

## Tercera parte

### ESTADO E IGLESIA EN MÉXICO

<i>Capítulo VII. LA IGLESIA EN LA NUEVA ESPAÑA</i> .....	119
1. Las Letras Alejandrinas .....	119
2. El Patronato Regio español en general .....	121
3. El Patronato Real de las Indias .....	125
4. Curas y frailes .....	131
5. Las diversas órdenes .....	142
6. La Inquisición novohispana .....	150

*Estado e Iglesia  
en México*

Tercera parte

## La Iglesia en la Nueva España

### 1. LAS LETRAS ALEJANDRINAS

Durante todo el siglo xv podemos observar la tendencia del Vaticano de intervenir, neutra y preventivamente, en las actividades colonizadoras de aquellos famosos competidores: Portugal, primero, y luego, después de poner más orden en sus asuntos interiores, aquella España de Castilla y Aragón.<sup>1</sup>

Inmediatamente después del descubrimiento que hizo Colón de unas islas que, según él, pertenecieron a la India (cuando murió todavía estuvo convencido de esto), la Corona de Portugal sintió que la nueva soberanía castellana en aquellas islas pugnaba con concesiones que, por Bulas especiales, el papa había otorgado a Portugal en cuanto a la colonización de la India. En vista de esta amenaza de conflicto, Castilla pidió al papa Alejandro VI, español y ligado por diversos lazos a los Reyes Católicos, que confirmara la prioridad castellana al respecto. La reacción papal tomó la forma de cinco documentos, que dan lugar a varias dudas en cuanto a su seriación cronológica, su motivación y su interpretación, documentos con repeticiones, pero también variaciones en lo reiterado (que a veces sugieren que se trata de ampliaciones o restricciones) y algunas contradicciones, creando un ambiente de poli-interpretabilidad y vaguedad, que quizás es intencional. Desde luego, alrededor de estas Bulas Alejandrinas o Letras Alejandrinas ha surgido una amplia literatura.<sup>2</sup> Se trata de los documentos papales siguientes:

<sup>1</sup> Sobre antecedentes de esta intervención papal en las actividades colonizadoras, competidoras, de España y Portugal, véase Lopétegui y Zubillaga, *op. cit.*, cap. I y II.

<sup>2</sup> Sobre las Bulas Alejandrinas, véase Lopétegui y Zubillaga, *op. cit.*, cap. VII, con juicio crítico sobre las monografías respectivas de M. Jiménez Fernández (Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las Bulas Alejandrinas de 1493 referentes a las Indias, Sevilla, 1943) y de A. García-Gallo (Las Bulas de Alejandro VI

1. la Bula *Inter caetera* (Breve del 3.V.1493 y Bula Menor del 4.V.1493), documento confidencial, que contiene una concesión no muy precisa en cuanto a las Indias, y una línea divisoria entre lo que corresponderá a Portugal y a España (Apéndice II);
2. la Bula *Piis fidelium*, del 25.VI.1493, con privilegios para los frailes misioneros que irían a las Indias;
3. otra Bula con el mismo nombre de *Inter caetera*, quizás del 28.VI.1493, que amplía la primera Bula *Inter caetera*, mencionada arriba;
4. la Bula *Eximiae devotionis*, quizás del 2.VII.1493, que otorga a la Corona castellana unas prerrogativas, iguales a las que ya correspondieron a la Corona de Portugal en cuanto al Patronato sobre la Iglesia establecida en los territorios por ella descubiertos;
5. la Bula *Dudum siquidem*, del 25 o 26.IX.1493, reformulando mucho de lo anterior, en un ambiente todavía más favorable a la Corona.

Al lado de estas Letras Alejandrinas viene luego un tratado entre Portugal, Castilla y Aragón, de 1494, que confirma mucho de lo establecido en estas Bulas, sin referirse a ellas.

