto de problemas sobre parroquias y administración espiritual y la necesidad de darles solución, con lo cual Lanciego puede considerarse un participante directo de la “agenda” de la Iglesia en Indias de Felipe V, misma que sería retomada con mayor fuerza en la segunda mitad del siglo XVIII. El sucesor de Lanciego, José Antonio Vizarrón y Eguiarreta, si bien llegó a coincidir en las deficiencias de los religiosos en la administración espiritual de las doctrinas,¹⁷⁴ no emprendió un proyecto similar para remediarlas, ocupado como estuvo varios años como virrey interino, y sólo insistió a la Corona en que se retirara a los malos doctrineros.

Referencias

Aguirre Salvador, Rodolfo, *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona. Arzobispado de México, 1680-1750*, México, IISUE-UNAM, en prensa.

Aguirre Salvador, Rodolfo, “La diversificación de ingresos parroquiales y el régimen de sustento de los curas. Arzobispado de México, 1700-1745”, *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, vol. XXXVI, núm. 142, 2015, pp. 185-235.

Aguirre Salvador, Rodolfo, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, IISUE-UNAM/Bonilla Artigas, 2012.

¹⁷⁴ AGI, México, 806, carta de 30 de marzo de 1732: “las religiones aplican al servicio de las doctrinas (por causas harto particulares) los religiosos más inútiles de sus comunidades y me exhiben lo que no les puede ser al propósito en las líneas de su clausura, y por el contrario, en los clérigos, como los ineptos e indignos huyen la cara de su prelado, solo se presentan los que viven con alguna confianza de parecer bien”.

- Aguirre Salvador, Rodolfo, "El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII", *Revista de Historia Crítica*, núm. 36, Universidad de los Andes, julio-diciembre, 2008, pp. 14-35.
- Aguirre Salvador, Rodolfo (coord.), *Visitas pastorales del arzobispado de México, 1715-1722*, México, IISUE-UNAM, 2016.
- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, "Un cambio apresurado: la secularización de las misiones de la Sierra Gorda (1770-1782)", *Letras Históricas*, núm. 3, 2010., pp. 19-45.
- Brading, David, "El mercantilismo ibérico y el crecimiento económico en la América Latina del siglo XVIII", en Enrique Florescano (comp.), *Ensayos sobre el desarrollo económico de México y América Latina (1500-1975)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 293-314.
- Bravo Rubio, Berenise y Marco Antonio Pérez Iturbe, "Tiempos y espacios religiosos novohispanos: la visita pastoral de Francisco Aguiar y Seijas (1683-1684)", en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM, 2004, pp. 67-83.
- Canterla y Martín de Tovar, Francisco, *La Iglesia de Oaxaca en el siglo XVIII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1982.
- Carmagnani, Marcelo, *El regreso de los dioses. El proceso de reconstrucción de la identidad étnica en Oaxaca, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Carrillo Cázares, Alberto, *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán, 1993.
- Castro Gutiérrez, Felipe, "Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 25, julio-diciembre, 2001, pp. 59-80.
- Chevalier, François, *La formación de los latifundios en México. Haciendas y sociedad en los siglos XVI, XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Dehouve, Danièle, *Cuando los banqueros eran santos. Historia económica y social de la provincia de Tlapa, Guerrero*, México, Universidad Autónoma de Guerrero, 2002.
- Dehouve, Danièle, *Entre el caimán y el jaguar. Los pueblos indios de Guerrero*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto Nacional Indigenista (Historia de los pueblos indígenas de México), 2002.

- Florescano, Enrique e Isabel Gil, "La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico. 1750-1808", en Daniel Cosío Villegas (dir.), *Historia general de México*, t. 1, México, El Colegio de México, 1987, pp. 471-590.
- García Castro, René, *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV-XVII*, México, El Colegio Mexiquense-Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 1999.
- García Martínez, Bernardo, "Estancias, haciendas y ranchos, 1540-1750", en Gran Historia de México ilustrada, t. II, México, Planeta/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2001, pp. 181-200.
- García Martínez, Bernardo y Gustavo Martínez Mendoza, *Señoríos, pueblos y municipios. Banco preliminar de información*, México, El Colegio de México, 2012 [con CD Rom y base de datos].
- Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1986.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español*, México, Siglo XXI, 1991.
- Gil González Dávila, *Teatro eclesiástico de las Iglesias metropolitanas y Catedrales de los Reynos de las dos Castillas: Vidas de sus Arzobispos, y Obispos, y cosas memorables de sus sedes*, Madrid, 1625, en <https://ia802709.us.archive.org/22/items/bub_gb_S85ly-qdF90C/bub_gb_S85ly-qdF90C.pdf>, consultado el 20 de abril de 2015.
- Hausberger, Bernd y Oscar Mazín, "El sector agropecuario", en *Nueva historia general de México*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 278-281.
- Icaza Dufour, Francisco de (ed.), *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias 1681*, México, Escuela Libre de Derecho/Miguel Ángel Porrúa, 1987.
- Jalpa Flores, Tomás, *Tierra y sociedad. La apropiación del suelo en la región de Chalco durante los siglos xv-xvii*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2008.
- Landa Fonseca, Cecilia del Socorro, *Las cofradías en Querétaro. De la secularización parroquial a la secularización de bienes (1750-1870)*, Zapopan, El Colegio de Michoacán, 2010.
- Lara Cisneros, Gerardo, *El Cristo viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo xviii*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2007.

- Lira, Andrés y Luis Muro, "El siglo de la integración", en *Historia general de México versión 2000*, México, El Colegio de México, 2000, pp. 307-362.
- Lockhart, James, *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
- Mazín, Oscar y Francisco Morales, "La iglesia en Nueva España: los años de consolidación", en *Gran historia de México ilustrada*, t. II México, Planeta/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2000.
- Megged, Amos, *Cambio y resistencia: la religión indígena en Chiapas, 1521-1680*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad de Haifa, 2008.
- Mendieta, Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, México, Porrúa, 1980.
- Miño Grijalva, Manuel, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México, 2001.
- Nickel, Herbert J., *Morfología social de la hacienda mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.
- Pérez Puente, Leticia, "Sólo un rostro de la arquidiócesis de México. La visita pastoral de Juan de Mañozca y Zamora, 1646", en Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, México, IISUE-UNAM, 2009, pp. 156-167.
- Pérez Puente, Leticia, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad-UNAM/El Colegio de Michoacán/Plaza y Valdés, 2005.
- Rubial, Antonio, "La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", *Relaciones*, vol. XIX, núm. 73, invierno, 1998.
- Rubial, Antonio (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Ediciones de Educación y Cultura, 2013.
- Sánchez Santiró, Ernest, "El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 30, enero-junio, 2004, pp. 63-92.

- Solano, Francisco de (ed.), *Relaciones geográficas del arzobispado de México. 1743*, Madrid, Centro Superior de Investigaciones Científicas, 1988, 2 tomos.
- Solís Robleda, Gabriela, *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto de Cultura de Yucatán/Miguel Ángel Porrúa, 2005.
- Solórzano y Pereyra, Juan de, *Política indiana*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1648, en <<http://fondosdigitales.us.es/media/books/3552/pages/0017-00010.jpeg>>, consultado el 20 de abril de 2015.
- Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vol. II, México, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999.
- Taylor, William B., "El espacio y los pueblos de Nueva España", *Historia Mexicana*, vol. XXXIX, núm. 3, 1990.
- Traslosheros, Jorge E., *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528-1668*, México, Porrúa/Universidad Iberoamericana, 2004.
- Vera, Fortino Hipólito, *Erecciones parroquiales de México y Puebla a cuyas Diócesis fue promovido el Ilmo. Sr. Dr. D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, primado de la iglesia mexicana*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1889.
- Vera, Fortino Hipólito, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las Parroquias del mismo Arzobispado*, Amecameca, Imprenta del Colegio Católico, 1880.
- Vetancurt, Agustín de, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las Indias*, México, Porrúa, 1982.
- Villaseñor y Sánchez, José Antonio de, *Theatro americano. Descripción general de los reynos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones, 1748. Seguido de Suplemento al Theatro americano (la ciudad de México en 1755)*, México, UNAM, 2005.
- Wobeser, Gisela von, *La formación de la hacienda en la época colonial. El uso de la tierra y el agua*, México, UNAM, 1989.

Anexo II

Curatos, doctrinas y misiones, 1640-1749

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Vicarías y ayudas de parroquia</i>	<i>Tipo</i>	<i>Fundación parroquial</i>	<i>Observaciones</i>
Valles	Tamazunchale		C	Antes 1628	
	Tampamolón-Tancanhuitz		C	Antes 1570	Cabecera, cambia a Tampamolón en 1684. Hacia 1740 la cabecera pasa a Tancanhuitz
	Cuscatlán		C	1688	Antiguo sujeto de Tampamolón
	Valles		MF	1530-1540	
	Xilitla		DA	1550-1560	
	Aquismon		MF	1570-1580	Desaparece, pero vuelve a ser mencionada en 1684
	Huehuetlán		MF	ca.1575	Se menciona en 1684
	San Francisco de la Palma		MF	ca.1575	Se menciona en 1684
	Concepción Tamitas		MF	ca.1575	Se menciona en 1684
	Tamoin		MF	ca.1575	Se menciona en 1684
	Tanlaxas		MF	ha. 1700	
	Tancualayab		MF	Antes 1684	
	Tanlacum		MF	Antes 1697	
	Santa María Acapulco		MF	Existe en 1745	Abandonada en 1663, pero reaparece en 1749
	Guayabos	San Francisco del Sauce	MF	Antes 1684	
	Tamapache		MF	Fines del siglo xvii	
	Tampasquin		MF	ca.1575	Se menciona en 1684
Tilaco		MF			
Lobo		MF			
Pánuco	Pánuco		C	1538	

Curatos, doctrinas y misiones, 1640-1749 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Vicarías y ayudas de parroquia</i>	<i>Tipo</i>	<i>Fundación parroquial</i>	<i>Observaciones</i>
	Tempoal		C	Antes 1570	
	Tantoyuca	Tántima*	DA	ca.1575.	*ca. 1743
	Tampico		MF	1560	
	Ozuluama		MF	ca. 1605	
	Tamaholipa		MF	ca. 1550-1560	En 1605 es refundada y luego abandonada. En 1686 es de nuevo refundada
San Luis de la Paz	Real de Xichú		C	1670-1706	Hacia 1590 se menciona a un clérigo residente, pero no se especifica si ya es curato. Reconocido como curato ya en 1706
	Xichú de Indios		DF	1586	
	San Miguel de las Palmas		MD	1689	
	Santa Rosa		MD	1691	Abandonada en 1728
Cadereyta	Real de Escanela		C	ca. 1600	
	Xalpa		MF	1581	En 1676 la misión regresa a los agustinos y se convierte en doctrina. En 1744 regresa a los franciscanos
	Xiliapan		MA	Antes 1703	En 1744 es tomada por franciscanos de Pachuca. Antes fue misión agustina
	Pacula		MF	1744	Abandonada a principios del XVIII por ataques; en 1744 es tomada por franciscanos de Pachuca

Curatos, doctrinas y misiones, 1640-1749 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Vicarías y ayudas de parroquia</i>	<i>Tipo</i>	<i>Fundación parroquial</i>	<i>Observaciones</i>
	Puxingúa		MF	Antes 1570	Era visita de Xichú. Despoblada por ataques chichimecas a principios del XVIII
	Aguacatlán		MD	1682	Abandonada a principios del XVIII por ataques
	La Nopalera		MD	1689	Despoblada por ataques chichimecas a principios del XVIII
	Vizarrón		MA	1689/1740	Refundada por franciscanos en 1744: misión agustina. Se hace cabecera de Xalpa
	Maconí		MF	1686/1716	Refundada en 1716, si bien disminuyó su población en la década de 1740*
	Santa María Zimapan		MD	1689	Desaparece años después
Meztlán	Meztlán		DA	1537	
	Tlachinol		DA	1545-1548	
	Lolotla		DA	1593	
	Molango		DA	1536	
	Zacualtipan		DA	1570-1580	
	Huexutla		DA	1545-1548	
	Chapulhuacan		DA	1557	
	Xacala		C	1750	
	Tianguistengo		DA	Siglo XVII	
	Guadalupe Cerro Prieto		MF	ca. 1744	
	Chichicastla		DA	ca. 1560-1570	Desaparece, pero hacia 1703 vuelve a ser doctrina, al menos hasta 1743. Segunda mitad del XVIII: ya no se menciona

Curatos, doctrinas y misiones, 1640-1749 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Vicarías y ayudas de parroquia</i>	<i>Tipo</i>	<i>Fundación parroquial</i>	<i>Observaciones</i>
	Tlacolula		DA	Principios siglo XVII	
Xochicoatlán	Yahualica		C	1569	
	Xochicoatlán Huazalingo		DA C	1572 1722	Era visita de Yahualica
Querétaro	San Juan del Río		C	1567-1575	Al inicio visitan franciscanos
	Querétaro	San Sebastián, Espíritu Santo, San Pedro de la Cañada, San Francisco Galileo, Huimilpa*	DF	Antes de 1567	*Creadas en 1719 como ayudas de doctrina
	Querétaro, de españoles		C	1705	De españoles, mismo que es suprimido en 1708
	Tequisquiapan		C	1716	
	Santo Domingo Soriano San Juan del Río		MD MD	1689 1686-1689	Se crea originalmente como colegio para misioneros de la región
	San Pedro Tolimán		DF	1583	
Zimapan	Real de Zimapan		C	Luego de 1579	
	Tolimán		Mdie	1741-1788	Fue hospicio-misión de dieguinos

Curatos, doctrinas y misiones, 1640-1749 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Vicarías y ayudas de parroquia</i>	<i>Tipo</i>	<i>Fundación parroquial</i>	<i>Observaciones</i>
Ixmiquilpan	Ixmiquilpan		DA	ca. 1550-1560	
	Chilcuautla		DA	1661	Se dividió de Ixmiquilpan
	Cardonal		DA	1720	Se dividió de Ixmiquilpan
Actopan	Actopan	Yolotepec	DA DA	1549	
Huayacocotla	Atlachichilco		C	ca. 1600	Se congregan sólo tephuas
	Huayacocotla		C	1558	
	Tututepec		DA	ca. 1557	Desaparece al menos para 1703
	Zontecomatlán		C	ca. 1600	Se congregan sólo nahuas
Tulancingo	Tulancingo		DF	ca. 1530-1540	
	Atotonilco el Grande		DA	ca. 1530-1540	
	Acatlán		DA	1557	
	Zinguilucan		DA	ca. 1572	
	Huascalzaloja		DA	1704	
Xilotepec	Chiapa de Mota		C	ca. 1556	
	Chiapatongo		DA	1566	
	Xilotepec		DF	1529-1530	
	Huichiapan	Cade-reyta*	DF	1531	*Es ayuda de parroquia o vicaría
	Alfayuca	Tasquillo*	DF	1559	*Creada en 1718
	Peña de Francia		C	1750-1760	Primero fue congregación, visita de Chiapa de Mota
Tula	Tula		DF	1529	
	Tepejí		DF	1552-1558	
	Tepetitlán		DF	1571	

Curatos, doctrinas y misiones, 1640-1749 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Vicarías y ayudas de parroquia</i>	<i>Tipo</i>	<i>Fundación parroquial</i>	<i>Observaciones</i>
Tetepango Huey- poxtla	Atitalaquia		C	1563	
	Hueypoxtla		C	Antes 1563	
	Tetepango		DA	1559	
	Misquiahuala		C		
Pachuca	Pachuca		C	1560	
	Real del Monte		C	ca. 1569	
	Tizayuca		C	1553	
	Tolcayuca		C	1575	
	Atotonilco el Chico		C	Antes 1569	
	Tezontepec		DA	1554	
	Real de Omitlán		C	1670-1706	
Zempoala	Epazoyucan		DA	1540-1550	
	Cempoala		DF	1540-1550	
Apa- Tepeapul- co	Apa*	Tepeapul- co**	DF	1570* y 1525**	**Si bien la cabecera nominal es Apa, en la práctica Tepeapulco funciona como cabecera independiente
Cuautitlán	Huehuetoca		C	ca. 1569	
	Teoloyuca		C	ca. 1603	
	Tepozotlán		C	1569	
	Cuautitlán		DF	1525	
Zumpango	Tequisquiac		C	1569	
	Zumpango de la Laguna		C	1569	
	Xaltocan		C	Antes de 1670	
Otumba	Otumba		DF	Después de 1527	

Curatos, doctrinas y misiones, 1640-1749 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Vicarías y ayudas de parroquia</i>	<i>Tipo</i>	<i>Fundación parroquial</i>	<i>Observaciones</i>
Metepéc	Almoloya		C	1568	La cabecera pasa de Tlalchichilpa a Almoloya
	Atlacomulco		C	ca. 1569	
	Ixtlahuaca		C	ca. 1569	
	Temascalcingo		C	ca. 1600	
	Xiquipilco		C	ca. 1569	Un grupo disidente huyó de esta congregación y fundó Temoaya
	Xocotitlán		C	1575	
	Metepéc		DF	1561	
	Zinacantepec	*Amalnalco	DF	1560	*Vicaría hasta 1768
	Malacatepec		C	1684	
	San Felipe Ixtlahuaca		C	1709	
	Temoaya		C	1720-1723	
Toluca	Toluca	Tecaxic	DF	1529-1530	
Tenango del Valle	Ozolotepec		C	ca. 1569	
	Ocoyoacac		C	1560	
	Atlapulco		C	Antes de 1743	
	Tenango del Valle		C	ca. 1569	
	Xalatlaco		C	ca. 1569	
	Tescaliacac		C	ca. 1600	
	Capulhuac		DA	1557	
	Calimaya		DF	1557	
Lerma	Tarasquillo*		C	ca. 1619	*Hacia 1743 ya sólo era visita de Lerma
	Lerma		C	1709	
Tacuba	Huizquilucan		C	1575	

Curatos, doctrinas y misiones, 1640-1749 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Vicarías y ayudas de parroquia</i>	<i>Tipo</i>	<i>Fundación parroquial</i>	<i>Observaciones</i>
	Los Remedios		C	1520-1530 1574	Santuario y vicaría, aunque Villaseñor lo denomina como curato de segunda clase
	Azcapotzalco		DD	1560-1570	
	Tacuba		DF	1560-1570	
	Tlalnepantla		DF	1560-1570	
	Tultitlán		DF	ca. 1570	
México	Catedral		C	1524	
	N. S. de Guadalupe		C	1702	Antes era sólo vicaría
	Santa Catarina		C	1568	
	Santa Veracruz		C	1568	
	San Miguel		C	1692	
	San José de los Naturales	Iztacalco (s. XVII), Mexicalcingo (s. XVII), Santa Marta (1682), Nativitas (1682), San Antón (1694), San Antonio de las Huertas (1697)	DF	1524	
	Santa María la Redonda		DF	1524	
	San Pablo		DA	1524	
	San Sebastián		DA	1570	
	Santa Cruz		DA	1610	
	Tlatelolco		DF	1527	
	Rosario		DD	1678	De indios mixtecos, zapotecos y foráneos

Curatos, doctrinas y misiones, 1640-1749 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Vicarías y ayudas de parroquia</i>	<i>Tipo</i>	<i>Fundación parroquial</i>	<i>Observaciones</i>
Ecatepec	Tecamac		DA	Inicio siglo XVII	
	Ecatepec		DF	1562	
Teotihuacán	Teotihuacán	Atlama-xac (ca. 1743)*	DF	1559	*Administrado por clérigos, aunque no se dice que sea curato
Texcoco	Acolman		DA	1540	
	Texcoco	Calpulalpan (antes de 1574)	DF	Después de 1525	
	Tepetlaoztoc		DD	1530-1540	
	Coatlinchan		DF	ca. 1570	Era visita de Texcoco antes
	Huexutla		DF	Antes 1574	Era visita de Texcoco antes
	Chiautla		DF	Después de 1570	Era visita de Texcoco antes
Coyoacán	Santa Fe		C	1542	Bajo jurisdicción de Michoacán
	Coyoacán		DD	1528	
	Tacubaya		DD	1570	
	Mixcoac		DD	1590-1600	
	San Agustín de las Cuevas		DD	1590-1600	
	San Jacinto		DD	1615-1627	
Mexicalcingo	Iztapalapa		C	1570	Primero fue visita de franciscanos
	Churubusco		C	1548	Primero fue visita de franciscanos
	Culhuacán		DA	1552	
Coatepec	Coatepec		DD	ca. 1527	
	Chimalhuacán		DD	ca. 1560	
	Atengo				
Xochimilco	Xochimilco	Tepepan (ha. 1646)	DF	1545	

Curatos, doctrinas y misiones, 1640-1749 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Vicarías y ayudas de parroquia</i>	<i>Tipo</i>	<i>Fundación parroquial</i>	<i>Observaciones</i>
	Milpa Alta	Tecómitl (1581), Atlapulco (1600), Atocpan (fines s. XVII)	DF	1560-1570	Separada de Xochimilco
Chalco	Atlautlauca		DA	ca. 1570	
	Mixquic		DA	1536	
	Ayotzingo		DA	1580-1590	
	Totolapa		DA	1535	
	Tlayacapa		DA	1554	
	Tlalnepantla-Cuautenca		DA	Inicios siglo XVII	
	Chimalhuacán Chalco		DD	1528	
	Tlalmanalco	Temamantla (inicios s. XVII), Ozumba (ha. 1640)	DF	1531	
	Amecameca		DD	1550	
	Tláhuac		DD	1570	
	Tenango Tepopula		DD	1570	
	Chalco		DF	1558	
	Xuchitepec		DD	Inicios siglo XVII	
	Ecatzingo		DD	Inicios siglo XVII	
	Iztapaluca		DD	Inicios siglo XVII	
Temascaltepec-Sultepec	Amatepec-Tlatlaya		C	Luego de 1600	

Curatos, doctrinas y misiones, 1640-1749 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Vicarías y ayudas de parroquia</i>	<i>Tipo</i>	<i>Fundación parroquial</i>	<i>Observaciones</i>
	Real de Sultepec		C	1530-1540	
	Almoloya		C	ca. 1739	Dividido de Sultepec
	Real de Temascaltepec		C	ca. 1569	
	Temascaltepec de Indios		C	ca. 1569	
	Tejupilco		C	Luego de 1600	
	Ozoloapan		C	1690-1706	
	Atlahaytlan-Totolmaloya		C	1723	
Zacualpa	Minas de Zacualpa		C	ca. 1569	
	Real de Tezicapan		C	Siglo XVII	
	Ixtapan		C	Antes de 1597	
	Malinaltenango		C	1706	
Malinalco	Zumpahuacan		C	ca. 1569	
	Tecualoya		C	Fin del siglo XVII	
	Tenancingo		C	ca. 1569	
	Malinalco		DA	1530-1540	
	Ocuila		DA	1530-1540	
Cuernavaca	Xantetelco		DA	1565	
	Xonacatepec		DA	1557	
	Yecapixtla		DA	1535	
	Tlayacac		DA	1646	
	Oaxtepec		DD	1528	
	Tlalquiltenango		DD	1540	
	Yautepec		DD	1550	
	Tepoztlán		DD	1556	
	Tlaltizapan		DD	1591	

Curatos, doctrinas y misiones, 1640-1749 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Vicarías y ayudas de parroquia</i>	<i>Tipo</i>	<i>Fundación parroquial</i>	<i>Observaciones</i>
	Cuernavaca	Maza-tepec (1694), Xochitepec (1694)	DF	1525	
	Xiuhtepec		DF	1570-1585	
Cuautila	Ocuituco		DA	1534	
	Zacualpa de Amilpas		DA	1535	
	Xumiltepec		DA	1570	
	Cuautila de las Amilpas		DD	1580-1590	
Tetela del Volcán	Tetela del Volcán		DD	1559	
	Hueyapan		DD	1575	
Tochimilco	Tochimilco		DF	1552	
Taxco	Pilcaya		C	ca. 1569	
	Taxco		C	1530-1540	
	Teticpac		C	ca. 1574	
	Taxco el Viejo		C	ca. 1574	
	Acamistla		C	ha. 1642	Para este año ya hay ministro de doctrina
Ixcateopan	Cuezala		C	ca. 1575	Se suprime, pero reaparece en el XVIII
	Teloloapan		C	1541	
	Ixcateopan		C	ca. 1575	
	Apastla-Coatepec		C	Antes de 1670	
	Acapetlahuayan		C	Antes de 1657	
	Alahuistlán		C	ha. 1722	
Iguala	Tepecuacuilco		C	1545	
	Iguala		C	ca. 1570	
	Tesmalaca		C	1570-1580	

Curatos, doctrinas y misiones, 1640-1749 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Fundaciones</i>	<i>Vicarías y ayudas de parroquia</i>	<i>Tipo</i>	<i>Fundación parroquial</i>	<i>Observaciones</i>
Chilapa	Tenango del Río		C	ca. 1570	
Tetela del río	Tetela del Río		C	1552	
Tixtla	Oapan		C	ca. 1605	
	Zumpango del Río		C	1530-1540	
Acapulco	Acapulco		C	1555	
	Coyuca		C	Antes de 1670	
Huauchinango	Huauchinango	Chiconcuautila	DA	1543	
	Tlacuiloltepec		DA	1598-1606	

Fuentes: Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del nuevo mundo de las Indias*, 1982; José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Theatro americano: descripción general de los reynos, y provincias de la Nueva-España, y sus jurisdicciones*, 1748, 2005; Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, 1986; Gerardo Lara Cisneros, *El Cristo viejo de Xichú. Resistencia y rebelión en la Sierra Gorda durante el siglo XVIII*, 2007; Bernardo García Martínez y Gustavo Martínez Mendoza, *Señoríos, pueblos y municipios*, 2012; Fortino Hipólito Vera, *Itinerario parroquial del Arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las Parroquias del mismo Arzobispado*, 1880, y *Erecciones parroquiales de México y Puebla a cuyas Diócesis fue promovido el Ilmo. Sr. Dr. D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos, primado de la iglesia mexicana*, 1889; Francisco de Solano (ed.), *Relaciones geográficas del arzobispado de México. 1743, 1988*; AGN, Bienes Nacionales, legajos: 218, exps. 5 y 7; 1214, exp.1; 546, exp. 1 y 839, exp. 4.

* Véase G. Lara, *El Cristo viejo...*, p. 105.

Abreviaturas: C= curato secular DA= doctrina agustina DD= doctrina dominica DF= doctrina franciscana VS=vicaría secular MF=misión franciscana MD=misión dominica MA=misión agustina

III. LA REORGANIZACIÓN PARROQUIAL EN LA ERA DE LAS SECULARIZACIONES, 1750-1813

María Teresa Álvarez Icaza Longoria*
Rodolfo Aguirre Salvador**

1. El territorio y la feligresía del arzobispado a mediados del siglo XVIII

Durante el periodo borbónico, los límites de las diócesis del territorio central de Nueva España no cambiaron.¹ Fue en cada una de las demarcaciones, en el ámbito de los curatos, donde se pueden encontrar modificaciones importantes. En el arzobispado de México a mediados del siglo XVIII existía un fuerte contraste respecto al tamaño y los recursos de las diferentes doctrinas y parroquias. Esta situación no era novedosa, como tampoco lo era el afán por parte de los arzobispos de intervenir para organizar mejor el territorio; sin embargo, en las siguientes décadas se hicieron algunos ajustes significativos en la geografía eclesiástica de la sede mexicana.

Un aspecto que merece estudio es el de la conformación de la feligresía. En Nueva España la evolución demográfica de cada sector tuvo sus peculiaridades; hasta mediados del siglo XVII la población indígena experimentó un trágico decrecimiento por las epidemias y otros factores, como el trabajo en minas y obrajes; de 1660 a 1740 tuvo altas tasas de crecimiento; sin embargo, a partir de 1760 experimentó un periodo de estancamiento, mientras los demás grupos humanos mantuvieron un aumento constante.² La emigración de europeos fue continua, así como la importación de mano de obra africana; los foráneos buscaron acomodo tanto en el mundo urbano como en el rural.³ Como resultado de la interacción el mestizaje

* Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.

** Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación-UNAM.

¹ David A. Brading y Oscar Mazín (eds.), *El Gran Michoacán en 1791. Sociedad e ingreso eclesiástico en una diócesis novohispana*, 2009, p. 12.

² Manuel Miño Grijalva, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economías. Siglos XVII y XVIII*, 2001, p. 28.

³ Véase al respecto Magnus Mörner, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, 1970, *passim*. Para un análisis regional del tema puede verse Felipe Castro

siguió incrementándose. La transformación social afectó la posibilidad de mantener la separación residencial entre los indios y los otros sectores de la sociedad. Se mantenía en uso una nomenclatura dualista para distinguir los poblados de indios y los de españoles, pero la diferencia entre las dos categorías era bastante borrosa: los indios estaban presentes en las ciudades y villas, así como los españoles en los pueblos, particularmente en las cabeceras. A mediados del siglo XVIII en muchos de los curatos del arzobispado de México la presencia de “personas de razón”⁴ era ya notable.⁵ En 1752 había en la cabecera de Tula 599 indios y 499 vecinos de razón.⁶ En el padrón de San Juan del Río se registraron 6 966 personas, de ellas 4 846 eran indios y 2 120 gente de razón. En Chalco en 1759 habitaban en la cabecera 547 personas de razón y 242 indios.⁷

En el arzobispado se mantenía una gran diversidad lingüística. La situación era bastante compleja; Rubio y Salinas promovió la erección de escuelas para la enseñanza del castellano, pero no dejó de lado la urgencia de que en lo inmediato los indios recibieran atención espiritual en su propio idioma.⁸ Las instrucciones del prelado sobre la cuestión de la lengua en sus visitas pastorales fueron heterogéneas, como lo requería la situación. Hizo un exhorto a la erección de la escuela de lengua castellana, y si ya estaba fundada, instó a que los niños asistieran a ella. Era común la predicación en varias lenguas; en Atlacomulco, por ejemplo, ordenó que la doctrina se predicara en otomí y mazahua a los indios y en castellano a la abundante gente de razón residente en el distrito. En donde

Gutiérrez, “Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán”, 2001, pp. 59-80.

⁴ Se utiliza este término en la documentación de la época para definir a la población no india. A veces en los padrones se hacía el recuento de cada grupo sociorracial, pero en muchos casos sólo hay un conteo general de los vecinos que no eran indios. Sánchez Santiró explica que el alto grado de mestizaje alcanzado por la sociedad novohispana en el siglo XVIII dificultaba hacer el recuento por separado de “familias españolas”, “indias” o “negras”, Ernest Sánchez Santiró, *Padrón del arzobispado de México 1777*, 2003, p. 42.

⁵ Taylor calcula la población de la arquidiócesis mexicana a fines del siglo XVIII en 1 100 000 habitantes; casi dos terceras partes eran indios, el resto pertenecía a otros grupos sociorraciales. William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 1999, pp. 51-59.

⁶ Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1752-1753, Archivo Histórico del Arzobispado de México (en adelante, AHAM), Base colonial, caja 21, L. 2, docu0069 (corresponde al número de la imagen escaneada por el mismo archivo).

⁷ Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1756-1760, AHAM, caja 23, L. 2, docu0017-docu0018.

⁸ Para más detalles del tema, véase Rodolfo Aguirre Salvador, “La demanda de clérigos lenguas en el arzobispado de México, 1700-1750”, 2006, pp. 47-70.

era necesario insistió en la presencia de ministros hablantes de la lengua indígena local. En enero de 1758 advirtió a dos bachilleres ordenados a título de idioma mexicano, quienes habían desamparado la administración del partido de Amatepec, que debían volver allí a servir de vicarios, de lo contrario, les advertía, serían castigados con 100 pesos de multa y seis meses de reclusión.⁹

2. Cambios en los curatos durante la prelación de Manuel José Rubio y Salinas, 1749-1765

En el transcurso de su gobierno, el arzobispo Rubio y Salinas se percató de las condiciones prevalecientes en la administración de sacramentos en el vasto territorio a su cargo. Quienes vivían en lugares alejados morían sin recibir la extremaunción y había niños que fallecían sin haber sido bautizados; era preciso, a su juicio, poner remedio a tal situación. Buscó también lograr que los feligreses cumplieran con el precepto pascual, señalaba que debían acceder a la confesión y la comunión todos los fieles, incluyendo a los enfermos y a las personas reclusas en cárceles. Los jueces eclesiásticos debían vigilar que los curas atendieran esta obligación, de no ser así les correspondía dar aviso al prelado o a su provisor, aunque como medida correctiva esto sería útil solo en las doctrinas porque en las parroquias los párrocos fungían a su vez como jueces eclesiásticos.¹⁰

En su primera visita por distintos curatos de la jurisdicción señaló que los feligreses estaban poco instruidos en la fe. Una de las causas de ello era “la poca frecuencia” con la cual los ministros explicaban la doctrina cristiana.¹¹ Advirtió a su clero que lo vigilaría continuamente e insistió en la necesidad de que los curas permanecieran en los curatos y se abocaran a realizar sus labores con eficacia.¹² Asimismo, consideró necesario acercar la predicación a algunos lugares donde se requería la presencia de un ministro. Las vías para lograrlo fueron diversas: crear más curatos, nombrar vicarios y establecer ayudas de parroquia. La aplicación de una u otra al-

⁹ Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1754-1758, AHAM, caja 22, L. 1, docu0458.

¹⁰ Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1756-1760, AHAM, caja 23, L. 2, docu0041.

¹¹ Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1752-1753, AHAM, caja 21, L. 2, docu0076.

¹² Brian Connaughton, “Mudanzas en los umbrales éticos y político-sociales de la práctica religiosa”, 2007, p. 244.

ternativa dependió en gran medida de las circunstancias predominantes en cada lugar.

La ruta más importante para establecer nuevas parroquias en este periodo consistió en dividir algunas de las doctrinas que fueron secularizadas. Durante sus visitas al arzobispado, Rubio detectó casos viables y recabó información necesaria para la toma de decisiones. El procedimiento incluía elaborar padrones de la feligresía, establecer las distancias entre la cabecera y los distintos pueblos del curato, detectar la existencia de pueblos importantes que pudieran ser sedes parroquiales, sugerir cuáles pueblos sujetos debían quedar incluidos en los curatos proyectados, conocer los recursos financieros disponibles y señalar cuál era el estado de la iglesia del pueblo propuesto para convertirse en parroquia.

El programa generalizado de secularización de doctrinas en el arzobispado de México dio inicio en Actopan en 1750.¹³ Allí el prelado señaló: “pase por la división que se hiciere cuando sea conveniente”.¹⁴ En una de las visitas efectuadas posteriormente a este lugar señaló que había más de 30 000 feligreses y le ordenó al cura que tuviera los vicarios necesarios.¹⁵ No he podido constatar que aquí se haya creado posteriormente un nuevo curato. Ese mismo año se creó el curato secular de Jacala, el cual se escindió de la doctrina de Meztlán.¹⁶

Entre 1750 y 1753 las transferencias en el territorio del arzobispado mexicano se llevaron a cabo paulatinamente; se dieron en doctrinas que las órdenes ocupaban interinamente, sin haber cumplido con las formalidades necesarias, o para cubrir las vacantes de los doctrineros conforme estos morían. Las doctrinas secularizadas se convirtieron en parroquias, pero no se crearon nuevos curatos. Desde 1753 el panorama comenzó a cambiar; se emitió una real cédula que ampliaba el programa de secularización a todos los lugares donde la transferencia resultara conveniente.¹⁷ Rubio se preparó para tener listos los operarios necesarios. En octubre de 1753 examinó “con todo rigor” a 142 clérigos.¹⁸

¹³ Sobre el tema, véase María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, 2015.

¹⁴ Libro de gobierno de Manuel José Rubio y Salinas, AHAM, caja 3, L 2, docu0044.

¹⁵ Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1754-1758, AHAM, caja 22, L. 1.

¹⁶ Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Clero Regular y Secular, 150, exp. 1, fs. 144-144v.

¹⁷ AGN, Reales Cédulas Originales, vol. 73, exp. 13, f. 35.

¹⁸ Libro de representaciones hechas a Su Majestad sobre doctrinas de regulares, AHAM, caja 104, L. 3, docu0076.

En 1754 la secularización de doctrinas en la sede mexicana fue realmente intensiva. Rubio informó que había conseguido “apartar” simultáneamente a los mendicantes de 17 de estas; de un golpe los franciscanos perdieron siete doctrinas, los agustinos seis y los dominicos cuatro. El prelado explicaba que así en poco tiempo se verían cumplidos los deseos del rey y “establecido el numeroso clero de esta diócesis en los curatos, cuya administración les es más peculiar”. En esta ocasión, además, hizo un señalamiento muy importante: “considerando que algunos de los ocupados en esta ocasión son muy dilatados y pingües, me pareció proveerlos con la calidad de división”. Decía además que

se duplicarán estas parroquias, de que resultará se congregate en sus respectivos pueblos mayor copia de feligreses; que estos sean más bien administrados en lo espiritual y atendidos en las demás urgencias que puedan sufrir, teniendo a la vista párrocos celosos y de mi satisfacción.¹⁹

En la colación de estos curatos, realizada con celeridad, incluyó el señalamiento *cum onere divisionis*,²⁰ en Metepec, Zinacantepec, Cuautitlán, Hui-chapan, Atotonilco el Grande, Tantoyuca, Huauchinango y Zacualtipan.²¹ En cuatro doctrinas franciscanas y cuatro agustinas recién secularizadas se consideraba la posibilidad de efectuar una división. En diciembre de 1754, Rubio salía a la visita de la diócesis y comentaba: “al regreso a la capital estarán hechas las nuevas erecciones”. En el transcurso de su recorrido afirmó que continuaría ocupándose del asunto hasta lograr establecer al numeroso clero diocesano de la arquidiócesis. En una carta al confesor del rey, el prelado explicaba que había tomado la decisión respecto a los 17 curatos “en resulta del crecido número de opositores que han quedado en el último concurso sin destino”.²² Debe tomarse en consideración que muchos jóvenes novohispanos, incluyendo indios y mestizos, habían ingresado en los últimos tiempos al clero secular, sin poder cumplir sus expectativas de un empleo estable y bien remunerado.²³

¹⁹ *Ibid.*, docu0077-docu0078.

²⁰ Cuando en la colación canónica se incluía la frase *cum onere divisionis*, el cura quedaba advertido sobre el gravamen que la división representaría. Los curas debían compartir sus rentas con coadjutores o vicarios. W. Taylor, *Ministros de lo...*, p. 203.

²¹ Libro de gobierno de Manuel Rubio y Salinas, AHAM, caja 3, L. 2, docu0198.

²² Libro de representaciones hechas a Su Majestad sobre doctrinas de regulares, AHAM, caja 104, L. 3, docu0079-docu0080.

²³ Véase Rodolfo Aguirre Salvador, “El clero secular del arzobispado de México: oficios y ocupaciones en la primera mitad del siglo XVIII”, 2009, pp. 67-94.

En 1755 se concretaron algunas de las divisiones planteadas. Dos vicarías de Huichapan se convirtieron en nuevos curatos: Tecozautla y Cadereyta. Rubio manifestó los argumentos que esgrimiría para obtener la aprobación del virrey Revillagigedo: la utilidad de las parroquias establecidas, el numeroso vecindario, la considerable distancia de ambos poblados a la cabecera, la suficiencia de congrua para la manutención de los ministros y la insistencia de los propios vecinos.²⁴ Con los mismos fines Rubio escribió una carta al fiscal de la Real Audiencia de México, Antonio de Andreu. Como sabía que el virrey le remitiría el asunto para su inspección, lo instaba a responder con la brevedad posible “para ocurrir al alivio de mis súbditos”. En este periodo de su gobierno el prelado prestó especial atención tanto al tema de la transferencia de doctrinas como al de la creación de nuevos curatos.

La feligresía consignada por entonces en Huauchinango era bastante abundante. Hay una mención en el libro de gobierno de Rubio, correspondiente a 1755, de que se debía establecer un curato en Tlaola, su ayuda de parroquia, la cual tenía varios pueblos de visita; sin embargo, más adelante todavía se mencionaba allí la presencia de un vicario.²⁵ El prelado también anotó que estaba pendiente “lo que toca a Chiconcuaotla”.²⁶ Asimismo, señaló que Huasca se separaría de Atotonilco;²⁷ hizo alusión a la necesidad de dividir Atotonilco el Grande,²⁸ pero no fue posible constatar si esto ocurrió. Este año igualmente se planteó la erección del pueblo de San Antonio por la división de Tulancingo, doctrina secularizada en otro momento de 1754.²⁹

En 1756 hay noticias de nuevos curatos. Se consignan los autos de la división de Tarasquillo; según se señala, la parroquia sería erigida en el pueblo de San Lorenzo,³⁰ aunque más adelante no hay registros de un curato con ese nombre. Ese mismo año se hizo colación de un clérigo diocesano en Amealco, lugar que no contaba con cura propio en 1746. Un caso singular es el de Tolimanejo; este pueblo fue separado de Tolimán, en ese entonces aún bajo administración franciscana, y de esa manera se creó un nuevo curato.³¹

²⁴ Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1754-1758, AHAM, caja 22, L. 1.

²⁵ Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1756-1757, AHAM, caja 22, L. 2, docu0130.

²⁶ Libro de gobierno de Manuel Rubio y Salinas, AHAM, caja 3 L. 2, docu0209.

²⁷ *Ibid.*, docu0206.

²⁸ *Ibid.*, docu0205.

²⁹ *Ibid.*, docu0206,

³⁰ *Ibid.*, docu0248.

³¹ *Ibid.*, docu0250.

En esta misma época Rubio buscó obtener información que deja entrever el plan de dividir algunas doctrinas. Eso ocurrió en Cuernavaca, transferida al clero diocesano en 1756. En el libro de gobierno se registran varias averiguaciones en ese sentido: “Razón individual de todo el partido del curato de Cuernavaca y distancias de los pueblos y haciendas de su administración”,³² y “Razón que da del estado del curato de Cuernavaca su cura”.³³ En las instrucciones para la realización de la visita que Rubio efectuaría entre 1756 y 1757 se solicitó a los curas presentar “una instrucción clara y exacta de los pueblos, ranchos, congregaciones y haciendas del distrito de su curato, con expresión de sus distancias entre sí y a la cabecera, las iglesias, capillas, ermitas y oratorios y demás lugares píos”.³⁴ En muchos de los curatos visitados en esa ocasión el prelado obtuvo dicha información.

A partir de 1757, por instrucciones de la Corona española, el programa de secularización volvió a aplicarse en forma gradual, a medida que las doctrinas quedaron vacantes.³⁵ El ritmo con el que se realizaban las transferencias disminuyó, pero no se interrumpió. En 1759 volvieron a crearse nuevos curatos. Ese año se secularizó la doctrina de Jilotepec, sus vicarías de Acambay y Aculco fueron separadas y erigidas en parroquias.³⁶ Ambos pueblos habían sido incluidos en el itinerario de la visita de 1754 a 1758. Al estar en cada uno el prelado había ordenado que se hiciera padrón y se levantara inventario de los bienes del templo. Eran pueblos importantes, por lo que en ellos se había recomendado erigir escuelas. En el caso de Aculco, el vecindario hizo una petición a la mitra para que se le diera la propiedad de aquel curato al clérigo nombrado como interino.³⁷ En Querétaro ocurrió algo inusual este año porque se estableció un nuevo curato en San Sebastián, hasta entonces ayuda de parroquia; este se dejó a los franciscanos, como compensación a la reciente secularización de la doctrina de Santiago de Querétaro.³⁸

En 1760 se dividió el curato de Cuernavaca y se establecieron nuevas sedes parroquiales en Xochitepec y Mazatepec.³⁹ Al año siguiente se

³² *Ibid.*, docu0242.

³³ *Ibid.*, docu0243.

³⁴ Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1756-1757, AHAM, caja 22, L. 2, docu0010.

³⁵ AGN, Reales Cédulas Originales, vol. 77, exp. 77, fs.186-189v.

³⁶ Libro de gobierno de Manuel Rubio y Salinas, AHAM, caja 3 L. 2, docu0342-docu0343.

³⁷ *Ibid.*, docu0382.

³⁸ *Ibid.*, docu0342.

³⁹ *Ibid.*, docu0378.

ultimaron algunos ajustes en los ingresos de los ministros de los tres curatos porque se aclaró la parte que a cada uno correspondía de la pensión otorgada anualmente por el Marqués del Valle “para la mayor asistencia y culto divino”.⁴⁰ A pesar de este panorama aparentemente promisorio, el cura nombrado en abril de ese año para Xochitepec renunció unos meses después.⁴¹ En los últimos años del gobierno de Rubio se secularizaron pocas doctrinas, y cada una de ellas pasó a ser una parroquia.

En el periodo del gobierno de Rubio no todos los proyectos de erección de nuevos curatos a partir de la división de doctrinas en el arzobispado se concretaron. Un caso llamativo es el de Amanalco. En 1755 se planteó la posibilidad de escindir este pueblo de Zinacantepec, secularizado el año anterior. El juez a cargo de las averiguaciones llegó a la conclusión de que el nuevo curato sería útil y también lo deseaban sus habitantes; sin embargo, expresó que más valía esperar porque el posible templo parroquial estaba en mal estado y sin suficiente provisión de ornamentos; llegó a sugerirse dar a los habitantes de Amanalco un plazo para corregir la situación, pero se expresaron dudas de que ello ocurriera. La división se postergó y años después fue retomada por Lorenzana.

Hacia fines de la prelación de Rubio y Salinas un fraile franciscano promovió que Temamatla, cuya categoría era ayuda de parroquia, se separara de Tlalmanalco. Los habitantes de Temamatla deseaban que su pueblo se convirtiera en sede parroquial; aseguraban contar con un vecindario abundante y una iglesia adecuada. El doctrinero de Tlalmanalco y las autoridades de la orden franciscana se opusieron a la división. El tema volvió a plantearse hasta que el siguiente arzobispo logró secularizar el curato.

En los curatos que durante esta etapa aún estaban en manos de los mendicantes puede constatarse la existencia de una feligresía numerosa y por lo general había, igualmente, una cantidad considerable de religiosos. En Meztlán, con sus dos ayudas de parroquia, en 1756 había 6829 habitantes, se ocupaban de ellos el cura ministro y otros siete agustinos.⁴² El padrón de 1759 de Chimalhuacán Chalco señala la existencia de 5290 personas; para atender varios pueblos, barrios, haciendas y ranchos se habían establecido dos ayudas de parroquia, Atlauhtlan y Tepetlixpan; en el curato residían el cura ministro y cinco religiosos dominicos más.⁴³ En

⁴⁰ *Ibid.*, docu0407.

⁴¹ *Ibid.*, docu 0423.

⁴² Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1756-1757, AHAM, caja 22, L. 2, docu0198.

⁴³ Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1756-1760, AHAM, caja 23, L. 2, docu0157.

dicho padrón se registraron para Tlalmanalco un total de 5079 personas; ahí radicaban el cura ministro y ocho frailes franciscanos.⁴⁴ Esta abundancia de personal, en comparación con el número de clérigos diocesanos en cada parroquia, fue uno de los argumentos esgrimidos por las órdenes religiosas para sostener que las doctrinas estaban más cuidadosamente administradas. A esta opinión se sumó el fraile capuchino Francisco de Ajofrín. Cuando pasó en 1764 por algunos de los curatos secularizados por Rubio expresó su condena por el contraste; señalaba que donde había habido 14 o 15 religiosos había un sólo cura secular con tres vicarios.⁴⁵ En realidad, como podrá verse después, el número de operarios en los curatos a cargo de ambos sectores del clero parece haber estado sujeto a bastantes variaciones.

¿Qué pasó respecto a la división de curatos en los lugares que ya eran administrados por los seculares? Hay un par de referencias sucintas: los autos hechos para la división del curato de San Juan del Río,⁴⁶ con fecha de 1755, y las diligencias para la división del curato de Chiapa de Mota a pedimento de parte,⁴⁷ fechadas en 1761. Al parecer algunas posibilidades quedaron en intentos. En Lerma, el corregidor, los alcaldes y los regidores de este lugar presentaron informes “sobre la utilidad de la división de su curato”,⁴⁸ pero no se ha podido encontrar alguna mención posterior del asunto. Más claro es otro caso: tres pueblos de Temascaltepec de indios hicieron diligencias para su división en 1757, pero ésta fue negada por el arzobispo.⁴⁹

Un recurso frecuente para dotar de ministro a un pueblo, sin dividir el curato, fue el nombramiento de un vicario. No obstante, en muchas ocasiones el asunto se estancó por falta de recursos económicos. En su visita de 1756-1757, Rubio hizo el señalamiento en Omitlán, Atotonilco el Chico y Acatlán de que no había vicario alguno porque su administración “era corta” y el cura apenas alcanzaba a mantenerse.⁵⁰ En Molango la renta era también escasa, pero además, añadía el arzobispo, “cuesta mucho trabajo buscar vicarios para estos parajes por ser sierra y tener su administración caminos casi intransitables”. En el auto de visita anotó que debía ponerse

⁴⁴ *Ibid.*, docu0108-docu0111.

⁴⁵ Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje a la Nueva España*, 1986, p. 83.

⁴⁶ Libro de gobierno de Manuel Rubio y Salinas, AHAM, caja 3, L. 2, docu0199.

⁴⁷ *Ibid.*, docu0408.

⁴⁸ *Ibid.*, docu0250.

⁴⁹ *Ibid.*, docu0283.

⁵⁰ Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1756-1757, AHAM, caja 22, L. 2, docu0272, docu0280, docu0287; se mencionan cifras de entre 400 y 500 pesos.

un vicario, pero no señaló como se superaría el asunto de la falta de dinero.⁵¹ En 1759 volvemos a encontrar mención de la imposibilidad de sostener vicarios en Mixquic,⁵² Tlalnepantla⁵³ y Ocuituco,⁵⁴ “por lo corto de sus obvenciones”. En Epazoyucan sí había un vicario, pero éste se hacía cargo de toda la administración, pues el cura residía en la ciudad de México por estar enfermo.⁵⁵

La falta de ministros llegó a ser vista como una situación riesgosa. Durante 1761 en Yautepec un curandero local promovió el culto a una serie de imágenes religiosas de su propiedad. El movimiento, calificado como idolátrico, se extendió rápidamente por la zona.⁵⁶ Las autoridades tomaron medidas para controlar la situación y al analizar los hechos llegaron a la conclusión de que el curato no estaba suficientemente asistido, por ello a través de una real cédula se encargó al virrey Cruillas y al arzobispo Rubio que designaran “uno, dos y los más sacerdotes que pida su extensión”.⁵⁷ Poco después, el monarca retomó el tema y emitió una real cédula de alcance más amplio, fechada el 18 de octubre de 1764.⁵⁸ En ella el rey expresó estar preocupado porque los habitantes de muchos pueblos, ubicados a gran distancia de su cabecera, frecuentemente se quedaban sin recibir sacramentos y sin oír misa. Ante tal situación ordenó que se nombraran tenientes en los poblados alejados de su cabecera, a partir de las cuatro leguas, para proveer de pasto espiritual a quienes carecían de él. Esta medida fue un complemento necesario a la creación de curatos, pero aún así no siempre existieron condiciones para llevarla a la práctica.⁵⁹

Para mediados del siglo XVIII muchos de los habitantes del ámbito rural en la zona central del virreinato residían en haciendas.⁶⁰ Paulatinamente,

⁵¹ *Ibid.*, docu0245-docu0247.

⁵² Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1756-1760, AHAM, caja 23, L. 2, docu0044.

⁵³ *Ibid.*, docu0195.

⁵⁴ *Ibid.*, docu0237.

⁵⁵ *Ibid.* docu0305.

⁵⁶ Para un análisis pormenorizado del caso, véase Serge Gruzinski, *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, 1988.

⁵⁷ Está fechada el 9 de septiembre de 1762. AGN, Reales Cédulas Originales, vol. 82, exp. 72.

⁵⁸ AGN, Reales Cédulas Originales, vol. 84, exp. 99, f. 354.

⁵⁹ En opinión de Taylor esta real cédula no implicó grandes cambios en la administración parroquial; calcula que en la arquidiócesis la proporción de ayudantes creció aproximadamente cuatro por ciento. W. Taylor, *Ministros de lo...*, pp. 118 y 137.

⁶⁰ Hacia 1810 en toda la intendencia de México había aproximadamente 821 haciendas, 864 ranchos pequeños y 57 estancias. Su papel en la economía se hizo paulatinamente más importante. M. Miño, *El mundo novohispano...*, p. 129.

diversos arzobispos habían otorgado licencias a las capillas existentes en éstas para que en ellas se pudiera celebrar misa. Reiteradamente se señaló que sólo en los lugares previamente autorizados podían realizarse oficios religiosos. En las cordilleras de las visitas que efectuó Rubio se incluyeron haciendas. En la visita de 1752-1753, uno de los puntos considerados en el recorrido fue la hacienda de la Goleta.⁶¹ En la de 1756-1757, después de Otumba pasó a la hacienda de los Tepetates.⁶² Este prelado refrendó las licencias de muchas capillas pertenecientes a estas unidades productivas e hizo nuevas concesiones. En sus visitas celebró misa en varias de ellas y también administró el sacramento de la confirmación. Al parecer, la única restricción era para llevar a cabo las celebraciones de semana santa.

En algunos de estos lugares predominaban los vecinos no indios, tal era el caso de la hacienda Las Escolásticas, perteneciente al partido de San Juan del Río, donde hacia 1752 había 363 personas de razón y 300 indios.⁶³ Muchas veces los propios hacendados estaban interesados en fortalecer la presencia de la Iglesia en sus dominios. Santiago Villanueva, dueño de la mencionada hacienda, manifestó ante el prelado que los indios residentes en ella estaban en una situación de total irregularidad en lo referente a los sacramentos; habían llegado al extremo de bautizarse entre ellos. Rubio le encargó a Villanueva avisar al párroco cuando naciera un niño para que éste se ocupara de bautizarlo en la forma debida.⁶⁴ Desde la ayuda de parroquia de la Cañada los franciscanos iban a la hacienda de San Nicolás del Pozo para administrar sacramentos; a su vez, los de San Nicolás pasaban a la Cañada a oír misa. Todo ello quedó interrumpido cuando el dueño de una hacienda vecina cerró una vereda que permitía ir y venir. El propietario de la hacienda San Nicolás se quejó ante el arzobispo y éste ordenó se permitiera el libre tránsito a feligreses y ministros por el camino aludido.⁶⁵

Al llegar a una zona apartada del arzobispado, donde se ubicaba el curato de Xichú, Rubio se encontró con condiciones que llamaron su atención en una extensa área donde predominaban haciendas y ranchos. El prelado decidió detenerse dos días en una de las haciendas del rumbo, San

⁶¹ Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1752-1753, AHAM, caja 21, L. 2, docu0087.

⁶² Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1756-1757, AHAM, caja 22, L. 2, docu0057.

⁶³ Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1752-1753, AHAM, caja 21, L. 2, docu0106-docu0108.

⁶⁴ *Ibid.*, docu0358-docu0359.

⁶⁵ *Ibid.*, docu0355.

Diego, para reconocer los contornos. Recorrió un terreno fragoso, con población abundante y dispersa; supo que muchos de sus habitantes morían sin recibir los sacramentos porque el cura tardaba un día en llegar desde la cabecera. Concluyó que era urgente erigir una ayuda de parroquia en el paraje El Capulín, a media legua de Casas Viejas, para atender a los habitantes de las haciendas de Charcas, San Diego, San Jerónimo, el Lobero, Cruz de Maza y el Cerrito, así como a los residentes de varios ranchos. El prelado se dirigió al virrey con el fin de solicitar su licencia para que en este lugar se colocase el Divinísimo, se administraran los sacramentos a los feligreses y se diera cristiana sepultura a los muertos. Mandó mientras tanto que el cura de Xichú se hiciera cargo de la edificación de la iglesia y exhortó a los vecinos a contribuir a dicho fin; como los materiales necesarios se encontraban disponibles y los vecinos se mostraban prontos a colaborar, el prelado calculaba que podría construirse en un plazo aproximado de seis meses. El arzobispo aclaró en esta ocasión que no se haría “total ni parcial separación ni división de esta parroquia”.⁶⁶

En el curato de Querétaro el arzobispo Lanciego había ordenado crear varias ayudas de parroquia en la segunda década del siglo XVIII. Se establecieron cinco de ellas: Espíritu Santo, El Pueblito, San Sebastián, San Pedro de la Cañada y San Miguel de Huimilpan. Sin embargo, Rubio se encontró con que la erección de una ayuda de parroquia en la hacienda de Buenavista no se había concretado. En 1752, cuando Rubio visitó el curato volvió a insistir en el asunto. Como esta doctrina seguía en manos de los franciscanos, el prelado se dirigió a varios miembros de la orden. Le escribió una carta al provincial de San Pedro y San Pablo de Michoacán, fray Francisco Antonio de Rivera, en la cual le solicitaba que ya no se retrasara más la fundación porque la distancia de siete leguas de ese paraje a la cabecera dificultaba su atención espiritual. El provincial respondió que al contar con la “superior protección” del arzobispo podría superar las dificultades que se habían presentado en otros tiempos y ofreció cumplir lo ordenado en el auto de visita. Ante el cura franciscano a cargo de Querétaro, Rubio insistió en que se procediera a crear la ayuda de parroquia mencionada. El fraile se manifestó dispuesto a seguir sus instrucciones con prontitud. Los franciscanos debían pasar a la capilla de Buenavista a colocar el Divinísimo y llevar óleos, ornamentos, libros y todo lo necesario; no obstante, indicó el prelado, los entierros debían celebrarse como hasta ese momento en la parroquia principal. El administrador de la hacienda de Buenavista también recibió una carta del arzobispo, le habló de la necesidad de que

⁶⁶ *Ibid.*, docu0535-docu0537.

a los moradores de esa hacienda y los parajes vecinos se les administraran los sacramentos y la palabra de Dios con la puntualidad debida. Rubio se dirigió al virrey Revillagigedo. Le explicó que había ordenado que empezara a funcionar interinamente la ayuda de parroquia en Buenavista, pero, señaló, Santa Rosa era el sitio idóneo para ubicar una nueva iglesia. El virrey pidió que se hicieran autos formales para explicar la necesidad de la erección y las averiguaciones en torno al mejor sitio para la fundación. Al prelado no le gustó retrasar el proceso, pero aceptó seguir las indicaciones del gobernante “con la mayor resignación”.⁶⁷

Rubio y Salinas logró un avance significativo en la reorganización del territorio del arzobispado. Se concentró principalmente en revisar la situación en las áreas ocupadas por los regulares; en regiones muy diversas consiguió la conversión de doctrinas en parroquias; las mayores novedades se concentraron en el ámbito rural: impulsó la creación de nuevos curatos en las zonas más céntricas y pobladas, mientras en lugares más apartados optó por establecer ayudas de parroquia. Asimismo, mostró empeño por lograr que los curatos en su conjunto contaran con los vicarios requeridos y en facilitar el acceso de la feligresía a los sacramentos y celebraciones religiosas. Sin embargo, en todos los rubros quedaban todavía importantes asuntos pendientes, los cuales serían retomados por sus sucesores.

3. La organización territorial del arzobispado de México durante el gobierno de Francisco Antonio de Lorenzana

Al llegar a su sede, en 1766, Lorenzana mandó elaborar un mapa del territorio del arzobispado y pudo así contar con información actualizada acerca de los curatos de la demarcación. Ese mismo año emprendió también una visita pastoral. Expresó que tenía el ánimo de penetrar “hasta lo más remoto de nuestro arzobispado y misiones más distantes en la Huasteca”.⁶⁸ El prelado administró el sacramento de la confirmación a contingentes muy numerosos de feligreses; en el partido de Huejutla, por ejemplo, confirmó a 7822 personas.⁶⁹ Siguiendo su recorrido puede apreciarse que en la región huasteca existían abundantes haciendas y ranchos; el prelado otorgó muchas licencias para celebrar misa allí.⁷⁰

⁶⁷ *Ibid.*, docu0295-docu0296.

⁶⁸ Visita pastoral de Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón al arzobispado de México, 1766-1769, AHAM, caja 23, L. 3, docu0003.

⁶⁹ *Ibid.*, docu0099.

⁷⁰ *Ibid.*, docu0123 y docu0126.

El arzobispo pasó por algunos de los curatos creados recientemente por Rubio y Salinas; al visitar Acambay consignó que allí residía el cura y un vicario.⁷¹ En Achichipico⁷² el prelado señaló que “con el motivo de haberse erigido nuevamente este pueblo en cabecera debía ser como tal cabeza de sus anexos, dándoles ejemplo en mantenerse en paz, sin pleitos ni discordias entre sí mismos”.⁷³ En Axapusco le encargó al cura y sus dos vicarios siguieran asentando las partidas “en la misma conformidad que se ha observado desde la división de esta parroquia”.⁷⁴ En ocasión de la visita el prelado aprovechó para revisar si en los curatos, tanto de seculares como de regulares, había los ministros necesarios. En Joncatepec mandó que hubiera en la cabecera tres vicarios y uno de pie fijo⁷⁵ en Tlacaahuayola.⁷⁶ En Texcoco, doctrina elegida para ser conservada por los franciscanos, constató la presencia de numerosos religiosos, el cura y 13 religiosos más.⁷⁷

Una de las prioridades de este prelado fue intentar regularizar lo referente al pago que los feligreses debían hacer a sus ministros. En 1767 emitió un nuevo arancel en el cual se estableció con mayor claridad los montos correspondientes a algunos sacramentos y se eliminó la categoría de servicios personales al cura. Según Taylor, Lorenzana aspiraba a que el arancel se siguiera en todos los pueblos del arzobispado para lograr orden y armonía en la administración parroquial.⁷⁸ En la práctica, necesariamente debió existir un margen para la negociación entre el cura y los feligreses; las soluciones adoptadas para realizar pagos fueron diversas, incluso en un mismo curato. Con el nuevo arancel las tarifas por servicios como entierros y misas eran más altas en los sujetos que en las cabeceras; ello pudo incidir también en el proceso de creación de nuevos curatos.

Respecto a la transferencia de curatos al clero diocesano, Lorenzana reconoció los aportes de su predecesor y continuó el programa según la

⁷¹ *Ibid.*, docu0380.

⁷² En 1759 en este pueblo se registra la presencia de un vicario; Visita pastoral de Manuel José Rubio y Salinas al arzobispado de México, 1756-1760, AHAM, caja 23, L. 2, docu0225; en 1766 ya se registra como un curato.

⁷³ Visita pastoral de Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón al arzobispado de México, 1766-1769, AHAM, caja 23, L. 3, docu0187-docu0188.

⁷⁴ *Ibid.*, docu0408.

⁷⁵ Los vicarios de pie fijo tenían más independencia, en relación con otros auxiliares parroquiales; podían recibir un salario fijo o tener acceso a emolumentos recaudados en su parroquia; podían ser nombrados por el obispo. W. Taylor, *Ministros de lo...*, p. 118.

⁷⁶ Visita pastoral de Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón al arzobispado de México, 1766-1769, AHAM, caja 23, L. 3, docu0170-docu0173.

⁷⁷ *Ibid.*, docu0444-docu0445.

⁷⁸ W. Taylor, *Ministros de lo...*, p. 637.

normativa vigente. Atendió algunos casos que estaban pendientes y aludió a la necesidad de resolverlos a la brevedad, “por estar tan expresos los reales decretos a fin de que se secularicen los curatos”. En 1766 se secularizó una doctrina y al año siguiente, tres. En algunas ocasiones, como ocurrió en Tochimilco, al momento de la secularización, se nombró vicario en algún pueblo sujeto.⁷⁹

En 1768 el programa de transferencias volvió a tomar fuerza y se efectuaron cinco secularizaciones. En la documentación emitida se señaló que los curas nombrados estaban obligados a mantener los vicarios necesarios para la más pronta administración de sacramentos, y se consignó el salario correspondiente. Ese fue el caso en Tlalmanalco; como se señaló antes, el asunto de la división del curato se había planteado durante la gestión de los franciscanos, pero no había prosperado. Cuando este curato se transfirió a los seculares, el cura interino quedó encargado de poner vicarios de pie fijo en Temamatla y Ozumba, y de otorgar a cada uno el salario correspondiente. El arzobispo especificó que esto debía hacerse “a fin de que dicho partido esté más bien administrado y los feligreses más prontamente socorridos en sus necesidades espirituales”.⁸⁰ En Alfajayucan, ordenó quedara un vicario en el pueblo de Tasquillo “atendiendo al crecido número de familias que comprende dicho curato y para que esté pronto el auxilio de los santos sacramentos a todos los feligreses”. Al secularizarse San Sebastián de Querétaro se nombraron al párroco titular y dos sacerdotes vicarios; en San Francisco Galileo, San Pedro de la Cañada y San Miguel Huimilpan, dos vicarios y en Santa Rosa de Lima, uno.⁸¹

También en 1768 el arzobispo retomó el asunto de la división del curato de Zinacantepec, pendiente desde 1755. Nombró a un juez comisionado para hacer las averiguaciones pertinentes: si la erección de nueva parroquia en Amanalco era útil y necesaria, si habría emolumentos suficientes para la manutención de sus ministros y cómo quedaría la renta si se hacía la división. Buscó también constatar si la iglesia de Amanalco estaba en buenas condiciones y suficientemente provista de ornamentos y vasos sagrados. Se consultó al cura de Zinacantepec, al vicario, al alcalde mayor y a los oficiales de república de Amanalco; todos ellos estuvieron de acuerdo en la división. Se señaló que los feligreses podrían acceder con mayor

⁷⁹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 450, exp. 3.

⁸⁰ Expediente de la secularización de Tlalmanalco, AGN, Bienes Nacionales, vol. 603, exp. 2, f. 28.

⁸¹ Jesús Mendoza Muñoz, *Secularización de la parroquia de Santiago de Querétaro en el siglo XVIII*, 2008, pp. 116-118.

facilidad a los sacramentos y acudir a misa más frecuentemente; se subrayó la existencia de suficientes obvenciones y de una buena iglesia, con los ornamentos necesarios. Se asentó también que la resolución de conflictos, con intervención del juez eclesiástico, se facilitaría al establecerse un nuevo curato. Todo el expediente fue enviado al virrey, quien otorgó su consentimiento. Finalmente, se señalaron los límites de la parroquia creada, se pidió a los pueblos pertenecientes a ella reconocer a Amanalco como su cabecera y que contribuyeran al sostén del cura; la ocasión se aprovechó para remitirles un ejemplar del arancel.⁸²

En 1770 se secularizaron las cinco misiones que el Colegio de Propaganda Fide de San Fernando de México tenía en la Sierra Gorda.⁸³ Tan sólo habían pasado 26 años desde su fundación; la estabilidad material y espiritual conseguida era aún bastante precaria. Sería en el ámbito misional donde la secularización acarrearía mayores transformaciones para los indios porque implicaba la desaparición del complejo sistema que hasta entonces había regido su vida. El programa secularizador se aplicó aquí prontamente por tratarse de una región relativamente cercana a la zona central del virreinato;⁸⁴ en el arzobispado mexicano lugares con condiciones de madurez muy distintas pasaban a ser administrados por el clero secular. En este caso los curatos establecidos fueron menos numerosos que las misiones a las que sustituían; sólo se establecieron dos nuevas parroquias en Jalpan, la cabecera, y en Landa, cuya ubicación facilitaba la vinculación de la zona serrana con la Huasteca. Llama la atención que Tilaco, la más poblada de las cinco misiones, no fuera seleccionada como sede parroquial, seguramente debido a su ubicación en un lugar más inaccesible. Para tomar la decisión referente a las nuevas sedes parroquiales se consideró la viabilidad de los poblados en su futuro desarrollo económico, así como los recursos disponibles para el sostenimiento de los curas. La salida de los misioneros facilitó el ingreso al área de vecinos no indios. Los nuevos curas debieron atender en lo sucesivo a una heterogénea feligresía.⁸⁵

⁸² AGN, Bienes Nacionales, vol. 450, exp. 38. Este es un caso particularmente bien documentado de división de un curato.

⁸³ AGN, Archivo Histórico de Hacienda, vol. 623, sin foliar.

⁸⁴ En una región más lejana del arzobispado, donde se ubicaba la custodia de San Salvador de Tampico, dependiente de la provincia franciscana del Santo Evangelio, había todavía bastantes misiones; en la Sierra Gorda los dominicos conservaban la misión de San Miguel de las Palmas.

⁸⁵ Para mayores detalles acerca de este tema, véase María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "Un cambio apresurado: la secularización de las misiones de la Sierra Gorda", 2010, pp. 19-45.

Lorenzana fue el promotor de que se concluyera el proceso de secularización en la capital del virreinato.⁸⁶ A principios de la década de 1770 quedaban aún en manos de los franciscanos dos doctrinas de gran importancia simbólica: San José de los Naturales y Santiago Tlatelolco. Varios párrocos de la ciudad de México habían expresado ante el arzobispo su malestar porque la estructura parroquial no se había puesto al día, lo cual les generaba dificultades para ejercer su labor y motivaba frecuentes conflictos jurisdiccionales.⁸⁷ Cuando San José pasó al clero diocesano la reorganización del territorio parroquial capitalino pudo ponerse en marcha. El arzobispo expresó la intención de dividir este curato en la cordillera emitida en 1771 para convocar al concurso de curatos vacantes.⁸⁸ La secularización de Tlatelolco fue la última pieza.⁸⁹ En este caso se dejó la iglesia y el convento a los religiosos y se estableció la parroquia en la capilla de Santa Ana. Varios de los sujetos de este curato no fueron considerados adecuados para que en ellos continuara celebrándose misa, pues tenían ya pocos pobladores y sus capillas estaban en mal estado; la excepción era el pueblo la Magdalena, donde se nombró un vicario. El arzobispo le había pedido a José Antonio de Alzate la elaboración de un proyecto para organizar los curatos capitalinos según criterios de superficie y número de feligreses. La ciudad de México tenía ya 10 parroquias y como resultado del nuevo orden parroquial se crearon otras cuatro: Santa Cruz Acatlán, Nuestra Señora del Salto del Agua, Santo Tomás de la Palma y San Antonio de las Huertas. Además, se hicieron ajustes que llevaron a algunos barrios y pueblos a depender de una sede parroquial nueva.⁹⁰

Lorenzana continuó igualmente al frente de la transferencia de doctrinas en el ámbito rural. Entre 1770 y 1771 se secularizaron al menos cuatro y quizá algunas más en fechas aún imprecisas. Por esta época llegó a plantearse la división del curato de Xochitepec, pero ante la imposibilidad de sostener a un cura en la sede parroquial proyectada, Tetelpa, se tomó la decisión de nombrar allí a un vicario de pie fijo.⁹¹ Tampoco prosperó la petición de separar Santa María Peñamillera de la parroquia de San Pedro

⁸⁶ Sobre la secularización de las doctrinas capitalinas puede verse María Teresa Álvarez Icaza, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, 2015.

⁸⁷ AGN, Templos y Conventos, vol. 8, exp. 4, fs. 105-150.

⁸⁸ AGN, Bienes Nacionales, leg. 841, exp. 7.

⁸⁹ AGN, Bienes Nacionales, leg. 1182, exp. 28.

⁹⁰ Véase Ernest Sánchez Santiró, "El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)", 2004, pp. 63-92.

⁹¹ AGN, Bienes Nacionales, vol. 296, exp. 10.

Tolimán por la escasez de las rentas disponibles.⁹² Asimismo, se llevaron a cabo ajustes en lo referente a la relación sujetos-cabecera: dos pueblos de visita de Chalco se agregaron al curato de Ixtapaluca.⁹³

Desde 1769 Carlos III había dado arranque al proceso que llevaría a la realización del Cuarto Concilio Provincial Mexicano.⁹⁴ El documento de convocatoria, conocido como el Tomo Regio, señaló que debía abordarse también el tema de la organización del territorio parroquial. Allí se mencionó que los preladados, en colaboración con el vicepatrono, debían analizar la posibilidad de dividir las parroquias donde fuera necesario, por distancia o número de feligreses, para conseguir una mejor administración de los sacramentos. Se especificó que debía darse prioridad al bien espiritual de los fieles por encima del interés económico de los párrocos, y mientras esto se formalizaba, los curas debían nombrar tenientes.⁹⁵ En realidad, como hemos visto, tanto la creación de nuevos curatos como la designación de auxiliares ya habían tenido cabida en esos años.

Durante la reunión conciliar, en 1771, se hizo especial énfasis en la importancia de las parroquias, “madres de los feligreses”, donde éstos tenían acceso a los sacramentos y el pastor, a sus ovejas.⁹⁶ En el texto conciliar se subrayó que los párrocos debían acudir prontamente al cumplimiento de sus obligaciones sacramentales y se establecieron castigos a quienes se mostraran negligentes;⁹⁷ asimismo, se insistió en la realización de misas los domingos y días festivos por el cura propietario y sus ayudantes.⁹⁸ El párroco debía residir personalmente en su sede y cumplir allí las funciones de su oficio,⁹⁹ igualmente debía acudir a los pueblos de visita, si contaban con iglesia decente y competente número de familias, cuando éstos distaran mucho de la cabecera.¹⁰⁰ Además, se subrayó la importancia de que los curas evitaran los pecados públicos en su distrito; eran ellos los encargados en primera

⁹² AGN, Bienes Nacionales, vol. 431, exp. 10.

⁹³ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 51, exp. 2, fs. 40-55.

⁹⁴ Sobre el tema de la organización parroquial en este concilio, véase Rodolfo Aguirre Salvador, “El IV Concilio Provincial Mexicano ante la problemática de la división parroquial”, 2014, pp. 122-146.

⁹⁵ Véase Luisa Zahino Peñafort (comp.), *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, 1999.

⁹⁶ Véase Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Los concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, 2004, tít. XIV, § 2.

⁹⁷ *Ibid.*, tít. II, § 2.

⁹⁸ *Ibid.*, tít. II, § 7.

⁹⁹ *Ibid.*, tít. IX, § 4.

¹⁰⁰ *Ibid.*, tít. III, § 1.

instancia de detectar a los infractores y amonestarlos.¹⁰¹ Todo ello, aunado a lo indicado en el Tomo Regio, podría hacer pensar que en este concilio iba a atenderse la cuestión de la división parroquial, sin embargo, no hubo una postura novedosa al respecto en sus decretos. El prebendado Cayetano Antonio de Torres, autor del *Extracto compendioso* del cuarto concilio, opinó que la reorganización de los curatos era el único motivo urgente por plantearse; pero, afirmó, el prelado metropolitano había expresado reparos en alusión al patronato. Los obispos prefirieron no hacer un replanteamiento general. Lorenzana dio a entender que ya había hecho una revisión de cada caso y había decidido cuáles curatos era factible fraccionar. Por otro lado, la colaboración de los dueños de haciendas abrió una opción menos complicada para la mitra mexicana: se solicitó a los hacendados designar y pagar a capellanes; el prelado, a su vez, conservaba control, pues él debía examinarlos y concederles su aprobación, también quedaba a cargo de visitar todas las capillas y ermitas para decidir si les otorgaba licencia.¹⁰²

Al terminar su periodo de gobierno, Lorenzana había intervenido en la reorganización territorial de áreas muy diversas del arzobispado: la ciudad de México, zonas agrarias con una intensa dinámica de crecimiento e incluso regiones recientemente cristianizadas, como la Sierra Gorda. Logró concretar la división de algunos curatos cuya viabilidad se había visualizado tiempo atrás. Además, introdujo el elemento del cobro diferenciado entre cabecera y sujetos, en el arancel de 1767, como otro detonador para la erección de nuevas sedes parroquiales.

Entre 1749 y 1772 los mayores cambios en la geografía espiritual del arzobispado de México estuvieron ligados a la transferencia de curatos al clero secular. Rubio y Salinas fue el mayor impulsor del cambio jurisdiccional, y Lorenzana fue un entusiasta continuador. En esta diócesis y en la de Puebla, como señaló desde hace tiempo Oscar Mazín, la secularización de doctrinas sí parece haber producido un aumento del número de parroquias y una recomposición del clero. Sin embargo, en otras demarcaciones la situación fue distinta. En Michoacán, donde también se aplicó con intensidad el programa de secularización borbónica, el obispo Pedro Anselmo Sánchez de Tagle transfirió curatos a los seculares, pero no creó nuevos beneficios, sino se limitó a nombrar algunos vicarios. Mazín opina que el prelado pudo haber optado por no efectuar la división de los curatos, muchos de los cuales implicaban ingresos generosos para sus curas,

¹⁰¹ *Ibid.*, tít. II, § 14.

¹⁰² *Ibid.*, tít. I, § 7.

para no afectar el estatus ni los intereses económicos del clero benefical.¹⁰³ En la medida que tengamos un conocimiento más amplio de la aplicación del programa secularizador en las diferentes diócesis será posible saber el peso que tuvo este factor en la creación de nuevos curatos. Asimismo, será necesario avanzar en el análisis de las condiciones que posibilitaron o dificultaron los ajustes en cada curato. El proceso nos queda siempre más claro si conocemos con mayor profundidad asuntos como las características del territorio y la población, los pormenores de las relaciones cabecera-sujetos y la disponibilidad de recursos.

4. La reorganización parroquial bajo Núñez de Haro

El arzobispo Alonso Núñez de Haro, quien gobernó entre 1772 y 1800, no necesitó prestarle tanta atención a la secularización de doctrinas.¹⁰⁴ En cambio, le correspondió dar continuidad a la exigencia de la Corona de reorganizar la red parroquial que, por primera vez, estaba casi por completo bajo administración del clero secular. En teoría, la mitra estaba en condiciones de emprenderla para cumplir también con los preceptos conciliares que ordenaban una eficaz administración espiritual. Pero ¿hasta qué punto Núñez de Haro alcanzó esas metas, a saber, subdividir curatos grandes, establecer más vicarías fijas, dotar con mayor número de ministros a cada partido, integrar mejor en la organización parroquial a los fieles, las cofradías y hermandades, así como a los habitantes de haciendas y ranchos? Tales tópicos se habían planteado al menos desde principios de ese siglo.

ALGUNAS PROBLEMÁTICAS DE LOS CURATOS AL INICIAR NÚÑEZ DE HARO SU MANDATO

En las últimas tres décadas del siglo XVIII la Iglesia novohispana vivió también fuertes discusiones y tensiones. Las condiciones en que Núñez de Haro recibió el arzobispado no fueron las mejores, pues la política carolina impulsaba por entonces una etapa aguda de reformas eclesíásticas. En 1772

¹⁰³ Oscar Mazín, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", 1989, pp. 81-82.

¹⁰⁴ A pesar de que le correspondió traspasar 11: las doctrinas franciscanas de Milpa Alta, Apan y Xochimilco; las dominicas de Amecameca, Tepoztlán, Tepetlaoztoc y Chimalhuacán Chalco y la agustina Tetepango, así como las tres misiones franciscanas de Pacula, Jiliapan y Cerro Prieto, todas entre 1773 y 1789. Véase M. T. Álvarez, *La secularización de...*, pp. 228-229.

aún se secularizaban doctrinas de frailes¹⁰⁵ y los trastornos causados por la expulsión de los jesuitas eran muy recientes. Pocos colegios exjesuitas habían reabierto y las autoridades encargadas tenían problemas para sustituir con éxito las cátedras cerradas.¹⁰⁶ Otro aspecto que la historiografía ha destacado de este prelado es la reforma de las cofradías emprendida.¹⁰⁷

Pero si los asuntos antes mencionados son de los más citados durante la gestión de ese arzobispo, sobre la problemática de los curatos se ha escrito poco.¹⁰⁸ Sin embargo, Núñez de Haro prestó también mucha atención al asunto, en busca de soluciones. Su secretario de cámara y gobierno, Manuel de Flores, expresó en una semblanza biográfica que la mejor prueba de su celo pastoral eran las 16 visitas a los curatos “dictando las providencias más adecuadas, eficaces y sabias para atajar los abusos y desórdenes que iba notando y para el mejor servicio de ambas majestades”.¹⁰⁹ Más allá del carácter laudatorio de ese texto, es claro que Núñez trató de estar cerca de las parroquias y su feligresía pues, sin duda, persistían problemas de adoctrinamiento y vida cristiana según los cánones vigentes. Así lo señalaba el cura de Tetela del Río, al sur del arzobispado, en donde los fieles no acudían a misa o lo hacían muy irregularmente. Manuel Antonio Clavijo describió así la situación:

Dos clases de gentes se conocen en estos lugares, la una que se ejercita en el labor [...] de minas y la otra en el cultivo del campo. En ambas se encuentra como atributo esencial la embriaguez, la incontinencia, que no respeta los

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 245. En el arzobispado, el traspaso de doctrinas iniciado en 1750 se prolongaría hasta 1789; en ese lapso, 97 doctrinas y ocho misiones pasaron al poder del clero secular.

¹⁰⁶ Rodolfo Aguirre Salvador, “Algunos efectos de la expulsión jesuita en la Real Universidad de México”, 2016. En la universidad ya se había hecho presente la censura a los autores jesuitas y la afluencia de estudiantes para graduarse disminuyó sustancialmente, si bien ya se había iniciado una recuperación. En este sentido, a Núñez le correspondió fortalecer el recién abierto Colegio de San Ildefonso, el cual estaría ahora bajo el mandato del clero secular, así como convertir el antiguo colegio jesuita de Tepozotlán en otro destinado a la corrección espiritual de clérigos.

¹⁰⁷ Serge Gruzinski, “La ‘segunda aculturación’: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, 1985, pp. 175-201, y Antonio Rubial (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, 2013, pp. 480-487.

¹⁰⁸ León Lopetegui y Félix Zubillaga, en su *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX, México. América Central. Antillas*, 1965, pp. 825-826, no mencionan algo al respecto en la sección en donde describen la situación del arzobispado de la segunda mitad del siglo XVIII, por ejemplo.

¹⁰⁹ Alonso Núñez de Haro y Peralta, *Sermones escogidos, pláticas espirituales privadas y dos pastorales*, 1806, t. I de sermones morales, foja XIV.

vínculos de padres, hijos, hermanos, compadres y demás, llegando a tanto el exceso en este punto que ha encontrado el juez real hombres viviendo tranquilamente por el voluntario y mutuo trueque que han hecho de sus propias mujeres, sirviendo de mofa las cárceles y castigos que el juez impone a los que puede coger, pues no cuentan veinticuatro horas de castigados sin volver a unirse con sus cómplices [...]

Esta ignorancia proviene de su misma negligencia en no venir de las remotas barrancas en que viven a oír la palabra de Dios, no siendo suficientes las fuerzas humanas para traerlos porque o se remontan como fieras cuando el juez real va o se atreven a querer quitarle la vida como acaeció ha pocos meses, porque vela o intenta dejen sus depravadas costumbres. No obedecen mis llamamientos, mofan y desprecian los exhortos del juez y si este los ha encontrado en sus habitaciones accidentalmente queriendo traerlos para que cumplan con la Iglesia han respondido que jamás han conocido cura tan escandaloso y alborotador [...] y si ha podido traer algunos han sido mujeres que, perdida ya su inocencia, no sólo no han sabido poner la cruz sino que, espantadas, han preguntado de quién es aquella casa tan grande, señalando la Iglesia.

Algunos de estos vienen los domingos solo por el interés de vender su semilla o comprar lo que necesitan para su alimento, volviéndose muchos si han logrado su fin sin oír misa aunque estén llamando para ella. Otros que no están en tan deplorable estado asisten al santo sacrificio y si el ministro se demora en él o lo celebra con la solemnidad que exige el día, ya el domingo siguiente no asisten diciendo pierden el tiempo.¹¹⁰

Algunos curas, como el de Tlalnepantla, Antonio Padilla, criticaron que los frailes hubiesen fundado tantos pueblos pequeños en el siglo XVI, política que en su opinión había ocasionado muchos perjuicios, en vez de haberlos congregado en poblaciones grandes en donde “se pudieran administrar mejor los santos sacramentos, se pudiera velar y celar sobre la vida y costumbres de los indios, sobre la instrucción de la doctrina cristiana, sobre la extinción de los idiomas, sobre la extirpación de muchos errores”.¹¹¹

Otra variante de curatos eran aquellos cuyas visitas no eran tanto pueblos sino haciendas, como Tequisquiapan, que se componía de seis haciendas solamente.¹¹² En las misiones de la Sierra Gorda los ranchos ad-

¹¹⁰ Archivo General de Indias de Sevilla, España (en adelante, AGI), México, 2556.

¹¹¹ AGN, Bienes Nacionales, legajo 234, exp. 3, f. 6.

¹¹² AGN, Bienes Nacionales, legajo 234, exp. 3, f. 249v.

quirían mucha más importancia para el sostenimiento, como en la de San Miguel de las Palmas, poblada de indios mecos y que comprendía cuatro ranchos.¹¹³ En San Juan del Río aún había una iglesia para españoles y otra para indios,¹¹⁴ algo ya muy inusual para esa época. Para atender a los indios, los curas ocupaban a dos tenientes versados en la lengua otomí.¹¹⁵

Entre 1775 y 1777, varios curas manifestaron ante el arzobispo Núñez de Haro los problemas ocasionados por la secularización. La mayoría de los clérigos que se hicieron cargo de doctrinas secularizadas se quejó de las malas condiciones en que habían recibido las edificaciones, sus ornamentos y otros utensilios. Una posible razón es que muchos fieles vieron en el cambio de administración parroquial una oportunidad para disminuir los pagos o los servicios antes prestados a los frailes.

Varios curas insistieron en que la falta de fondos y deterioro de la infraestructura parroquial era una herencia de la secularización. El de Teotihuacán, por ejemplo, sugirió que los franciscanos, al entregarle la doctrina, no le habían proporcionado partida alguna para la fábrica, y supuso que los frailes le habían dado a aquella otro destino:

cada pueblo, de los que componen el partido, cuida no padezca deterioro la respectiva parte que le tienen consignada. Esta costumbre acaso daría motivo a que los reverendos padres invirtiesen en otro justo destino lo correspondiente a fábrica, pues no se me entregó fondo alguno en su secularización.¹¹⁶

El cura de Atenco explicó que los indios habían aprovechado la transferencia para dejar de cooperar con su parroquia y que los frailes se habían llevado los ornamentos y el utillaje del culto, "porque en mi ingreso lo hallé destituido de todo y esto sin que le hayan ayudado los indios con un medio".¹¹⁷ En Tochimilco los indios se negaban a cooperar argumentando que los curas clérigos "eran codiciosos y tiranos imponiéndoles nuevos derechos".¹¹⁸ En Xochimilco el cura declaró que antes "concurrían dichos indios a los reparos de las iglesias, conventos, paramentos y demás; en el día no prevalece dicha costumbre".¹¹⁹

¹¹³ *Ibid.*, f. 245.

¹¹⁴ *Ibid.*, f. 257v.

¹¹⁵ Francisco Solano (ed.), *Relaciones geográficas del arzobispado de México, 1743*, t. I, 1988, p. 280.

¹¹⁶ AGN, Bienes Nacionales, legajo 234, exp. 3, f. 47v.

¹¹⁷ *Ibid.*, f. 59v.

¹¹⁸ *Ibid.*, f. 112v.

¹¹⁹ *Ibid.*, f. 25v.

El cura de San Francisco Tolimanejo, antigua visita franciscana, atribuía a la secularización el que los frailes la hubiesen cesado de sus antiguos ingresos para la fábrica, como las rentas de cofradías: “quedó totalmente destituido por los regulares observantes que la obtenían, sin reconocer cofradías, rentas ni otros emolumentos que llaman fábrica”.¹²⁰ El de Oaxtepec, de la exdoctrina dominica, expresó saber que antes del traspaso el convento tenía muchos fondos, pero luego ya no se supo más de ellos y sólo pudo averiguar que todas sus fincas, como en otras doctrinas, se vendieron sin permiso de la mitra y sólo con licencia de los provinciales.¹²¹ Algo similar manifestó el de la exdoctrina dominica de Tlaltizapan:

aunque tiene algunos sitios en propiedad y otros vendidos a algunos particulares por los reverendos padres dominicos a quienes pertenecía este dicho curato, a excepción de la hacienda de Guautecacó [...] de los demás no se halla instrumento alguno y sólo podrán hallarse en el convento de Santo Domingo.¹²²

No faltaron curas que aludieron también a la responsabilidad de la Corona en el asunto. Tal fue el caso del nuevo cura diocesano de Tenango Tepopula, quien se quejó que antes de la secularización la real hacienda daba a la doctrina dominica maíz para el gasto del aceite, pero que, con la secularización, esa ayuda se suspendió por completo.¹²³

Otra problemática reciente era el deterioro de los complejos conventuales y el alejamiento de los fieles, ante la inexperiencia o indiferencia de los nuevos curas seculares. Así lo hizo notar con pesar fray Mateo Jiménez, procurador franciscano del Santo Evangelio, al rey, a propósito de la secularización.¹²⁴ Por su parte, el provisor de la mitra, Manuel Flores, señaló que cuando los frailes supieron de la secularización, dejaron sin manteni-

¹²⁰ *Ibid.*, f. 246v.