Durante las próximas generaciones surgieron importantes discusiones, en las que la interpretación de este conjunto de documentos juega un papel central. Una cuestión debatida es, por ejemplo: estas concesiones papales, ¿sólo se refieren a la cristianización o implican la facultad general de colonizar? En esta controversia encontramos al dominico Bartolomé de las Casas en el ala liberal-radical (como obispo de Chiapas, este fraile, ya prelado, negó la absolución a los moribundos españoles que no devolvieran a los indios su patrimonio, adquirido en las Indias, ya que, según opinó De las Casas, la autorización papal sólo se refería a la evangelización, de manera que toda ganancia hecha por

---

y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias, Anuario de Historia del Derecho Español 27/28, 1957/8, Madrid, pp. 461-829). También R. Gómez Hoyos, *op. cit.*, ofrece una introducción sencilla a este complejo tema, Parte I, cap. I, y a la discusión sobre los justos títulos, *op. cit.*, Parte II, cap. I. Además: A. Gómez Robledo, Política de Victoria, UNAM, 1940, pp. 73 y ss. En Apéndice II ofrecemos en la versión sinóptica de García-Gallo el texto de *Inter caetera* (Breve del 3.V.1493 y Bula menor del 4.V.1493).

los españoles en las Indias era un robo, que debía restituirse). Por otra parte, Vitoria, cuyas *Relectiones de Indis* son importantes en relación con esta polémica, ocupó una posición más equilibrada; y, en el extremo opuesto a De las Casas, Ginés de Sepúlveda defendió la posición “derechista”, en el sentido de que los indios, por su inferioridad cultural, estaban predestinados a ser esclavos.

## 2. EL PATRONATO REGIO ESPAÑOL EN GENERAL

La evolución de este Patronato especial tiene mucho que ver con el modelo del Patronato que observamos frecuentemente en la Edad Media, también fuera del mundo hispano, respecto de la fundación y el financiamiento de capillas e iglesias. Algún opulento laico que financiara tales empresas eclesiásticas a menudo recibiría en cambio la posición de “patrón”, lo cual implicaba el privilegio, generalmente hereditario, de sugerir candidatos en caso de vacantes en posiciones eclesiásticas, relacionadas con aquella obra piadosa, e inclusive de tener voz y voto en cuanto a las medidas patrimoniales relacionadas con aquella fundación; también gozaba de distinciones honoríficas (preeminencia protocolaria en ciertas ceremonias; asientos especiales; lugares privilegiados para las tumbas; derecho a mención especial en ciertos rezos; misas conmemorativas; derecho a préstamos de emergencia; y, por otra parte —no hay miel sin hiel—, también el deber de completar el presupuesto de la fundación en momentos de crisis). Desde el siglo vi (Nicolás II) encontramos ejemplos de tales patronatos laicos sobre iglesias, capillas, etcétera, y las primeras normas sobre esta clase de patronatos pueden consultarse en el *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano, Nov. 57.2 y 123.18; sin embargo, su gran desarrollo viene después, en los siglos ix y siguientes, y se puede decir que en la alta Edad Media el cristianismo logró penetrar en la vida popular europea, sobre todo gracias a esta institución del Patronato, que puso sobre hombros de personas piadosas, agradecidas o intimidadas, con amplias posibilidades financieras, el gasto de las construcciones y organizaciones, indispensables para la propagación y conservación de la fe. Aunque posteriormente el Vaticano comenzó a imponer restricciones a la libertad de los patronos de presentar candidatos (como vemos en las Decretales y en las normas tridentinas), hasta en la actualidad

esta institución del Patronato por parte de individuos generosos y piadosos es una institución viva del derecho canónico;<sup>3</sup> sin embargo, en varios países ya se extinguió, como en Francia (1791) o en los EEUU, típico ejemplo de variantes nacionales contra el fondo general del derecho canónico supranacional.

El patronato, concedido a particulares, empero, no era fuente de grandes problemas para la Iglesia; el verdadero motivo de jaquecas para el Vaticano era el patronato otorgado a unos soberanos.

Cuando finalmente, desde 1622, el Vaticano decidió tomar la expansión del cristianismo completamente en propias manos, creando para este fin la Congregación de *Propaganda Fide* (previendo una fase de transición, con colaboración entre el sistema tradicional basado en patronos, y el sistema nuevo), gran parte del daño ya estaba hecho, y el Vaticano había concedido varios privilegios demasiado importantes, que ya tenían rango de derecho adquirido, sobre todo en el caso de las Coronas de Portugal y de España, que ya se consideraron como titulares de derechos irrevocables de injerencia en asuntos administrativos y otros de la Iglesia.