¹²¹ *Ibid.*, f. 187.

¹²² *Ibid.*, f. 180v.

¹²³ *Ibid.*, f. 82v: “el que antes, siendo esto de regulares, se sacaba de una porción de maíz que daba SM y de la secularización de este curato se mandó no se diese”.

¹²⁴ AGI, México, 2640, carta de 9 de agosto de 1784: “toda la copia de conventos quitados porque muchos de estos por el transcurso de los tiempos y no haberlos reparado están ya casi arruinados, otros por el menoscabo de los pueblos no podrán contribuir con las limosnas necesarias para la congrua sustentación de los religiosos, en otros no habrá proporción para establecer la parroquia y casa cural, con total separación de los conventos y de sus iglesias, y en otros finalmente pueden ya los religiosos no ser tan necesarios como lo fueron antes para el servicio de los fieles”.

miento la mayoría de los conventos desde 1753.¹²⁵ Igualmente, Flores sugirió que el conflicto jurisdiccional entre los cleros había sido otro factor de deterioro de la infraestructura parroquial, como en Xochimilco, donde el cura tenía que vivir en casa particular, mientras rehacía una habitación en el convento “y la demás la abandonará, como lo han hecho los demás curas seculares por haber encontrado los conventos en la forma indicada y porque no necesitan tanta habitación para sí y sus familias”.¹²⁶ Con todo, el provisor expresó que eran varios los beneficios de la secularización.¹²⁷

Por otro lado, el cambio jurisdiccional fue una coyuntura favorable para que ciertos pueblos de visitas ganaran autonomía de sus cabeceras, independientemente de si tenían planes o no de convertirse en cabeceras parroquiales. Esto porque ser un nuevo curato podía implicarles aumentar las obvenciones. Igualmente, en varios curatos, los fieles, al desconocer antiguos convenios con los frailes, trataban de imponer nuevas condiciones al clero secular. En Coyoacán, por ejemplo, el cura declaró que aunque había costumbre antigua de que los indios reparasen la iglesia, en la actualidad ya no lo hacían.¹²⁸

Paralelamente, el arancel de 1767 fue también usado por los pueblos de visitas para desentenderse de antiguos convenios con las cabeceras. El cura de Huejutla fue claro al respecto: “en tiempos pasados, cuando la cabecera y sus pueblos se gobernaban por su antigua costumbre, todos se ayudaban para los reparos que se ofrecían; luego que se arancelaron los únicos dos pueblos que este curato tiene, que son Texquinauac y San Bernardino, abandonaron la parroquia”.¹²⁹ Algo similar expresó el cura de

¹²⁵ AGI, México, 2640, “Año de 1789. Testimonio del auto general de visita de la parroquia y ciudad de Texcoco proveído por el exmo. Señor arzobispo de México”.

¹²⁶ *Idem.*

¹²⁷ AGI, México, 2640, carta de 23 de julio de 1789: “todos los curas y vicarios seculares trabajan igualmente, todos tienen licencias de celebrar, predicar y confesar, todos los vicarios saben los idiomas de los indios y también muchos de los curas; estos predicán y explican la doctrina cristiana a sus feligreses todos los domingos y días festivos, son más benignos en la exacción de los derechos parroquiales y generalmente se han encontrado menos defectos en las visitas de sus curatos que en las de los regulares, de los cuales los guardianes, los presidentes, comisarios de terceros y predicadores confiesan muy poco, otros varios no tienen licencias, otros no son idiomas y la carga de la administración recae sobre el que llaman semanero [...] de manera que aunque en un curato de regulares haya el número de veinte, quizá no llegarán a seis los útiles para la administración, los derechos los exigen con más dureza que los seglares, predicán menos que éstos y por lo regular están más contentos los feligreses con el gobierno de los curas seculares”.

¹²⁸ AGN, Bienes Nacionales, legajo 234, exp. 3, f. 19v.

¹²⁹ AGN, Bienes Nacionales, legajo 234, exp. 3, f. 55.

Teloloapan, pues desde su punto de vista los indios malinterpretaron el sentido del arancel, con lo que ocasionaron no sólo el fin de la costumbre de ayudar a la parroquia, sino también la segregación de los sujetos, con la anuencia de la real audiencia.¹³⁰

La mitra siguió atenta al desempeño de los pocos doctrineros que quedaron en activo. En 1789, el arzobispo informó al rey que los dos curatos dejados a los franciscanos, Toluca y Texcoco, se les había respetado en toda su extensión: pueblos anexos, haciendas y ranchos. Pero, al mismo tiempo, el prelado se oponía a regresar curatos a los frailes por considerar que los curas seculares cumplían bien la actual administración espiritual.¹³¹ Con o sin fricciones del clero regular, lo cierto era que los problemas de administración espiritual no eran fáciles de resolver, por lo que la mitra intentó varias soluciones.

UNA ESCASA SUBDIVISIÓN DE CURATOS

En la segunda mitad del siglo XVIII se dio cada vez mayor desfase entre la lenta creación de cabeceras parroquiales y las necesidades de una feligresía que no paraba de crecer. En 1773 Núñez de Haro ordenó elaborar un nuevo registro de todos los curatos y doctrinas de su jurisdicción. De ello resultó que por entonces había 226 cabeceras parroquiales¹³² y 65 vicarías auxiliares, a cargo de 462 curas y vicarios. De estos, 184 eran titulares, 12 interinos y había solo tres coadjutores. Por entonces el clero regular ya sólo administraba 14 doctrinas.¹³³ Para 1793 ya eran 236 pa-

¹³⁰ *Ibid.*, f. 172.

¹³¹ AGI, México, 2640: "en los pueblos que indicó la provincia y cuyos conventos e iglesias pide que se las devuelvan, en unos no hay más iglesias que las que sirven de parroquias y en otros haya, a más de ellas, unas capillas pequeñas que servían para dar los ejercicios a la orden tercera y que por lo mismo y por estar las más ruinosas no pueden destinarse para parroquias ni iglesias de conventos y que tampoco hay más casas curales que los que fueron conventos y que por haberlos recibido los curas seculares unos arruinados y otros poco menos, y por no necesitar tanta habitación han abandonado el resto. Consiguientemente si se devolvieran a los regulares los conventos e iglesias que pretenden era preciso o hacer de nuevo parroquias y casas curales o hacer conventos e iglesias para los regulares a costa de la real hacienda o del público, y no contemplo necesaria ni aun útil la fundación de convento alguno de dicha orden ni de otra en los enunciados pueblos que son de gente pobre y están suficientemente surtidos de ministros seculares". Los curatos que los franciscanos pedían que se les devolviera eran Tulancingo, Tlalnepantla, Huichiapan, Chalco, Calimaya, Jiutepec, Cuautitlán, Tula, Tepeji, Santa María la Redonda, Atlixco, Ecatepec, Otumba y Zempoala.

¹³² Si comparamos esta cifra con las 202 cabeceras (curatos y doctrinas) que existían hacia 1750, se puede advertir que en 23 años de secularizaciones se habían creado 24 nuevas.

¹³³ Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe, "El tejido eclesiástico de Méxi-

roquias, atendidas por igual número de curas.¹³⁴ Es decir, en 20 años de gobierno de Núñez de Haro, tan sólo aumentaron 10 curatos, algo que contrastaba con las necesidades espirituales de 1 162 856 habitantes de la jurisdicción,¹³⁵ la más poblada de Nueva España. Pero, más allá de los números de la red parroquial, había viejos problemas combinados ahora con los efectos de la secularización.

Los grandes curatos existentes aún daban de que hablar, como el de Texcoco, todavía en manos franciscanas. Este partido constaba de la vicaría de Calpulalpan, el santuario de Tulantongo y 27 pueblos de visita, 16 barrios, siete u ocho haciendas y 21 iglesias en donde se bautizaba.¹³⁶ Todo era atendido por el ministro titular y cinco ayudantes, que a decir del juez eclesiástico eran insuficientes por haber una feligresía copiosa, pues sólo un ministro sabía mexicano: “Los indios y pobres mueren en el mayor desamparo espiritual”.¹³⁷ Un informe similar fue el del juez de la doctrina franciscana de Toluca, que comprendía

24 pueblos en total, la cabecera tiene 12 barrios, 49 haciendas, 24 ranchos y hay quince mil indios, más los de Tlacotepec (jurisdicción de Metepec) que tiene 332 personas [...] fuera de los muchos que se ocultan al tiempo de la formación de padrones, cuenta y visita personal. Los vecinos de razón pasan de diez mil de todas clases y calidades, parece corto número de operarios en tan dilatado campo.¹³⁸

Aunque había 23 frailes, de ellos, sólo seis se ocupaban de la administración parroquial. El juez, en consonancia con la política de la mitra, no dudó en calificar de ineficaz la administración en los pueblos de visita, para lo cual buscó incluso el testimonio de 12 vecinos.

Sin embargo, otros curatos del arzobispado eran muy pequeños en comparación, como el de Ecatzingo, al pie del Popocatepetl, que sólo tenía una visita, el del vecino Xumiltepec, con un barrio y una visita, o el de Ocuituco, con tres.¹³⁹

co. Parroquias y curas del arzobispado de México en 1773”, 2009, pp. 169-201.

¹³⁴ Margarita Menegus (ed.), *Descripción del Arzobispado de México de 1793 y el Informe reservado del arzobispo de México de 1797*, 2005.

¹³⁵ Alejandro de Humboldt, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, 2004, p. 38.

¹³⁶ AGI, México, 2640, “Año de 1789. Testimonio del auto general de visita de la parroquia y ciudad de Texcoco proveído por el exmo. Señor arzobispo de México”, f. 3v.

¹³⁷ *Ibid.*, f. 5v.

¹³⁸ *Ibid.*, f. 8v

¹³⁹ AGN, Bienes Nacionales, 234, exp. 3, fs. 94, 97 y 99v.

A pesar de las presiones de la Corona, el régimen jurídico vigente, la formación histórica de los curatos y los intereses del clero parroquial, como ya se ha mencionado, impedían aún una mayor división de curatos. El cura de Chalco, por ejemplo, estaba en contra de tal iniciativa debido a la disminución de obvenciones y sus consecuencias: "Mi pueblo tenía otros agregados que hacían antes una decente congrua para mantenerse el cura, sus ministros e iglesia; separaron estos pueblos y agregándolos a la cabecera de Iztapaluca, le dieron el ser a aquel curato, enflaqueciendo éste".¹⁴⁰ Insistía en que los cambios recientes en la organización parroquial y el arancel llevaban a la ruina los templos, pues no había fondos suficientes.

Con todo, el arzobispo Núñez de Haro no dejó de intentar ampliar las cabeceras parroquiales. Al poco tiempo de llegar a México, este prelado inició con algunas subdivisiones. Durante su mandato se crearon al menos 11 curatos: Tancanhuitz, Tántima, Pacula, Calnali, Tasquillo, Tepeapulco, Coatepec de los Costales, San Pedro de la Cañada, San Francisco Galileo, Texalpa y San Antonio de Padua, si bien los dos últimos al parecer desaparecieron para los primeros años del siglo XIX. En cuanto a Pacula, resultó de secularizar y reorganizar algunas misiones de la Sierra Gorda, lo que dio continuidad a lo actuado por Lorenzana en 1770. El resto fueron vicarías ascendidas a cabeceras.

No se ha podido determinar si en la jurisdicción de Querétaro los curatos de la Cañada y Galileo fueron creados por el arzobispo Lorenzana o bien por Núñez de Haro. En términos generales, calculamos que durante la gestión de Núñez de Haro hubo un total de 239 cabeceras parroquiales.¹⁴¹ Si recordamos que a mediados del siglo XVIII ya había 202 cabeceras parroquiales,¹⁴² en la era de la secularización hubo un aumento de 15 por ciento de curatos, hecho que, si bien no representó una reorganización general del mapa parroquial, sí fue un cambio significativo al considerar las inercias en contra de la subdivisión. En los primeros años del siglo XIX aun se crearían algunos curatos más: Espíritu Santo, Santa Ana, Divina Pastora y Santa Rosa de Lima, en la ciudad de Querétaro y su periferia, además de Tepexpan, Tepalcingo y Atlacahualoyan.

Respecto a las misiones, su número disminuyó hacia la década de 1770 como resultado de varias secularizaciones, hecho que se compensó con la creación de nuevas. Entre fines de 1775 y 1777 el arzobispo Núñez,

¹⁴⁰ *Ibid.*, f. 61v.

¹⁴¹ Véase el anexo III, al final de este capítulo.

¹⁴² Véase el capítulo anterior.

por orden virreinal, planeó la secularización de varias de ellas a cargo de los franciscanos del colegio de Pachuca, y comisionó al cura de Jalpan para las averiguaciones correspondientes. El guardián del colegio, a su vez, envió al virrey un memorial sobre el asunto. Cura y guardián coincidieron en la posibilidad del traspaso y la erección de un curato con cabecera en Pacula, aunque con la advertencia sobre la pobreza de los indios. El guardián sugirió que para formar el nuevo curato debían congregarse varios poblados pequeños. En 1777, sin embargo, los gobernadores indios intentaron evitar la secularización, pero no hubo marcha atrás. En abril de ese año el virrey Bucareli decretó la secularización de tres misiones, y designó a Pacula como nueva cabecera y a Jiliapan como su visita; en tanto, la antigua misión de Cerro Prieto fue vicaría fija adscrita al real de Jacala. Para concretar todo se encomendó al teniente de justicia de Pacula, por parte del virrey, y al cura de Jalpan, por parte de la mitra, así como al nuevo cura interino.¹⁴³

De esa forma, si para mediados del XVIII había 24 misiones en el arzobispado, para la época de la Independencia había aún, posiblemente, 23.¹⁴⁴ Aunque se habían secularizado las mencionadas en el párrafo anterior y Concá, Tancoyol, Tilaco y Ahuacatlán ya no eran misiones, sin embargo la de Santa María Acapulco resurgió y se fundaron cuatro más: Bucareli, creada por el arzobispo Núñez de Haro,¹⁴⁵ Tarabon y Tauxoxob, en la custodia de Tampico, así como Arnedo, en la Sierra Gorda, en 1808.¹⁴⁶ Hay que destacar que las misiones sobrevivientes ya eran muy diferentes a las de tiempos anteriores, con una población mixta y con lazos cada vez más amplios con el resto de la sociedad, más parecidas a los pueblos de indios del centro, aunque sin dejar de tener sus peculiaridades: una población más dispersa y dispuesta a abandonar la congregación en caso de problemas o descontento.

Al norte del arzobispado, en las misiones de Tampico, aún sin secularizar, la mitra no puso ningún reparo en que los frailes siguieran al frente de la administración espiritual. Los misioneros informaron al arzobispo de la buena acogida que aún tenían los frailes en esa comarca.¹⁴⁷ Pero en rea-

¹⁴³ Jesús Mendoza Muñoz, *Las misiones de Sierra Gorda, una utopía celestial (siglos XVII y XVIII)*, 2012, pp. 412-420.

¹⁴⁴ Véase el anexo III.

¹⁴⁵ J. Mendoza, *Las misiones de...*, p. 446. La nueva misión de Bucareli tuvo como objetivo congrega a todos aquellos indios que se dispersaron a raíz de la secularización de las misiones antes citadas. En 1796 fue secularizada también por el arzobispo Núñez de Haro.

¹⁴⁶ David Alejandro Sánchez Muñoz, "Itinerario de la una nación india. Los chichimecas de misiones en la jurisdicción de San Luis de la Paz (1743-1810)", 2015, pp. 179-184.

¹⁴⁷ AGN, Bienes Nacionales, legajo 1042, exp. 1, parte 1, Tampamolón, carta de 13 de

lidad lo más notable en materia de reorganización parroquial durante la era de Núñez de Haro no fue la creación de nuevas cabeceras parroquiales, sino la consolidación de las vicarías fijas.

LAS VICARÍAS FIJAS

Dadas las dificultades para crear nuevos curatos, la tendencia fue aumentar vicarías fijas, especie de subcabeceras bajo responsabilidad de un vicario permanente que, formalmente, estaba subordinado al cura de la cabecera pero que en la práctica tendía a la independencia, fomentada incluso por la mitra. El nombramiento de vicarios fijos fue una solución que Núñez de Haro retomó de su antecesor para enfrentar las críticas sobre la administración espiritual y la falta de ministros, y obviar toda la problemática de crear nuevas cabeceras. El virrey Matías de Gálvez, por ejemplo, en 1784 pidió poner uno a los indios de Tilaco y Tancoyol, del curato de Landa, conforme a la cédula de 1764 sobre tenientes de cura, ya mencionada. El arzobispo, consciente de ello,¹⁴⁸ ideó todo un plan. El asunto no era fácil pues se hablaba mexicano, otomí, huasteco y pame, además de no haber obvenciones suficientes para el vicario.¹⁴⁹ La mitra, de hecho, solicitó para

marzo de 1777, de fray José Peyro de Bondía: “llegamos nosotros los misioneros hasta la misma villa de los Valles. Vamos a concluir ahora al pueblo de Tantoyuca, donde nos esperan y nos desean todos los hijos con las mayores ansias y deseos. Es un santo gozo cómo todos sus hijos y súbditos se aprovechan de la divina palabra. La continua frecuencia en los santos ejercicios es imponderable el explicarla [...] ya los pueblos se disponen, con las mayores veras, para ganar el santo jubileo”.

¹⁴⁸ AGN, Bienes Nacionales, legajo 266, exp. 24, año de 1784: “la necesidad de poner un vicario de pie fijo en el pueblo de Tilaco, uno de los cuatro que componen el citado curato, es gravísima porque dista 8 leguas de la cabecera y está en proporción para asistir desde algunos de dichos pueblos y porque con él podrán civilizarse e instruirse más aquellos indios, que son todos cerrados y flojos, de este arzobispado. Esta necesidad me constó por la visita que hice del dicho curato en noviembre de 1780, desde el real de Zimapan, y por el informe que me hizo mi secretario y visitador general de este arzobispado que visitó personalmente el expresado curato”.

¹⁴⁹ AGN, Bienes Nacionales, legajo 266, exp. 24, año de 1784: “juntó a las repúblicas de dichos pueblos y les exhortó a que se cultivasen y sembrasen un pegujal de maíz, aunque fuera de media fanega cada cien familias para que con sus productos se pudiera mantener un vicario de pie fijo y también dispuso que los vecinos del Saucillo, que casi todos son de razón, tuvieran misa cada ocho días como la tenían cada 15, para que cumplieran con el precepto de oír la y sirviera la limosna para ayuda a la manutención del vicario, cuyas providencias confirmé por juzgarlas acertadas y muy oportunas para el fin indicado, pero, según el informe que verbalmente me ha hecho ahora el cura propio que ha venido a oponerse a

este 500 pesos anuales a la real hacienda. Otro problema irresuelto era el de hallar un vicario que supiera los cuatro idiomas.

Ese mismo año la mitra nombró vicarios fijos en Timilpan, curato de Jilotepec; Zumpango del Río, de Chilpancingo; Huautla, de Huejutla; Tezcatepec, de Atotonilco el Grande, y en Mezcala.¹⁵⁰ Las solicitudes provinieron también de curas, de clérigos desocupados y de los pobladores. Sobresale el caso de Zumpango del Río, antigua cabecera que ya era sólo visita. Ahí, el vicario Vicente Jiménez explicó a la mitra que mucha gente de Huiziltepec, otra visita, prefería ir mejor a Zumpango, a tres leguas, que a la cabecera de Chilpancingo, que estaba a siete; por ello propuso quedarse él, fijo, en Zumpango, a pesar de que el cura titular lo prefería en la cabecera, pues le descargaba todo el trabajo parroquial. Además, añadía, Haro así lo había dispuesto en su visita y no se había cumplido. El vicario no pedía más honorarios que los 600 pesos que ya recibía. La mitra, en consonancia con la cédula de 1764, accedió a la petición e hizo de Zumpango, antigua cabecera, nueva vicaría. Algunos curas sí resentían la formación de una vicaría fija en su curato sin su anuencia, al considerar que les restaba autoridad y daba pie a que los vicarios se condujeran como curas independientes de la cabecera.¹⁵¹

En otro caso, el arzobispo aprovechó una solicitud del marquesado del Valle, que pretendía suprimir el pago del sínodo en los curatos de sus dominios para aumentar las vicarías fijas. Núñez de Haro opinó que podía suprimirse el sínodo en 16 de los 19 curatos comprendidos.¹⁵² En junta de 6 de mayo de 1785, a la que asistieron el virrey, el arzobispo, el oidor Francisco Gómez Algarín y el fiscal Ramón de Posada, se acordó aceptar la suspensión de los 5 000 pesos pagados de sínodo, pero también que esa cantidad la destinara el marquesado para la fábrica parroquial, ornamentación de los templos y el pago de vicarios fijos y tenientes designados por la mitra, según las cédulas de 1764 y 1765.¹⁵³ No obstante, en

los curatos vacantes, no han producido los efectos que eran de esperar del gusto con que las recibieron las enunciadas repúblicas y es de temer que suceda lo mismo en lo futuro, atendiendo a la indolencia y desidia de aquellos indios”.

¹⁵⁰ AGN, Bienes Nacionales, legajo 266, exp. 27.

¹⁵¹ AGN, Bienes Nacionales 234, exp. 3, f. 227v: cura de Xichú de Indios.

¹⁵² AGI, México, 2548: “1776 a 1785. Curas y curatos de los marquesados de Terranova, Monteleón y valle de Oaxaca. Informes dados sobre el expediente de que se les releve de la contribución de sínodos a los curas y sacristanes de sus estados”. Los curatos comprendidos eran Toluca, Cuernavaca, Xochitepec, Mazatepec, Yecapixtla, Jiutepec, Jonacatepec, Oaxtepec, Yautepec, Tlaltizapan, Tepoztlán, Coyoacán, San Agustín de las Cuevas, Tacubaya, Mixcoac y San Ángel. Excluía Achichipico, Jantetelco y Tlalquitenango, por considerar que eran muy pobres.

¹⁵³ AGI, México, 2548, 11 de mayo de 1785.

Madrid, el fiscal del consejo de Indias se opuso a una solución así. Aún no sabemos la resolución final.

No siempre las vicarías tenían una buena situación. En el caso de Chapultepec, vicaría de San Antonio de las Huertas, el cura sugirió a la mitra quitar al vicario, pues las obvenciones no alcanzaban para pagarlo y él mismo debía mantenerlo.¹⁵⁴

Otra postura guardó el arzobispo Núñez cuando se le planteó que los frailes fueran nombrados vicarios fijos. En Cerro Prieto, antes independiente pero ahora adscrita al curato de Pacula y Jiliapan, en la Sierra Gorda, el alcalde mayor de Cadereyta sugirió como vicario fijo a un fraile que ya estaba desde antes de la secularización. El cura de Pacula buscó algún clérigo pero no lo halló, e informó de paso que tres curas vecinos estaban sin vicarios por similares razones. El mismo cura declaró que sólo tenía un vicario: "Es grande la escasez de ministros y esto, señor, sobre ser para mi conciencia un gran torcedor porque hacen falta para tantas almas".¹⁵⁵ Sin embargo, el arzobispo avisó que ya iba otro vicario en camino para hacerse cargo de ese lugar y que no consentiría a un fraile como tal.

El desconocimiento de las lenguas por los curas seguía siendo un problema, a pesar de las campañas de castellanización de los indios que se venían impulsando desde el siglo XVI y, especialmente, desde la gestión de Rubio y Salinas. En 1773 se registró que 128 curatos aún se administraban en lengua mexicana, 45 en otomí, cuatro en mazahua y cinco en huasteco.¹⁵⁶ Sin duda, buena parte de la feligresía del arzobispado todavía hablaba alguna lengua nativa, factor que la mitra debía tomar en cuenta si realmente quería una administración eficaz. Pronto, el arzobispo enfrentó uno de sus principales retos: dotar de suficientes ministros lenguas con el fin de mejorar la atención espiritual.

Para el arzobispo, como antes para los frailes cuando estaban a cargo de las misiones, era todo un desafío lograr la estabilidad en estos pueblos de Sierra Gorda que aún presentaban problemas de integración.

del fomento de las escuelas de lengua castellana y de que los indios trabajen y se apliquen a la crianza y labranza y de que traten bien y los exhorten al trabajo, es de esperar que en lo sucesivo se instruyen más en la lengua castellana que saben pocos y en las obligaciones de cristianos y en las propias de

¹⁵⁴ AGN, Bienes Nacionales, 234, exp. 3, f. 13.

¹⁵⁵ AGN, Bienes Nacionales, legajo 1042, exp. 1, parte 1, cartas al arzobispado de 25 de agosto de 1777.

¹⁵⁶ B. Bravo y M. A. Pérez, "El tejido eclesiástico...", pp. 172-174.

su estado y se eviten, o a lo menos, se corrigen más fácilmente los excesos y desórdenes a que su rusticidad los inclina.¹⁵⁷

Una visión de conjunto sobre las vicarías fijas en el arzobispado de México sería la siguiente. Hemos calculado en 84 las vicarías fijas en el último tercio del siglo XVIII, repartidas en 57 curatos, o sea, 24 por ciento del total, de las cuales el arzobispo Núñez de Haro heredó aproximadamente 52 de su antecesor, por lo cual él mismo habría creado 32, triplicando el número de nuevas cabeceras parroquiales durante el mismo periodo.¹⁵⁸ La tendencia es clara: las vicarías fijas fueron el mejor intento de la mitra para mejorar la administración espiritual de los aún muy numerosos pueblos de visita.

AUMENTAR LOS TENIENTES DE CURA

La tercera vía para intentar mejorar la administración parroquial era el nombramiento de tenientes y ayudantes temporales, si bien esto también se complicaba en regiones que históricamente habían sido poco apetecidas por el clero secular, como el sur del arzobispado, entre Iguala y Acapulco. Así lo explicaba en 1777 el cura del real de Tetela del Río, que necesitaba de ellos e informaba sobre la disposición de los dos clérigos residentes en su parroquia: uno de ellos era apto, pero otro todo lo contrario, “quien sin embargo de estar ordenado a título de idioma mexicano no quiere administrar y se niega hasta las confesiones de necesidad; para este partido no es apto porque por su natural tan altivo está de quiebra con los más principales”. Además, ambos clérigos sólo querían trabajar en las minas,¹⁵⁹ en busca de mayores ingresos.

Los tenientes de cura eran inestables: su nombramiento temporal y sus bajos salarios provocaban falta de compromiso. Las autoridades los veían como una especie de “vagabundos” de los curatos en busca de mejores rentas o condiciones de trabajo, algo que Núñez de Haro trató de moderar deteniéndolos por más tiempo en los partidos. Así lo explicaba Manuel José Caballero, quien solicitó ayudar a su primo, el cura de San

¹⁵⁷ AGN, Bienes Nacionales, legajo 266, exp. 24, escrito del 3 de agosto de 1784.

¹⁵⁸ Véase el anexo III. Cabe aclarar que en varias vicarías la fecha de creación no pudo verificarse con exactitud, pero aun con eso pensamos que la tendencia general es la que aquí se presenta.

¹⁵⁹ AGN, Bienes Nacionales, legajo 1042, exp. 1, parte 1, Tetela del Río, carta de 19 de septiembre de 1777 de Nicolás Vásquez.

Luis de la Paz, pero no tuvo éxito. Aunque el secretario de la mitra le propuso entonces ir como vicario con el cura del Pueblito, en Querétaro, Caballero contestó que prefería seguir ayudando en la ciudad de Querétaro.¹⁶⁰ A raíz de la secularización de doctrinas y la salida de muchos frailes ayudantes en las visitas de las doctrinas, se provocó una escasez de ministros. En Acapetlahuayan, su cura enfermo esperaba con ansia un vicario prometido de la mitra, alegando que su enfermedad lo tenía postrado en cama.¹⁶¹

En semana santa, los curas pedían vicarios temporales a la mitra, como José Manuel Viana:

para el actual jubileo del año santo y cumplimiento de la iglesia no tengo vicario por más diligencias que se ha hecho y así: si no viene por mano de vuestra como el año pasado sin cumplir los más con la iglesia, por lo que espero del favor de vuestra señoría me mande uno.¹⁶²

Lo mismo hizo el cura de Ozumba.¹⁶³ En Tantoyuca, su cura, en 1777, pedía a la mitra permitir que el sacerdote Juan Ángel, que iba de paso hacia México, se quedara con él debido a una peste entre los indios, con lo cual también ayudaría a los curas vecinos.¹⁶⁴ Núñez de Haro ocupó incluso a los jóvenes presbíteros del colegio de Tepozotlán para proveer de ayudantes a los curas quienes, sabedores de ello, los solicitaban directamente al rector.¹⁶⁵ Algunos vicarios eran obligados a permanecer en los pueblos por sus mismos fieles, como sucedió en Atlacomulco:

¹⁶⁰ AGN, Bienes Nacionales, legajo 1042, exp. 1, parte 1, Querétaro, carta de 28 de febrero de 1777 de Manuel José Caballero.

¹⁶¹ AGN, Bienes Nacionales, legajo 1042, exp. 1, parte 1, Acapetlahuayan, carta de 8 de octubre de 1777 de Manuel Burgos.

¹⁶² AGN, Bienes Nacionales, legajo 1042, exp. 1, parte 1, año de 1777.

¹⁶³ AGN, Bienes Nacionales, legajo 1042, exp. 1, parte 1, carta de 3 de marzo de 1777: "aflicción y congoja tan grande en que me hallo me hace molestarles y suplicarle para la sangre preciosísima, me provea de ministro porque es imposible el dar abasto y más habiéndome juntado el año santo, he hecho cuantas diligencias son posibles y no le encuentro".

¹⁶⁴ AGN, Bienes Nacionales, legajo 1042, exp. 1, parte 1, carta de 8 de enero de 1777 del bachiller Francisco Ardujo y Sotomayor.

¹⁶⁵ AGN, Bienes Nacionales, legajo 1042, exp. 1, parte 1, Cuautitlán, carta de 1 de febrero de 1777 del cura Francisco Andrade: "Muy señor mío, hallándome necesitado de ministros por lo inmediato de la cuaresma, necesito de uno y se me ha proporcionado el licenciado don José de Acosta a quien he solicitado y escrito al rector de Tepozotlán, donde se halla dicho padre, quien me dicen escribió a vuestra merced o al señor arzobispo y respecto a no haber tenido razón, ocurrió a vuestra [merced] representándole que dicho bachiller Acosta gusta de estar conmigo supuesta la venia de su ilustrísima y de vuestra".

El vecindario del curato de Atlacomulco, así españoles como de la gente que llaman de razón, parecemos con todo rendimiento ante vuestra señoría ilustrísima y decimos que noticiosos de que vuestra señoría ilustrísima ha conferido el título de cura interino de la villa de Ixtlahuaca al bachiller don Miguel Flores [...] considerando que a su falta y ausencia nos resulta una sensibilísima orfandad pues en dicho bachiller como nuestro vicario hemos tenido y tenemos todos los feligreses pastor, padre y amparo, el culto divino, mayor auge y los pobres todo consuelo, suplicamos rendidamente a vuestra señoría ilustrísima como a nuestro prelado no nos prive de un ministro a quien veneramos, obedecemos y estimamos.¹⁶⁶

En una segunda carta, los indios de república pedían lo mismo, y aclaraban que los habitantes se habían querido rebelar y que sólo el vicario lo había evitado, pero que tenían vigilantes en las salidas del pueblo para no dejarlo ir. A su vez, el teniente general del alcalde narró cómo los indios habían acudido exaltados a su casa para decirle que no permitirían que Flores saliera, incluso si tenían que cometer algún atentado, y añadían que, al contrario de tiempos pasados más turbulentos, ahora los indios vivían pacíficamente y muy obedientes al culto divino. Haro accedió a ascender al vicario a cura coadjutor.

Otro aspecto que incidía en la inconstancia de los vicarios eran las condiciones de trabajo y climáticas, como lo señaló el cura de Tlayacapan a su paso por el curato de Jonacatepec:

en dos años que fui cura en Jonacate tuve tres vicarios mozos, robustos y dos de ellos indios, y con todo, antes del año, quedaron inservibles y me fue preciso mandarlos a México a que se curaran y luego acomodarlos en la cabecera, vivos están que lo pueden declarar.¹⁶⁷

Pero en otras zonas alejadas de la capital también escaseaban vicarios jóvenes para sustituir a los de mayor edad que ya no atendían a los fieles, por enfermedad o falta de convicción, como hizo saber el cura de Acapulco a la mitra sobre su vicario en Coyuca y Tixtlancingo, en 1777.¹⁶⁸

A veces se generaban fricciones entre los curas y la mitra cuando esta última enviaba vicarios desde la capital y sin conocimiento previo del pá-

¹⁶⁶ AGN, Bienes Nacionales, legajo 266, exp. 27, 1784: nombramiento como coadjutor de Atlacomulco del bachiller Miguel Flores, antiguo vicario de ahí mismo.

¹⁶⁷ AGN, Bienes Nacionales, legajo 1042, exp. 1, parte 1, Tlayacapan, carta de 3 de junio de 1776.

¹⁶⁸ AGN, Bienes Nacionales, legajo 1042, exp. 1, parte 1.

rroco. El cura Fernando Messia pidió al secretario del arzobispo apartar a un mal vicario, pues tenía malas referencias de él por el cura de Zempoala:

que no hay cura que quiera éste en su compañía, en cuyo supuesto y para evitar otros lances como los que fomentó en aquel curato en la anterior ocasión que estuvo y aun los que una ha ejecutado en la presente, he de deber a vuestra merced quite de allí tan perjudicial individuo y mande uno que ayude al cura.¹⁶⁹

En 1773, sólo en 49 curatos del arzobispado los curas habían designado vicarios ayudantes y tenientes; la mayoría sólo tenía uno, mientras que en Atacomulco, Actopan, Mazatepec, San Felipe Ixtlahuaca, Temascaltepec, Tulancingo o Zumpango de la Laguna tenían dos. La excepción fue en Temascaltepec, con tres.¹⁷⁰ Estos promedios seguían siendo los mismos que a principios de siglo.¹⁷¹ En varios curatos vivían además varios presbíteros con licencias de celebrar misa y confesar, quienes ocasionalmente ayudaban a los párrocos. En Querétaro, Pachuca, Toluca, Actopan o Ixmiquilpan había incluso núcleos importantes de clérigos, aunque sin beneficio eclesiástico y que vivían de su propio patrimonio, pero sin mayores obligaciones con la administración parroquial.

Los problemas que los arzobispos de México tenían que enfrentar durante su mandato no eran pocos ni fáciles de resolver. Aunque existía todo un abanico de disposiciones reales y canónicas que prevenían su solución, en la práctica los mitrados se veían rebasados por una realidad cambiante. El mandato de Núñez no fue la excepción, pues las tres últimas décadas del siglo XVIII estuvieron marcadas por cambios significativos, eclesiásticos, políticos y sociales, que incidieron en la vida parroquial del arzobispado. Los efectos de la secularización de doctrinas, el aumento poblacional, la decisión de la Corona de restringir el papel social de los curas, la defensa de éstos de sus intereses, incluyendo la no división de curatos, fueron factores importantes. Es indudable que las dificultades en las parroquias no eran pocas ni fáciles de resolver, por lo que nuestro personaje optó por remediar poco a poco problemas específicos. De nueva cuenta, la realidad novohispana mostraba a un alto dirigente eclesiástico y a la Corona las limitaciones a sus deseos de cambio.

¹⁶⁹ AGN, Bienes Nacionales, legajo 1042, exp. 1, parte 1.

¹⁷⁰ B. Bravo y M. A. Pérez, "El tejido eclesiástico...".

¹⁷¹ Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, 2012, pp. 187-189.

La búsqueda de independencia de los pueblos de visita se presentaba en muchos curatos, quizá como reflejo de lo que ocurría en el ámbito político. Ello no se tradujo en la creación de más curatos, pues para los fieles implicaba tener más obligaciones, por un lado, además de que los curas se oponían a la subdivisión de sus parroquias, por el otro. Las autoridades reales y eclesiásticas eran conscientes de todo esto, por lo cual no se impulsó una fragmentación general de curatos, como se había planteado desde principios del siglo XVIII. En consecuencia, las cabeceras parroquiales debían lidiar con pueblos de visita cada vez más renuentes a cooperar. Es este contexto en el que debemos entender los alcances y los límites del gobierno de Núñez de Haro para reorganizar la red parroquial del arzobispado de México.

El arzobispo buscó alternativas para paliar la falta de ayudantes: los envió desde la capital a los curatos con más urgencias, mantuvo más de 80 vicarías fijas a falta de más subdivisiones de curatos y trató a los vicarios fijos como curas, con el fin de darles mayor libertad de acción. Esta política fue sin duda un cambio significativo con respecto a décadas anteriores. Igualmente, buscó mejorar la administración espiritual en las haciendas, espacios que competían con los pueblos en número de fieles. Finalmente, y a pesar de tantos esfuerzos por lograr la castellanización de los indios, Núñez de Haro mantuvo el fomento a la formación de presbíteros indios en el seminario conciliar, por un lado, y a la ordenación de nuevos clérigos lenguas, por el otro, a contracorriente del conjunto de críticas vertidas que buscaban el fin de las lenguas nativas y, por derivación, de los clérigos lenguas.

A principios del siglo XIX, Navarro y Noriega reflexionaba sobre los problemas de atención espiritual en los curatos novohispanos, a propósito del cálculo que hizo de haber 1500 pilas bautismales en Nueva España, entre cabeceras y vicarías fijas. Estimaba que a cada cabecera o vicaría le correspondía atender a 4 085 personas, mientras que en España eran 560 y aun en Perú 2230. El funcionario, como muchos antes que él, volvía a lamentar los grandes territorios de cada curato y los pocos ministros para ellos, y pedía al supremo gobierno una reforma parroquial inmediata.¹⁷²

Así pues, hubo problemáticas insalvables. El modelo cabecera-múltiples visitas persistió, básicamente en función de asegurar una congrua suficiente para los párrocos, quienes siempre lo defendieron, con la justifica-

¹⁷² Fernando Navarro y Noriega, *Catálogo de los curatos y misiones de la Nueva España seguido de la Memora sobre la población del reino de Nueva España (primer tercio, siglo XIX)*, 1943, pp. 50-51.

ción de asegurar una economía suficiente para el culto y la administración espiritual. Esa férrea oposición era apoyada, indirectamente, por las leyes del real patronato, las canónicas e intereses del alto clero que obstaculizaban también una mayor división parroquial.

Referencias

- Aguirre Salvador, Rodolfo, "Algunos efectos de la expulsión jesuita en la Real Universidad de México", en Silvano Benito Moya (coord.), *Saberes y poder. Colegios y universidades durante el reformismo borbónico*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2016.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, "El IV Concilio Provincial Mexicano ante la problemática de la división parroquial", *Fronteras de la Historia*, vol. 19, núm. 2, julio-diciembre, 2014, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 122-146.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, IISUE-UNAM/Bonilla Artigas/Iberoamericana Vervuet, 2012.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, "El clero secular del arzobispado de México: oficios y ocupaciones en la primera mitad del siglo XVIII", *Letras Históricas*, núm. 1, otoño-invierno, 2009, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 67-94.
- Aguirre Salvador, Rodolfo, "La demanda de clérigos *lenguas* en el arzobispado de México, 1700-1750", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 35, julio-diciembre, 2006, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, pp. 47-70.
- Ajofrín, Francisco de, *Diario del viaje a la Nueva España*, introducción, selección y notas de Heriberto Moreno, México, Secretaría de Educación Pública, 1986.
- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2015.
- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, "La secularización de doctrinas de indios en la ciudad de México", en Felipe Castro Gutiérrez, *Los indios y las ciudades de la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2010, pp. 303-325.

- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa, "Un cambio apresurado: la secularización de las misiones de la Sierra Gorda", *Letras Históricas*, núm. 3, otoño-invierno, 2010, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, pp. 19-45.
- Alzate y Ramírez, José Antonio de y Francisco Antonio de Lorenzana, *Atlas eclesiástico de el Arzobispado de México, en el que se comprenden los curatos con sus vicarías y lugares dependientes: dispuestos de orden del Yllustrísimo Señor Doctor Don Francisco Antonio Lorenzana Buytron digni*, México, 1767, en Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico (Virtual Library of Bibliographical Heritage). Portal de Recursos Educativos Abiertos, en <<http://www.temoa.info/es/node/377184>>, consultado el 15 de febrero de 2016.
- Brading, David A. y Oscar Mazín (eds.), *El Gran Michoacán en 1791. Sociedad e ingreso eclesiástico en una diócesis novohispana*, Zamora, El Colegio de Michoacán/El Colegio de San Luis, 2009.
- Bravo Rubio, Berenise y Marco Antonio Pérez Iturbe, "El tejido eclesiástico de México. Parroquias y curas del arzobispado de México en 1773", en Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, México, IISUE-UNAM, 2009, pp. 169-177.
- Bravo Rubio, Berenise y Marco Antonio Pérez Iturbe (transcripción), "Libro que contiene los curatos y vicarías que hay en este arzobispado de México con los nombres de sus actuales curas y vicarios, idiomas que en ellos se hablan y pensión que pagan al seminario", en Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, México, IISUE-UNAM, 2009, pp. 178-202.
- Castro Gutiérrez, Felipe, "Indeseables e indispensables: los vecinos españoles, mestizos y mulatos en los pueblos de indios de Michoacán", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 25, julio-diciembre, 2001, pp. 59-80.
- Connaughton, Brian, "Mudanzas en los umbrales éticos y político-sociales de la práctica religiosa", en Alicia Mayer, *México en tres momentos: 1810, 1910, 2010. Hacia la conmemoración del Bicentenario de la Independencia y del Centenario de la Revolución Mexicana. Retos y perspectivas*, t. II, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2007, pp. 241-268.
- Escobar Ohmstede, Antonio, *De la costa a la sierra. Las huastecas, 1750-1900*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 1998.

- Gruzinski, Serge, *El poder sin límites: cuatro respuestas indígenas a la dominación española*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1988.
- Gruzinski, Serge, "La 'segunda aculturación': el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. VIII, 1985, pp. 175-201.
- Humboldt, Alejandro de, *Ensayo político sobre el reino de la Nueva España*, México, Porrúa, 2004.
- Lopetegui, León y Félix Zubillaga, *Historia de la Iglesia en la América española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*, México. América Central. Antillas, Madrid, La Editorial Católica, 1965.
- Martínez López-Cano, Pilar (coord.), *Los concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 2004 [también está disponible en línea en la página del IHH-UNAM].
- Mazín, Oscar, "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 39, verano, 1989, pp. 69-86.
- Mendoza Muñoz, Jesús, *Las misiones de Sierra Gorda, una utopía celestial (siglos XVII y XVIII)*, México, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, 2012.
- Mendoza Muñoz, Jesús, *Secularización de la parroquia de Santiago de Querétaro en el siglo XVIII*, México, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, 2008.
- Menegus, Margarita (ed.) (transcripción y estudio introductorio), *Descripción del Arzobispado de México de 1793 y el Informe reservado del arzobispo de México de 1797*, México, Centro de Estudios sobre la Universidad-UNAM (Cuadernos del Archivo Histórico de la UNAM, 17), 2005.
- Miño Grijalva, Manuel, *El mundo novohispano. Población, ciudades y economías. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Mörner, Magnus, *La Corona española y los foráneos en los pueblos de indios de América*, Estocolmo, Instituto de Estudios Iberoamericanos, 1970.
- Navarro y Noriega, Fernando (ed.), *Catálogo de los curatos y misiones de la Nueva España seguido de la Memora sobre la población del reino de Nueva España (primer tercio, siglo XIX)*, México, Instituto Mexicano de Investigaciones Histórico-Jurídicas, 1943.
- Núñez de Haro y Peralta, Alonso, *Sermones escogidos, pláticas espirituales privadas y dos pastorales*, t. I, Madrid, Imprenta de la Hija de Ibarra, 1806.

- Rubial, Antonio (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades Alfonso Vélaz Pliego-Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Ediciones de Educación y Cultura, 2013.
- Sánchez Muñoz, David Alejandro, "Itinerario de la una nación india. Los chichimecas de misiones en la jurisdicción de San Luis de la Paz (1743-1810)", tesis de maestría en Historia, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2015.
- Sánchez Santiró, Ernest, "El nuevo orden parroquial de la ciudad de México: población, etnia y territorio (1768-1777)", *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 30, enero-junio, 2004, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, pp. 63-92.
- Sánchez Santiró, Ernest, *Padrón del arzobispado de México 1777*, México, Archivo General de la Nación, 2003.
- Solano, Francisco (ed.), *Relaciones geográficas del arzobispado de México, 1743*, t. 1, Madrid, V Centenario del Descubrimiento de América/Centro Superior de Investigaciones Científicas (Tierra Nueva e Cielo Nuevo), 1988.
- Taylor, William, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Zamora, El Colegio de Michoacán/Secretaría de Gobernación/El Colegio de México, 1999.
- Vera, Fortino Hipólito, *Erecciones parroquiales de México y Puebla a cuyas Diócesis fue promovido el Ilmo. Sr. Dr. D. Pelagio Antonio de Labastida y Davalos primado de la iglesia mexicana*, 1889, en <<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080026568/1080026568.html>> , consultado en diciembre de 2015.
- Zahino Peñafort, Luisa (comp.), *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM/Universidad de Castilla-La Mancha/Cortes de Castilla-La Mancha/Miguel Ángel Porrúa, 1999.
- Zahino Peñafort, Luisa, *Iglesia y sociedad en México 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, UNAM, 1996.

Anexo III

Curatos, misiones y vicarías entre 1773-1813

<i>Provincia</i>	<i>Curatos y misiones</i>	<i>Vicarías</i>	<i>Observaciones</i>
Valles	Tamazunchale		
	Tampamolón		
	Tancanhuitz*		*Creado entre 1767 y 1773
	Coscatlán	Axotla*	*Creada entre 1767 y 1773
	Valles		Misión franciscana
	Tarabón		Misión franciscana nueva, de principios del XIX
	Aquismon		Misión franciscana
	Huehuetlán		Misión franciscana
	Palma o Salto del Agua		Misión franciscana, aunque en 1813 ya no la menciona Navarro
	Tamitas		Misión franciscana
	Tamoin		Misión franciscana
	Tamaquilma		Misión franciscana, aunque en 1813 ya no la menciona Navarro
	Tampasquin		Misión franciscana
	Tancualayab		Misión franciscana
	Tanlacum		Misión franciscana
	Tanlahax		Misión franciscana
	Guayabos		Misión franciscana
	Tamapache		Misión franciscana
	San Francisco del Sauz		Misión franciscana
Panuco	Pánuco		
	Tempoal		
	Tantoyuca		
	Tántima*		*Creado alrededor de 1775
	Tampico		Misión franciscana
	Tauxoxob		Misión franciscana nueva, de principios del XIX
	Ozuluama		Misión franciscana

Curatos, misiones y vicarías entre 1773-1813 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Curatos y misiones</i>	<i>Vicarías</i>	<i>Observaciones</i>
San Luis de la Paz	Real de Xichú		
	Xichú de Indios	Casas Viejas y Santo Tomás Tierra Blanca**	**Se convirtió hacia 1775 en nuevo curato
	San Miguel de las Palmas		Misión dominica
	Casas Viejas* Arnedo		*Creado hacia 1772 Nueva misión creada en 1808
Cadereyta	Real de Escanela	San José de los Amoles*	*Creada alrededor de 1773
	Xalpan		Creado en 1770
	Cadereyta	San José Vizarrón*	Nuevo curato en 1755, separado de Huichiapan *Creada alrededor de 1773
	Pacula*		*Creado en 1777
	Landa		*Creado por Lorenzana en 1770
	Real del Doctor		
	San Antonio de Padua*		*Creado en 1774, dividido de El Doctor (Mendoza), aunque en 1813 ya no lo menciona Navarro
Bucareli*		*Nueva misión franciscana en 1775, adscrita al curato de Escanela	
Meztlán	Meztlán**	Xocoquipan,* Yztacoyotla* y Xilitla*, y posiblemente también Chichicastla*	**Curato agustino
	Tlanchinol		
	Lolotla		
	Molango		

Curatos, misiones y vicarías entre 1773-1813 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Curatos y misiones</i>	<i>Vicarías</i>	<i>Observaciones</i>
	Xacala	Guadalupe Cerro Prieto*	*Misión franciscana, adscrita a Xacala en 1777
	Zacualtipan	Tlahualompa*	
	Tianguistengo		
	Huejutla		
	Tepehuacan		*Nuevo curato, creado ya para 1773, separado de Huejutla
Xochicoatlán	Yahualica		
	Huazalingo		
	Xochicoatlán		
	Xochiatipan		Fundado por Lorenzana en 1771
	Calnali*		*Nuevo curato, fundado cerca de 1773
Querétaro	San Juan del Río		
	Tequisquiapan		
	Santiago de Querétaro	Espíritu Santo**	Después se convirtió en cabecera
	San Sebastián	N. S. del Pueblito** y Santa Rosa de Lima**	Creado en 1758 **Después se convirtió en cabecera
	Espíritu Santo		
	San Pedro de la Cañada*		*Nuevo curato, creado entre 1769 y 1773. Fue vicaría de San Sebastián
	San Francisco Galileo*	Huimilpa	*Nuevo curato, creado entre 1769 y 1773. Fue vicaría de San Sebastián
	Santa Ana (casco de Querétaro)		
	Divina Pastora		
	Santa Rosa		
	San Pedro Tolimán	Santa María Peñamiller*	

Curatos, misiones y vicarías entre 1773-1813 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Curatos y misiones</i>	<i>Vicarías</i>	<i>Observaciones</i>
	Tolimanejo Amealco*		Nuevo curato en 1756 Nuevo curato, fundado en la década de 1770
	Zimapan	San José del Oro y San Antonio de las Cañas*	
Ixmiquilpan	Ixmiquilpan Chilcuaautla Cardonal		
Actopan	Actopan	Yolotepec**	*Antes había sido cabecera, pero para esta época sólo era visita
Huayacotla	Tlachichilco Huayacocotla Zontecomatlán	Tenatepec*	
Tulancingo	Tulancingo Atotonilco el Grande Acatlán Huascalzoya Zinguiluca		
Xilotepec	Chiapa de Mota Peña de Francia** Chiapatongo Jilotepec** Huichiapan Alfaxayucan Tasquillo* Tecozautla	San Luis de las Peras Acaxuchitlán* y Timilpa* Tlacolula? Tasquillo	**Para 1813 se le llama ya también Villa nueva del Carbón **En 1767 sólo tenía una vicaría: San Juanico *Nuevo curato creado en 1775. Fue vicaría de Alfaxayucan Creado en 1755. Separado de Huichiapan

Curatos, misiones y vicarías entre 1773-1813 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Curatos y misiones</i>	<i>Vicarías</i>	<i>Observaciones</i>
	Aculco		Creado en 1759, separado de Jilotepec
	Acambay		Creado en 1759, separado de Jilotepec
	Nopala**		**Creado por el arzobispo Lizana a principios del XIX
Tula	Tula Tepejí del Río Tepetitlán	Tlaxcoapan	
Tetepango Hueypox- tla	Atitalaquia Hueypoxtla Misquiahuala Tetepango**		**Aún doctrina agustina en 1773
Pachuca	Pachuca Real del Monte Tizayuca Tolcayuca Real de Atotonilco el Chico Real de Omitlán Tezontepec		
Zempoala	Epazoyucan Cempoala		
Apa- Tepeapulco	Tepeapulco* Apa Huehuetoca Teoloyuca Tepozotlán Cuautitlán	Tepeapulco*	*Aparece como cabecera hasta 1777, antes fue vicaría de Apa
Zumpango	Tequisquiac		

Curatos, misiones y vicarías entre 1773-1813 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Curatos y misiones</i>	<i>Vicarías</i>	<i>Observaciones</i>
	Zumpango de la Laguna		
	Xaltocan	Santa Ana y Xaltenco*	*La cabecera pasó a esta vicaría ya para 1813
	Otumba		
	Axapusco		Nuevo curato ya hacia 1766
Metepec	Almoloya		
	Atlacomulco		
	Ixtlahuaca		
	Temascalcingo		
	Xiquipilco		
	Xocotitlán		
	N. S. de la Asunción		
	Malacatepec		
	San José Malacatepec		
	San Felipe Ixtlahuaca		
	Temoaya		
	Metepec	Atenango**	**Para 1767 eran dos vicarías: Atenco y San Pedro de los Petates
	Zinacantepec	Amanalco	
	Amanalco*		*Separado en 1768 de Zinacantepec
Toluca	Toluca**	Tecaxic y San Pedro de la Laguna	**Curato franciscano
Tenango del Valle	Ozolotepec		
	Ocoyoacac		
	Tenango del Valle		
	Xalatlaco	Santiago Tianguistengo	
	Tescaliacac	Santa Cruz*	
	Capuluac		
	Calimaya	Mexicalcingo	

Curatos, misiones y vicarías entre 1773-1813 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Curatos y misiones</i>	<i>Vicarías</i>	<i>Observaciones</i>
Lerma	Lerma	Tarasquillo y Huizizilapan	
Tacuba	Huizquiluca Los Remedios Azcapotzalco** Tacuba Tlalnepantla Naucalpan*	Popotla y San Bartolomé Naucalpan Azcapotzaltongo y Xilotzingo	Santuario y vicaría independiente **Curato dominico *Nuevo curato creado cerca de 1773 **No lo menciona Navarro ya en 1813
México	Sagrario N. S. de Guadalupe Santa Catarina Santa Veracruz San Miguel San Juan de la Penitencia o San José** Santa María la Redonda San Pablo San Sebastián Santa Cruz y Soledad	San Felipe Neri, San Andrés y San Pedro-San Pablo Santo Tomás Tepito	**En recuerdo del anterior San José de los Naturales. En 1767 tenía 7 vicarías: Mexicalcingo, Tetepilco, Iztacalco, Tepito, Nativitas, Chapultepec, San Antonio de las Huertas; la mayoría divididas poco después

Curatos, misiones y vicarías entre 1773-1813 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Curatos y misiones</i>	<i>Vicarías</i>	<i>Observaciones</i>
	San Antonio de las Huertas*	Chapultepec	**Nuevo curato creado en 1772, dividido de San José
	Iztacalco*	San Juan Evangelista Nexticpac*	*Nuevo curato ya para 1773
	Santa Cruz Acatlán o San Antón Tepito*		*Nuevo curato creado en 1772
	Santa Ana**		**Nuevo nombre de la doctrina de Tlatelolco, luego de secularizarse en 1771
	Salto del Agua		*Nuevo curato creado en 1772
	Santo Tomás		*Nuevo curato creado en 1772
Ecatepec	Tecamac**		**No lo menciona Navarro ya en 1813
	Ecatepec		
Teotihuacán	Teotihuacán		
Texcoco	Acolman	Tepexpan	
	Tepexpan**		**Aparece ya como curato nuevo en 1813, según Navarro
	Texcoco**	Tulantongo, Calpulalpan y San Judas*	**Doctrina franciscana
	Tepetlaostoc**		**Doctrina dominica aún en 1793, aunque ya no para 1813
	Coatlinchan		
	Huejotla		
	Chiautla		
Coyoacán	Santa Fe Coyoacán		
	Tacubaya		
	Mixcoac	Cuajimalpa	
	Tlalpan		
	San Jacinto		
Mexicalcingo	Iztapalapa	Santa Marta Tequistenco	

Curatos, misiones y vicarías entre 1773-1813 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Curatos y misiones</i>	<i>Vicarías</i>	<i>Observaciones</i>
	Churubusco Mexicalcingo	Tetepilco* y Nativitas*	
	Culhuacán		
Coatepec	Coatepec Chimalhuacán Atenco		
Xochimilco	Xochimilco Milpa Alta	Tepepan, Tecómitl, Tulyehualco y Atlapulco Atocpan	*Curato franciscano
Chalco	Atlautla Mixquic Ayotzingo Totolapa Tlayacapan Tlalnepantla Cuau- tencia Chimalhuacán Chalco	Atlautla y Tepetlixpa Ozumba y Temamatla**	**Vicarías sólo hasta 1767, luego se dividen Nuevo curato, creado por Lorenzana
	Ayapango*		
	Amecameca Tláhuac Tenango Tepopula Chalco Xochitepec Temamatla*		*Creado entre 1767 y 1773, separado de Tlalmanalco
	Ecatzingo Iztapaluca Ozumba*		*Creado entre 1767 y 1773, separado de Tlalmanalco

Curatos, misiones y vicarías entre 1773-1813 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Curatos y misiones</i>	<i>Vicarías</i>	<i>Observaciones</i>
	San Gregorio Cuautzingo*		*Creado ya para 1773
Temascaltepec-Sultepec	Amatepec-Tlatlaya*		*Creado entre 1767 y 1773
	Sultepec	Coyametitlán, Texcittlán,* Pozotepec* y Aquiapan*	
	Real de Temascaltepec Temascaltepec de Indios Tejupilco Ozoloapan		
Zacualpa	Real de Zacualpa Real de Tezicapan Ixtapan Malinaltenango	Coatepec*	
Malinalco	Zumpahuacan Tecualoya Tenancingo Malinalco** Ocuila		**Aún doctrina agustina en 1813
Cuernavaca	Xantetelco Joncatepec Tepaczingo** Yecapixtla Atlahualoyan** Achichipico**	Tlayacac Atlahualoyan Atlahualoyan	**Creado en 1806, dividido de Xoncatepec **Creado en 1810, era vicaría de Yecapixtla **Nuevo curato creado alrededor de 1769. Era visita de Yecapixtla

Curatos, misiones y vicarías entre 1773-1813 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Curatos y misiones</i>	<i>Vicarías</i>	<i>Observaciones</i>
	Oaxtepec		
	Tlalquiltlenango	Amacuzac*	*En 1785 se intentó hacerla cabecera
	Yautepec		
	Tepoztlán		
	Tlaltizapan		
	Cuernavaca	Huitzilac y Ocatepec	
	Xiuhtepec	Texalpa	
	Texalpa*		*Nuevo curato, creado entre 1773 y 1775, dividido de Xiutepec. Ya no es mencionado por Navarro en la documentación de 1793 ni en 1813
	Mazatepec	Tetelpa*	Nuevo curato en 1760, separado de Cuernavaca
	Xochitepec	Tetelpa	Nuevo curato en 1760, separado de Cuernavaca
Cuautila	Ocuituco		
	Zacualpa de Amilpas		
	Xumiltepec		
	Cuautila de Amilpas**		**Aún es doctrina dominica en 1813
Tetela del Volcán	Tetela del Volcán		
	Hueyapan		
Tochimilco	Tochimilco		
Taxco	Acamistla	Coscatlán	
	Pilcaya		
	Taxco		
	Teticpac		
	Cacalotenango		
Ixcateopan	Acapetlahuayan		
	Apastla		
	Teloloapan		
	Ixcateopan		

Curatos, misiones y vicarías entre 1773-1813 (continuación)

<i>Provincia</i>	<i>Curatos y misiones</i>	<i>Vicarías</i>	<i>Observaciones</i>
	Coatepec de los Costales*		*Dividido de Apastla ya hacia 1766
	Alahuistlán		
Iguala	Tepecuacuilco Iguala Huitzucó-Tlaxmalac**	Mezcala	**Se unen para refundar un nuevo curato en la década de 1770
Chilapa	Tenango del Río	Real de Huautla*	
Tetela del Río	Tetela del Río Oapan		
Tixtla	Zumpango del Río	Chilpancingo*	Si bien en 1767 aparece Chilpancingo como cabecera
Acapulco	Acapulco Coyuca	La Sabana*	
Huauchinango	Huauchinango Chiconcuautla Tlaola o Chicahuastla Zihuateutla		Nuevo curato hacia 1766

Fuentes: José Antonio de Alzate y Ramírez y Francisco Antonio de Lorenzana, *Atlas eclesiástico de el Arzobispado de México, en el que se comprenden los curatos con sus vicarías y lugares dependientes: dispuestos de orden del Yllustrísimo Señor Doctor Don Francisco Antonio Lorenzana Buytron digni*, 1767; Berenise Bravo Rubio y Marco Antonio Pérez Iturbe (transcripción), "Libro que contiene los curatos y vicarías que hay en este arzobispado de México con los nombres de sus actuales curas y vicarios, idiomas que en ellos se hablan y pensión que pagan al seminario (1773)", 2009; AGN, Bienes Nacionales, legajo 234, exp. 3, Informes de fábrica parroquial 1775-1777; Ernest Sánchez Santiró (ed.), *Padrón del arzobispado de México 1777*, 2003; Margarita Menegus (ed.), *Descripción del Arzobispado de México de 1793 y el Informe reservado del arzobispo de México de 1797*, 2005; Fernando Navarro y Noriega (ed.), *Catálogo de los curatos y misiones de la Nueva España seguido de la Memoria sobre la población del reino de Nueva España (primer tercio, siglo XIX)*, 1943; María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México (1749-1789)", 2015; Jesús Mendoza Muñoz, *Las misiones de Sierra Gorda, una utopía celestial (siglos XVII y XVIII)*, 2012; Antonio Escobar Ohmstede, *De la costa a la sierra. Las huastecas, 1750-1900*, 1998; Luisa Zahino Peñafort, *Iglesia y sociedad en México 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, 1996, y Fortino Hipólito Vera, *Erecciones parroquiales de México y Puebla a cuyas Diócesis fue promovido el Ilmo. Sr. Dr. D. Pelagio Antonio de Labastida y Dávalos primado de la iglesia mexicana*, 1889.

* Nuevos curatos, vicarías y misiones en el periodo del arzobispo Núñez de Haro

** Otras observaciones importantes

SEGUNDA PARTE
OBISPADO DE YUCATÁN

IV. PARROQUIAS Y TERRITORIO EN YUCATÁN: 1541-1699

*Adriana Rocher Salas**

El 6 de enero de 1542 se fundó la ciudad de Mérida sobre los restos de la antigua ciudad maya de T'Hó, acto que significó el fin de la etapa de conquista militar de la península de Yucatán, con todo y que aún faltaban grandes porciones de su territorio por pacificar. Aproximadamente tres años después, en 1545, los hermanos menores erigieron el convento de San Francisco en la villa y puerto de San Francisco de Campeche, suceso que marcó el inicio del proceso de evangelización de los hijos del Mayab.

Entonces habían pasado ya más de dos décadas de la caída de México-Tenochtitlán y del arribo del grupo de 12 franciscanos liderados por fray Martín de Valencia, encargados por el papa y el emperador para acometer la tarea de conversión de los nativos del Anáhuac. Fueron dos décadas dedicadas a explorar opciones y ensayar soluciones que permitieran a conquistadores y pobladores, ya fueran funcionarios o religiosos, recorrer una ruta hasta entonces inexplorada. Y no es que unos y otros carecieran de experiencia previa en esos menesteres; pero ninguno de los procesos conquistadores, colonizadores o evangelizadores hasta entonces conocido se había producido en pueblos tan distintos ni distantes, por no hablar de la inmensidad del territorio y de la población a la que tenían que dominar, reorganizar y doctrinar.

Para 1545, si bien mantenía aún su condición de gigantesco laboratorio político, económico, social y cultural, Nueva España podía ya presumir de cierto grado de institucionalidad en los ámbitos civil, militar y eclesiástico, así como de la experiencia acumulada en el trato con los nativos del llamado Nuevo Mundo. De esta forma, para cuando fray Luis de Villalpando puso la primera piedra — o palma de guano, para ser más exactos — del convento de San Francisco de Campeche y, con ella, el de la futura provin-

* Universidad Autónoma de Campeche

cia franciscana de San José de Yucatán, lo hizo con una visión más clara del camino que habría de recorrer que la que 20 años atrás hubieran podido tener fray Martín de Valencia y sus hermanos.

En Yucatán, los frailes pusieron en práctica las estrategias aprendidas de su experiencia previa, aunque también se cuidaron de eludir o modificar aquellas cuyos resultados habían sido inciertos o francamente negativos. Así, supieron de los límites de mantener intacta la lógica territorial prehispánica, por lo que pugnaron, primero, y abrazaron con decidido entusiasmo, después, el proceso de congregaciones, pues lo vieron como una herramienta inmejorable e imprescindible para allanar el camino que llevaría a la inmersión de los mayas yucatecos en la cultura cristiana occidental o, dicho de otro modo, para hacerlos vivir y convivir al modo de los españoles. Pero en un mundo donde la religión tenía significados y consecuencias mayores que el rezo del Padre nuestro o la asistencia a la misa dominical, y en el que la Iglesia distaba de ser exclusivamente una mera "institución administradora de dones de gracia",¹ el programa de congregaciones tuvo también fines políticos y económicos, ya que permitiría una mayor vigilancia y control sobre la población indígena, además de facilitar el cobro de los tributos.

Si bien las congregaciones fueron parte de una política de Estado, es indudable que los religiosos seráficos fueron sus mayores artífices. La casi frenética actividad desplegada por los franciscanos durante el proceso demuestra su conciencia del papel desempeñado por la organización espacial como mecanismo de aculturación pues, como bien ha señalado Gruzinski, la conquista de las almas implicaba también la de los cuerpos,² lo cual constituyó la inevitable consecuencia de esa percepción propia de las sociedades premodernas en la que materia y espíritu eran dos elementos tan distintos como inseparables, al punto de convertirlos en una dualidad vuelta unidad.

El programa de congregaciones fortaleció la ya de por sí hegemónica posición franciscana en lo referente a la administración espiritual de la población maya peninsular, la cual tardaría medio siglo en ser disputada por el clero secular, y cuando eso ocurrió, el espacio yucateco sufriría nuevas alteraciones, si bien menos drásticas y más graduales que las infligidas a mediados del siglo XVI. De esta forma, con nuevas campañas para reducir a los mayas peninsulares a poblado, mejor conocidas como

¹ Max Weber, *Sociología de la religión*, México, Colofón, 2000, p. 35.

² Serge Gruzinski, "Las repercusiones de la Conquista: la experiencia novohispana", 1994, p. 163.

reducciones, subsecuentes trasposos de curatos de indios de unas manos a otras y sucesivas divisiones de los territorios parroquiales, no dejaron de entrelazarse los destinos de la Iglesia³ y el espacio peninsulares, y así permanecieron hasta que el liberalismo decimonónico fracturó tan longeva relación.

El vínculo entre la Iglesia y la organización del territorio que comprendía la diócesis de Yucatán, el cual no se limitó al espacio peninsular sino que también incluyó la provincia de Tabasco, lo estudiaremos en dos grandes partes convertidas en sendos capítulos. Este, que es el primero, va de 1542 a 1699, fechas de la conclusión oficial de la conquista de Yucatán y del final de la provincia franciscana de San José como el poder dominante en la diócesis, respectivamente. Tal periodización está condicionada por los procesos que consideramos son los ejes fundamentales de la relación parroquias-territorio: campañas de congregación o reducción, secularización de doctrinas y fragmentación parroquial. Para tal efecto, dividiremos este capítulo en tres etapas, tomando como punto de referencia el desarrollo de la lucha por el poder en la Iglesia yucateca, la cual tuvo en el control de los curatos de indios su principal motivación y campo de batalla.

1. El imperio de los regulares: 1545-1580

En 1540 o 1541, de forma paralela a la fundación de la villa de San Francisco de Campeche, la primera población española de la península de Yucatán, se realizó la erección de la también primera iglesia parroquial en la región, “la cual se hizo en título y nombre de Nuestra Señora de la Concepción”.⁴ Un año después se efectuó lo propio en la que sería la capital civil y eclesiástica yucateca, la ciudad de Mérida,⁵ donde Francisco de Montejo, hijo del adelantado del mismo nombre, “mandó al reverendo padre cura Francisco Hernández, que en lo mejor de la traza que en la dicha ciudad se hiciera, tome solar y sitio para hacer la Iglesia Mayor, adonde los fieles cristianos

³ Debido a que durante el periodo colonial sólo existió una institución eclesiástica, la Iglesia católica, sólo nos referiremos a ella como “la Iglesia”, pues dicha exclusividad hace innecesaria la utilización de su apellido “católica”.

⁴ Francisco de Cárdenas Valencia, *Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España, escrita el año de 1639, 1937*, p. 71.

⁵ Diego López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, 1688, p. 137. Debo hacer notar que en aras de facilitar su lectura y comprensión se ha actualizado la ortografía de las crónicas y documentos citados.

oigan doctrina y les administren los sacramentos". Al año siguiente tocó la fundación de la villa de Valladolid y de su iglesia parroquial, dedicada a Nuestra Señora de los Remedios, y en 1544 se erigió la de Salamanca de Bacalar, "con título de La Pura Concepción de nuestra Señora".⁶

Si bien estas fundaciones pueden considerarse como las "primeras piedras" en la construcción de la Iglesia yucateca, éstas difícilmente se hubieran constituido en el cimiento de la futura diócesis de Yucatán de no haber sido por la obra desarrollada por la orden de los hermanos menores, mejor conocida como Orden de San Francisco, en honor a su fundador. Fueron sus religiosos quienes dibujaron las líneas del mapa interno de la diócesis, fundada en 1561, por lo menos en lo que a la península de Yucatán se refiere, razón por la cual no es de extrañar la confusión existente entre la territorialidad parroquial y la franciscana. Y en buena medida fueron los seráficos frailes los mayores responsables de dicha confusión pues, en su afán por apartar de la autoridad diocesana a los pueblos puestos bajo su cuidado, se negaron a llamarlos parroquias o curatos, y prefirieron usar para ellos los conceptos propios de su organización conventual, como eran los de guardianía, vicaría o, simplemente, convento.⁷

Durante el siglo XVI las fundaciones franciscanas se apegaron a la ruta trazada por los conquistadores: así, establecieron su primer convento en San Francisco de Campeche y el segundo lo erigieron en Mérida, el cual, por estar ubicado en la capital de la aún gobernación yucateca,⁸ fue electo como sede capitular de la custodia, primero, y provincia, después, de San José de Yucatán. A estos conventos siguieron los de Maní, Conkal, Izamal y Valladolid,⁹ todos, con la excepción de Mérida, reunían requisitos tales como haber sido antiguas capitales prehispánicas (Campeche, Maní y Valladolid), o sede de adoratorios o centros ceremoniales (Izamal) o, también, ser sitios con gran concentración de población maya peninsular, como era el caso de Conkal.¹⁰ Aunque en menor medida, también se consideraron

⁶ *Ibid.*, pp. 159 y 225.

⁷ Al respecto, véase Adriana Rocher, "De doctrinas y parroquias: hacia una geografía eclesiástica del Yucatán colonial" (en prensa).

⁸ De 1526 a 1549 Yucatán fue una gobernación; posteriormente, de 1550 a 1564 fue alcaldía mayor. En 1564 recuperó su antigua condición de gobernación, a la que en 1616 se le añadiría de forma oficial el carácter de capitán general, y quedó desde entonces como gobernación y capitán general. Stella María González Cicero, *Perspectiva religiosa en Yucatán. 1517-1571*, 1978, cap. II. Frances V. Scholes y Eleanor B. Adams (eds.), *Don Diego de Quijada, Alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*, t. I, 1938, pp. VIII, IX, y XCIV.

⁹ Diego López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, pp. 269, 290.

¹⁰ Sergio Quezada, *Pueblos y caciques yucatecos. 1550-1580*, 1993, pp. 74, 75.

cuestiones como la ubicación geográfica y la existencia en los contornos de roca suficiente para servir como material constructivo.¹¹

Sin embargo, como ocurriera en otras regiones del Nuevo Mundo, los franciscanos de Yucatán no dejaron de observar que, pese a sus esfuerzos, entre los nativos había muchos que permanecían “pertinaces en la observancia de sus antiguos ritos” y,¹² a juzgar por las acciones que emprendieron, es evidente que vieron en la estructura espacial de los pueblos yucatecos uno de los mayores obstáculos para el éxito de su labor pastoral.

Cuando los conquistadores arribaron a Yucatán encontraron una sociedad con una compleja organización política y religiosa pero carente de un centro dominante, a la manera de México-Tenochtitlán para la región del Anáhuac. Esparcidos por la península maya se encontraban diversos señoríos en los que la cohesión política no mostraba correspondencia con la unidad territorial; los lazos de dependencia que unían a jefes familiares y caciques se tejían a partir de lealtades personales vinculadas la mayor de las veces con la pertenencia a un determinado linaje, razón por la cual los habitantes de un mismo espacio o unidad residencial bien podían reconocerse como vasallos de diferentes señores. De esta forma, los *cuchcabalob* o provincias mayas existentes al momento de la llegada de los españoles carecieron de continuidad territorial y de límites espaciales pues, como afirma Quezada, “el señorío maya yucateco, como unidad política básica, se sustentó en un principio de asociación personal y no territorial”.¹³

Para los conquistadores, la geografía política de los mayas peninsulares les ofrecía a un mismo tiempo certezas e incertidumbres: por un lado, tenían enfrente una sociedad habituada a la estratificación social, lo que podría facilitar la transferencia de conceptos tales como señorío, tributo y vasallaje, fundamentales para la construcción de un entramado político a la manera hispana; por el otro, sin embargo, el edificio resultante se antojaba inestable, puesto que en buena medida dependía de la habilidad política del cacique o “señor natural” para mantener la fidelidad de sus súbditos. Para aumentar la sensación de precariedad, el patrón de asentamiento heredado de la tradición prehispánica no sólo implicaba la dispersión de personas, sino también de la autoridad: la existencia de múltiples

¹¹ Fue el caso de Maní, que por “estar más en medio de la comarca y haber más piedras y materiales para el edificio” fue electo como sede conventual. D. López, *Historia de Yucatán*, p. 267.

¹² *Ibid.*, p. 292.

¹³ Sergio Quezada, “La organización política en el tiempo de la conquista española”, en prensa. Al respecto, véase también Tsubasa Okoshi Harada, “*Kax* (monte) y *luum* (tierra): La transformación de los espacios mayas en el siglo XVI”, 2006, pp. 85-104.

espacios habitados, así fuera por reducidos grupos familiares, implicaba también la presencia de innumerables cabezas políticas con las que negociar su mediación en cuestiones como el pago de tributos, la provisión de brazos para el trabajo o el general cumplimiento de las reglas de “policía y civilidad” anexas a la cristiandad occidental. Así, para el pensamiento de los colonizadores, resultó un asunto de elemental lógica llegar a la conclusión de que “una de las cosas que ha impedido e impide la policía temporal y espiritual de los naturales de las dichas provincias [Yucatán] es el vivir apartados unos de otros”.¹⁴

Con la idea de poner a los mayas yucatecos en policía temporal y espiritual, ya que “en esta dicha provincia se ve más claro esta necesidad por ser los naturales de ella tan fuera de conversación, traza e orden de vivir”, Tomás López Medel, visitador enviado a Yucatán en 1552 por la Audiencia de Guatemala, dictó unas ordenanzas que fueron la punta de lanza del gran proyecto de congregaciones que cambiaría la faz de la península. Aunque ya antes los franciscanos se habían propuesto “reducir a poblado” a los mayas yucatecos, sus intentos tuvieron efectos limitados por el escaso número de frailes y, sobre todo, por la falta de apoyo por parte de las autoridades y grupos de poder locales. Ahora, con el impulso del visitador y la presencia de 15 nuevos religiosos, que elevó el número de franciscanos a 34,¹⁵ el proceso se extendió a todo el territorio conquistado, básicamente el norte y el oeste peninsulares. En poco menos de 15 años se redujo a la mitad el número de poblados indígenas, pues las congregaciones crearon casi dos centenares de pueblos, muchos de los cuales se formaron de entre dos y ocho comunidades anteriormente independientes, los que se integraron a los nuevos poblados en calidad de parcialidades o barrios.¹⁶

Aun cuando la política de congregaciones tuvo tintes controversiales, marcados por la violencia que los frailes en unión con las autoridades civiles ejercieron para forzar a reunirse a quienes se resistían a ello, es inobjetable el éxito obtenido respecto a su objetivo de reestructurar la organización espacial de los mayas peninsulares. Y si bien estuvo lejos de significar la desaparición del patrón de asentamiento disperso de la población, habida cuenta la continua movilidad de los mayas yucatecos, esta política sí tuvo la capacidad de generar pueblos estables, debido en buena parte a que, en

¹⁴ Ordenanzas del visitador Tomás López Medel, citadas por D. López, *Historia de Yucatán*, p. 294.

¹⁵ S. Quezada, *Pueblos y caciques...*, 1993, p. 84.

¹⁶ *Ibid.*, p. 101. Nancy Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, 1992, p. 259. William F. Hanks, *Converting words. Maya in the age of the cross*, 2010, p. 32.

general y como en el resto de Nueva España, las congregaciones consideraron los ordenamientos políticos preexistentes, pues se procuró respetar los vínculos que existían entre los caciques y los jefes familiares que los reconocían como sus señores, al reunirlos en un mismo sitio.¹⁷

En términos generales, las congregaciones pretendieron dotar de una expresión territorial a las antiguas relaciones jerárquicas entre los señores mayas y sus jefes de familia subordinados. El nuevo ordenamiento espacial se caracterizó por la distribución radial de los pueblos recién formados, cuyo centro serían los pueblos elegidos como *cabeceras*, mientras que a los pueblos satélites o dependientes se les daría el nombre de *visitas*.¹⁸ Para la selección de las cabeceras, los franciscanos continuaron con los mismos criterios empleados para ubicar las que fueron sus primeras fundaciones conventuales.

El pueblo cabecera era la sede del convento, guardianía o vicaría, lugar de residencia de los frailes y el sitio de donde salían a las visitas; por lo tanto, de las cabeceras emanaba la autoridad que imponía la policía "espiritual", la cual, por cierto, con frecuencia tuvo la pretensión de imponer también la policía "temporal". Los pueblos de visita, por su parte, manifestaban su condición subordinada al aportar recursos humanos y materiales para el arreglo o construcción de los conventos e iglesias de sus cabeceras y acudir a ellas para las visitas pastorales y fiestas patronales.¹⁹

La adopción del modelo cabecera-visita por parte de los franciscanos bien pudo estar vinculado a la necesidad de solventar el problema que les significaba su escaso número, por lo cual aplicaron una solución similar a la de sus hermanos en el centro novohispano, quienes lo hicieron aprovechando el ordenamiento geopolítico basado en el *altepetl*.²⁰ Pero cualquiera que haya sido lo que impulsó su instauración en Yucatán, este tipo de or-

¹⁷ S. Quezada, *Pueblos y caciques...*, 1993, p. 82. Durante las fiestas patronales, los habitantes de los pueblos de visita acudían a sus cabeceras llevando a sus santos patronos, los cuales también debían rendir homenaje y, por lo tanto, manifestar subordinación y respeto a los santos tutelares de los pueblos cabecera. N. Farriss, *La sociedad maya...*, pp. 242 y 243.

¹⁸ W. F. Hanks, *Converting words. Maya...*, p. 40.

¹⁹ S. Quezada, *Pueblos y caciques...*, 1993, pp. 75-81. A. Rocher, "De doctrinas y...".

²⁰ En el centro del virreinato el esquema cabecera-sujeto se implantó desde tempranas fechas siguiendo la tradición mesoamericana, ahí donde el *altepetl* o pueblo se encontraba integrado por varias localidades, de entre las cuales una, del mismo nombre que el *altepetl*, fungía como cabecera, y el resto eran sus sujetos. El *altepetl*, a diferencia del *cuchcabal* (provincia) y del *batabil* (pueblo) maya yucatecos, sí tenía jurisdicción territorial. Al respecto, véase la Introducción de Bernardo García Martínez a Juan de Palafox y Mendoza, *Relación de la visita eclesiástica de parte del obispado de la Puebla de los Ángeles (1643-1646)*, 1997, pp. XXIII-XXX.

ganización espacial permitió la existencia de una geografía maya de carácter supracomunitario, a diferencia de la geografía política impuesta por el régimen colonial, caracterizada por los esquemas del pueblo de indios y de la encomienda, los cuales no siguieron el camino marcado por los frailes y prescindieron del modelo cabecera-sujeto para la administración civil y fiscal.²¹

La articulación externa de los pueblos recién formados fue de la mano con una traza interna que condujese a la vida en policía, por lo cual debían construirse “casas juntas, trazadas en forma de pueblo, todos los de una parcialidad y cabecera en un lugar cómodo y conveniente, [...] y no siembren milpas algunas dentro del pueblo, sino todo esté muy limpio, y no haya arboledas”.²² Si bien cada comunidad congregada en calidad de barrio o parcialidad conservó a sus caciques y se le dotó de nombres y santos patronos propios, se ordenó que en los pueblos sólo hubiera una iglesia y un mercado.²³

Una vez confeccionada la “traza” para las poblaciones mayas yucatecas, lo siguiente fue dotarles de “conversación” y “orden de vivir”. En otras palabras, hubo que establecer las directrices de convivencia y de conducta que normarían la vida de los nativos yucatecos, y así como la guía y dirección de la primera recayó en los franciscanos, la segunda y tercera también tuvieron que hacerse bajo el paraguas de su autoridad y vigilancia, algo de lo que no dejaron de ufanarse en los años siguientes, particularmente durante coyunturas conflictivas cuando, por enfrentamientos con gobernadores u obispos, los frailes vieron peligrar su posición dominante en la península yucateca.

En todo este proceso, los seráficos frailes fueron los únicos eclesiásticos involucrados, ya que la diócesis de Yucatán apenas se instauraría en 1561 y en la península no hubo otra orden religiosa que les disputase espacios en la evangelización y administración sacramental de los mayas peninsulares.²⁴ Y si a la exclusividad de los conquistadores espirituales se

²¹ N. Farriss, *La sociedad maya...*, pp. 238-240. A. Rocher, “De doctrinas y...”.

²² Ordenanzas de Tomás López Medel, citadas en D. López, *Historia de Yucatán*, p. 294.

²³ *Ibid.*, p. 296 y 303. Si bien existieron capillas o adoratorios de barrio, estos carecieron de autoridad para el ejercicio de la administración sacramental.

²⁴ En 1519 se fundó una primera diócesis de Yucatán, pero como tal erección se hizo en tierra aún sin conquistar, en 1526 el papa Clemente VII autorizó su traslado a Tlaxcala y Yucatán no quedó comprendido en su jurisdicción. Cuando en 1538 se creó el obispado de Chiapas lo hizo teniendo a la península yucateca como uno de sus territorios dependientes. Sin embargo, esta dependencia fue más formal que real pues, fuera de la circunstancial visita de fray Bartolomé de las Casas en 1545, no hemos encontrado mayor comunicación entre

suma la homogeneidad lingüística y cultural de los conquistados, se tendrá por resultado un escenario en el cual los hijos del *povertto* estuvieron en condiciones de ejercer su ministerio y establecer su dominio en un terreno, literal y metafóricamente, llano o, por lo menos, carente de algunos de los principales accidentes y obstáculos con los que tuvieron que bregar sus hermanos en el centro de Nueva España.

Sin obispo a quien rendir cuentas o consultar decisiones y siempre con el apoyo del representante en turno de la autoridad real, los franciscanos actuaron en absoluta libertad acerca de dónde, cuándo y en qué condiciones erigir y jerarquizar pueblos, guiados por las mismas motivaciones que les llevaron a crear y ubicar sus primeros conventos.²⁵ Como cabría esperar, fue potestad suya también el dividir o reubicar guardianías, para lo que consideraron, como no podía ser de otra forma, la existencia de los religiosos suficientes para hacerse cargo de la pastoral y de la administración sacramental. De este modo, en el capítulo provincial de 1561, “como ya había más religiosos”, se instituyeron guardianías en los pueblos de Homún, antigua visita de la guardianía de Izamal, y Calkiní.²⁶

Los franciscanos yucatecos pretendieron extender su radio de acción e influencia a la vecina provincia de Tabasco la cual, al igual que la península, estuvo adscrita a la diócesis de Chiapas por “cercanía”, vínculo que se rompería en 1561, una vez ocurrida la erección de la diócesis de Yucatán. Sin embargo, ahí el éxito seráfico fue mucho menor, por no decir nulo. Tabasco tenía condiciones muy distintas a las de Yucatán: lejos de ser tierra llana, estaba cruzada por selvas, ciénagas, ríos y otros accidentes geográficos a los cuales se sumaba un clima en exceso húmedo y una población que distaba de tener la homogeneidad cultural a la que estaban habituados los seráficos frailes de Yucatán, pues en la zona se encontraban grupos chontales, nahuas, zoques, mayas yucatecos y nahuas popolucas.²⁷ Ante tal

los titulares de dicha diócesis y el clero yucateco, ya fuera secular o regular. De hecho, en 1551 y en 1553 se nombraron obispos para Yucatán, si bien estos nunca llegaron a su destino; para hacer aún más confuso el estatus eclesiástico de la península maya, la iglesia mayor de Mérida mantenía un deán incluso antes de la formal erección del obispado de Yucatán. Adriana Rocher Salas, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*, 2010, p. 53. F. V. Scholes y E. B. Adams, *Don Diego de... Introducción*, pp. XV-XVII. France Vinton Scholes y otros (eds.), *Documentos para la Historia de Yucatán, II. La Iglesia en Yucatán, 1560-1610* (en adelante DHY2), 1938, p. 71.

²⁵ Véase este asunto en la p. 214.

²⁶ D. López, *Historia de Yucatán*, p. 308.

²⁷ Mario Humberto Ruz, “Un lugar verdaderamente deleitable. El pasado virreinal”, 2010, pp. 83, 84, 98, 99. María Ángeles Eugenio Martínez, *La defensa de Tabasco, 1600-1717*, 1971, pp. 3-9.

panorama, no resulta extraña la existencia de un patrón de asentamiento caracterizado por su dispersión y frente al cual poco pudieron hacer los emisarios del régimen colonial, lo mismo eclesiásticos que seculares. Aun cuando carecemos de noticias puntuales sobre la forma en que ocurrió el proceso de congregaciones en la región, podemos inferir que, por lo menos durante las primeras décadas, tuvo un éxito harto escaso, ya que para 1579, por citar un ejemplo, el pueblo con mayor número de habitantes, Oxolotán, apenas reunía 240 tributarios, mientras que hubo otros como Apaztla o Huimanguillo, con cinco tributarios, por no hablar del caso extremo de Chalala, con solo dos hombres. Para su mejor administración espiritual se recurrió a nuestro ya conocido esquema de cabeceras de doctrina-visitas, que fue la mejor, por no decir única, solución al escaso número de eclesiásticos, seculares o regulares, en la zona.²⁸

Los enviados de la provincia de San José misionaron en el antiguo señorío de Acalán-Itzamkanac, en la región que iba de los márgenes del río Candelaria hasta el Usumacinta. Ante la rápida disminución de su feligresía, diezmada por las huidas y enfermedades, en 1557 optaron por trasladarla a la población de Tixchel, ya en territorio yucateco, solución que, con el paso del tiempo, demostró no haber sido precisamente la más afortunada debido a la insalubridad y pobreza de la tierra.²⁹

Sus hermanos de la provincia del Dulce Nombre de Jesús de Guatemala no gozaron de mejor suerte: en 1578 consiguieron que fray Diego de Landa, en su calidad de obispo de Yucatán, les permitiera abrir un convento en La Chontalpa. Teniendo como cabecera al pueblo de Guaymango, administraron a ocho pueblos nahuas, pero su labor se vería constantemente interrumpida por los intentos del gobierno diocesano de introducir clérigos diocesanos en la administración del partido, primero durante la sede vacante ocurrida a la muerte de Landa en 1579 y luego ya con fray Gregorio de Montalvo (1581-1587) al frente del obispado. Finalmente, el nombramiento del presbítero Bartolomé Jiménez como cura beneficiado de Guaymango en 1593 marcaría el retiro definitivo de

²⁸ Mercedes de la Garza (coord.), *Relaciones histórico geográficas de la gobernación de Yucatán*, t. II, 2008, pp. 374-375, 378.

²⁹ M. H. Ruz, "Un lugar verdaderamente...", pp. 153-154. Esta incursión de los franciscanos yucatecos pronto fue olvidada, pues en 1582 el obispo fray Gregorio de Montalvo afirmaba que si en Tabasco el clero secular estaba en posesión de la mayoría de las doctrinas, era gracias al desinterés seráfico por la zona, ya que "por ser mala tierra ellos [los franciscanos] no han querido entrar en ella". Carta del obispo don fray Gregorio de Montalvo a Su Majestad con un memorial sobre el estado de la Iglesia de Yucatán. DHY2, p. 66.

la provincia seráfica guatemalteca después de tan sólo 15 años de presencia en la zona.³⁰

Mayor fortuna tuvieron los dominicos quienes, después de un primer contacto en 1545, durante el viaje que llevó a fray Bartolomé de las Casas a tomar posesión del obispado de Chiapa,³¹ mantuvieron una presencia intermitente en la zona hasta que ocurrió la fundación de su convento en el poblado zoque de Oxolotán, en la región de la sierra, el cual fue formalmente integrado en calidad de vicaría a la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala durante el capítulo provincial de 1578.³² Los frailes de Santo Domingo mantuvieron un curato a cargo de la administración de entre 11 y nueve pueblos, con cabecera en Oxolotán.

Pero fue el clero secular el que mayor presencia tuvo en la provincia tabasqueña pues, además de administrar la parroquia de españoles de Santa María de la Victoria, también tenía a su cargo la mayor parte de los curatos de indios. Sin embargo, la escasa población, aun sumando a todos los grupos étnicos que la habitaban, y el aislamiento geográfico a que la condenaba su accidentado territorio, la llevaron a ser una región de parroquias y doctrinas pobres.

En 1562 arribó al puerto de Campeche el primer obispo de Yucatán, el franciscano fray Francisco de Toral, antiguo provincial de la provincia del Santo Evangelio de México, a quien se le encomendó tuviera a su cargo el gobierno eclesiástico de las provincias de Yucatán, Cozumel y Tabasco.³³ En

³⁰ Francisco L. Jiménez Abollado, "Proceso evangelizador en un área marginal: la provincia de Tabasco en Nueva España, 1519-1625", 2000, pp. 473-475.

³¹ En realidad, fue un primer contacto pero con los pueblos del interior tabasqueño, porque en Santa María de la Victoria ya había un fraile dominico para ese momento, del cual ignoramos cómo llegó ahí y a qué prelado o provincia estaba sujeto. Fray Francisco Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, t. I, 1929, p. 319. En general, sobre el proceso de conversión en Tabasco e implantación de las distintas instituciones eclesiásticas en su territorio, véase F. L. Jiménez, "Proceso evangelizador en...", pp. 457-486.

³² María Milagros Ciudad Juárez, *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala. Siglos XVI y XVII*, 1996, p. 278. Pese a que se puede considerar 1578 el año de su fundación, probablemente desde mucho antes se vislumbraba su existencia, pues Remesal cree que pudo encontrarse entre las casas beneficiadas por una real cédula de 17 de marzo de 1553, por la que se les concedieron 2 000 pesos de limosna para su edificación. Fray Antonio de Remesal, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de nuestro glorioso padre Santo Domingo*, 1619, p. 666.

³³ La anexión de Tabasco al obispado de Yucatán ocurrió en los meses previos a la erección canónica de la diócesis, cuando Toral, designado por la Corona al cargo, se encontraba a la espera de su bula de nombramiento. Real Cédula de 15 de septiembre de 1561 dirigida a fray Francisco de Toral para que tenga cargo de las cosas eclesiásticas de la provincia de Tabasco. DHY2, p. 12.

primera instancia pareciera que su nombramiento no podía ser más favorable al trabajo desempeñado por los seráficos frailes en Yucatán, no sólo por ser portador del mismo hábito sino que, como prelado regular, se había caracterizado por su encendida defensa de los privilegios de los religiosos en detrimento de la autoridad episcopal.³⁴ Sin embargo, cuando Toral llegó a Campeche lo hizo con la encomienda de erigir la iglesia diocesana, para lo cual encontró en sus hermanos el mayor obstáculo para el cumplimiento de su misión, los que en ese momento se encontraban inmersos en la controverfial campaña de persecución de idolatrías, misma que ha pasado a la historia con el simplificador título de “los juicios de Maní”.

El divorcio entre el prelado diocesano y el regular, el célebre fray Diego de Landa, fue total. El obispo condenó el desempeño de los religiosos como jueces eclesiásticos y, ya enfilado en el camino del enfrentamiento, desacreditó incluso su trabajo misionero y pastoral:

no tiene V. M. doctrina en esta tierra, porque aunque ha habido religiosos de San Francisco y los hay, son pocos y la mies es mucha [...] Solo un religioso mozo confiesa y predica a los naturales, y así casi todos están por confesar y no conocen ni tienen gusto del manjar espiritual ni han abierto los ojos del alma, y si algunos saben la doctrina es por otros indios que se la han enseñado.³⁵

En este conflictivo contexto no es de extrañar que el obispo criticase la política de erección de guardianías pues, además de referir que “fundaba la provincia [franciscana] conventos a su voluntad y albedrío, y en partes donde no eran necesarias fuera de licencia, y sin fundamento legal”,³⁶ señaló que: “Han juntado los religiosos a los naturales en partes donde los tengan cerca de los monasterios porque no les pongan allí otros ministros ni el obispo lo pueda hacer”.³⁷ De las acusaciones efectuadas por fray Francisco puede entenderse, primero, que los franciscanos siguieron con su anterior política de erección de guardianías al ignorar la autoridad diocesana, y

³⁴ Al respecto, véase S. M. González, *Perspectiva religiosa en...*, pp. 156-158. Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, 2001, p. 367.

³⁵ El obispo de Yucatán al Rey. 1 de marzo de 1563. Reproducida parcialmente en S. M. González, *Perspectiva religiosa en...*, p. 166.

³⁶ Francisco de Ayeta, *Último recurso de la provincia de San Joseph de Yucatán, destierro de tinieblas en que ha estado sepultado su inocencia*, s/f. (aunque debió de ser escrito entre 1688 y 1694), p. 31.

³⁷ El obispo de Yucatán al Rey. Marzo de 1564. Reproducida parcialmente en S. M. González, *Perspectiva religiosa en...*, p. 178.

que se escudaban en la territorialidad de su organización conventual para evitar cualquier futura intromisión episcopal.

La respuesta de los frailes no se hizo esperar e integraron diversas informaciones para refutar los dichos del prelado diocesano y, de paso, insinuar lo mucho que Yucatán debía a su obra:

antes que viniesen los dichos religiosos a estas provincias, aunque estaban pobladas de los españoles que en ellas residen, los dichos naturales [...] se estaban y vivían en sus públicos pecados [...] y después acá que los dichos religiosos entraron en la tierra [...] 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, y tienen ya sus pueblos formados donde los han poblado con favor de las justicias reales y viven en orden de república.³⁸

Casi “nada” era lo que presumían los frailes: ellos, y nadie más que ellos, consiguieron poner en policía espiritual y temporal a los indios de Yucatán, que es lo mismo que decir que fueron quienes hicieron realidad el proyecto que llevó a la península maya al visitador Tomás López Medel, portavoz y portador de una política de Estado, como la fue el proceso de congregaciones. Por si la gratitud a tan magno logro no fuera suficiente para ablandar o desacreditar a sus adversarios, dejaban claro que en el desempeño de su misión contaron siempre con el “favor de las justicias reales”.

Un año duró la guerra abierta entre obispo y provincial, la que amainó, si bien no concluyó, con la salida de Landa rumbo a España a fin de hacer por su causa y presentar su caso ante las autoridades reales y las franciscanas. Poco antes de su salida renunció a su encomienda como provincial, por lo que sus hermanos en Yucatán debieron elegir prematuramente un sucesor en el capítulo celebrado el 1 de marzo de 1563, donde también se erigió como nueva guardianía al convento de Tizimín.³⁹ De ahí tuvieron que pasar cuatro años para que otras casas se convirtieran en guardianías, lo que ocurrió para el caso de Dzidzantún y Motul.⁴⁰ Tanto como el enfrentamiento con el obispo, los franciscanos acusaron los efectos

³⁸ Información hecha a pedimento del provincial fray Diego de Landa ante el Doctor Quijada. Enero de 1563. F. V. Scholes y E. B. Adams (eds.), *Don Diego de...*, doc. XXXII, pp. 291-292.

³⁹ Para ese año correspondía la celebración de una congregación intermedia, pero la renuncia de Landa hizo necesaria la celebración de un capítulo con el fin de elegir nuevo gobierno para la provincia. D. López, *Historia de Yucatán*, p. 324.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 326.

del proceso de persecución de idolatrías el cual, además de erosionar su relación con diferentes grupos y sectores de la sociedad yucateca, tanto española como maya, ocasionó divisiones dentro la propia provincia franciscana y, sobre todo, provocó una profunda decepción entre los religiosos, entre quienes quedó sembrada la duda respecto a la sinceridad en la conversión de los hijos del Mayab. Así, mientras algunos frailes abandonaron la provincia, definitiva o temporalmente, como fue el caso de uno de sus fundadores, fray Lorenzo de Bienvenida, los que se quedaron optaron por dejar de administrar los sacramentos a las regiones “pertinazmente idólatras” y, en consecuencia, limitaron su accionar pastoral al radio de influencia de los conventos de Campeche, Mérida, Valladolid, Izamal y Maní.⁴¹

Pese a la anterior decisión, la fábrica de nuevos conventos no se detuvo: de esta forma, si en 1561 había ocho conventos comenzados y seis por iniciar,⁴² para 1563 eran ya seis las casas terminadas, las cuales se ubicaban en Mérida, Campeche, Valladolid, Calkiní, Maní e Izamal, “y estas son casas edificadas y suntuosas, pobladas que habitan en ellas los dichos religiosos”, mientras que las de Conkal y Homún “aunque están pobladas no están acabadas”; de las seis proyectadas dos años antes, solo cuatro registraban avances, los que se traducían en tener escogidos sus terrenos y levantados en ellos “ranchos de paja”, actividad constructiva respaldada por la licencia que el virrey de la Nueva España les otorgó con fecha 6 de noviembre de 1561.⁴³

Si bien las heridas abiertas en la relación del obispo Toral con los franciscanos yucatecos nunca se cerraron del todo,⁴⁴ ambas partes tuvieron que unir sus fuerzas, ya que compartían el mismo interés por el mantenimiento de los indios en “policía” y “orden de vivir”, y un mismo y acuciante pro-

⁴¹ Pareceres de los religiosos sobre la administración de los sacramentos a los naturales de Yucatán. Mérida, 17 y 18 de septiembre de 1562. F. V. Scholes y E. B. Adams, *Don Diego de...*, doc. XIX, pp. 177-178.

⁴² Mandamiento y licencia del virrey de la Nueva España a fray Lorenzo de Bienvenida sobre construcción de monasterios en Yucatán. Reproducida parcialmente en S. M. González, *Perspectiva religiosa en...*, pp. 106-107.

⁴³ Información hecha a pedimento del provincial fray Diego de Landa ante el Doctor Quijada. Enero de 1563, F. V. Scholes y E. B. Adams, *Don Diego de...*, doc. XXXII, pp. 291 y 338.

⁴⁴ Fray Francisco pidió una y otra vez ser removido de su encargo como obispo de Yucatán, y entre las principales causas que esgrimió estuvo la de que los frailes de San Francisco estaban “muy acedos conmigo” o, de plano, por “el gran odio que me han tomado mis hermanos”. Correspondencia de fray Francisco de Toral al rey, con fecha 8 de octubre de 1566 y 22 de abril de 1567, reproducidas por S. M. González, *Perspectiva religiosa en...*, pp. 230 y 235.

blema: la falta de personal. De esta manera, los religiosos, reducidos a sólo 13, tuvieron que abandonar ocho de los pueblos bajo su administración espiritual, para los cuales el obispo apenas tuvo a la mano los clérigos seculares necesarios para proveerlos pues, en ese entonces, el clero diocesano sumaba entre ocho y 10 miembros, de los cuales cuatro eran portugueses, con lo cual su continuidad en la diócesis se encontraba en entredicho.⁴⁵

Las carencias del clero diocesano eran tanto de cantidad como de calidad, pues los clérigos que había no vivían “con tanto concierto como conveuría”. El obispo Toral nunca pudo remediar dicha situación debido a que le faltaban los recursos necesarios para abrir un seminario, tal como lo ordenaba el Concilio de Trento, el cual permitiese la formación de un clero local que, como nativo de la región, podría “hacer mucho fruto en esta nueva iglesia a los naturales de estas provincias, porque siempre los más son lenguas y entienden las cosas de la tierra”.⁴⁶ Sin embargo, no deja de llamar la atención que en las ocasiones en que fray Francisco solicitó al rey el envío de eclesiásticos para encargarse de la doctrina de los naturales, siempre pidió religiosos franciscanos, e incluso “teatinos”, como a veces se llamaba a los jesuitas, pero no clérigos diocesanos, los cuales requirió, en cambio, “para la iglesia de españoles”.⁴⁷ Es posible que en esta actitud estuviese presente su tácito reconocimiento de la menor experiencia del clero secular en el manejo de recién conversos o que su franciscano corazón le instase a intentar “que el mismo hábito suelde lo perdido y tan santa orden no quede infamada”.⁴⁸ Aún así, a finales de su pontificado su clero fundó el curato de indios de Peto, el cual sería el único “hijo” original de clérigos diocesanos en la península de Yucatán.⁴⁹

La operación “soldadura” deseada por Toral se llevó a cabo tanto en Yucatán como en España, y así “tan santa orden” no quedó infamada, por lo menos no ante los ojos del rey quien, además de nombrar a otro franciscano para suceder a Toral, lo hizo en la persona del mayor artífice de los “juicios de Maní”: fray Diego de Landa. El nuevo obispo llegó a la península en 1573 y una de las primeras cosas que hizo fue acudir al convento capitular donde les expresó a sus hermanos que “antes ahora me tengo por más hijo de nuestro Padre San Francisco, de quien aunque indigno lo

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 192-193.

⁴⁶ Carta de fray Francisco de Toral al Rey. 5 de abril de 1569. Reproducida en *ibid.* p. 241.

⁴⁷ Carta de fray Francisco de Toral al Rey. 15 de abril de 1566. Reproducida en *ibid.*, p. 216.

⁴⁸ Carta de fray Francisco de Toral al Rey. 1 de marzo de 1563. Reproducida parcialmente en *ibid.*, p. 167. En dicha carta también solicitó el envío de clérigos seculares “necesarios para esta iglesia matriz y para otras tres villas de españoles y para otras partes”.

⁴⁹ Peter Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, 1991, p. 63.

soy. Y así, suplico al Padre Provincial, y a todos, que me reciban por hijo de esta Santa Provincia y me quieran incorporar a ella". En pocas palabras, el prelado diocesano estaba manifestando su voluntad de ser un fraile más y sujetarse, como hijo de ella, a la autoridad de la provincia de San José, la cual lo aceptó "pero no por hijo, sino con la veneración de padre"; en otras palabras, la provincia franciscana se ponía bajo su amparo y autoridad.⁵⁰

El reloj parecía haber echado marcha atrás, a los tiempos cuando la carencia de obispo depositó en el provincial seráfico el parcial ejercicio de la autoridad diocesana; pero no era así, pues ahora Landa tenía en sus manos un inusitado poder: era obispo de hecho y de derecho, con plenitud de potestad y, por lo tanto, ya sin la restricción de ejercer la autoridad ordinaria sólo en aquellos casos que no requerían del orden episcopal.⁵¹ Pero era también provincial de hecho, aunque no de derecho, gracias a la "veneración de padre" que sus hermanos le dispensaban. Del reinstaurado imperio franciscano da cuenta el "jalón de orejas" dado al gobernador Francisco Velázquez Gijón mediante real cédula de 25 de agosto de 1578, en la cual se le conminó a procurar "mucho de vuestra parte tener con el dicho obispo toda conformidad y paz [...] y a los dichos religiosos favoreceréis y ayudaréis".⁵²

Landa volvió a Yucatán acompañado de una misión de 30 religiosos, con lo que puso fin a la anemia de efectivos que padecía la provincia de San José y, congruente con su condición de hijo de San Francisco y de la provincia seráfica yucateca, reinstaló a sus hermanos en las casas que habían abandonado debido a la falta de personal, a saber: Chancnote, Sacalaca, Sotuta, Hocabá, Homún, Tenabo, Champotón y Tixel.⁵³ De esta manera, los frailes recuperaron su virtual monopolio sobre la administración espiritual de los mayas peninsulares, el cual hubiera sido total de no ser por el curato de Peto y los siete pueblos bajo su cuidado, con el pueblo cabecera inclusive. Ante tan alentador panorama no es de extrañar la acelerada erección de nuevos conventos: en 1576, Tekantó, Tekax, Hocabá, previamen-

⁵⁰ D. López, *Historia de Yucatán*, p. 354.

⁵¹ Dicha autoridad les fue concedida a los provinciales de las órdenes regulares por el breve Exponi Nobis, expedido por Adriano VI el 9 de mayo de 1522. Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, estudio preliminar y edición de Francisco de Solano y Pérez Lila, t. I, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1973, libro III, cap. VI, pp. 118-119.

⁵² D. López, *Historia de Yucatán*, p. 360.

⁵³ Conocemos el nombre de estas casas debido al pleito por doctrinas de 1601. Memorial del pleito que sigue la clerecía de la provincia de Yucatán con los religiosos de la Orden de San Francisco de la misma provincia sobre Diez beneficios, ó curatos de indios. Real Academia de la Historia (en adelante RAH), Jesuitas, vol. CLVI, exp. 17, f. 113.

te visita de Izamal y de Homún;⁵⁴ Sotuta, Chancencote e Ichmul quedaron instaurados como guardianías y en 1579 se les unió Hecelchakán.⁵⁵ Si bien cuando esto ocurrió el “bendito obispo D. Fr. Diego de Landa” tenía un mes de haber dado “su espíritu al Señor que le crió”,⁵⁶ por lo cual dicho movimiento se hizo en sede vacante, igual que en el caso de los conventos de Oxcutzcab, antes visita del convento de Maní,⁵⁷ Hunucmá, Tixkokob y Tinum, nombrados los tres primeros guardianías y el último vicaría durante la congregación intermedia de 1581.⁵⁸

Para el sucesor de Landa, el dominico fray Gregorio de Montalvo, tales erecciones fueron hechas contra toda justicia por carecer de la licencia del Ordinario. Estas y las de 1576 y 1579 habrían sido guiadas no por la necesidad sino por “parecerles que por este camino se cierra la puerta a que nunca se les quiten las visitas que eran de clérigos, a los cuales no parece se les han de dar monasterios por habitación”.⁵⁹ Montalvo repetía algunas de las quejas esgrimidas por Toral en su momento, aun cuando lo que dijese fuese sólo una verdad a medias. De las guardianías instauradas en 1576 y 1579, sólo cuatro —Sotuta, Chancencote, Hecelchakán, como cabecera de Tenabo, y Hocabá— estuvieron entre las que Landa devolvió a la administración franciscana después de un tiempo en manos del clero secular. Sin embargo, tanto para el caso de Sotuta como para el de Hocabá, su planeación como conventos databa por lo menos de 1561, cuando se obtuvo licencia del virrey para su edificación. Y, más importante aún, fuera de Hocabá y Oxcutzcab, ninguna de esas nuevas guardianías había sido visita de otra casa, lo que en su momento no coartó su capacidad de ejercer la administración sacramental. Para muestra un botón. En 1563, durante un interrogatorio realizado en ocasión del conflicto con el obispo Toral a causa del proceso de extirpación de idolatrías, la cuarta pregunta señalaba:

en estas dichas provincias de Yucatán después que los religiosos a ella vinieron están en ellas edificadas, fundadas y pobladas doce casas de religiosos de la dicha Orden [de San Francisco], las seis de las cuales tienen las casas ya acabadas, las dos comenzadas a hacer, y las demás tomado el sitio y hecho

⁵⁴ F. de Ayeta, *Último recurso de...*, pp. 29 y 35.

⁵⁵ D. López, *Historia de Yucatán*, pp. 387-388, 394.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 361-362.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 287.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 394.

⁵⁹ Carta del obispo don fray Gregorio de Montalvo a Su Majestad con un memorial sobre el estado de la Iglesia de Yucatán. 6 de enero de 1582. DHY2, p. 67.

ranchos de paja, donde de ordinario se celebra el culto divino y se administran los santos sacramentos de la Iglesia entre los dichos naturales.⁶⁰

Para ese año, la provincia de San José de Yucatán contaba sólo con ocho conventos, todos con título de guardianía, erigidos canónicamente, pero, según lo dicho por Landa, tenía doce casas con religiosos de continua asistencia, celebración del culto divino y cura de almas, lo que señala una clara distinción entre su organización conventual y la administración sacramental. Los frailes, amparados en las bulas de León X y Adriano VI, ejercían el ministerio parroquial sin más autorización que la de sus propios prelados, de ahí que, desde la perspectiva franciscana, sus casas no requiriesen de mayores fundamentos legales para la impartición de los sacramentos, lo que hacía innecesaria la fundación de doctrinas como símiles de curatos o parroquias.⁶¹ Más aún, es posible que ni siquiera se hubiera tenido que esperar al nombramiento como guardianía o vicaría para tener un territorio sobre el cual hacer efectivo su trabajo pastoral y sacramental, como parecen revelar los casos de Sotuta y Hocabá. En 1562, los testimonios recabados durante el proceso de persecución de idolatrías mencionan la existencia de las provincias de Sotuta y Hocabá, con sus respectivos pueblos dependientes.⁶² Por su parte, la licencia para la construcción de sendas casas franciscanas en esos pueblos se solicitó y obtuvo en 1561, por lo que debieron contarse entre las casas no guardianías pero con administración

⁶⁰ Cuarta pregunta de la Información hecha a pedimento del provincial fray Diego de Landa ante el Doctor Quijada. Enero de 1563. F. V. Scholes y E. B. Adams, *Don Diego de...*, doc. XXXII, p. 291.

⁶¹ Bula *Alis Felicis* de 25 de abril de 1521 por la que León X otorgó a los primeros franciscanos enviados a México la facultad de administrar los sacramentos, absolver excomuniones y conocer las causas matrimoniales sin que autoridad eclesiástica o civil alguna pudiese estorbarles. La bula *Exponi Nobis* de 9 de mayo de 1522, expedida por Adriano VI, mejor conocida como la Omnímoda por la serie de privilegios que otorgaba a las órdenes mendicantes, entre ellos el de administrar sacramentos con la sola autorización de sus prelados. En 1567 Pío V ratificó esos privilegios mediante otra bula de nombre *Exponi Nobis*, a fin de que tales derechos no fueran coartados por los decretos del Concilio de Trento. Jerónimo de Mendieta, *Historia Eclesiástica Indiana*, libro III, caps. IV-VI, pp. 115-120. Antonio García García, "Los privilegios de los franciscanos en América", 1988, pp. 377-385.

⁶² Se declara que en un sacrificio estuvieron presentes los caciques de Huhi, Hocabá, Tixcamahel, Hochtún, Xocchel, Sanahcat, Sahcaba, "todos los cuales dichos caciques y principales son de la provincia de Hocabá". En otra parte, se declara que compareció Juan Couoh, "natural del pueblo de Yaxcaba, de esta provincia de Sotuta". F. V. Scholes y E. B. Adams, *Don Diego de...*, doc. XII, pp. 103, 142.

sacramental descritas en 1563.⁶³ Huelga decir que cuando en 1576 se erigieron como guardianías, su territorio asignado y el de las provincias del mismo nombre coincidían plenamente.⁶⁴

Los casos anteriores apuntan en el sentido de que la relación cabecera-pueblo dependiente precedió a la erección de las guardianías, mas no a su planeación ni a la existencia de las casas residencia de frailes en los pueblos cabecera como puntos de irradiación de la autoridad eclesiástica y administración sacramental. Estas casas habrían funcionado como doctrinas, si bien entonces no fueron conocidas bajo esa denominación, toda vez que el concepto tuvo otra connotación, como veremos más adelante.

De esta manera, el ascenso de una casa a guardianía o vicaría no habría significado su erección como doctrina de indios ni tampoco sería condición *sine qua non* para que funcionase como tal. En todo caso, tal movimiento no habría sido más que aquello que debía ser, es decir, la modificación de su estatus dentro de la organización conventual de la provincia franciscana de San José de Yucatán.

2. En busca de nuevos equilibrios: los gobiernos diocesanos de fray Gregorio de Montalvo y fray Juan Izquierdo: 1581-1602

El obispo Montalvo fue el primer ocupante de la silla episcopal yucateca en no ser portador del cordón franciscano. Tal situación difícilmente pudo ser producto de la casualidad pues, a dos décadas de fundada, la Iglesia diocesana se encontraba casi en el mismo sitio en donde la había encontrado su primer titular: limitada a los poblados españoles, con la sola excepción de Tabasco, donde la presencia dominante del clero diocesano era anterior a la erección del obispado yucateco, por lo que seguía arrinconada por el avasallador poderío y prestigio de la provincia franciscana de San José de Yucatán.

Pero fray Gregorio tampoco pudo avanzar mucho más allá de lo que los propios franciscanos le permitieron, con todo y que en su periodo se celebró el Tercer Concilio Provincial Mexicano, cuya aplicación en Yucatán se detuvo a solicitud de fray Diego de Castro quien, como procurador de

⁶³ Mandamiento y licencia del virrey de la Nueva España a fray Lorenzo de Bienvenida sobre construcción de monasterios en Yucatán. 6 de noviembre de 1561. Reproducida parcialmente en S. M. González, *Perspectiva religiosa en...*, pp. 106-107.

⁶⁴ Memoria de los conventos, vicarías y pueblos que hay en esta gobernación de Yucatán, Cozumel y Tabasco, enviada con carta del gobernador de 25 de marzo de 1582. DHY2, pp. 58-59.

la provincia de San José, obtuvo de la Audiencia de México una real provisión fechada el 25 de septiembre de 1586 en la cual se ordenó al obispo Montalvo abstenerse de ejecutar decreto alguno del concilio hasta que el rey dispusiese otra cosa.⁶⁵

De nada sirvieron a fray Gregorio sus reclamos a los franciscanos y las quejas que elevó ante la Corona; los seráficos frailes le ganaron todos y cada uno de los desafíos a que los retó, y todavía se dieron el lujo de erigir en guardianías los conventos de Tixchel — otro de los que había sido devuelto por Landa a la provincia de San José — y Umán, antiguas visitas de los conventos de Campeche y Mérida, respectivamente, durante el capítulo celebrado en febrero de 1585. En 1591, poco antes que el sucesor de Montalvo tomase posesión de la silla episcopal, recibieron título de conventos Ticul y Temax, que habían sido visitas de Maní y Dzidzantún.⁶⁶

Aún así, el obispo no se fue con las manos vacías, aunque eso ocurrió gracias a la buena voluntad franciscana, pues los religiosos decidieron cederle “libre y voluntariamente” los curatos de Sotuta y Chancernote, los que entregaron a la diócesis entre 1582 y 1586, por segunda y definitiva ocasión.⁶⁷ Con tan magro premio de consolación en las manos, el obispo procedió a crear el beneficio de Yaxcabá, cercenándolo del de Sotuta, con lo que al término de su gobierno en 1586 la clerecía⁶⁸ administraba en la península de Yucatán cinco parroquias de españoles e idéntico número de doctrinas.

Tocaría al cuarto obispo de Yucatán, nuevamente un franciscano, fray Juan Izquierdo (1591-1602), levantar, ahora sí, el edificio de la Iglesia diocesana yucateca. Y lo hizo de la única manera posible: aumentando el número de clérigos seculares mediante la fundación de un seminario, con lo

⁶⁵ Dicha real provisión se solicitó ante la pretensión del obispo Montalvo de poner en vigor los decretos del Tercer Concilio Mexicano pese a lo establecido en la real cédula dada en Barcelona a 13 de mayo de 1585, en la cual se desautorizaba la ejecución de los mandatos conciliares. D. López, *Historia de Yucatán*, p. 396.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 394 y 411. DHY2, pp. 57-58, 62. Considero oportuno señalar que al hablar de que se “erigieron en conventos” o recibieron “título de conventos” lo hago según los conceptos usados por el cronista franciscano, y no con el lenguaje propio de la normativa franciscana que sólo define sus casas como guardianías o vicarías, mas no como conventos.

⁶⁷ D. López, *Historia de Yucatán*, pp. 233, 397. Según el cronista franciscano, Sotuta fue entregado a la diócesis en 1581, pero en las relaciones de curatos seculares y regulares aportada por el obispo Montalvo y el gobernador Guillén de las Casas en 1582, aún aparece como convento regular. DHY2, pp. 59, 61, 78, 80.

⁶⁸ Si bien actualmente los conceptos de clerecía y clérigo incluyen a todo eclesiástico consagrado, para la época de que trata este artículo hacían referencia únicamente al clero y los clérigos seculares, por lo cual será así como usaremos esos vocablos.

cual estaría en condiciones de reclamar una participación más amplia en la administración parroquial. La primera parte fue un éxito, pues del seminario salieron “muchos mancebos hábiles mediante lo cual los he ordenado de misa y así hay quien se vista de evangelio y epístola en el altar, lo cual no había antes que el dicho obispo viniera a esta tierra”.⁶⁹ La segunda fue algo más complicada.

El obispo solicitó a la provincia franciscana le dejaran media docena de sus guardianías, “las más tenues y flacas”, para dar acomodo a los egresados del seminario diocesano. La negativa seráfica indignó al obispo quien, hasta entonces, había llevado una magnífica relación con sus hermanos de hábito, al punto de llegar a informar al rey que “como persona que lo he visto con los ojos, sin hacer ofensa al modo de adoctrinar a los clérigos, es mucha la ventaja que los dichos religiosos les hacen”.⁷⁰

Aun sin ser la mano que mecía la cuna, el obispo apoyó un reclamo del presbítero Pedro Sánchez de Aguilar, beneficiado de Chancernote, quien en nombre del clero secular de la diócesis exigió la secularización de 10 conventos franciscanos, aquellos que supuestamente les había arrebatado el obispo fray Diego de Landa “por sus propios intereses, y por favorecer a los religiosos de la Orden de San Francisco, y desfavorecer a los clérigos”.⁷¹ Para ese momento, la disparidad entre los dos cleros era abrumadora: mientras los franciscanos administraban a 139 743 mayas peninsulares distribuidos en 24 curatos, los clérigos diocesanos ejercían el ministerio parroquial en 12 beneficios curados en los que se encontraban 23 881 indígenas de las provincias de Yucatán y Tabasco.⁷²

Aun cuando la demanda de Sánchez de Aguilar estaba plagada de contradicciones e inconsistencias, empezando por no coincidir las guardianías reclamadas con los curatos que les quitó Landa y por ser incapaz de probar la existencia de un clero secular numeroso, desempleado y benemérito, consiguió que el Consejo de Indias, mediante auto del 29 de enero de 1602, le adjudicase cuatro de los 10 curatos en litigio: Ichmul, Hocabá,

⁶⁹ Información hecha por el obispo de Yucatán de las cosas que ha hecho desde que entró en el obispado. Mérida, 1995. Archivo General de Indias (en adelante AGI), México, 369.

⁷⁰ Citado por Adriana Rocher Salas, “Las doctrinas de indios: la llave maestra del Yucatán colonial”, 2008, p. 81.

⁷¹ Memorial del pleito que sigue la clerecía de la provincia de Yucatán con los religiosos de la Orden de San Francisco de la misma provincia sobre Diez beneficios, ó curatos de indios. RAH, vol. CLVI, exp. 17, f. 113.

⁷² Adriana Rocher Salas, “La política eclesiástica regia y sus efectos sobre la diócesis de Yucatán”, 2004, pp. 57-58. RAH, Jesuitas, vol. CLVI, exp. 17, f. 109.

Tixcocob y Tixchel. Esta decisión estaría lejos de cerrar el conflicto, el cual se extendería prácticamente a todo el siglo XVII.⁷³

De forma inmediata, las recién secularizadas doctrinas de Hocabá e Ichnul se dividieron para dar paso a las de Hochtún y Tihosuco, respectivamente. Por su parte, meses antes de tener conocimiento de la decisión del consejo, durante la congregación intermedia celebrada en abril de 1602, la provincia de San José instituyó como vicarías a sus casas de Maxcanú y Telchac, hasta entonces visitas de las guardianías de Calkiní y Motul.⁷⁴

De esta forma, el clero secular quedó al frente de 20 beneficios curados, incluyendo seis de la provincia de Tabasco,⁷⁵ mientras que la provincia de San José mantuvo 22 conventos, entre guardianías y vicarías, de los cuales 20 se encontraban en pueblos de indios, y la provincia dominica de San Vicente de Chiapa y Guatemala siguió con una única doctrina.

3. *Disputa por la hegemonía: 1603-1699*

La provincia de Yucatán acusó el golpe recibido, no sólo en lo inmediato, esto es, la pérdida de cuatro de sus guardianías con sus respectivas áreas de influencia, sino también en la necesidad de clarificar las dos jurisdicciones diferenciadas que confluían en sus conventos: por un lado, la relacionada con su condición de guardianías o vicarías pertenecientes a una provincia religiosa y, por el otro, la vinculada a su carácter de curatos o doctrinas adscritos a una diócesis.

Conocido el auto del consejo que los obligaba a ceder cuatro curatos, los religiosos, aunque protestaron el despojo que se les hacía, se manifestaron dispuestos a ceder las iglesias, mas no los conventos. Aun cuando la Audiencia de México les dio la razón por no ser “incompatible estar los

⁷³ Sobre el litigio, véase *ibid.*, pp. 53-74; y Adriana Rocher Salas, “Frailes y clérigos de Yucatán. Siglo XVII”, 2003, pp. 599-625.

⁷⁴ A. Rocher, *De doctrinas y...*; D. López, *Historia de Yucatán*, p. 423; DHY2, pp. 57 y 63.

⁷⁵ Estos eran: el de la villa de Santa María de la Victoria y los curatos de indios de Xalpa, Nacajuca, Tepetitán, Guaymango y Los Ríos, también conocido como Usumacinta. Capítulos de una carta del gobernador de Yucatán, don Diego de Velasco, a Su Majestad. Mérida, 19 de junio de 1599. Reproducida en DHY2, p. 121. Un informe del obispo fray Juan Izquierdo suscrito sólo cuatro días antes que el del gobernador no menciona al curato de Tepetitán, pero ignoramos la causa de tal omisión. *Ibid.*, p. 114. El beneficio en cuestión constituiría una de las principales preocupaciones del sucesor de Izquierdo, el doctor Andrés Vázquez de Mercado, durante su visita a Tabasco, debido a su escasa población y renta, al punto que pretendió entregarlo a los dominicos de Chiapa y Guatemala, lo que finalmente no ocurrió. El obispo de Yucatán al rey. Mérida, 12 de octubre de 1606. AGI, México 369, fs. 429v y 430.

clérigos en sus beneficios y casas administrando los sacramentos, y los religiosos en sus conventos, sin administrar, pues resultaría mucha utilidad de que hubiese ministros evangélicos que acudiesen a predicar”, el gobernador de Yucatán ordenó que entregasen conventos e iglesias.⁷⁶

Dos años después los franciscanos volvieron a la carga y por mano de fray Diego de Castro, en su calidad de custodio y procurador de la provincia de San José, presentaron ante el Consejo de Indias una nueva queja por las cuatro doctrinas que les fueron arrebatadas, asegurando que “las cuales no lo eran doctrinas, sino conventos muy principales”.⁷⁷ El argumento de fray Diego era diferente al primero que presentó su parte: él no separaba convento de doctrina, sino que, simplemente, negaba la condición de doctrinas a las casas franciscanas.

La voz de fray Diego representaba la de una concepción de la doctrina distinta, la yucateca, a la mantenida por las autoridades en México y en Madrid, que entendían que las doctrinas eran curatos de indios administrados por religiosos. Por su parte, las autoridades yucatecas, civiles o eclesiásticas, solo usaban muy esporádicamente el vocablo y, cuando lo hacían, era para responder a mandamientos reales que les pedían información de “los partidos de doctrinas” y demás beneficios eclesiásticos, con la manifiesta particularidad de usar el concepto lo mismo para los pueblos bajo administración del clero regular que del secular, costumbre que continuaría a lo largo del periodo colonial. Ahora bien, en esas ocasiones es posible apreciar su asimilación del concepto de doctrina como curato de indios.⁷⁸ Del otro lado del espectro, el franciscano, no conocemos documento del siglo XVI donde se emplee la palabra “doctrina” para referir a sus conventos o a los pueblos bajo su cuidado espiritual, en lugar del cual aparecen otras como casas, conventos, guardianías o vicarías. Por ejemplo, en 1580, posiblemente como respuesta a los requerimientos establecidos en el punto 17 de la cédula de patronato, el provincial seráfico, fray Hernando de Soporta, dirigió al monarca una “Memoria de los frailes lenguas y de los que no lo son con las guardianías, número de pueblos y de hombres casados que tienen”.⁷⁹ Fray Diego López Cogolludo, en su crónica escrita en 1656,

⁷⁶ Memorial del pleito que sigue la clerecía de la provincia de Yucatán con los religiosos de la Orden de San Francisco de la misma provincia sobre Diez beneficios, ó curatos de indios. RAH, vol. CLVI, exp. 17, fs. 133-134.

⁷⁷ *Ibid.*, f. 135.

⁷⁸ Véanse los memoriales del gobernador Guillén de las Casas y del obispo fray Gregorio de Montalvo citados previamente, así como la carta del gobernador Diego de Velasco fechada el 15 de noviembre de 1600. DHY2, p. 124.

⁷⁹ DHY2, p. 48.

espera a la congregación intermedia de 1581 para hablar de la erección de una doctrina —Hecelchakán— en guardianía, pero es difícil saber si el cronista está copiando literalmente lo que dicen las actas o está cayendo en un anacronismo, al trasladar un concepto de mediados del XVII al siglo anterior. Habrá que esperar su referencia a la congregación intermedia de 1607 para tener mayor —que no completa— certeza de la fidelidad de su uso del vocablo “doctrina”:

se hizo erección de conventos de las doctrinas de Cacalchén, Mocochoá, Chichimilá, Teabo y Tecoh, con título de vicarías. A las doctrinas de Cansahcab, de Muna y de Citilcum se le señalaron religiosos con título de administradores de ellas, si bien a la última no se nombra ministro, pero dicese que se señalará cuando los indios lo pidieren.⁸⁰

A juzgar por la cita, las doctrinas no eran conventos ni curatos erigidos canónicamente, sino pueblos de visita, pues las tres primeras habían sido pueblos dependientes de las guardianías de Motul, Conkal y Sisal, y las segundas lo eran de los conventos de Dzidzantún, Maní y Tekantó.⁸¹ Si señalamos no tener completa certeza en el uso que López Cogolludo hace de la palabra doctrina en la cita precedente, es porque tenemos una relación de las guardianías y doctrinas de la provincia de San José escrita en 1610, en la cual se otorga esa condición exclusivamente a tres pueblos de reducción, producto del trabajo misionero de los frailes en la región de la Montaña: “En las montañas en los indios reducidos y convertidos hay tres doctrinas y en cada una de ellas un religioso”, con lo que al final se concluye: “son las casas y guardianías que hay en esta provincia treinta, las doctrinas tres”.⁸²

Ya fuesen pueblos de visita o pueblos de misión, lo cierto es que para los franciscanos las doctrinas no eran el equivalente a un curato o, menos

⁸⁰ D. López, *Historia de Yucatán*, p. 463.

⁸¹ Memoria de los conventos, vicarías y pueblos que hay en esta gobernación de Yucatán, Cozumel y Tabasco enviada con carta del gobernador de 25 de marzo de 1582. DHY2, pp. 56-57 y 60.

⁸² Las tres doctrinas eran Ichbalché, Tzuctok y Chunhaz. Carta del Provincial y definidores de la provincia de San José de Yucatán a Su Majestad con relación de las guardianías y doctrinas de la dicha provincia. Yucatán, 8 de junio de 1610. DHY2, p. 160. López Cogolludo tiene una versión diferente a la que revela este documento; según él, en 1605 esa misión dio por resultado la constitución de la provincia de Sacalum, integrada por tres guardianías: la de la cabecera y las de Ichbalché y Chunhaz, además del convento de Tzuctok, de las cuales se siguieron nombrando guardianes hasta 1614. D. López, *Historia de Yucatán*, p. 446. Ignoramos la causa de tal disparidad.

aún, a una parroquia.⁸³ Esa noción del concepto bien pudo estar vinculada a prever futuras secularizaciones, pues, en caso de ocurrir, solo podría secularizarse la doctrina específica, pero no todo el territorio asignado a un determinado convento. Y es que, en contraparte, para ese momento, la diócesis yucateca sí que había asimilado la noción de doctrina presente en la legislación indiana. Así, por ejemplo, en una carta de 1605, el obispo de Yucatán, el doctor Diego Vázquez de Mercado, primer obispo de la diócesis proveniente del clero secular, señaló respecto a la venta de vino a los indígenas tabasqueños y los problemas que esto producía, que “los ministros de las doctrinas, así clérigos como religiosos, me clamaban pidiendo remediase los dichos excesos y otros pecados feos y escandalosos”. En el mismo documento, Vázquez de Mercado acusaba la resistencia de los frailes a permitir la injerencia diocesana en su desempeño como párrocos, pues “en las visitas de las doctrinas de los religiosos no hay imaginación de permitir se visiten como curas, como V. M. lo tiene ordenado, sólo he visitado en las iglesias de sus conventos el sagrario y santísimo sacramento”. Algo similar ocurría respecto al examen a los religiosos que ejercían como curas, toda vez que la provincia de San José había conseguido que el virrey suspendiera la ejecución de los mandamientos reales en ese sentido.⁸⁴

Los señalamientos del obispo con respecto a las limitaciones que solían imponer los franciscanos al ejercicio de la autoridad diocesana no fueron producto del conflicto o de una relación tirante pues, de hecho, trabajaron estrechamente. Más aún, en el mismo documento describió cómo “Los religiosos me han recibido con grandes caricias, yo les llevo con mucho amor porque tengo experiencia de lo que importa nuestra conformidad para cumplir con las obligaciones que todos tenemos”. Y es evidente la causa de ese intercambio de “amor” y “grandes caricias”: la necesidad de unir fuerzas frente a cuestiones tan complejas como la defensa de la jurisdicción eclesiástica y la reducción de los mayas peninsulares.⁸⁵ De ahí que,

⁸³ Pese a su habitual uso como sinónimos, el cual, por cierto, aquí reproducimos, existen diferencias entre uno y otro, comenzando con que el concepto “curato” no existe más que coloquialmente para señalar el lugar donde un “cura” — aquel que ejerce la cura de almas — administra los sacramentos. Por otra parte, una parroquia puede dividirse en varios beneficios curados o curatos, como fue el caso de la parroquia del Sagrario de la Catedral de Mérida, o de las parroquias de españoles en las villas de Campeche y Valladolid.

⁸⁴ El obispo de Yucatán al rey. Tabasco, 27 de abril de 1605. En DHY2, p. 393.

⁸⁵ El clero yucateco sostuvo un importante litigio con el gobernador Carlos de Luna y Arellano acerca de la competencia del brazo eclesiástico o del secular en el castigo y corrección de los indios, conflicto al que, entre otras cosas, debemos la escritura e impresión del

aun cuando Vázquez de Mercado reconociera que los religiosos le daban alguno que otro dolor de cabeza “con las pretensiones que suelen tener y exenciones”, optase por la concordia “para que lo principal no se turbe”.⁸⁶ A ese amor se debió que los frailes le permitiesen visitar las iglesias conventuales pero, como tampoco era una pasión desenfrenada que les enturbiasse la razón, le negaron el acceso a las de sus pueblos de visita. Por su parte, la preferencia del obispo por brindarles su amor y no golpes explica la suspensión temporal del litigio por las doctrinas de indios iniciado en tiempos del gobierno episcopal de fray Juan Izquierdo.

Al no haber traspaso de doctrinas de un clero a otro, las variaciones en el trazo de la geografía eclesiástica fueron limitadas, con todo y que Vázquez de Mercado intentó modificar la delimitación del territorio de la diócesis. Después de realizar su visita pastoral a Tabasco se dio cuenta de que era “necesario tener allá persona de confianza por estar más de 100 leguas apartadas de esta ciudad [Mérida] y para que en los negocios que allí se ofrecieren tengan remedio”, por lo que nombró un vicario que ejerciese la autoridad ordinaria delegada en la región.⁸⁷ Esa necesidad era provocada no por los indios, quienes vivían en pueblos “poblados con policía, las casas y calles en orden y limpias, y así con mucha facilidad y gusto son sacramentados y administrados por sus ministros”,⁸⁸ sino por los españoles, “gente toda de malas conciencias y olvidados de la obligación que deben a cristianos, [por] sus tratos y proceder entre aquellos pobres y tan poquitos, vejados y molestados con sus excesos por la codicia del cacao”,⁸⁹ eso sin contar la indiscriminada e interesada venta de vino a la población nativa, pues una vez “borrachos y estándolo les hacen tomar por fuerza sus mercaderías”.⁹⁰

Tratado contra indios idólatras del presbítero Pedro Sánchez de Aguilar, que tuvo como objeto justificar y defender la postura de la Iglesia yucateca.

⁸⁶ El obispo de Yucatán al Rey. Mérida, 29 de septiembre de 1604. AGI, México, 369, f. 371.

⁸⁷ Carta del obispo de Yucatán, el doctor don Diego Vázquez de Mercado, a Su Majestad sobre varios asuntos eclesiásticos. Valladolid de Yucatán, 12 de diciembre de 1605. DHY2, p. 150.

⁸⁸ El obispo de Yucatán al Rey. Tabasco, 27 de abril de 1605. AGI, México 369, f. 394. Es posible que el obispo exagere la “policía” imperante en los pueblos de indios tabasqueños, a juzgar por la descripción que de esos pueblos se hizo en las relaciones geográficas fechadas en 1579, y que la causa de esa opinión haya ido de la mano con su deseo de establecer un contraste con los pueblos de indios yucatecos, a los que se refiere en términos exactamente opuestos, todo a fin de justificar la necesidad de un nuevo programa de congregaciones en la península maya.

⁸⁹ El obispo de Yucatán al Rey. 15 de diciembre de 1605. AGI, México 369, f. 413v.

⁹⁰ El obispo de Yucatán al Rey. Tabasco, 27 de abril de 1605. *Ibid.*, f. 393v.

Sin embargo, el vicario careció de la fuerza necesaria para contener tales abusos, por lo que el obispo llegó a la conclusión de que los obstáculos que la distancia y la accidentada geografía tabasqueña ofrecían para el cumplimiento de las visitas pastorales impedían descargar su propia conciencia y la del rey. Por ello, “estimando más la seguridad de mi conciencia que todos los intereses del mundo” propuso cercenar Tabasco de la diócesis yucateca y reintegrarla a la de Chiapa o, mejor aún, unirla a Coatzacoalcos, la costa de Alvarado y Veracruz para crear un nuevo obispado.⁹¹ Pese a que la propuesta no era nueva, pues ya había sido hecha por fray Diego de Landa en 1576,⁹² y que se pidieron informes a las partes interesadas, la falta de acuerdos llevó a que las cosas quedaran como estaban.⁹³

En general, durante la primera mitad del siglo XVII, con excepción del beneficio de Chancote, del cual se desprendió Nabalám,⁹⁴ los movimientos en la geografía eclesiástica yucateca provinieron de los territorios al cuidado de la provincia de San José, y fueron en dos sentidos: división de sus guardianías y el surgimiento de pueblos de nueva fundación producto de la “reducción a poblado” de indígenas de la región de la Montaña. El primer caso puede considerarse producto de la secularización de cuatro de sus conventos, con sus respectivos pueblos anejos, lo que dejó libres a los religiosos a su cuidado, situación que, sumada al aumento de efectivos de la provincia franciscana producto de nuevas remesas de frailes provenientes de España y de las vocaciones surgidas en la propia península yucateca, propició un crecimiento de los religiosos disponibles para el ejercicio del

⁹¹ El obispo de Yucatán al rey. 10 de octubre de 1606. Mérida, *Ibid.*, f. 434v.

⁹² La propuesta de Landa consistió en “juntar a todo Tabasco toda esta costa hasta la Veracruz en el cual entra todo lo de Guazacualco [Coatzacoalcos] y el río de Alvarado y descargar así vra. Real conciencia porque yo confieso que no la puedo descargar”. El obispo de Yucatán al rey. Tabasco, 28 de febrero de 1576. *Ibid.*, f. 30. Insistió en su petición al año siguiente, “porque ni yo puedo en ella descargar vra. real conciencia ni en ella se puede recibir ayuda de mi persona, porque sola ella [h]a menester un obispo entero”. El obispo de Yucatán al Rey. Mérida de Yucatán, 27 de febrero de 1577. *Ibid.*, f. 33. El problema de encontrar otra solución en lugar de su adscripción al obispado de Yucatán para la administración eclesiástica de Tabasco es tratado por Francisco Luis Jiménez Abollado en “Los cambios jurisdiccionales eclesiásticos en la provincia de Tabasco durante el siglo XVI y principios del XVII”, 2007, pp. 83-99.

⁹³ El obispo de Yucatán al rey. Valladolid de Yucatán, 15 de diciembre de 1605. *Ibid.*, fs. 414-414v. Vázquez de Mercado insistiría en el asunto en sendas cartas fechadas el 6 de mayo y 10 de octubre de 1606. *Ibid.*, fs. 417v y 434v. El asunto también ha sido tratado por M. H. Ruz, “Un lugar verdaderamente ...”, p. 158.

⁹⁴ Según Gerhard, esto ocurrió alrededor de 1640. Véase P. Gerhard, *La frontera sur-este...*, p. 107.

ministerio parroquial.⁹⁵ De esta forma, a las doctrinas convertidas en vicarías en 1607 se añadieron las de Champotón, Muna y Cansahcab en 1609, Calotmul y Sahcabchén en 1612, Teya y Mama en 1617, Dzonotpip (también conocida como Cenotillo) en 1619, Santa María de la Victoria, Tabasco, convento de muy corta vida, en 1630, aproximadamente, Zucopo, Bolonchén Ticul, Bolonchén de Campeche en 1633 y, finalmente, Tixcacal Cupul en 1645.⁹⁶ Muchas de estas vicarías, nombradas como tales en congregaciones intermedias, pasaron a ser guardianías en los capítulos provinciales celebrados al año siguiente. El convento de Bolonchén de Campeche, después conocido como Bolonchén Cahuich, era el único de los conventos vicaría cuya área de influencia no constituía un curato de indios independiente, pues continuó siendo un pueblo de visita del convento de Campeche.

Por otro lado, la persistencia del patrón de asentamiento disperso entre la población maya yucateca continuó siendo un dolor de cabeza, lo mismo para las autoridades civiles y eclesiásticas, que para los pobladores españoles. Según el obispo Vázquez de Mercado, a diferencia de Tabasco, una elevada porción de los indios de Yucatán vivían en pueblos pero no “bajo campana”, pues sus casas se encontraban muy apartadas, tanto que “un pueblo de cien vecinos está poblado en distrito de media legua o más”,⁹⁷ y si eso ocurría en los pueblos del norte y centro de la península, ni qué decir de los establecidos en la zona sur, en colindancia con los “in-

⁹⁵ Según el obispo Vázquez de Mercado, en 1606 la provincia de San José contaba con más de 80 o 90 sacerdotes. Carta del obispo de Yucatán al Rey. Mérida, 4 de diciembre de 1606. AGI, México, 369, f. 436v. Más adelante, deja el número en más de 80 sacerdotes. El obispo de Yucatán al Rey. Documento enviado junto con carta de 17 de enero de 1607. *Ibid.*, f. 441v. Debemos señalar la elevada posibilidad de que estos números estén inflados, pues fueron preparados para justificar la opinión negativa del obispo acerca de una posible incursión dominica en Yucatán, toda vez que en 1601 apenas se reportaron 54 franciscanos para Yucatán, y de ahí a 1606 solo hubo un par de misiones que llevaron en total 15 religiosos gachupines a la península maya. D. López, *Historia de Yucatán*, pp. 759, 602. Memorial del pleito que sigue la clerecía de la provincia de Yucatán con los religiosos de la Orden de San Francisco de la misma provincia sobre Diez beneficios, ó curatos de indios. RAH, Jesuitas, vol. CLVI, exp. 17, f. 109. Lo mismo ocurre con su contabilización de guardianías, las que cifra en 30, pero aun si se cuenta como tales las existentes en los pueblos reducidos de la Montaña sólo se llegaba al número de 25.

⁹⁶ D. López, *Historia de Yucatán*, pp. 236, 237. Aunque el cronista menciona que Champotón se erigió en convento en 1607, no aparece entre las doctrinas erigidas en vicarías en la congregación intermedia celebrada en dicho año. *Ibid.*, pp. 238-239, 463, 474, 477 y 594. Sobre el convento de Santa María de la Victoria en Tabasco, véase F. L. Jiménez, “Proceso evangelizador en...”, 2000, pp. 485-, 486.

⁹⁷ El obispo de Yucatán al Rey. Mérida, 12 de julio de 1607. AGI, México, 369, fs. 467-467v.

fieles” que habitaban en las “montañas”.⁹⁸ Esta región sería, finalmente, la principal destinataria de las campañas de reducción emprendidas durante las dos primeras décadas del siglo xvii.

Las incursiones de misioneros franciscanos a la zona llevaron a la fundación de varios pueblos, la mayoría tan efímeros como el paso de una estrella fugaz;⁹⁹ solo dos, Cahuich y Sahcabchén, surgidos en 1604 y 1615, respectivamente, tendrían una vida larga y estable, la cual llega hasta nuestros días.¹⁰⁰ Sin embargo, su limitado éxito no impidió que sirvieran al propósito de hacer avanzar la frontera colonial, una frontera que, por lo menos en la parte oriental de la península, no había hecho más que retroceder dada la incapacidad del régimen para atraer pobladores españoles a la región y mantener la sujeción de la población indígena.

A efectos de las transformaciones en la geografía eclesiástica, podríamos considerar concluida la primera mitad del siglo xvii en 1648, cuando una epidemia de fiebre amarilla devastó a la población de la ciudad capital, villas de españoles y pueblos de indios. Entre sus víctimas se encontraron personas de todas “calidades”, pues hasta el gobernador y capitán general se contó entre los muertos. Sin embargo, la población maya yucateca fue la más afectada, ya que se redujo casi a la mitad.¹⁰¹ A la gran peste siguieron la viruela e, inevitablemente, el hambre, lo cual mantuvo la curva demográfica hacia abajo, la que se estabilizaría alrededor de 1666.¹⁰²

Bajo esas condiciones, era impensable nuevas divisiones de parroquias, toda vez que ni eran necesarios más curas para la atención de una muy menguada feligresía ni, principalmente, hubiera sido posible dotarles de lo necesario para su “congrua sustentación”. De ahí que apenas entre 1660 y 1680 se diera una partición, la del convento de Calkiní, del que sur-

⁹⁸ El nombre de la o las “montañas” del sur de Yucatán define menos una característica geográfica y más una idea que equipara selva y montaña con barbarie, insumisión e idolatría. Al respecto, puede consultarse Adriana Rocher Salas, “La montaña: espacio de rebelión, fe y conquista”, 2014, pp. 45-76.

⁹⁹ Tres de los pueblos fundados y luego desaparecidos son aquellas doctrinas a que se refiere el provincial franciscano en 1610. Carta del Provincial y definidores de la provincia de San José de Yucatán a Su Majestad con relación de las guardianías y doctrinas de la dicha provincia. Yucatán, 8 de junio de 1610. DHY2, p. 160.

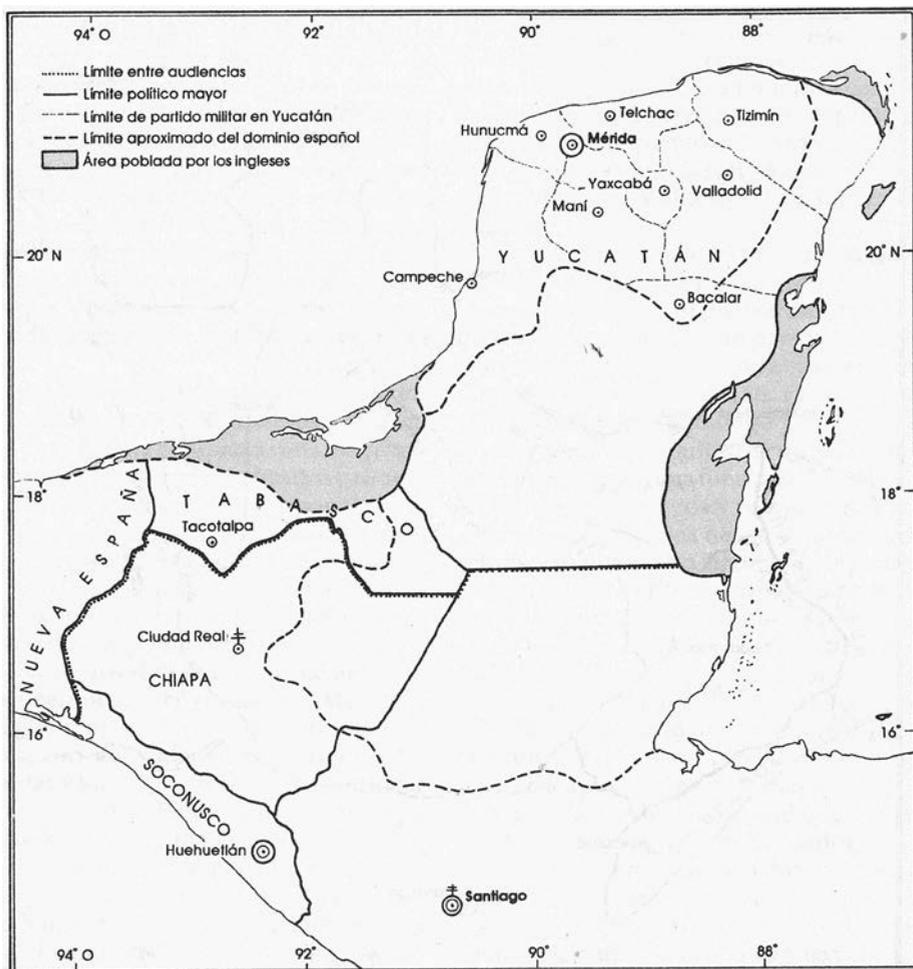
¹⁰⁰ Al respecto, véase Pedro Bracamonte y Sosa, *La conquista Inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*, 2001, p. 82 y cap. II. José M. Chávez Gómez, *La custodia de San Carlos de Campeche: intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes. Segunda mitad del siglo xvii*, 2000, cap. III.

¹⁰¹ D. López, *Historia de Yucatán*, p. 394.

¹⁰² Manuela Cristina García Bernal, *Yucatán. Población y encomienda bajo los Austrias*, 1978, pp. 110-126.

gió como nueva vicaría el convento de Bécál,¹⁰³ y el traslado de cura y población de Cozumel a Boloná y de ahí a Tixcán de Boloná.¹⁰⁴

Mapa 1
Yucatán en 1670



Fuente: Elaborado a partir de Peter Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, 1991, p. 14.

¹⁰³ El surgimiento de esta nueva vicaría franciscana debió de ser posterior a 1660, pues tenemos las actas del capítulo celebrado ese año y en ellas no se enlista el convento de Bécál. AGI, México, 360, rollo 11, núm 67, imágenes 6 y 7.

¹⁰⁴ P. Gerhard, *La frontera sureste...*, p. 107.

El 20 de julio de 1679 el Consejo de Indias confirmó un auto de vista fechado el 11 de marzo de 1639, por el cual además de amparar a la clerecía en la posesión de las cuatro doctrinas obtenidas en 1602, le concedió las seis restantes en disputa. La diócesis yucateca, encabezada por el obispo Juan de Escalante y Turcios, procedió a reclamar su premio y su “pilón”: los curatos de Tecoh, Mama, Sahcabchén y Calotmul, y adujo que los mismos en su momento habían sido iglesias de visita de las recién secularizadas doctrinas de Homún, Champotón y Tizimín.¹⁰⁵

Si el reclamo original de Pedro Sánchez de Aguilar parecía endeble, el que sustentó la secularización de Tecoh, Mama, Sahcabchén y Calotmul lo era todavía más; solo el caso de Sahcabchén habría dado para desarmar el alegato en que se sustentaron tales movimientos, toda vez que fue producto de las misiones que los franciscanos realizaron a la Montaña entre 1604 y 1615. De ahí que consideremos que, en su decisión, Madrid privilegió la búsqueda de nuevos equilibrios entre ambos cleros, pues el dominio que aún mantenía la provincia franciscana en la administración parroquial indígena iba a contracorriente de la tendencia imperante, ya que la Corona llevaba más de un siglo buscando fortalecer a las diócesis como forma de minorar el poderío de las órdenes mendicantes, cuya fuerza contrariaba los afanes centralizadores y controladores de un Estado moderno, como lo era el español.

Las nuevas doctrinas seculares pusieron en manos de la clerecía el control de la región oriental de la península correspondiente a los llamados beneficios altos y bajos; la presencia de la provincia de San José en la zona se limitó al área aledaña a la villa de Valladolid, la que aún compartía con el clero diocesano. Por otro lado, la secularización del curato de Hecelchakán permitió al clero secular asomar la cara a uno de los puntos más importantes de la península, el del camino real que comunicaba Campeche con Mérida, zona de tránsito y de comercio pero también de abundante población indígena. Sin embargo, los franciscanos mantenían incólume su dominio sobre los preciados partidos de la Costa y de la Sierra, donde se concentraba el grueso de la población maya peninsular, además de conservar la mayoría de los curatos en el camino real Campeche-Mérida.

Tan importante como lo anterior fue que la decisión del Consejo de Indias puso punto final a la vieja distinción entre convento y doctrina empleada por los franciscanos para amparar sus casas de futuras secularizaciones y, de la mano de ella, terminó con la seráfica resistencia al examen,

¹⁰⁵ A. Rocher, “Frailes y clérigos...”, p. 604.

visita y corrección del juez ordinario para aquellos frailes que se desempeñasen como curas doctrineros.¹⁰⁶

El suculento premio que representaban las 10 nuevas doctrinas seculares no fue suficiente para saciar el apetito del sucesor del obispo Escalante y Turcios, fallecido el 31 de mayo de 1681. El nuevo obispo Juan Cano Sandoval empezó por reordenar la sede episcopal, Mérida. Desde tiempos de fray Juan Izquierdo, la parroquia del sagrario se había fraccionado en cuatro partes, a fin de atender a las diferentes razas o “colores”, por ponerlo en terminología contemporánea, que habitaban la ciudad: dos curatos para españoles, uno para indios ladinos o naboríos y el cuarto para africanos.¹⁰⁷ Su sucesor, Andrés Vázquez de Mercado, continuó su obra al proveer, según el real patronazgo, el curato de negros y buscar, sin éxito, que del “real haber” se le proporcionaran 50 mil maravedíes para la congrua sustentación de su titular.¹⁰⁸ Tocaría al obispo Cano Sandoval convertir el curato de indios naboríos y el de africanos en parroquias independientes; al primero le dio como cabecera el barrio de Santiago, y como anexos los barrios de Santa Lucía, Santa Ana, Santa Catalina, San Sebastián y San Juan, y al segundo le construyó la iglesia del Dulce Nombre de Jesús para que fuera su sede.¹⁰⁹

Reorganizada Mérida, ahora tocaban los curatos del interior. En 1686 realizó la partición de los curatos de Yaxcabá y Tihosuco, de los que surgieron las doctrinas de Tixcacal Tuyub y Chikindzinot, respectivamente. En ambos casos, Cano Sandoval justificó su decisión por su gran extensión territorial, la multitud de feligreses y, principalmente, que los indios “por no tener cerca ministro idolatraban con más facilidad”.¹¹⁰

Cano Sandoval continuó su labor al dividir el curato de Ichmul y la parroquia de la villa de Valladolid, bajo el argumento de que eran “muy

¹⁰⁶ Sobre los conflictos suscitados por la renuencia franciscana a someterse al examen, visita y corrección de los obispos en fechas tan tardías como el último cuarto del siglo XVIII, véase AGI, Escribanía, 308A.

¹⁰⁷ El obispo de Yucatán al rey. Mérida, 4 de diciembre de 1606. AGI, México, 369, f. 436.

¹⁰⁸ Carta del obispo de Yucatán Diego Vázquez de Mercado al rey. Mérida, 20 de octubre de 1604. AGI, México 369, fs. 384-384v. Carta del obispo de Yucatán, don 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. DHY2, p. 142.

¹⁰⁹ P. Gerhard, *La frontera sureste...*, p. 92. 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. AGI, México, 369, f. 936.

¹¹⁰ El obispo de Yucatán al Rey. Mérida de Yucatán de las Indias, 11 de enero de 1686 años. AGI, México 369, fs. 773-773v. El obispo de Yucatán al rey. Mérida de Yucatán, 14 de febrero de 1688. AGI, México, 369, fs. 818-819. El memorial que justificó la división de Yaxcabá, en fs. 801-807.

trabajosos en la administración de las almas y muy pingües en la renta"; así, del primero se desprendió la doctrina de Sacalaca y la segunda, ya para entonces fraccionada en dos beneficios curados, se partió en tres, con un cura para la villa de Valladolid, otro para el pueblo de Chemax y uno más para el de Tekuché.¹¹¹

Pero ninguno de los argumentos usados en estas divisiones permite comprender la realizada para la parroquia de Campeche. Unos 20 años antes, el obispo fray Luis de Cifuentes unificó los dos beneficios de la parroquia campechana en uno solo, en busca de una optimización de los recursos que permitiese la conclusión de la iglesia parroquial, en construcción desde 1610. Para 1688 tal objetivo no sólo no se había alcanzado, sino que la villa de Campeche hacía apenas tres años que sufriera el terrible ataque de los piratas Lorencillo y Agrammont quienes, además de mantener bajo su poder al también puerto durante 56 días, incendiaron las casas de sus barrios suburbanos y de la traza. Y, pese a tan larga estancia, no hubo "saqueo", lo que en la jerga pirata significa que la recompensa para los participantes fue prácticamente nula,¹¹² la razón de la raquílica ganancia de los vándalos del mar fue que siete años antes, en 1678, colegas suyos dejaron "desnudos, destruidos y pobres" a los vecinos de la indefensa villa.¹¹³

Parece poco creíble, entonces, que dicha parroquia fuera "pingüe" y de "renta considerable", como se adujo para justificar la partición; más aún, se antoja complicado que estuviera en condiciones de mantener a dos beneficiados con sus respectivos tenientes. Por otra parte, difícilmente habría tenido mayor necesidad de nuevos curas, toda vez que la población no indígena se redujo "a una tercia parte de la que había cuando la invadió el enemigo el año pasado de 1685".¹¹⁴ Y, sin embargo, la división se aprobó sin mayores protestas por parte del vicepatrono real.¹¹⁵

El obispo no se limitó a dividir parroquias en la península, sino que también posó su mirada en los pueblos administrados por los dominicos

¹¹¹ El obispo de Yucatán al Rey. Mérida de Yucatán de las Indias, 7 de febrero de 1686 años. AGI, México, 369, f. 787. Auto del obispo de 30 de enero de 1686. AGI, México 369, fs. 788-789.

¹¹² Los tripulantes de un navío pirata participante en el ataque de Lorencillo y Agrammont declararon la falta de saqueo e, incluso, algunos dijeron no haber sacado ni para pagar los bastimentos a su capitán; el más afortunado fue el francés Juan Sudón, quien señaló haber ganado una camisa y unos calzones, además de algo de maíz. AGI, Indiferente, 2548. Sobre el ataque de Lewis Scott y sus estragos a la economía local, véase AGI, México, 362, R. 2, N. 10.

¹¹³ Declaración del capitán Diego García de la Gala. San Francisco de Campeche, 23 de julio de 1678. AGI, México 362, R. 2, N. 10, imagen 64.

¹¹⁴ El cabildo de Campeche. 29 de mayo de 1688. AGI, México, 1006, f. 776v.

¹¹⁵ Este proceso puede verse en AGI, México 363, R. 3, N. 17, 1 y 2.

en la provincia de Tabasco. El pleito con los dominicos deja ver que, a más de un siglo de la primera cédula de doctrinas, manifestación inequívoca de la equiparación de doctrina con curato de indios por parte de la Corona, en la diócesis yucateca la cuestión seguía sin lograr esa misma claridad. Los religiosos de la provincia de San Vicente Ferrer administraban el curato de Tacotalpa, el cual tenía anejos los pueblos de Tapihulapa, Jalapa, Oxolotán y Tecomajaca. Según el obispo Cano, en voz de sus representantes, cada una de esas visitas no eran tales porque “siempre han sido desde su primitiva creación separadas y distintas como beneficios curados”,¹¹⁶ por lo cual era requisito indispensable que sus respectivos titulares se sometiesen al examen, colación, visita y corrección episcopal, y sin embargo, sólo uno de los doctrineros, el de Tacotalpa, cubría esos requisitos. Del otro lado del espectro, para los hijos de Santo Domingo, Tacotalpa era un solo curato y las demás sus doctrinas, de ahí que los religiosos a su cargo desempeñaban su oficio en calidad de coadjutores, con lo cual no requerían de la aprobación del juez ordinario.¹¹⁷ El auto de visita del obispo Juan de Escalante y Turcios, esgrimido por el obispo Cano como prueba de las anomalías en la administración dominica, en lugar de aclarar hacía más confusa la situación al dar la razón a ambas partes: “habiendo comenzado la visita de las cinco doctrinas que en esta dicha provincia han administrado los religiosos del orden de predicadores de esta provincia de Tabasco y reconociendo que el Padre fray Esteban de Santo Domingo, ministro doctrinero que será del partido de Oxolotán, cabecera de las demás doctrinas, estaba retirado”. Es decir, había cinco doctrinas con una sola cabecera. Lo anterior hubiera significado que se hablaba de un convento con más de un beneficio curado anexo, algo por demás usual en otras partes aunque no en Yucatán, y este, a juzgar por la trayectoria previa y posterior del curato de Tacotalpa, tampoco era el caso.¹¹⁸

Es posible pensar que, a más de la preocupación por la salud espiritual de sus ovejas, el principal pastor de la Iglesia yucateca actuase también impulsado por otras necesidades, como la de encontrar acomodo para su

¹¹⁶ Afirmación que se opone a las relaciones de beneficios y doctrinas que conocemos realizadas por los obispos Montalvo e Izquierdo, ya referidas en otras partes de este trabajo, y la proporcionada por López Cogolludo en 1656. D. López, *Historia de Yucatán*, pp. 232-240.

¹¹⁷ El litigio entre los dominicos de la provincia de San Vicente Ferrer y el obispo Juan Cano de Sandoval por las doctrinas de Tabasco se encuentra en AGI, México, 369, fs. 811-817, 839-929.

¹¹⁸ Para la etapa previa, véase la nota 114. Para el siglo XVIII, véase la Certificación de Don Rafael María de Gorospe y Padilla, Secretario del Ilmo. y Rmo. Obispo fray Ignacio de Padilla sobre los curatos secularizados. Mérida, 17 de enero de 1760. AGI, México, 2601.

creciente clerecía, la que tendría a un importante segmento de sus integrantes sin beneficio alguno, como el propio prelado ordinario puso de manifiesto durante el conflicto tabasqueño. El beneficiado de Villahermosa, Antonio de los Arcos, se había quedado sin feligreses debido al casi total despoblamiento de su beneficio, por lo que el obispo decidió crear una parroquia de españoles en Tacotalpa, pueblo administrado por la provincia dominica de San Vicente, con el argumento de que la colación para doctrienero de indios no habilitaba a su poseedor para ser cura de españoles.¹¹⁹ En otra parte del litigio señaló que, además de ser los dominicos sujetos de todos los vicios y omisiones posibles, entre los clérigos del obispado había “muchos pobres y de muy excelentes prendas y méritos, y todos los más carecen del cotidiano alimento para pasar la vida”.¹²⁰

Tan buena opinión de su clero subordinado no deja de contrastar con la emitida dos años más tarde, una vez ocurrida la división de las doctrinas de Ichmul y Tihosuco, donde escribió al rey que no consultó su decisión con los curas beneficiados afectados, toda vez que los curas atendían “más a lo pingüe de la renta que a la facilidad y buena administración de los santos sacramentos, que tanto nos encarga V. M.”.¹²¹ Al parecer, para el mitrado yucateco, había de clérigos a clérigos, y los beneficios eclesiásticos habrían sido una herramienta para fomentar lealtades y premiar a quienes le servían, como el cura interino de Yaxcabá, que sirvió al propósito de dividir el curato de este pueblo y al que premió con la titularidad del nuevo curato de Tekuché, o a los cercanos a su corazón, como su sobrino Pedro Cano, a quien otorgó la titularidad de la recién secularizada doctrina de Calotmul, con todo y que ignoraba la lengua maya.¹²²

Al final, el rey avaló todas las acciones efectuadas por el obispo Juan Cano, con excepción de lo referente a los dominicos de Tabasco, quienes siguieron en posesión de su doctrina de Tacotalpa y pueblos anexos, la cual mantendrían hasta que la ola secularizadora emprendida a instancias del reformismo borbónico le apartó de ella. Lo que ya no pudo presenciar Cano Sandoval, fallecido en febrero de 1695, fue la final victoria sobre el clero regular en la disputa por el Petén como espacio de misión, reducción y administración.

¹¹⁹ AGI, México, 369, f. 855.

¹²⁰ Autos hechos a instancias del obispo Juan Cano Sandoval para remover a los dominicos de la Provincia de Tabasco. Marzo de 1685. AGI, México, 369, f. 847.

¹²¹ El obispo de Yucatán al Rey. Mérida de Yucatán, 14 de febrero de 1688. AGI, México, 369, f. 818.

¹²² Testimonio de no saber lengua maya Don Pedro Cano de Sandoval a quien se le dio el beneficio de Calotmul. 10 de diciembre de 1683. AGI, Escribanía, 308A.

La Montaña, espacio que actualmente comprende territorios de los estados mexicanos de Quintana Roo, Campeche, Chiapas y del vecino país de Guatemala, constituyó durante décadas un sitio de significados múltiples, en razón de los intereses que animaban a los diversos grupos sociales y étnicos de la región: sitio de refugio para indígenas rebeldes, insumisos o no conversos, fue también el lugar donde los españoles saciaron ansias de conquista, lo mismo militar que espiritual. Una y otra vez se adentraron expedicionarios a fin de reducir a los montaraces, pero lo más que habían obtenido fue la fundación de los pueblos de Cahuich, Sahcabchén y, más tardíamente, Chichanháa, misión franciscana surgida en 1687; todos los demás proyectos, incluido el de la custodia de San Carlos de las Montañas, fenecieron al poco tiempo de nacer.¹²³

Al tiempo que los franciscanos fundaron Chichanháa, varias manos se levantaron para emprender la conquista de la región: en Yucatán y Guatemala sendos ejércitos velaron sus armas, mientras que mercedarios y dominicos guatemaltecos y clérigos y franciscanos yucatecos hicieron lo propio con las suyas para hacerse con la patente de exclusividad para la evangelización y conversión de los indios montaraces.¹²⁴ Al final se impuso el clero secular, con todo y que su experiencia misionera era minúscula comparada con la de sus adversarios. A principios del siglo XVIII fundó diversos pueblos que tendrían la doble función de misiones y puestos de avanzada militar, los cuales tuvieron una existencia precaria: algunos desaparecieron, otros fueron movidos de lugar y, los menos, tuvieron una vida todo lo estable que epidemias, huidas y asedios enemigos les permitieron.

Si bien las misiones del clero secular en la montaña no pudieron constituirse en la piedra de toque del poblamiento y colonización de la región, sí que estorbaron lo suficiente la antigua función de la zona como espacio de refugio, lo cual redundó en una disminución de la huida y de los intercambios culturales y comerciales entre indígenas del área colonizada y los montaraces. Pero para la Iglesia yucateca tuvieron también otro significado: el del final de la Montaña como un espacio de legitimación de la provincia franciscana la cual, por muy limitados que hubieran sido los logros de sus sucesivos proyectos misioneros, los había usado como mecanismo de validación de la continuidad de su tradición evangelizadora.

¹²³ Fundada en 1671, sólo sobrevivió unos cinco o seis años. Al respecto, véase J. M. Chávez, *La custodia de...*, cap. V.

¹²⁴ Sobre la conquista del Petén Itzá, véase Grant D. Jones, *The conquest of the last Maya kingdom*, 1998.

Algunas reflexiones

Las motivaciones del obispo Cano Sandoval para dividir algunas de las parroquias de la diócesis pudieron ir más allá de aquellas que el prelado declaró. Es innegable que la necesidad de proveer de empleos a su clero está presente aun cuando no se confiese, pero tampoco puede considerársele como el principal móvil de un prelado que un día ensalzaba a sus súbditos y al otro los denostaba. Es posible también que esa actividad se vinculase a un deseo de acumular méritos que le permitiesen aspirar a mejores destinos que el que tenía, pues fueron reiteradas sus peticiones para una promoción.¹²⁵ O tal vez también haya que considerar la ambición por incrementar sus posibilidades de acceder a las obvenciones parroquiales que, durante las vacantes de curatos, pasaban a engrosar las arcas de la diócesis, algo raquíticas debido a la escasa recaudación diezmal pues, mientras más curatos hubiera, más vacantes ocurrirían.

El abanico de opciones que podrían explicar su, en apariencia, particular gusto por partir las circunscripciones parroquiales revela la complejidad de un proceso que no sólo reducía el tamaño de los territorios parroquiales en aras de una mejor administración sacramental y, con ello, de un control más efectivo sobre la población maya yucateca; al fragmentar algunas de las provincias constituidas a partir del proceso de congregaciones, lo que el obispo Cano hacía, con o sin conciencia de ello, era introducir nuevos esquemas de relaciones entre los pueblos de la región, con horizontalidades y verticalidades inéditas hasta entonces: antiguos sujetos se ubicaron a la par de sus viejas cabeceras, pero también lo hicieron por encima de algunos de los sujetos con los que antaño compartieron servidumbre. Tal vez, sin siquiera buscarlo, las cabeceras recién erigidas ahora tendrían que validar su nueva posición al construir su propio tejido de alianzas y lealtades, so pena de ver a sus súbditos dispersos, refugiados en ranchos, estancias u otros curatos.

No es que el fenómeno en sí fuera nuevo; en realidad, ocurría cada vez que se dividía un curato. Sin embargo, la compartimentación parroquial, mucho tiempo ralentizada debido a las crisis demográficas que impidieron mayores cambios en el esquema heredado del proceso de congregaciones, a partir del gobierno del obispo Cano, entró en una dinámica que llevó a imponerla como el rasgo dominante en la construcción de la geografía eclesial yucateca, la que hasta entonces había estado marcada por la complejidad que le dio la confluencia de dos jurisdicciones y territorialidades

¹²⁵ Véase AGI, México, 369, fs. 775-780, 935-936.

desarrolladas en forma paralela y yuxtapuesta, la diocesana y la religiosa, las cuales se entretejieron, como no podía ser de otra manera, con la intrincada red de intereses, ambiciones, conflictos y anhelos del entorno que las cobijó y dotó de sentido. Pero después de la secularización de las 10 doctrinas, ambas circunscripciones quedaron bien acotadas y delimitadas, con lo que los modos y acomodos del espacio parroquial ahora también habrían de redefinir sus escenarios, actores, relaciones y políticas. Sin embargo, este no es el lugar donde corresponde contar esa historia, sino en el capítulo siguiente.

Referencias

- Ayeta, Francisco de, *Último recurso de la provincia de San Joseph de Yucatán, destierro de tinieblas en que ha estado sepultado su inocencia*, Madrid, s/f. [ca. 1688-1694].
- Bracamonte y Sosa, Pedro, *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Universidad de Quintana Roo/Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- 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.
- Chávez Gómez, José María, *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.
- Ciudad Juárez, María Milagros, *Los dominicos, un grupo de poder en Chiapas y Guatemala. Siglos XVI y XVII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1996
- Eugenio Martínez, María Ángeles, *La defensa de Tabasco, 1600-1717*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1971.
- Farriss, Nancy, *La sociedad maya bajo el dominio colonial*, Madrid, Alianza, 1992.
- García Bernal, Manuela Cristina, *Yucatán. Población y encomienda bajo los Austrias*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos/Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1978.

- García García, Antonio, "Los privilegios de los franciscanos en América", en *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987, Madrid, Deimos, 1988, pp. 369-389.
- García Martínez, Bernardo (transcripción, introducción y notas), Juan de Palafox y Mendoza, *Relación de la visita eclesiástica de parte del obispado de la Puebla de los Ángeles (1643-1646)*, Puebla, Secretaría de Cultura-Gobierno del Estado, 1997.
- Garza, Mercedes de la (coord.), *Relaciones histórico-geográficas de la gobernación de Yucatán*, t. II, México, Centro de Estudios Mayas-Instituto de Investigaciones Filológicas-UNAM, 2008.
- Gerhard, Peter, *La frontera sureste de la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1991.
- González Cicero, Stella María, *Perspectiva religiosa en Yucatán. 1517-1571*, México, El Colegio de México, 1978.
- Gruzinski, Serge, "Las repercusiones de la Conquista: la experiencia novohispana", en Carmen Bernand, *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 147-171.
- Hanks, William F., *Converting words. Maya in the age of the cross*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press, 2010.
- Jiménez Abollado, Francisco Luis, "Los cambios jurisdiccionales eclesiásticos en la provincia de Tabasco durante el siglo XVI y principios del XVII", *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 36, enero-junio, 2007, pp. 83-99.
- Jiménez Abollado, Francisco Luis, "Proceso evangelizador en un área marginal: la provincia de Tabasco en Nueva España, 1519-1625", *Colonial Latin American Historical Review*, vol. 9, núm. 4, otoño, 2000, pp. 457-486.
- Jones, Grant D., *The conquest of the last Maya kingdom*, Stanford, Stanford University Press, 1998.
- López Cogolludo, Diego, *Historia de Yucatán*, Madrid, Imprenta de Juan García Infanzón, 1688.
- Mendieta, Jerónimo de, *Historia Eclesiástica Indiana*, estudio preliminar y edición de Francisco de Solano y Pérez Lila, t. I, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1973.

- Okoshi Harada, Tsubasa, “*Kax* (monte) y *luum* (tierra): La transformación de los espacios mayas en el siglo XVI”, en Kazuyasu Ochiai, *El mundo maya: miradas japonesas*, México, UNAM, 2006, pp. 85-104.
- Quezada, Sergio, “La organización política en el tiempo de la conquista española”, en Adriana Rocher (coord.), *Campeche: novia del mar, hija del tiempo*, en prensa.
- Quezada, Sergio, *Pueblos y caciques yucatecos. 1550-1580*, México, El Colegio de México, 1993.
- Remesal, fray Antonio de, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de nuestro glorioso padre Santo Domingo*, Madrid, 1619.
- Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Rocher Salas, Adriana, “De doctrinas y parroquias: hacia una geografía eclesiástica del Yucatán colonial”, en Ivett García (coord.), *Espacio y poder*, en prensa.
- Rocher Salas, Adriana, “La montaña: espacio de rebelión, fe y conquista”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 50, enero-junio, 2014, pp. 45-76.
- Rocher Salas, Adriana, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010.
- Rocher Salas, Adriana, “Las doctrinas de indios: la llave maestra del Yucatán colonial”, en Rodolfo Aguirre y Lucrecia Enríquez (coords.), *La Iglesia hispanoamericana. De la colonia a la república*, México, IISUE-UNAM/Pontificia Universidad Católica de Chile/Plaza y Valdés, 2008, pp. 71-97.
- Rocher Salas, Adriana, “La política eclesiástica regia y sus efectos sobre la diócesis de Yucatán”, *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 30, 2004, pp. 53-76.
- Rocher Salas, Adriana, “Frailes y clérigos de Yucatán. Siglo XVII”, *Hispania Sacra*, vol. LV, núm. 112, 2003, pp. 599-625.
- Ruz, Mario Humberto, “Un lugar verdaderamente deleitable. El pasado virreinal”, en Mario Humberto Ruz (coord.), *Paisaje de ríos, ríos de paisaje. Navegaciones por el Usumacinta*, México, UNAM/Consejo de Ciencia y Tecnología de Tabasco, 2010, pp. 79-199.

- Scholes, France Vinton, Carlos R. Menéndez, Jorge Ignacio Rubio Mañé y Eleanor B. Adams (eds.), *Documentos para la historia de Yucatán, II. La Iglesia en Yucatán, 1560-1610*, Mérida, Compañía Tipográfica Yucateca, 1938.
- Scholes, France Vinton y Eleanor B. Adams (eds.), *Don Diego de Quijada, Alcalde mayor de Yucatán, 1561-1565*, t. I, México, Antigua Librería Robredo, 1938.
- Ximénez, fray Francisco, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de predicadores*, t. I, Guatemala, Centro América, Sociedad de Geografía e Historia, 1929.
- Weber, Max, *Sociología de la religión*, México, Colofón, 2000.

V. PARROQUIAS Y TERRITORIO EN YUCATÁN: 1700-1847

*Adriana Rocher Salas**

La secularización de 10 doctrinas franciscanas trajo nuevos equilibrios en la Iglesia yucateca, los cuales pondrían punto final a la autonomía que, aun entonces, disfrutaba la provincia de San José con respecto a la administración parroquial de la diócesis. Ahora ya no solo su resistencia al examen, visita y corrección episcopal de los frailes que actuaban como párrocos pasaría a formar parte del pasado, sino que cualquier intención de introducir cambios en la geografía eclesial tendría que pasar necesariamente por ese mismo filtro.

Al mismo baúl de los recuerdos ingresarían las grandes misiones de reducción organizadas conjuntamente por diócesis, franciscanos, encomenderos y gobierno civil. Aunque la conquista de la Montaña en realidad no fue tal, sino solo la del área colindante al lago del Petén, sí que sirvió de estorbo al uso de la región como válvula de escape de los indios peninsulares, quienes para el siglo XVIII mantendrían su inveterada movilidad, pero ya no en dirección preferencial al oriente o al sur peninsular, sino en la propia región sujeta al dominio español, unas veces al incorporarse a pueblos ya existentes o en otras al crear nuevas poblaciones a partir de su asentamiento en sitios, ranchos o estancias.

Regularizar esos asentamientos se convirtió en una mejor opción y más viable que reducir a sus habitantes "a poblado", lo que los hubiese obligado a volver a sus pueblos originales, como se había hecho en la pasada centuria. En el proceso, la diócesis y sus párrocos tendrían un papel fundamental, con acciones que fueron desde la complicidad con ese éxodo hasta la dotación de nuevas ayudas de parroquia, pasando por hacer a los estancieros y demás dueños de fincas rurales los responsables del pago de las contribuciones eclesiásticas de sus trabajadores.

* Universidad Autónoma de Campeche.

La continua aparición de nuevos poblados dotó a la organización del territorio yucateco de un dinamismo similar al existente durante las primeras décadas de colonización, si bien los actores involucrados y la naturaleza de su participación no serían los mismos. De esta manera, estancieros, hacendados, caciques y parroquianos compartirían protagonismo con los representantes de la Iglesia y el Estado a la hora de delinear los contornos que dotarían de sentido al espacio peninsular y también al del vecino Tabasco.

Los cambios políticos introducidos por la reforma de intendentes primero, y la Constitución de Cádiz y la Independencia, después, apenas tocarían el papel protagónico de la parroquia como ordenadora del territorio, toda vez que sería el punto en que se apoyaría la implantación de un nuevo esquema de interdependencias y relaciones entre los pueblos que, mediante la creación del municipio, proyectaría al ámbito civil el viejo modelo de cabecera y sujeto propio de la administración parroquial. Es por eso que decidimos ampliar nuestro ámbito temporal de estudio a la etapa posterior a la Independencia pues, en términos generales, mantuvo ese mismo patrón, para detenernos en 1847, cuando inició la llamada “guerra de castas”, ya que los movimientos de población a que dio origen pudieron obligar a la modificación tanto del espacio parroquial como, en general, de las pautas de organización del territorio de la península maya, el cual constituyó la porción mayoritaria del espacio diocesano.

Si en el pasado capítulo las relaciones dentro de la Iglesia yucateca, generadora de procesos secularizadores y divisiones parroquiales, constituyeron nuestro principal hilo conductor, en esta ocasión serán las iniciativas estatales las que desempeñarán esa función, lo que resulta de la consideración de que las decisiones más trascendentes sobre la Iglesia y el ordenamiento territorial se tomaron fuera de los contornos del palacio episcopal y del convento capitular franciscano.

1. Tiempo de clérigos: 1700-1760

Con su doble victoria, primero con la secularización de las 10 antiguas doctrinas franciscanas, y después con la patente de exclusividad en la evangelización de la Montaña, el clero diocesano creyó arribar al siglo XVIII en inmejorables condiciones para arrebatar a la provincia seráfica los espacios de influencia que aún regentaba. Sin embargo, su “invitación” a los religiosos para que volvieran “a su instituto de mendicar” y abandonasen

las 30 doctrinas que aún le quedaban fracasó estrepitosamente,¹ debido en buena parte a que dichas victorias no habían sido producto de méritos propios, sino de una política de Estado; de ahí que en adelante, por encima de cualquier otro argumento o consideración, serían los gobernadores quienes fungirían como el fiel de la balanza en los conflictos entre diócesis y provincia franciscana.

En 1711 el obispo fray Pedro Reyes Ríos de la Madrid (1700-1714) intentó secularizar las doctrinas de Bécal, Calkiní y Maxcanú. ¿La razón? Es difícil encontrar otra que no fuera la económica, toda vez que los tres curatos se encontraban en el camino real que unía al principal puerto de la gobernación yucateca, Campeche, con la capital Mérida, lo que la convertía en la principal vía de tráfico terrestre de la península. Antes del auto de remoción, dictado el 19 de agosto, no existía acusación alguna contra el desempeño de sus ministros; más aún, durante su visita pastoral realizada dos años antes, aprobó sin ambages su desempeño pastoral; eso sí, posterior al auto de 19 de agosto, cuando el obispo inició la integración del expediente contra los doctrineros removidos, las denuncias llegaron en cascada.²

En los días previos al forcejeo por esas tres doctrinas, el obispo había confrontado a la provincia de San José por el caso de nueve religiosos que fueron denunciados por jugar a los dados, de los cuales cuatro ejercían el ministerio parroquial en las doctrinas de Izamal, Temax, Teya y Cenotillo; de ahí a la excomunión de los acusados solo hubo un paso, aunque pronto se les absolvió y cambió su condena por seis meses de cárcel. Como es evidente, ninguno de los culpados provenía de los curatos en conflicto, por lo que no es de extrañar la desaprobación del fiscal del Consejo de Indias a la actuación de Reyes Ríos y que en cambio advirtiese que las doctrinas en disputa eran de “las más pingües”.

Para entonces el prelado diocesano había elevado su demanda de tres a todas las doctrinas en manos franciscanas.³ Sin embargo, la provincia de San José encontró en los sucesivos gobernadores de Yucatán a sólidos aliados, quienes informaron a Madrid en contra del proyecto del obispo. La muerte del prelado diocesano traspasó la resolución del problema a su sucesor, Juan Gómez de Parada quien, ocupado en la reforma de su Iglesia,

¹ Auto del obispo fray Pedro Reyes Ríos de 22 de septiembre de 1711. Archivo General de Indias (en adelante, AGI), México, 1036.

² El conflicto por las doctrinas de Bécal, Maxcanú y Calkiní lo hemos tomado de Adriana Rocher Salas, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*, 2010, pp. 296-302.

³ Auto del obispo fray Pedro Reyes Ríos de 22 de septiembre de 1711. AGI, México, 1036.

para la que convocó al primer sínodo en la historia de la diócesis yucateca y del que emanaron sus primeras constituciones sinodales, dejó de insistir en el punto.

El que los frailes lograran quedarse con sus curatos indica que la decisión tomada por el Consejo de Indias tres décadas atrás había sido motivada por la búsqueda de equilibrar la balanza entre ambos cleros y no por una voluntad de entronizar a uno en detrimento del otro. Igual de interesante resulta apreciar que en la defensa de sus doctrinas los franciscanos no emplearon el viejo argumento de que “los conventos, que ya aunque doctrinas, son de distinta naturaleza”,⁴ idea aún dominante en el “Último recurso de la provincia de San Joseph de Yucatán”, escrito en los postreros años del siglo XVII por fray Francisco de Ayeta, procurador de las provincias franciscanas en Nueva España, lo que indica su aceptación tácita pero plena de la condición de parroquias y párrocos, respectivamente, de las iglesias de los pueblos bajo su administración espiritual y de sus frailes titulares; unas y otros, por tanto, estaban sujetos a la autoridad episcopal.

Las siguientes décadas fueron de tranquilidad, pues ni hubo otros intentos secularizadores ni tampoco nuevas particiones de parroquias ya que, al parecer, el surgimiento de Kikil y Espita como curatos independientes ocurrió al poco tiempo de la secularización en 1679 de su parroquia madre, Tizimín.⁵ Si acaso, se dio la erección de Bolonchén Cahuich como curato, después de ser durante décadas la única vicaría franciscana sin doctrina propia.⁶ De esta forma, para 1748 en la diócesis existían 74 beneficios curados, 44 bajo administración de clérigos, 30 en manos franciscanas y uno al cuidado dominico.⁷

En apariencia, tales números serían indicativos de que la balanza dentro de la Iglesia yucateca había comenzado a inclinarse del lado del clero secular. Sin embargo, en general, los curatos franciscanos eran más “pingües”, por más poblados, que los de sus contrapartes. Pero eso cambiaría

⁴ Francisco de Ayeta, *Último recurso de la provincia de San Joseph de Yucatán, destierro de tinieblas en que ha estado sepultada su inocencia*, s/f (aunque debió de ser escrito entre 1688 y 1694), p. 130.

⁵ Peter Gerhard, *La frontera sureste de la Nueva España*, 1991, p. 107.

⁶ A juzgar por los informes de visitas pastorales, tal cosa debió de ocurrir entre 1737 y 1748. Visita del obispado de Yucatán hecha por su obispo Francisco Matos Coronado. Mérida de Yucatán, 28 de julio de 1737. AGI, México, 3168. 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.

⁷ 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.

pronto, apenas ascendiera al trono español Fernando VI, segundo gobernante de la dinastía borbónica, quien con su reinado iniciaría el periodo que la historiografía ha bautizado como de las “reformas borbónicas”.

Portavoz de una mentalidad política cifrada en la fortaleza de la Corona por encima de los intereses de cualquier corporación o individuo particular, Fernando VI y sus ministros vieron en la Iglesia la viva encarnación de todo aquello que consideraban un lastre para el Estado: con su espíritu corporativo y su fomento de una religiosidad colectiva, era una institución que, aunque aliada, era ajena al Estado y que, para colmo, poseía carácter trasnacional. Reducirla a unos límites que asegurasen su completa sujeción y dependencia a la Corona, pero sin debilitarla tanto que dejase de ser un eficaz medio de control social y de difusión de valores y virtudes, constituyeron el principal objetivo de las medidas que pretendieron cambiar la forma y el fondo en las relaciones Estado-Iglesia hasta entonces dominantes.

En 1749 y 1753 se emitieron sendas reales cédulas que ordenaban la secularización de los curatos administrados por los regulares; otra de 1757 intentó atemperar el impacto de las anteriores, al permitir que cada provincia religiosa conservase hasta dos de sus doctrinas más solventes, a fin de asegurar el sostenimiento decoroso de sus religiosos. En Yucatán, la medida fue recibida con total beneplácito por el obispo fray Ignacio de Padilla y Estrada, quien entregó al clero secular nueve de los curatos franciscanos y el único dominico.⁸ Ante las protestas de diversos sectores de la sociedad yucateca y, principalmente, el levantamiento indígena de Jacinto Canek, ocurrido en 1761 en territorio administrado exclusivamente por el clero diocesano, el proceso secularizador se detuvo por una real cédula de 9 de mayo de 1766, con lo cual la provincia de San José pudo conservar 21 de sus 30 curatos.⁹ Para entonces, el vocablo “doctrina” se encontraba prácticamente en desuso e, incluso, como ocurrió en el pasado siglo XVII, era empleado para nombrar una iglesia no propiamente parroquial, como fue el caso de Chichanhá, señalada por algunos prelados diocesanos como parroquia “no colativa”.¹⁰

⁸ Los curatos secularizados fueron: Tacotalpa, que era dominico, San Cristóbal de Mérida, San Francisco de Campeche, San Bernardino de Sisal en Valladolid, Chichimilá, Bolonchén Ticul, Muna, Maxcanú, Temax y Bécal, franciscanos.

⁹ A. Rocher, *La disputa por...*, pp. 339-349.

¹⁰ Una parroquia no colativa es aquella donde su titular no recibe de manos del obispo la colación y canónica institución, con lo cual su nombramiento no es perpetuo ni implica una delimitación territorial para el ejercicio de su ministerio. Véase Veinte y una certificaciones que justifican el número de mantas de tributarios varones de que se componen los 20

2. *Tiempos de cambio: 1761-1811*

Tal como había sido la constante en el siglo anterior, a la secularización siguió la fragmentación del espacio parroquial, empezando por la del antiguo curato dominico de Tacotalpa que, por ser “bien dilatado [...] y pingüe”, inmediatamente después de su entrega al clero secular fue partido en tres, al serle segmentadas sus antiguas visitas de Jalapa y Teapa.¹¹ Los sucesores del obispo Padilla continuaron con las divisiones, a pesar de que los excuratos de regulares, en palabras del propio fray Ignacio, no se encontraban entre “los mejores” de los franciscanos. Así, entre 1760 y 1804 de Tecoh se desprendió Acanceh, de Bolonchén Ticul se escindió Hopelchén, de Muna surgieron como beneficios curados Sacalum y Abalá, y de Maxcanú lo hicieron Halachó y Kopomá.¹² En contraste, en el mismo periodo pero entre los curatos en manos del clero diocesano antes de las secularizaciones de 1754, solo encontramos el caso de la erección del curato de Nolo, antigua visita de Tixkokob.¹³

Los consabidos movimientos propios de la erección de nuevos curatos producto de la desmembración de otros, como la reasignación de visitas a las recién instituidas cabeceras, alentaron más cambios derivados de la iniciativa de los feligreses quienes, alegando la distancia o el maltrato de sus cabeceras, solicitaron adscribirse a otras parroquias. Por citar algunos ejemplos, fue el caso de los principales de la estancia Xuxcab, que en 1784 solicitaron desmembrarse de Chemax para agregarse a la iglesia del pueblo de Kanxoc, auxiliar de la parroquia de Valladolid. Según sus alegatos, además de estar media legua más cerca de Kanxoc que de Chemax, su mayor problema consistía en que “los sábados y domingos los atequiaban¹⁴

curatos y una doctrina que posee la religión de San Francisco en esta provincia. Año 1760. AGI, México, 2601. Segundo billete de Su Señoría Ilustrísima el Sr. Obispo de Yucatán Ignacio de Padilla al Gobernador. Mérida, 12 de enero de 1760. *Idem*.

¹¹ Carta de su Su Señoría Ilma. al Gobernador. Mérida, 12 de enero de 1760. *Idem*. Certificación del Secretario de Cámara y gobierno del Obispo de Yucatán sobre las parroquias que fueron removidas a los regulares. Mérida, 17 de enero de 1760. *Idem*.

¹² Visita del obispado de Yucatán hecha por su obispo el Ilmo. Sr. Dn. fray Ignacio de Padilla. Mérida de Yucatán, 26 de octubre de 1755 y 18 de agosto de 1757. AGI, México, 1031. Visita Pastoral del Obispo Fray Luis de Piña y Mazo, 1782-1788. Archivo de la Arquidiócesis de Yucatán (en adelante, AHAY), Visitas Pastorales, vols. 1-5.

¹³ Visita del obispado de Yucatán hecha por su obispo el Ilmo. Sr. Dn. fray Ignacio de Padilla. Mérida de Yucatán, 26 de octubre de 1755. AGI, México, 1031. AHAY, visitas pastorales, vol. 2, exp. 62.

¹⁴ Viene de *tequio*, el cual puede referir al trabajo organizado para alcanzar beneficios colectivos o una carga ingrata, pero de obligado cumplimiento. La frase arriba citada debe entenderse en el segundo sentido.

en sacar sahcab y quemar cal para la fábrica de la Santa iglesia del pueblo de Chemax". Sin embargo, la diócesis apenas prestó oídos a su reclamo, tal vez por no afectar los intereses del párroco y del propio pueblo de Chemax.¹⁵

Mejor suerte corrieron los pobladores de la hacienda Bacal, perteneciente al curato de Tecoh, cuyos vecinos solicitaron en 1788 ser agregados a la parroquia de Abalá "por su mayor cercanía a ella".¹⁶ Por idénticas razones, en 1789, los indios del sitio Santa Rosa Chuncan pidieron incorporarse al curato de Sacalum, desagregándose de la parroquia de Ticul.¹⁷ Los curatos de Abalá y Sacalum eran de reciente creación, pues todavía en la visita pastoral de 1782 aparecían como visitas de Muna, parroquia vecina de Tecoh y Ticul.¹⁸ El que dentro de sus límites se ubicasen poblaciones pertenecientes a otros curatos revela que se procuró no tocar terrenos de las parroquias colindantes, lo que revela la pervivencia de una distribución espacial basada en el gobierno de pueblos, mas no de territorios, con todo y lo perjudicial que pudiera resultar para una mejor y más cómoda administración sacramental.

Algo similar ocurrió en 1790 cuando se creó un nuevo curato mediante la unión de los pueblos de Kulam, Santa Rosa, Chiná y Pocyacxum, con este último como cabecera, mismos que fueron desmembrados de la parroquia de intramuros de la ciudad de Campeche.¹⁹ Aun cuando los pueblos de San Diego y Cholul, además de la hacienda de Chencoyí, quedaran más cerca del nuevo curato, mantuvieron su adscripción a la parroquia de extramuros de la citada ciudad de Campeche. Sin embargo, esta anomalía fue resuelta ocho años después con su traspaso a Pocyacxum, al tiempo que los pueblos de Samulá y Tixbulul, también conocido como Lerma, y la hacienda Chumpich, por idénticas razones, se agregaron a la parroquia de intramuros una vez concretada su desincorporación de la de extramuros,

¹⁵ Pretensión de los indios de la estancia Xuxcab de la parroquia de Chemax para ser adscritos a la de Valladolid. AHAY, Arreglos Parroquiales, exp. 5.

¹⁶ Pretensión de los indios de la hacienda Bacal del distrito de Tecoh para ser matriculados en el de Abalá. AHAY, Arreglos Parroquiales, exp. 6.

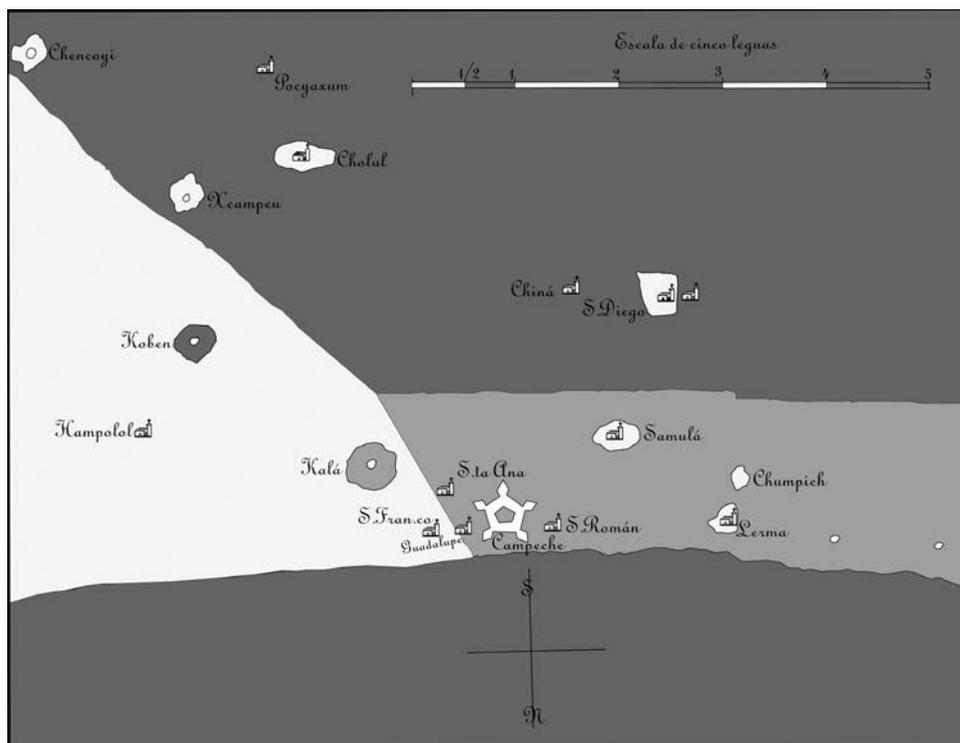
¹⁷ Solicitud de los indígenas que aparecen en este escrito con que empieza este expediente para que el sitio Santa Rosa sea separado de la jurisdicción de la parroquia de Ticul y se una a la de Sacalum. 1789. AHAY, Arreglos Parroquiales, exp. 7.

¹⁸ AHAY, Visitas Pastorales, vol. 5.

¹⁹ Carta de Diego José de Estafor. Campeche, 25 de octubre de 1790. Archivo General de la Nación (en adelante, AGN), Inquisición, vol. 1324, exp. 10. Visita del curato de Campeche. Marzo de 1787. AHAY, Visitas Pastorales, vol. 2, exp. 65. Santa visita del curato de la ciudad de Campeche. Febrero de 1804. AHAY, Visitas Pastorales, vol. 5, exp. 31. Santa visita del curato de Pocyaxyum. 15 de febrero de 1804. AHAY, Visitas Pastorales, vol. 5, exp. 29.

la que, a cambio, tuvo que conformarse con recibir las haciendas de Kalá y Kobén, insertas en su territorio pero con menos habitantes.²⁰

Mapa 1
Proyecto de desmembración de la Parroquia de Campeche, 1798



Fuente: Elaborado a partir de Archivo Histórico del Arzobispado de Yucatán, Arreglos Parroquiales, exp. 12.

Durante siglos, la geografía parroquial americana distó de sustentarse en criterios basados en una lógica territorial pues, más que sobre territorios se administraba a personas o, mejor dicho, pueblos, algo que iba en contra de los esfuerzos desplegados por la Iglesia universal, la que desde el siglo VI inició el camino para dotar a la parroquia de una entidad territorial. El proceso tuvo su culminación en el Concilio de Trento (1546-1563), que fue

²⁰ Kalá pertenecía a la parroquia de intramuros y Kobén al curato de Pocyaxum. Expediente sobre la desmembración del curato de San Francisco de extramuros de la ciudad de Campeche. AHAY, Arreglos Parroquiales, exp. 12, año 1798.

enfático en señalar la obligatoriedad de establecer límites geográficos claros y precisos a la circunscripción parroquial.²¹ Sin embargo, los avatares de la colonización del Nuevo Mundo supeditaron ese mandato, por un lado, al esquema de segregación racial imperante que obligó a la erección de parroquias para españoles, indios e, incluso, naboríos y africanos, como fue el caso de Yucatán, y por el otro, al reparto de fieles entre el clero secular y el regular, todo lo cual abonó a un espacio parroquial no siempre guiado por la continuidad o cercanía territorial. Si para el siglo XVI tal sistema resultaba ya anacrónico, para el XVIII lo era mucho más.

Que entre un cura y su grey hubiesen grandes distancias, obstáculos geográficos o, peor aún, un espacio territorial perteneciente a otra parroquia, contradecía los afanes de control y sistematización propios de los Borbones y de sus ilustrados ministros. Bajo esta visión y alegando la cercanía como principal argumento, fue que Chocholá se incorporó al curato de Kopomá en detrimento de la parroquia de Umán y que en los años subsiguientes otros pueblos y haciendas solicitaran y obtuvieran, como Bacal y Santa Rosa Chuncan, su agregación a parroquias distintas a las de su original adscripción.²²

Dentro del coro de los que pedían ser matriculados en otras jurisdicciones parroquiales destacó la voz de los pobladores y dueños de fincas rurales. En la península yucateca, a diferencia de otras regiones de Nueva España, la transformación de la estructura agropecuaria se dio de forma lenta debido a que la producción agrícola de los pueblos de indios era suficiente para abastecer los mercados de la región, lo cual desincentivó el desarrollo de la agricultura comercial, lo que no significa que ocurriera lo mismo con la actividad pecuaria. Desde el mismo siglo XVI comenzaron a proliferar estancias ganaderas alrededor de los poblados españoles, los cuales constituían sus principales centros de consumo. Si bien el cuidado del ganado no requiere de grandes cantidades de trabajadores, para el siglo XVII su población residente aumentó debido a que esas estancias se convirtieron en lugares propicios para aquellos indígenas que buscaban aligerar las cargas que sus pueblos les imponían.

En un principio, las obligaciones que los dueños de estancias imponían a estos migrantes eran bastante moderadas: un día de trabajo a la

²¹ Fernando de Armas Medina, "Evolución histórica de las doctrinas de indios", 1952, p. 111. José Luis Larrabe, "La creación de nuevas parroquias según el Concilio Tridentino", 1963, pp. 252-271. Miguel Payá Andrés, "Parroquia", 1999, pp. 1751-1753.

²² P. Gerhard, *La frontera sureste...*, p. 78. Los casos de readscripción parroquial pueden encontrarse en AHAY, Arreglos Parroquiales y Asuntos Terminados.

semana, casi siempre el lunes, mismo día que los pueblos dedicaban a los trabajos de comunidad, a cambio de lo cual a los indios también conocidos como “luneros” se les arrendaba una parcela y permitía el acceso a las norias, con lo cual aseguraban el sustento de su familia.²³ Aunque tampoco habría que desdeñar la importancia de la obtención de un salario como parte del atractivo que ejercieron sobre indios yucatecos y naboríos, lo cierto es que para finales del siglo XVII las estancias concentraban ya a importantes sectores de población indígena.²⁴

Por supuesto, los trabajadores de los establecimientos de campo no eran exclusivamente indígenas, pues también incluían a mestizos y afrodescendientes. Dicha mezcla, en un mundo que tanto desconfiaba de la convivencia interracial, y su distancia con respecto a los pueblos “bajo campana”, se sumó a los prejuicios que en la recaudación tributaria civil y eclesiástica ocasionaba la dispersión poblacional, la cual también se debía a los llamados “ranchos”, pequeños asentamientos indígenas dependientes de algún pueblo pero separados físicamente de él.²⁵

El fracaso de las políticas enfocadas a reducir a poblado a los indígenas en estancias y ranchos se refleja en la estadística proporcionada por el gobernador Fernando de Meneses, quien en 1711 consideró que de los 95 017 indígenas mayores de 14 años existentes en Yucatán, 33 764 vivían en estancias, milpas, sitios y ranchos.²⁶ Sin embargo, la importancia de las fincas rurales para la economía regional comenzó a crecer casi tanto como su población residente, razón por la cual obligar al retorno de los luneros y demás trabajadores indígenas a sus pueblos se había vuelto, además de inviable, indeseable. Así, a juzgar por su actuación, la conclusión a la que las autoridades peninsulares llegaron fue que más que combatir, lo conducente era regularizar la existencia de esos establecimientos para, de esa forma, hacer más factible su control y gobierno. Y, como en muchos

²³ Sobre estancias y población indígena véanse, de Manuela Cristina García Bernal, “Desarrollo indígena y ganadero en Yucatán”, 1994, pp. 373-400, y “La explotación pecuaria y la competencia por la tierra en torno a Mérida de Yucatán”, 1990, pp. 25-32; Robert Patch, *Maya and Spaniard in Yucatán*, 1993, pp. 100-122; Nancy Farriss, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, 1992, pp. 340-348.

²⁴ Al respecto, véase la matrícula de 1688 sobre el número de indios asentados en estancias, sitios, milpas y ranchos. M. C. García, “Desarrollo indígena y...”, pp. 391-398.

²⁵ N. Farriss, *La sociedad maya...*, pp. 329, 330. En el periodo colonial el vocablo también pudo referirse a una finca rural; sin embargo, en aras de evitar confusiones, en este trabajo no lo usaremos en ese sentido, sino sólo como asentamiento indígena distante, pero dependiente de un pueblo de indios.

²⁶ El Gobernador y Capitán General de Yucatán Fernando de Meneses al Rey. 15 de septiembre de 1711. AGI, México, 1037.

otros temas vinculados al interior yucateco, sería la Iglesia la que daría el primer paso.

El obispo fray Pedro Reyes Ríos de la Madrid (1700-1714) decidió tolear la presencia de población indígena en las fincas de campo a cambio de asegurar el pago de sus obvenciones, las cuales serían menores que las tasadas para los indios de pueblo.²⁷ Además, el prelado otorgó las primeras licencias de que tenemos conocimiento para que en iglesias de estancias se pudiera decir misa y administrar sacramentos.²⁸ Como parte de su conflictiva relación con la provincia franciscana, desagregó algunas estancias pertenecientes al curato seráfico de San Cristóbal y las incorporó a la parroquia de Santiago, ambos sitios en la ciudad de Mérida.²⁹ El siguiente obispo, Juan Gómez de Parada (1726-1728), pretendió establecer una sola tasación para el pago de las obvenciones por parte de los indios, sin importar si eran de pueblo, rancho, sitio o estancia, pero esta medida, como en general todas las adoptadas en el sínodo diocesano que convocó en 1722, permanecieron en suspenso debido a la inconformidad que generó entre casi todos los sectores de la diócesis, por lo que habría de esperar a 1740 para, con algunas pequeñas modificaciones, finalmente recibir la aprobación real.³⁰

Pareciera contradictorio el que, por un lado, los propietarios de fincas rurales buscasen eludir el pago de las contribuciones eclesiásticas de sus trabajadores indígenas, pero por el otro, que construyesen oratorios e iglesias e incluso pretendiesen conseguir las licencias necesarias para permitirles la administración sacramental. Sin embargo, ambas acciones eran partícipes de una misma idea: ejercer el mayor control posible a la par de evitar la disminución de sus ganancias.

En 1794 Sebastián Betancour solicitó que la iglesia de su hacienda Chencollí, dependiente de la parroquia extramuros de Campeche, fuese erigida en ayuda de parroquia pues el “crecido número de naturales” y demás “gente de color” que la habitaba sufría graves perjuicios toda vez que,

²⁷ *Idem*. Véase también los autos de la visita pastoral del Obispo Reyes Ríos incluidos en AGI, México, 1036 y 1037.

²⁸ Licencia del Ilmo. Sr. Obispo Fray Pedro Reyes de los Ríos para que se pueda decir misa y administrar sacramentos a los indios de la estancia de Yaxá por cualquier clérigo particular aprobado y sin intervención del curato. 11 de agosto de 1705. Archivo Nacional de Chile, Jesuitas, vol. 270, f. 230.

²⁹ Ambos movimientos fueron desaprobados por la Audiencia de México, que ordenó devolver las estancias y el sitio, del que se destaca que tenía un colmenar, a la jurisdicción del curato de San Cristóbal. Madrid, 27 de agosto de 1714. AGI, México, 1038.

³⁰ Gabriela Solís Robleda, *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, 2005, pp. 189-191.

para asistir a misa o recibir los sacramentos, se veían precisados a “caminar doce leguas, desamparando su casa e intereses”. Además, llegado el momento de celebrar las fiestas anuales, debían “llevar en hombros las santas imágenes” a la iglesia de la hacienda de Nilchí, la cual gozaba del estatus de ayuda de parroquia. Por esas razones y otras más con que completó su petición, don Sebastián mandó fabricar “una iglesia tan suntuosa como la que tengo concluida en mi hacienda, con todo lo necesario, que me cuesta crecida porción de pesos”.³¹

Analizando la petición es evidente que no sólo los intereses de los naturales y demás sirvientes de su hacienda sufrían menoscabos con esos obligados aunque temporales éxodos, sino los del propio Betancour, de ahí que buscara atajarlos al obligar al cura o su teniente a decir misa en el pueblo y no al contrario, es decir, que los indios tuviesen que ausentarse de la estancia para cumplir con sus obligaciones como cristianos y festejar a sus santos. Conseguido su objetivo, don Sebastián puso a su finca en el camino de convertirse en uno de esos microcosmos que llegarían a ser las haciendas yucatecas durante el siglo XIX, cuando ya no habría quien recordase la antigua función de refugio voluntario desempeñado por los establecimientos de campo durante los siglos XVII y XVIII.³²

La tardía entronización en Yucatán del peonaje por deudas como mecanismo coercitivo para encadenar la mano de obra a las haciendas permitió que, por lo menos hasta principios del siglo XIX, su población mantuviera una alta movilidad, razón por la cual, sin importar cuán poblada estuviese una finca, los párrocos preferían siempre administrar sobre pueblos y no sobre haciendas. Según José Ciro Palomeque, quien a finales del siglo XVIII fuera cura de la parroquia extramuros de Campeche, esto era así:

lo primero porque el pueblo da al cura el auxilio de su servicio personal, aunque pagado; pero la estancia no lo da. Lo segundo, porque el pueblo tiene la firmeza y seguridad de su población, que no tiene una hacienda, pues la población de indios en ésta solo está tolerada y permitida, y la de un pueblo bajo de campana, amparada por las leyes del Soberano [...] por lo que es fácil reducir a su pueblo a los que de él se hayan desavecindado y no lo es hacer volver [a] una hacienda los que se hubiesen quitado de ella.³³

³¹ Pretensión de don Sebastián Betancour para que la iglesia de su hacienda Chencollí sea erigida en ayuda de parroquia del curato de San Francisco de Campeche extramuros. 1792. AHAY, Arreglos Parroquiales, exp. 10.

³² Sobre otras haciendas que, antes o después, siguieron la misma estrategia que Betancour, véase N. Farriss, *La sociedad maya...*, pp. 346 y 347, notas 63 y 64.

³³ AHAY, Arreglos Parroquiales, exp. 29.

Por su parte, los ranchos, rancherías y sitios también buscaron regularizarse, y algunos incluso terminaron convertidos en pueblos independientes. Como uno de los elementos para conseguir esa calidad era tener y mantener una iglesia, fueron muchos los que dieron un paso adelante y optaron por constituirlos en iglesias de visita o ayudas de parroquia, y hasta llegó a darse el caso de algunos que alcanzaron la categoría de cabeceras de parroquia, como Abalá o San Diego de Pich.³⁴

Con todo, el mayor cambio en la estructuración de la territorialidad yucateca vendría por una ordenanza destinada a mejorar el gobierno y la administración de las provincias que integraban el imperio español, opción imposible de lograr si no iba acompañada de una reorganización de sus territorios. El 4 de diciembre de 1786 se promulgó la Ordenanza de Intendentes que dividió a la Nueva España en 12 intendencias, con un intendente a la cabeza y una provincia bajo su mandato en las causas de hacienda, guerra, justicia y policía y, en la mayor parte de las veces, también con funciones de vicepatrono real. A su vez, en cada lugar de la intendencia donde existieran gobernadores, corregidores, alcaldes mayores o sus respectivos tenientes, se establecerían subdelegaciones o partidos.³⁵ La ordenanza también estableció la figura del “juez español” que, ubicado en los pueblos de indios, asistiría al subdelegado en materia de justicia.³⁶

Yucatán quedó instituida como una intendencia que incluía en su territorio a la península del mismo nombre y a Tabasco, hasta entonces una alcaldía mayor dependiente del virrey de Nueva España, con lo cual se consiguió uno de los objetivos del sistema de intendentes: unificar los territorios de las jurisdicciones civil y eclesiástica. Como en Yucatán no existían corregimientos ni alcaldías mayores, para delimitar geográficamente las subdelegaciones se recurrió a la estructura territorial organizada en torno a los llamados “capitanes a guerra”, funcionarios supuestamente nombrados para encargarse de la defensa del interior y las costas

³⁴ *Ibid.*, nota 26, p. 330. Y Traslación y erección de cabecera de curato del pueblo de Pich. AHAY, Arreglos Parroquiales, exp. 1. Sobre el proceso de constitución de un rancho en pueblo, puede consultarse el caso de Santa María o San Antonio Yaxuná, del curato de Yaxcabá. Los indios de Santa María Yaxuná solicitan que, de los fondos de Comunidad del pueblo de Yaxcabá, se les ministren 300 pesos para habilitación de los paramentos de su nueva Iglesia. AGN, Regio Patronato Indiano, Templos y Conventos, contenedor 007, vol. 17, exp. 15, fs. 308-323.

³⁵ Horst Pietschmann, *La reforma de intendentes y el sistema de intendencias en la Nueva España*, 1996, pp.162-201.

³⁶ Jorge Castillo Canché, “El reformismo borbónico en Yucatán: el gobierno de los intendentes, 1789-1811”, 2014, p. 501.

contra enemigos internos y externos, pero que en realidad estaban dedicados a recolectar los repartimientos con que los gobernadores cargaban a los mayas yucatecos.³⁷ Por otra parte, al ser la parroquial la única circunscripción rural de carácter supracomunitario, fue la que sirvió de base para establecer el área de jurisdicción de los jueces españoles. La residencia de los jueces españoles en las cabeceras parroquiales las convirtieron también en cabeceras civiles, pues en adelante sería el lugar al que indígenas de toda la demarcación parroquial acudirían a resolver problemas que, antiguamente, habían tratado exclusivamente con sus caciques y principales.³⁸

Si bien mientras existieron los capitanes a guerra vivieron en los pueblos de indios, su presencia nunca significó un reto para la autoridad del clero, durante siglos único intermediario entre los mundos español e indígena, puesto que los encomenderos, una vez que vieron restringidos sus derechos sobre los mayas peninsulares debido a las leyes nuevas, prefirieron abandonar el entorno rural y refugiarse en los poblados de españoles. Sin embargo, subdelegados y jueces sí que lo fueron porque sus atribuciones, a diferencia de las que en su momento tuvieron los controvertidos capitanes a guerra, rebasaban el ámbito meramente económico y contaban con todo el respaldo legal del sistema colonial.

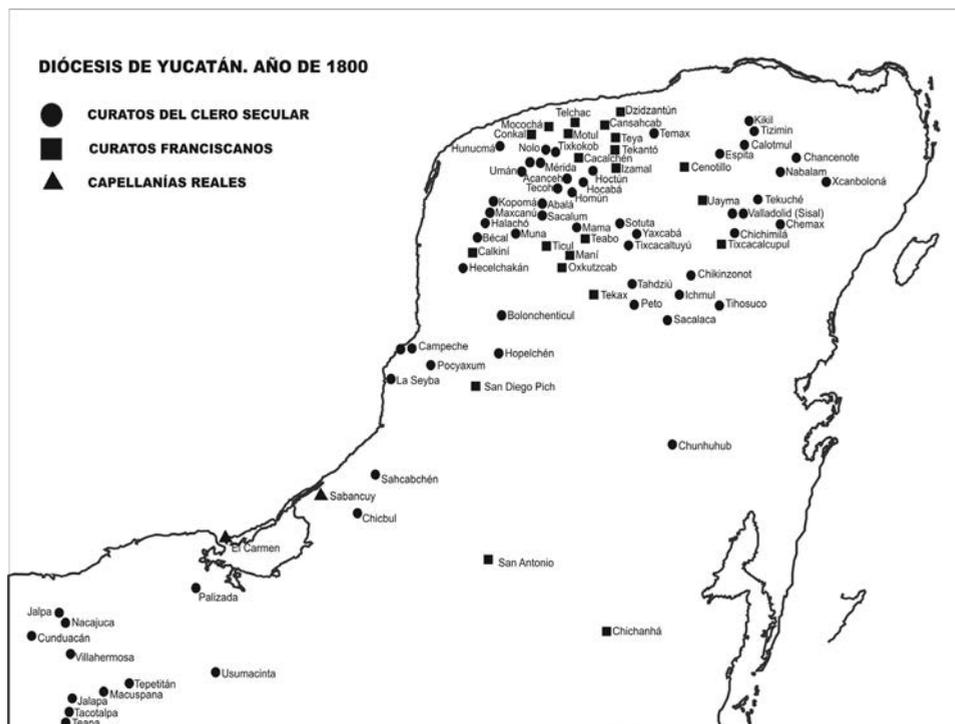
Los conflictos entre subdelegados y jueces, por un lado, y curas, por el otro, constituyeron una reproducción a escala de los existentes entre intendente y obispo, mismos que si bien no cesarían con la muerte del primer intendente, Lucas de Gálvez, asesinado el 22 de junio de 1792, sí disminuirían su intensidad gracias, entre otras cosas, a que Alonso Peón y Valdés, un rico y poderoso hacendado muy cercano al nuevo intendente Arturo O'Neill, era también hermano de fray Bernardo Peón y Valdés, exdefinidor, exguardián y padre de provincia franciscano.³⁹ Sin embargo, nada volvería a ser como antes, pues los jueces españoles y la territorialidad construida a partir de su aparición llegó para quedarse, con lo cual la parroquia tendría que compartir con subdelegaciones y partidos el dominio sobre el espacio yucateco.

³⁷ N. Farriss, *La sociedad maya...*, pp. 147-149; Peter Gerhard, *La frontera sureste...*, p. 16; J. Castillo, "El reformismo borbónico...", pp. 502-503.

³⁸ N. Farriss, *La sociedad maya...*, pp. 542-544; Carta de fray José Fabián Carrillo, provincial de la provincia de San José de Yucatán, al virrey Conde de Revillagigedo. Mérida, 8 de abril de 1791. AGN, Civil, vol. 1454, exp. 6.

³⁹ A. Rocher, *La disputa por...*, pp. 414-415.

Mapa 2
Curatos seculares y franciscanos en Yucatán hacia 1800



Fuente: Tomado de Adriana Rocher Salas, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*, p. 414.

3. Orden nuevo, necesidades viejas: 1812-1847

La ordenanza de intendentes introdujo un nuevo orden territorial en Yucatán que respondió a los afanes centralizadores y homogeneizadores tan propios del despotismo ilustrado, donde la extinción de la casuística y de la posibilidad del “obedezco pero no cumpro” resultó representativa de la desaparición del viejo estilo de gobernar que reconocía las particularidades de cada región y grupo cultural. Pero, como suele ocurrir, lo nuevo se implantó sobre y no en sustitución de lo viejo, con el que convivió a veces en armonía y en otras a la fuerza y a los golpes, por lo menos hasta que un orden diferente llegó a imponerse.

Al tomar como base la organización territorial fundada en las circunscripciones parroquiales, el régimen hizo suya también su lógica, que se sustentaba en la necesidad de una mejor y más cómoda administración, sí, pero sobre todo en la de proveer al clero de un ingreso suficiente y decoroso pues, como afirmó en 1817 el promotor fiscal de la diócesis yucateca: “La congrua de los curas y decente dotación de ministros es de primer atención cuando se trata de erigir nuevas parroquias”.⁴⁰ De tal suerte la parroquia se mantuvo como una entidad ordenadora del espacio, pese a que guardaba algo más que vestigios de su antigua carencia de límites y contornos precisos, producto a la vez de su aún vigente lógica de gobernar sobre pueblos y personas y no sobre territorios.

La crisis política generada por la invasión napoleónica a España en 1808 hizo posible la proclamación de un nuevo *corpus* jurídico que dio otra forma y sentido a la participación política, en la cual la figura del ayuntamiento tendría una importancia capital. La Constitución de Cádiz definió a los pueblos “como entidades territoriales en las que, de haber mil o más habitantes, debía erigirse un Ayuntamiento”, el cual estaría sujeto a la autoridad de la Diputación Provincial.⁴¹ Hasta ese momento, la intendencia de Yucatán estaba compuesta por dos ciudades, cuatro villas, 16 subdelegaciones y 279 pueblos,⁴² de entre los cuales alrededor de 90, poco más o menos, eran cabeceras políticas y religiosas. Esta división política fue modificada por la aplicación de la carta gaditana, la que puso al borde de la extinción la verticalidad de las relaciones entre los pueblos de indios establecida a partir de la instauración de jueces españoles en las cabeceras religiosas: tan solo en la península yucateca, de 224 pueblos existentes, 156 lograron constituir ayuntamientos, con lo cual únicamente los 68 restantes debieron mantener su dependencia de una cabecera.⁴³

Preferir a la población, o su número para ser más exactos, en detrimento de la condición de cabecera o visita, e ignorar la posesión o carencia de iglesia como bases de la organización y jerarquización de los pueblos de la intendencia, podría parecer una señal inequívoca de la implantación de un

⁴⁰ Expediente creado sobre división de la parroquia de Campeche para reducirla a tres curatos y reforma del arancel. 1817. AHAY, Arreglos Parroquiales, exp. 30.

⁴¹ Arturo Güémez Pineda, “Gobierno municipal y privatización de la tierra en Yucatán, 1812-1847”, 2014, p. 100.

⁴² Policarpo Antonio Echánove, “Cuadro Estadístico de Yucatán en 1814”, p. 40; P. Gerhard, *La frontera sureste...*, p. 16; José Eduardo de Cárdenas, *Memoria en favor de la provincia de Tabasco*, 2005, p. 14; Flora L. I. Salazar Ledesma, “Los pueblos del río, perfiles urbanos de una unidad territorial”, 2010, p. 235.

⁴³ A. Güémez, “Gobierno municipal y...”, p. 100.

modelo de organización territorial completamente ajeno al eclesiástico. Sin embargo, a la hora de construir los canales de la representación política, la constitución gaditana volvió sobre sus pasos al partir de la parroquia como el nivel más básico en su complejo esquema de sufragio indirecto.⁴⁴

En una llamativa mezcla de demarcaciones y jurisdicciones, los tres niveles por los que debía transitar la elección de diputados a cortes eran la parroquia, el partido y la provincia. Ahora bien, tal mixtura tenía sentido a partir del concepto regalista recuperado por la Constitución de Cádiz, según la cual el clero, particularmente el secular, se encontraba bajo el dominio y control del Estado, razón por la que la carta gaditana estuvo lejos de restringir los derechos políticos del clero diocesano y de suprimir la validez de las instituciones eclesiásticas.⁴⁵

Usar la circunscripción parroquial como la unidad territorial básica del sistema electoral suponía una parroquia acorde a los dictados tridentinos, es decir, una parroquia por pueblo o barrio, si de una población grande se trataba, con límites geográficos precisos, lo cual no ocurría en buena parte del virreinato novohispano, incluyendo Yucatán. Más aún, el escalonamiento de los niveles electorales — parroquia, municipio, provincia — bien podría invertirse en la intendencia yucateca, pues existían parroquias que comprendían más de un municipio, como era el caso de Hunucmá, por citar un ejemplo, donde se erigieron ayuntamientos en la cabecera y en las visitas de Tetiz y Kinchil.⁴⁶

La contradicción inherente a la superposición de distintas lógicas de ordenamiento territorial no dejó de tener consecuencias, entre ellas la disolución de algunos ayuntamientos donde las mil almas necesarias para su legalidad y validez se habían obtenido tras juntar a los pueblos más cercanos, acto reprobado por la diputación provincial que tenía claro que las agregaciones debían darse con respeto a las jurisdicciones políticas y religiosas preexistentes.⁴⁷

La corta vida del *corpus* gaditano y de los demás decretos promulgados por las cortes, desechados en 1814 debido al triunfal retorno del

⁴⁴ Al respecto, véase el art. 34, cap. II del título III, “Para la elección de diputados a Cortes se celebrarán juntas electorales de parroquia, de partido y de provincia”. Y el capítulo III del mismo título, “de las juntas electorales de parroquia”, en Wikipedia.

⁴⁵ José Domínguez Hacha y José Domínguez León, “Las relaciones Iglesia-Estado en el ámbito occidental y el contexto de la Constitución de Cádiz de 1812”, 2008, pp. 160-168.

⁴⁶ Elda Moreno Acevedo, “Pueblos y Ayuntamientos. La construcción de la representación política en Yucatán, 1812-1821”, 2008, p. 68. Sobre la condición de Tetiz y Kinchil como visitas de Hunucmá, véase la Visita del curato de Hunucmá practicada por el obispo fray Luis de Piña y Mazo en 1785. AHAY, Visitas Pastorales, exp. 64.

⁴⁷ E. Moreno, “Pueblos y ayuntamientos...”, p. 71.

monarca en el exilio, “el deseado” Fernando VII, dio un respiro a las agobiadas parroquias yucatecas, exhaustas no por la competencia de los ayuntamientos como fuentes de autoridad, sino por la suspensión del pago de las obvenciones mayores por parte de la población indígena, lo que dio directo en el corazón de la Iglesia yucateca que se sostenía principalmente de los 12½ reales que pagaban los varones y los nueve reales que abonaban las mujeres como contribución a la “congrua sustentación” de sus ministros religiosos.⁴⁸ Según los lamentos que de todas partes y por todos los medios elevó el clero parroquial para ilustrar su desdicha, los indios se negaban a contribuir en forma alguna con el mantenimiento de sus curas y el trabajo en las iglesias.⁴⁹ El riesgo de algunas parroquias de quedarse “incongruas” o sin rentas suficientes para sostener a sus ministros debió estar latente, con lo que, de haberse continuado con la medida, es posible que el mapa de la diócesis hubiera sufrido cambios notorios debido a la desaparición de algunas parroquias y su agregación a otras, tal como preveía para los casos de incongruidad la circular del 12 de junio de 1769, inserta en la real orden de 9 de marzo de 1777.⁵⁰

La crisis por las obvenciones mayores no fue el único desafío que el periodo constitucionalista trajo a los derechos parroquiales. En 1814 el Ayuntamiento Constitucional de Campeche presentó un recurso contra el arancel de derechos parroquiales elaborado en 1757 para la ciudad y puerto por el obispo fray Ignacio de Padilla el cual, según sus procuradores, se hizo “sin Audiencia del vecindario, ni aprobación real y en grave perjuicio por haberse erigido derechos arbitrarios, con extorsiones y apremios”. Lo curioso de esta petición es que fue acompañada por otras dos: una, que proponía la supresión de la sacristía mayor situada en la misma parroquia, y la otra, que planteaba la necesidad de dividir la parroquia intramuros de Campeche en tres partes. La solicitud tuvo por respuesta la real orden de 12 de octubre de

⁴⁸ Esta tasación fue impuesta durante el sínodo del obispo Gómez de Parada, ya comentado anteriormente. Al respecto, véase el “Arancel para indios de pueblos, sitios, ranchos y estancias” reproducido en Juan Gómez de Parada, *Constituciones sinodales del obispado de Yucatán*, 2008, pp. 249, 251. Las obvenciones mayores eran las contribuciones que los mayas peninsulares tenían que aportar para el sostenimiento de sus ministros doctrineros, mientras que las menores, también llamadas eventuales, se refieren a los derechos por bautismos, casamientos y entierros las cuales, a diferencia de las mayores, eran pagadas por todas las clases y castas de acuerdo con su respectivo arancel.

⁴⁹ Sobre el proceso que llevó a la suspensión de la obligatoriedad del pago de las obvenciones mayores y del trabajo en beneficio del clero parroquial, la discusión que generó y su posterior cancelación, puede consultarse el trabajo de Lorgio Cobá Noh, *El indio ciudadano. La tributación y la contribución personal directa en Yucatán, 1786-1825*, 2009, pp. 153-205.

⁵⁰ Arturo Morgado García, *Ser clérigo en la España de Antiguo Régimen*, 2000, p. 197.

1815 dirigida al obispo yucateco, Pedro Agustín Estévez y Ugarte para que investigase la conveniencia de las propuestas campechanas.⁵¹

Para defender su petición, el cabildo señaló que el elevado precio de los matrimonios conllevaba una muy grave consecuencia social: la multiplicación de los concubinatos. También apuntaron el alto costo de los entierros y la injusticia de que viudas y pobres tuviesen que afrontarlos, cuando estos debían ser realizados “de limosna”, es decir, sin costo. La respuesta de José Mariano Cicero, quien se desempeñaba como cura interino de la parroquia, contradijo dicho diagnóstico al señalar, primero, que los concubinatos no eran productos del precio de informaciones y misas, sino de “las licenciosas pasiones del hombre o depravada natural inclinación”, como lo ponía de manifiesto el que tal práctica ocurría más entre los ricos que entre los pobres. Con respecto a los entierros, señaló que el arancel lo que hizo fue procurar “evitar la vanidad y excesiva pompa de los funerales, que tocaba ya a superstición”, por lo que el pretendido aumento en la tasación sólo se limitó a los rituales que fueran “supererogación o lujo.”

Si nos guiamos por lo dicho por el padre Cicero, el arancel era justo, por no decir limitado, en aquello considerado como esencial para la salvación del espíritu, pero elevado en cuanto a lo superfluo y tendiente sólo a satisfacer necesidades mundanas. Y, cuando se analiza la justificación de la pretendida partición de la parroquia de intramuros, es posible apreciar que, en efecto, los capitulares campechanos actuaban guiados por preocupaciones varias, aparte de las propiamente vinculadas con la obtención de la vida eterna.

Su proyecto de separación, retomado por el ayuntamiento siguiente, estaba construido, por decirlo de algún modo, sobre pies de barro: económicamente carecía de sustento, pues la renta que los propios capitulares adjudicaban a la parroquia de intramuros oscilaba entre 4500 y 5000 pesos, los que, según ellos, se repartían entre el párroco y el sacristán mayor, de ahí su propuesta de suprimir este último beneficio a fin de incrementar la congrua de los supuestos nuevos curas. Sin embargo, la porción del sacristán era muy pequeña, la cuarta parte de los ingresos contingentes de la parroquia, con lo cual poco abonaba al proyecto, pues la división entre tres dejaría a cada párroco con menos de 1700 pesos de congrua, lo cual se antoja insuficiente para su manutención, habida cuenta que de esa cantidad saldría el salario de coadjutores, tenientes de cura, sacristanes, músicos, cantores, amanuenses, y demás personal que los nuevos beneficios

⁵¹ Expediente creado sobre división de la parroquia de Campeche para reducirla a tres curatos y reforma del arancel. Año 1817. AHAY, Arreglos Parroquiales, exp. 30.

tendrían que contratar, además de lo que debía destinarse a la fábrica de las iglesias. Sin embargo, de esos optimistas 5 000 pesos, sólo 1 754 constituían la renta fija del curato, pues el resto eran derechos eventuales — esos mismos que el ayuntamiento quería reducir — y, por lo tanto, sujetos a variación año con año.

Pero donde más cojeaba el proyecto era en su justificación misma. La ciudad de Campeche difícilmente podía quejarse de falta de sacerdotes, pues la parroquia de intramuros estaba suficientemente asistida: además del cura, había dos sacerdotes coadjutores y cuatro tenientes de cura para atender las necesidades de los barrios y pueblos de extramuros, los cuales residían en las iglesias de Guadalupe, San Román, Lerma y Samulá, eso sin contar con los franciscanos establecidos en los conventos de San Roque y San José, en intramuros, quienes también contribuían en la administración del “pasto espiritual” a los pobladores de la ciudad puerto. Es por eso que el argumento del cabildo giró en torno a las bondades de la administración por parte de curas titulares y no de “mercenarios que dan el pasto a una grey ajena”.⁵² Lo curioso es que después de hacer la apología de los párrocos titulares y de los muchos frutos que ellos y solo ellos eran capaces de sembrar y cosechar, cerraban su alegato pidiendo que se hiciese la erección en parroquias de las iglesias auxiliares de Guadalupe y San Román, “sin ser preciso para el efecto el allanamiento ni consentimiento particular del actual párroco que reside en el recinto de esta ciudad”, pues era de presumirse que con tal de defender sus particulares intereses este se opondría. Es decir, según su argumento, los párrocos titulares podrían incluso sacrificar la propia vida por asegurar la salvación de sus ovejas, pero en cambio eran incapaces de sacrificar su bolsillo en aras del mismo fin. En síntesis, los capitulares de Campeche por un lado le escamoteaban a la parroquia los ingresos que constituían el grueso de su renta, así como la posibilidad de acudir en la defensa de sus intereses pero, por el otro, querían más párrocos y más operarios.

Resulta curiosa la abierta contradicción entre sus propios dichos, pero también el empeño que el Ayuntamiento de Campeche pondrá a lo largo de las dos décadas siguientes por conseguir su objetivo de erigir en parroquias unas iglesias que, por cierto, apenas alcanzaron dicho estatus en 1965 y 2011.⁵³ Tal vez en el propio alegato se encuentre la raíz de tanta insistencia: ¿cómo la ciudad de Campeche podría estar “reducida a un solo cura”,

⁵² Expediente sobre la desmembración del curato de Campeche. 1818. AHAY, Arreglos Parroquiales, exp. 33.

⁵³ En diciembre de 1965 se erigió la parroquia de San Román y el 26 de junio de 2011 lo hizo la de Guadalupe. Adriana Rocher Salas, “Todo igual pero distinto: el obispado de Yucatán, 1802-1827”, nota 46 (en prensa).

si Mérida tenía cinco y el Carmen, tres? Independientemente de la falta de verdad en este aserto, pues en el puerto campechano estaba también la parroquia de San Francisco, en extramuros, y en el Carmen no había tres párrocos sino tres capellanes cuyos salarios cubría la real hacienda, este argumento recuerda otro esgrimido 20 años atrás para hacer que los franciscanos se encargasen del colegio exjesuita: que los hijos de Campeche eran “tan hijos de Dios, de la Iglesia y del Rey, como lo son los de Mérida”.⁵⁴

Así, se pueden entender mejor los afanes de los capitulares de la ciudad de Campeche al advertir su necesidad de equipararse a la capital de la intendencia. Sin embargo, en su intento, fueron también incapaces de mostrar que su petición representaba un reclamo por parte de sus representados; de hecho, el único documento que adjuntaron en ese sentido nada tenía que ver con su causa.

El 9 de marzo de 1818 los vecinos del barrio de San Francisco, extramuros de la ciudad de Campeche, se dirigieron al ayuntamiento para exponerle “los males irreparables que sufrimos [...] por depender o ser feligreses de la iglesia de Guadalupe y no de la parroquia de nuestra vecindad”. Su queja exponía el anacronismo de un curato que aún se regía por criterios como la separación de castas, lo que había motivado que, por ser San Francisco un curato de indios, estuvieran impedidos para recibir de sus ministros el pasto espiritual y los sacramentos por el solo hecho de no ser indígenas. Para ellos, las parroquias eran entidades con carácter territorial, razón por la cual la de San Francisco estaba “erigida contra todas estas reglas, pues no tiene señalamientos limítrofes para su jurisdicción espiritual demarcados con un lindero o mojón, como dispone el derecho”.⁵⁵

Cabe recordar el reacomodo realizado en 1798, cuando a los pueblos de Lerma y Samulá se los desmembró del curato de San Francisco para adscribirlos a la parroquia de intramuros por razón de cercanía, con lo que dejó de ocurrir “que las crismeras de San Francisco atravesasen el territorio y jurisdicción de la parroquia intramuros, cosa impropia y fuera de todo orden de jurisdicción”. Los vecinos de este barrio pedían se aplicase el mismo criterio en su caso y los separasen de la parroquia de intramuros para agregarlos a la de extramuros. Como puede verse, nada hay en la petición que abone algo al proyecto de división del curato de intramuros en tres; más aún, es una petición contraria a ese fin, pues su desagregación conllevaría una importante disminución de las rentas parroquiales.

⁵⁴ Citado por A. Rocher, *La disputa por...*, 2010, p. 424.

⁵⁵ Expediente sobre la desmembración del curato de Campeche. 1818. AHAY, Arreglos parroquiales, exp. 33.

Con tan endeble argumentos no es de extrañar que José María Meneses, promotor fiscal de la diócesis, desde un inicio dictaminara en contra del proyecto, “porque de un curato suficiente se harían tres curatos incongruos”, además de que el actual curato estaba “al presente bien servido a satisfacción de V. S. Ylma. que lo ha visitado varias veces”, y que el obispo Estévez y Ugarte tácitamente apoyase el dictamen dándole largas al asunto para evitar controversias, tal como era su particular estilo de gobernar.⁵⁶

Los expedientes seguidos a causa de las peticiones campechanas resultan ilustrativos de la racionalidad dominante detrás de la configuración geográfica de las parroquias yucatecas, ahí donde la lógica territorial es pospuesta en aras de las características de la población y de las necesidades del clero. Además, también nos informa sobre algunos de los papeles que las circunscripciones eclesiásticas desempeñaban aparte de los obvios, es decir, aquellos vinculados con la predicación evangélica y la administración sacramental: una parroquia constituía la constatación frente a otros del avance de un pueblo por ser garantía de su ilustración y prosperidad.

Hacer a la institución parroquial partícipe de ese juego de espejos en que muchas veces se constituyen las relaciones entre pueblos no fue exclusivo de los campechanos, como tampoco lo fue de Yucatán; ya desde Gibson así se ha planteado.⁵⁷ Sin embargo, los pocos expedientes de divisiones parroquiales que conocemos anteriores al tiempo de las reformas borbónicas apuntan a que, hasta entonces, la diócesis yucateca había mantenido una dinámica distinta, con el clero como arquitecto absoluto en el diseño de la geografía parroquial, quizá debido a la falta de alicientes para que el vecindario formase parte del proceso, toda vez que la erección como cabecera eclesiástica carecía de implicaciones en el ámbito civil. Sin embargo, conforme ambas jurisdicciones se acercaron la tendencia comenzó a cambiar, los feligreses se involucraron más y la parroquia se vio inmersa en nuevos escenarios de relaciones de poder y de construcción de identidades e imaginarios, mismos que no dejaron de incidir en sus esquemas territoriales.

La vuelta del constitucionalismo en 1820 regresó a la Iglesia yucateca al estado de agitación vivido entre 1812 y 1814, y buenas razones tendrían

⁵⁶ El dictamen del promotor fiscal es de 9 de julio de 1817. Al año siguiente el cabildo de Campeche volvió con su solicitud la cual, al parecer, ni siquiera motivó la reapertura del expediente por parte de la diócesis, toda vez que no se encuentran más dictámenes u opiniones del promotor fiscal. AHAY, Arreglos Parroquiales, exp. 33. Cada cierto tiempo, en las décadas siguientes, reabrirían el debate, hasta que en 1846 se cerró definitivamente el proceso.

⁵⁷ Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, 1991, pp. 55, 58.

prelados y súbditos para estar nerviosos pues, si bien no hubo una nueva suspensión del pago de obviaciones mayores y del servicio personal a los templos, otra vez la diócesis vería violentados algunos de sus esquemas. El 1 de octubre de 1820 las cortes expidieron un decreto que validaba y ampliaba otro fechado el 13 de septiembre de 1813, por el que se ordenó la secularización de las parroquias en manos de regulares, quienes sólo podrían conservar dos curatos por provincia. Las autoridades de la intendencia yucateca aplicaron a rajatabla el mandato: hicieron inútiles las protestas de religiosos e, incluso, del obispo Estévez. Años hacía que diócesis y provincia franciscana habían limado asperezas para afrontar el común desafío que los subsecuentes regímenes reformistas le plantearon, de ahí que el obispo no dudase en levantar su voz para oponerse a la secularización, algo impensable no mucho tiempo atrás. Pero de nada sirvió; Estévez tuvo que transigir y el 18 de enero compelió a los seráficos frailes para que abandonasen todas sus casas y curatos, a excepción del convento de La Mejorada, en Mérida, y de Calkiní y Ticul, en el interior peninsular.⁵⁸

Confrontado con el inédito problema que le presentaba la secularización de 19 curatos y 146 frailes, entre ellos 130 sacerdotes, el prelado solo pudo recurrir a la vieja fórmula de crear nuevos empleos mediante la división de parroquias: de Dzonot⁵⁹ se desprendieron Dzitás y Tunkás, de Uayma lo hizo Pisté, de Tekax surgieron Tixmehuac y Ticum, de Dzidzantún salió Yobaín, de Oxkutzcab se desmembraron Yotholin y Xul, de Izamal se desligaron Kantunil, Sisal y Sitalpech, mientras que de Conkal, Tekantó y Maní se erigieron en curatos las visitas de Ixil,⁶⁰ Kimbilá y Chapab, respectivamente.⁶¹

⁵⁸ Sobre el proceso, véase Edgar Augusto Santiago Pacheco, "La política eclesiástica borbónica y la secularización de parroquias franciscanas en Yucatán: 1750-1825", 1993, pp. 173-192. El autor incluye entre los curatos secularizados a Chichmilá, pero este fue entregado al clero secular en 1754. En 1821 los curatos secularizados fueron Conkal, Mocoehá, Motul, Telchac, Dzidzantún, Cansahcab, Teya, Tekantó, Cacalchén, Izamal, Dzonot, Vayma, Tixcacal Cupul, Maní, Teabo, Tekax, Oxcutzcab, Pich y Chichanhá.

⁵⁹ Este curato también fue conocido con los nombres de Dzonotpip o Cenotillo, lo cual suele generar confusión, pues se le toma como sitios diferentes; por ejemplo, véase *ibid.*, pp. 190-191.

⁶⁰ Originalmente era visita del curato de Mocoehá, pero entre 1700 y 1736 se transfirió a Conkal, en uno de los pocos intercambios de pueblos de visita registrados entre doctrinas franciscanas. P. Gerhard, *La frontera sureste...*, p. 97.

⁶¹ Concurso a curatos vacantes con motivo de la secularización de los conferidos a RR. PP. religiosos del convento de San Francisco de esta ciudad en la forma siguiente con división de varios de ellos. AHAY, Concurso a Curatos, exp. 171. En el mismo expediente se encuentra el decreto de división fechado el 25 de abril de 1821. Para relacionar los cu-

La premura de la división provocó la erección de curatos con rentas apenas justas para sostener a sus curas, lo que se hizo visible años después cuando la viruela y el cólera mermaron a sus fieles y los obligó a reunirse en sus antiguas parroquias. Fue el caso de Sitalpech, cuya población que sobrevivió a la epidemia de viruela emigró debido a la crisis alimentaria provocada por la escasez de maíz, por lo que en 1826 su cura solicitó volverla a unir a Izamal pues, en sus palabras, “este pueblo nunca debió hacerse curato por su incongruidad”.⁶² Ese mismo año José Ramón de Cepeda, cura de Tekantó, pidió que su antigua visita, Kimbilá, se le volviese a agregar, pues ambas parroquias habían resultado muy afectadas por la viruela.⁶³ El proceso se alargó a la espera de que Kimbilá quedara vacante, pues no se podía despojar de su beneficio a un cura que había recibido la colación y canónica institución, lo que ocurrió en 1834, momento en que a la estela desoladora dejada por esta epidemia se habían unido los efectos del cólera ocurrido el año anterior. Según el padre Cepeda, la enfermedad no había hecho más que agravar una situación creada por la partición de Tekantó:

que antes de la división que se hizo de varios curatos estaba unido el de Kimbilá al primero [Tekantó] quedando notoriamente incongruos para atender a la subsistencia de dos curas, sus respectivos tenientes y a los demás gastos precisos para el culto divino, y como después sobreviniese la peste del cólera morbo asiático que causó en ellos destrozos, se redujeron a la mayor escasez de recursos para subvenir a sus precisas necesidades.⁶⁴

En ambos casos los párrocos consiguieron la supresión y agregación, respectivamente. En el primero, el obispo Estévez, el mismo que había ordenado su erección como curato en 1821, aprobó la agregación de Sitalpech a su antigua cabecera, en atención al hecho de que una de las obligaciones de los obispos era la “de proporcionar congrua sustentación a los párrocos”; mientras que en 1834 fue el gobernador de la mitra, aún en sede vacante tras la muerte del obispo Pedro Agustín, el 8 de mayo de 1827, quien

ratos secularizados con sus antiguas visitas, véase Razón de los individuos que mantiene y encierra esta provincia seráfica de San José de Yucatán; sus conventos, anexos e iglesias auxiliares. AGN, Colegios, vol. 42, exp. 14.

⁶² Expediente relativo a la supresión de la parroquia de Sitalpech y agregada a la Izamal y colocado su párroco don Jacobo Machado a la de Tunkás por muerte de su último poseedor don Patricio de Lavalle. AHAY, Arreglos Parroquiales, exp. 56.

⁶³ Diligencias relativas a la supresión de la parroquia de Kimbilá y su agregación a la de Tekantó. AHAY, Arreglos Parroquiales, exp. 60.

⁶⁴ *Ibid.*

resolvió favorablemente tras considerar “que la falta de congrua es una de las causas recomendadas para la reunión de beneficios”.

Repartir el territorio entre regulares y seculares, separar a las distintas razas, acudir a la manutención del clero y procurar la más cómoda administración de los sacramentos para curas y feligreses fueron los criterios que durante siglos imperaron en las decisiones sobre erección de parroquias y la delimitación de sus territorios. Para 1821, el primero se encontraba prácticamente extinto y sobre el segundo pendía una imposable condena de muerte, pues su pervivencia iba en contra no sólo de los modelos de organización espacial entonces dominantes, sino del tipo de relación entre los diferentes grupos raciales y sociales que las ideas liberales en boga planteaban. Así, en junio de ese año, el jefe superior político reconoció el derecho de los habitantes no indígenas del barrio de San Francisco en la ciudad de Campeche para adscribirse a la parroquia de su vecindad, y alegó que lo contrario iba en contra de los postulados del Concilio de Trento.⁶⁵

Una vez consumada la Independencia, el 7 de octubre de 1822 don Melchor Álvarez, jefe superior político de Yucatán, basado en que la igualdad proclamada por el Plan de Iguala era opuesta a “la odiosa distinción de castas” mantenida por las parroquias de la ciudad de Mérida, emitió un decreto por el cual ordenó la distribución de esa capital “en parroquias territoriales”.⁶⁶ De este modo, fue suprimida la parroquia de negros del Dulce Nombre de Jesús, y erigidas en curato las iglesias de San Sebastián y Santa Ana, hasta entonces dependientes de la parroquia de Santiago.

A cada parroquia se le señalaron límites precisos, marcados con sus respectivas mojoneras, que incluían manzanas de la ciudad y diferentes pueblos, haciendas, sitios y ranchos, con lo cual don Melchor pretendió extinguir el “antiguo antisocial plan”.⁶⁷ El proyecto de Álvarez contó con la inicial resistencia del obispo Estévez, el cual se opuso por considerar que los párrocos afectados verían sensiblemente disminuidas sus rentas pero,

⁶⁵ Pedro Miranda Ojeda, “La fragmentación del espacio. El problema de las jurisdicciones parroquiales en Campeche, 1822-1895”, 2006, p. 62.

⁶⁶ Varios documentos relativos a la demarcación de territorios de las parroquias de esta capital. 1822-1824. AHAY, Arreglos Parroquiales, exp. 57.

⁶⁷ Carta de don Melchor Álvarez al obispo de Yucatán. 9 de agosto de 1822. *Ibid.* Consumada la división, aún quedaría un resto del modelo de segregación racial en la ciudad de Campeche, donde los afrodescendientes tenían a la también llamada iglesia del Dulce Nombre de Jesús, auxiliar y ubicada a una calle de la parroquia intramuros, como el lugar al cual acudir para recibir los sacramentos, aun cuando en su mayoría vivían en los barrios extramuros de Santa Ana y San Román, también visitas de la parroquia intramuros.

como ocurriera con la secularización de los curatos franciscanos, tuvo que ceder ante la imperiosa voluntad del jefe superior político.

Don Melchor actuó en calidad de vicepatrono, aun cuando el asunto del patronato no se había resuelto, pese a las negociaciones entre el gobierno imperial y la Santa Sede. En Yucatán, sin embargo, como el obispo Estévez se mantuvo ajeno a la posición del resto de preladados diocesanos del país, quienes se negaron a reconocer el patronato como una atribución inherente al Estado y no como una concesión pontificia, cupo el diálogo entre las autoridades civiles y las eclesiásticas, por lo que el proceso de nombramiento de curas y demás beneficiados eclesiásticos continuaría como hasta entonces se había hecho, con el jefe político que actuaría como vicepatrono y el obispo que otorgaría la colación y canónica institución.⁶⁸ Más adelante, sin importar que Roma y México seguían sin ponerse de acuerdo con respecto al ejercicio del patronato, la Constitución Política del Estado de Yucatán, promulgada en 1825, estableció que el gobernador habría de “Ejercer el patronato en todo el estado con arreglo a las leyes”, decisión que el obispo Pedro Agustín aceptó sin mayor discusión.⁶⁹

El acuerdo existente entre las máximas jerarquías civiles y eclesiásticas del estado de Yucatán permitió la estabilidad, tanto en el proceso de nombramiento de los beneficios eclesiásticos cuanto en la creación o división de parroquias, cuyo carácter territorial había quedado ya bien establecido, como muestra el proceso llevado a cabo para hacer de la capellanía de Bacalar, en el oriente peninsular, un beneficio curado. El 12 de junio de 1844 el Ayuntamiento de Bacalar solicitó que la villa, hasta entonces atendida en lo espiritual por un capellán, pudiese contar con su propia parroquia, pues las más de 5 000 almas que la habitaban así lo ameritaban. Tal como años atrás hiciera el Ayuntamiento de la ciudad de Campeche, el de Bacalar vinculó la pretendida parroquia con el progreso económico y social del también puerto bacalareño. Ante la solicitud, se nombró una comisión para que realizase un plano que mostrara la demarcación territorial que habría de cubrir la nueva parroquia, con la inclusión de señalamientos precisos de las distancias entre poblaciones. Para 1846 el plano estuvo listo y, junto con un censo de la población, demostraba la pertinencia de la erección parroquial; sin embargo, el proyecto quedó pospuesto en 1852 debido “a las convulsiones políticas del estado”, como escogió nombrar el

⁶⁸ Sobre la cuestión del patronato en Yucatán, véase José Enrique Serrano Catzín, “Iglesia y Estado en Yucatán, 1812-1874”, 2014, pp. 242-248.

⁶⁹ Artículo 117, facultad 11, citado por José Enrique Serrano Catzín, “La lucha por la sucesión episcopal de Yucatán, 1827-1834”, 2008, p. 134.

presbítero Manuel Sánchez, promotor fiscal de la diócesis, a lo que el siglo XX bautizaría como “guerra de castas”.⁷⁰

Pero si en Yucatán las reglas del juego entre gobierno eclesiástico y civil estaban más o menos claras, para el caso de Tabasco no era precisamente así. La antigua provincia dependiente de la intendencia de Yucatán se erigió en estado libre y soberano en mayo de 1824 y el 5 de febrero siguiente promulgó su Constitución, la que en su artículo 90 consideró que “presentar para los beneficios eclesiásticos” era una de las atribuciones del gobernador.⁷¹

Tal vez alguien omitió pasarle una copia del texto al obispo Estévez o este simplemente lo olvidó o bien, lo que es más factible, simplemente no consideró necesario hacerle caso, pero lo cierto es que en 1826 y 1827, poco antes de morir, otorgó la colación y canónica institución a nuevos párrocos para las parroquias tabasqueñas sin que mediase la presentación del gobernador y, peor aún, sólo nombró a sacerdotes procedentes de Yucatán. Las protestas del clero tabasqueño y del representante del estado ante el Congreso General dieron pábulo al decreto de 22 de febrero de 1829 por el cual la legislatura del estado lo declaró independiente del gobierno eclesiástico de Yucatán, entonces en sede vacante, entregó la respectiva autoridad al vicario *in cápite* de Tabasco y despojó a los curas puestos por Estévez de su posesión perpetua al hacerlos interinos, bajo la advertencia de que cualquier oposición al decreto motivaría su inmediata remoción.⁷²

Finalmente, las cosas no pasaron a más debido a la intervención del Congreso General, el cual estipuló que en adelante, para cualquier nombramiento eclesiástico en el estado y en la diócesis, el gobierno de la nación lo trataría con los gobernadores constitucionales de Yucatán y Tabasco. Pese a esta intervención, el gobierno tabasqueño pretendió una injerencia más directa en el gobierno eclesiástico que su homólogo yucateco, al tiempo que pretendió limitar el papel político y social de la parroquia, como lo muestra el hecho de que dejó de considerarla como la demarcación primera del proceso electoral, a diferencia del vecino estado de Yucatán, donde la

⁷⁰ Expediente instruido para que se erija en parroquia la capellanía de Bacalar. 1846. AHAY, Arreglos Parroquiales, exp. 73.

⁷¹ Constitución Política del Estado Libre de Tabasco formada por su Congreso Constituyente, febrero de 1825.

⁷² Carta Pastoral del Gobernador de la Mitra de Yucatán al vicario *in capite* del Estado de Tabasco en contestación al oficio con que acompaña un ejemplar del decreto núm. 24 de aquella H. Legislatura. Biblioteca Yucatanense, ficha 23417, lib. 14044, en J. E. Serrano, *Iglesia y Estado...*, pp. 252-253.

constitución de 1825 le reservó el mismo lugar que en su momento le había otorgado la carta gaditana de 1812.⁷³

El que borrarse a la parroquia del proceso electoral no significa que el gobierno tabasqueño dejase de reconocer su valía política, como lo muestra su intervención en la pretendida erección de Jonuta como parroquia independiente. El 6 de octubre de 1831 expidió un decreto para que el vicario *in capite* informase al gobernador de la mitra yucateca sobre la urgente necesidad de que se erigiesen en curatos los pueblos de Guadalupe de la Frontera y Jonuta, cuyos curas gozarían de 300 pesos anuales de congrua provenientes de los dos novenos de los diezmos del estado, además de los consabidos derechos eventuales, antiguamente conocidos como obvenciones menores. A juzgar por lo dicho en el decreto, la solicitud sobre Frontera se efectuaba a partir de una petición del pueblo, no así en cuanto a Jonuta, de la que sólo refiere que sufría de las mismas carencias que Frontera debido a “la distancia y difícil camino que le separa de la cabecera, cuya destitución y falta de ministerio produce a cada paso disensiones entre aquellos feligreses y su párroco”.⁷⁴

El 30 de junio de 1835 el “pueblo de Jonuta” reiteró la petición hecha por su gobierno cuatro años antes. En su exposición, los jonutecos resumieron la inestabilidad de su administración espiritual “desde que se promulgó la Constitución española”, pues hasta entonces habían gozado de la presencia de un capellán con una dotación de 300 pesos pagados por la real hacienda y otros 120 provenientes de la hacienda San Jerónimo. Para aumentar sus males, los hicieron visita del curato de Palizada, “sin poder el señor cura [...] administrar los dos pueblos, unas veces por enfermedad, otras por causas poderosas de no poder abandonar la parroquia”.

Según los peticionarios, el obispo Estévez aprobó el decreto, pero esta afirmación se derrumba ante el hecho de que para 1831 el obispo Pedro Agustín llevaba cuatro años de haber pasado a mejor vida. En fin, más allá de esta y otras inexactitudes, cerraban su escrito con el compromiso de sos-

⁷³ La constitución tabasqueña, en su capítulo IV, sección I, plantea la integración de juntas municipales con fines electivos, las cuales, en caso de existir un numeroso vecindario, se dividirían en secciones. La carta yucateca, por su parte, en sus artículos 22 y 23 copia casi al calce el modelo electoral establecido por la Constitución de Cádiz. Melchor Campos García y Arturo Güémez Pineda (comps.), *Colección de leyes, decretos y órdenes del Augusto decreto del Estado Libre de Yucatán*, 2008, p. 410.

⁷⁴ Expediente instruido sobre la erección de cabeceras de curato a los pueblos de Frontera y Jonuta en el estado de Tabasco. 1836. AHAY, Arreglos Parroquiales, exp. 61. En un escrito posterior, los habitantes de Jonuta señalarán haber motivado el citado decreto con una petición.

tener al cura que se les asignase y de pagarle las primicias y los derechos necesarios para asegurar su congrua sustentación. Hechas las informaciones pertinentes, el cura de Palizada, pese a señalar que nada aseguraba que los jonutecos pagasen lo prometido, se manifestó de acuerdo con la erección, especialmente porque no le sería gravosa, pues con los derechos parroquiales de Jonuta pagaba el salario de un teniente de cura que de manera fija tenía ahí asentado. Quien sí se opuso fue el párroco de Los Ríos, a cuya parroquia pertenecía el pueblo de Monte Cristo, incluida en la petición como pueblo perteneciente a Jonuta. Fue así como, tras considerar que la aceptación del cura de Palizada se debió a su voluntad de ahorrarse “los disgustos que le sobrevienen teniendo unido el pueblo de Jonuta”, y vista la oposición del titular de la parroquia de Los Ríos, el promotor fiscal negó viabilidad al proyecto, dictamen con el que se avino el obispo mediante auto fechado el 8 de julio de 1838.

Ahora bien, ¿cuáles son esas disensiones y disgustos de los que hablan unos y otros? Tal vez tuvieran que ver con la disputa sostenida por los estados de Yucatán y Tabasco por la región de Los Ríos, fundamental en la explotación y comercio del preciado palo de tinte. La zona había sido considerada parte de Tabasco hasta que desde la isla del Carmen, siempre adscrita a Yucatán,⁷⁵ se promovió la fundación del pueblo de San Joaquín de la Palizada en 1772, el cual fungió desde entonces como “cuña para el control [carmelita] del área de producción [del palo de tinte] [...] sobre la tabasqueña región de Los Ríos”.⁷⁶ Palizada se pobló rápidamente y en una década consiguió su erección como parroquia, a la que décadas después se le adscribió Jonuta en calidad de visita. Ubicada en el centro de la disputa territorial, para el gobierno tabasqueño alejar a Jonuta de Palizada era tanto como proteger su territorio del expansionismo carmelita.

Reflexiones finales

La presión del gobierno de Tabasco por separar a Jonuta del gobierno espiritual de Palizada pone de manifiesto el papel jugado por la parroquia en la

⁷⁵ Durante el periodo colonial la isla del Carmen tuvo un gobierno político y militar propio, pese a lo cual formó parte de Yucatán, como continuaría estando después de la Independencia, salvo por dos breves interregnos, en 1822 y 1823, en que fue anexionada primero a Puebla y luego a Tabasco.

⁷⁶ Rosa Torras Conangla, *La tierra firme de enfrente. La colonización campechana sobre la región de Los Ríos (siglo XIX)*, 2012, p. 264. En general, sobre el tema véase el capítulo VI del libro citado, y también a F. L. I. Salazar, “Los pueblos del...”, pp. 229-265.

delimitación del territorio de los pueblos integrantes de la diócesis de Yucatán, rol que debió fortalecerse en la medida que la institución afianzó su propio carácter de entidad territorial. De hecho, con todo y las desmembraciones y fragmentaciones que tuvo en el transcurso de la primera mitad del siglo XIX, fue la circunscripción territorial más estable de la región, debido a los constantes cambios en el diseño, funcionamiento y normativa de las jurisdicciones civiles ocasionados por “las convulsiones políticas”, como diría el padre Sánchez, que aquejaron a Yucatán durante los dos primeros tercios del siglo XIX.

Por supuesto, estabilidad no quiere decir inamovilidad. Una vez que los conflictos entre ambos cleros cesaron, el mayor dinamismo en la geografía parroquial la imprimieron las fincas de campo y los ranchos y sitios, mismos que, tal vez por la falta de lazos históricos con sus cabeceras o debido a los particulares intereses de sus dueños, demostraron mayor movilidad que las añejas visitas. Aquí apenas nos hemos asomado al proceso que llevaría a la constitución de esos poblados en auténticos pueblos, dotados también de capacidad para la administración sacramental propia e, incluso, de terceros.

Sin embargo, el que la parroquia consiguiese apropiarse del sentido de territorialidad que desde el Concilio de Trento estaba ordenado para ella a partir de las decisiones de autoridades civiles —por tanto, ajenas a la estructura eclesiástica— y no de sus propios preladados, a la par de poner de manifiesto la sustantiva pérdida de poder de la Iglesia frente al Estado, muestra también el apego que tuvo en Yucatán la institución respecto a las particularidades del espacio en que se encontraba inserta. Entre ellas se destacan, por un lado, las relaciones interraciales, las cuales fueron planteadas a partir de la necesidad de aislar al elemento indígena, aplastantemente mayoritario y también base fundamental de la economía regional, y por el otro, la elevada movilidad de la población maya peninsular, producto de una histórica relación con el espacio basada en lealtades personales mas no territoriales, lo que dificultó su inserción dentro de límites geográficos precisos. Es así como la historia del vínculo entre parroquia y territorio se nos revela como un producto más de las relaciones de poder existentes, pero también de las tradiciones culturales, percepciones y aspiraciones de los grupos, personas y personajes que habitaron y conformaron la diócesis de Yucatán.

Referencias

- Armas Medina, Fernando de, "Evolución histórica de las doctrinas de indios", *Anuario de Estudios Americanos*, vol. ix, 1952, pp. 101-129.
- Ayeta, Francisco de, *Último recurso de la provincia de San Joseph de Yucatán, destierro de tinieblas en que ha estado sepultada su inocencia*, Madrid, s/f. [ca. 1688-1694].
- Campos García, Melchor y Arturo Güémez Pineda (comps.), *Colección de leyes, decretos y órdenes del Augusto decreto del Estado Libre de Yucatán*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2008.
- Cárdenas, José Eduardo de, *Memoria en favor de la provincia de Tabasco*, reproducida en Marco Antonio Pérez de los Reyes, "Presencia de Tabasco ante las Cortes de Cádiz. Vida y obra del Dr. José Eduardo de Cárdenas y Romero", *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. xvii, 2005, en <<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/hisder/cont/17/cnt/cnt1.pdf>>, consultado el 31 de mayo de 2015.
- Castillo Canché, Jorge, "El reformismo borbónico en Yucatán: el gobierno de los intendentes, 1789-1811", en Sergio Quezada, Jorge Castillo Canché e Inés Ortiz Yam (coords.), *Historia general de Yucatán*, t. II, *Yucatán en el orden colonial, 1517-1811*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2014, pp. 497-533.
- Cobá Noh, Lorgio, *El indio ciudadano. La tributación y la contribución personal directa en Yucatán, 1786-1825*, México, Instituto Mora/Universidad Autónoma de Yucatán, 2009.
- Constitución Española de 1812, en <http://es.wikisource.org/wiki/Constituci%C3%B3n_esp%C3%B1ola_de_1812>, consultado el 30 de mayo de 2015.
- Constitución Política del Estado Libre de Tabasco formada por su Congreso Constituyente, febrero de 1825, en <<http://biblio.juridicas.unam.mx/libros/6/2870/10.pdf>>, consultado el 22 de mayo de 2015.
- Domínguez Hacha, José y José Domínguez León, "Las relaciones Iglesia-Estado en el ámbito occidental y el contexto de la Constitución de Cádiz de 1812", *Revista de Humanidades*, núm. 15, 2008, pp. 139-170.
- Echánove, Policarpo Antonio, "Cuadro estadístico de Yucatán en 1814", en Antonio Pérez Betancourt y Rodolfo Ruz Menéndez (comps.), *Yuca-*

- tán, textos de su historia*, t. I, México, Secretaría de Educación Pública/ Instituto Mora/Gobierno del Estado de Yucatán, 1988, pp. 35-49.
- Farriss, Nancy, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*, Madrid, Alianza, 1992.
- García Bernal, Manuela Cristina, "Desarrollo indígena y ganadero en Yucatán", *Historia Mexicana*, vol. XLIII, núm. 3, enero-marzo, 1994, pp. 373-400.
- García Bernal, Manuela Cristina, "La explotación pecuaria y la competencia por la tierra en torno a Mérida de Yucatán", *Temas Americanistas*, núm. 8, 1990, pp. 25-32.
- Gerhard, Peter, *La frontera sureste de la Nueva España*, México, UNAM, 1991.
- Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español, 1519-1810*, México, Siglo XXI, 1991.
- Gómez de Parada, Juan, *Constituciones sinodales del obispado de Yucatán*, transcripción, edición y notas de Gabriela Solís Robleda, Mérida, UNAM/Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social, 2008.
- Güémez Pineda, Arturo, "Gobierno municipal y privatización de la tierra en Yucatán, 1812-1847", en Sergio Quezada, Jorge Castillo Canché e Inés Ortiz Yam (coords.), *Historia general de Yucatán*, t. III, *Yucatán en la construcción de la nación, 1812-1876*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2014, pp. 97-133.
- Larrabe, José Luis, "La creación de nuevas parroquias según el Concilio Tridentino", *Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, 1963, pp. 252-271.
- Miranda Ojeda, Pedro, "La fragmentación del espacio. El problema de las jurisdicciones parroquiales en Campeche, 1822-1895", *Ketzalcalli*, núm. 2, 2006, pp. 58-67.
- Moreno Acevedo, Elda, "Pueblos y ayuntamientos. La construcción de la representación política en Yucatán, 1812-1821", en Sergio Quezada e Inés Ortiz Yam, *Yucatán en la ruta del liberalismo mexicano, siglo XIX*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2008, pp. 59-82.
- Morgado García, Arturo, *Ser clérigo en la España del Antiguo Régimen*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2000.

- Patch, Robert, *Maya and Spaniard in Yucatán*, Stanford, California, Stanford University Press, 1993.
- Payá Andrés, Miguel, "Parroquia", en Vicente María Pedrosa, María Navarro, R. Lázaro y J. Sastre, *Nuevo diccionario de catequética*, t. II, Madrid, San Pablo, 1999, pp. 1749-1760.
- Pietschmann, Horst, *La reforma de intendentes y el sistema de intendencias en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
- Rocher Salas, Adriana, "Todo igual pero distinto: el obispado de Yucatán, 1802-1827", en prensa.
- Rocher Salas, Adriana, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010.
- Salazar Ledesma, Flora L. I., "Los pueblos del río, perfiles urbanos de una unidad territorial", en Mario Humberto Ruz (coord.), *Paisaje de ríos, ríos de paisaje. Navegaciones por el Usumacinta*, México, UNAM/Consejo de Ciencia y Tecnología de Tabasco, 2010, pp. 203-285.
- Santiago Pacheco, Edgar Augusto, "La política eclesiástica borbónica y la secularización de parroquias franciscanas en Yucatán: 1750-1825", tesis de licenciatura, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 1993.
- Serrano Catzín, José Enrique, "Iglesia y Estado en Yucatán, 1812-1874", en Sergio Quezada, Jorge Castillo Canché e Inés Ortiz Yam (coords.), *Historia general de Yucatán*, t. III, *Yucatán en la construcción de la nación, 1812-1876*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2014, pp. 233-281.
- Serrano Catzín, José Enrique, "La lucha por la sucesión episcopal de Yucatán, 1827-1834", en Sergio Quezada e Inés Ortiz Yam (comps.), *Yucatán en la ruta del liberalismo mexicano, siglo XIX*, Mérida, Universidad Autónoma de Yucatán, 2008, pp. 117-140.
- Solís Robleda, Gabriela, *Entre la tierra y el cielo. Religión y sociedad en los pueblos mayas del Yucatán colonial*, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social/Instituto de Cultura de Yucatán/Miguel Ángel Porrúa, 2005.
- Torras Conangla, Rosa, *La tierra firme de enfrente. La colonización campechana sobre la región de Los Ríos (siglo XIX)*, México, UNAM, 2012.