En la historia eclesiástica de Portugal encontramos —sobre todo entre 1640 y 1668— una lucha, a veces violenta, entre el *Padroado* (Patronato) de la Corona y aquella nueva organización del Vaticano, la Congregación de *Propaganda Fide*. La India, por ejemplo, fue escenario de conflictos poco edificantes, al respecto, controversias que dejaron huellas en Concordatos y otros arreglos del siglo pasado, y que finalmente fueron terminadas el 25.X.1953.<sup>4</sup>

El Patronato español, desde luego, es más interesante para el tema de este librito, y conviene que regresemos un momento hacia las raíces de este Patronato en la España pre islámica. En aquella fase, los nombramientos de los obispos habían correspondido al clero, con el pueblo cristiano como testigo; pero a causa de frecuentes perturbaciones de la paz, relacionadas con esta injerencia por parte del pueblo, los gobernantes estatales tomaron estas ceremonias de nombramiento bajo su protección, eliminando paulatinamente la influencia del pueblo. Los reyes góticos, primero arrianos (o sea herejes) hasta el rey Recaredo, 589, y luego católicos, desarrollaron desde este punto de

<sup>3</sup> Esta institución es todavía mencionada en el *Codex Iuris Canonici* de 1917, c. 1448 y ss., pero ya no en el C.I.C. de 1983.

<sup>4</sup> Véase la voz *Padroado fo Portugal*, Cath. Enc. (A. da Silva Rego).

partida un Patronato general, nombrando finalmente al alto clero, convocando a concilios nacionales, y determinando los límites de las diócesis. Una vez comenzada la eliminación paulatina del poder islámico, los nuevos gobernantes cristianos en cada región reconquistada continuaron con tales prácticas de intervención estatal en la vida eclesiástica hasta que en el siglo xi, un siglo tan inclinado a la restauración de la autoridad eclesiástica y papal (pensemos en el movimiento remodelador por parte de los monjes de Cluny, y en la actividad de un papa tan enérgico como Gregorio VII) el Vaticano comenzó a luchar por la reducción de este Patronato general que se arrogaron los gobernantes cristianos en España. Por otra parte, no objetó los patronatos *particulares* respecto de iglesias y capillas determinadas, a favor de familias que habían tenido un mérito especial para su fundación o financiamiento.

Como resultado de esta lucha papal contra el Patronato general que ejercieron los gobernantes españoles, durante mucho tiempo el papa decidía libremente en cuanto al nombramiento a beneficios mayores en España, mientras que los obispos y otros preladados hicieron los nombramientos a los múltiples beneficios menores. Pero a partir del siglo xv las Coronas de Castilla y Aragón comenzaron a recuperar el terreno perdido, insistiendo de nuevo en las mencionadas tradiciones visigóticas. Ya en 1416, Castilla había obtenido del papa que en caso de vacantes importantes, como de obispos, los nuevos nombramientos se harían por los Cabildos en cuestión (o sea los consejos de canónigos que debían asistir al prelado en sus funciones). Como la Corona castellana podía influir más fácilmente que el papa en la decisión de tales Cabildos, esta medida ya anuncia el posterior privilegio de la Corona de presentar candidatos para toda clase de vacantes eclesiásticos, y, más tarde, en la práctica, inclusive el derecho de *nombrar* a los nuevos funcionarios eclesiásticos, con ratificación por el papa.

Luego, en la conquista de las Islas Canarias (que no fue reconquista, ya que se trataba de islas, habitadas por auténticos “paganos” —no musulmanes— islas que el Islam no había arrancado al reino visigótico) encontramos un arreglo entre Estado e Iglesia que presenta rasgos, que ya son como un ensayo general para aspectos religiosos de la gran Conquista de las Indias. La Corona estuvo financiando la evangelización, colaborando con Roma para evitar excesos de crueldad en perjuicio de la población, y obteniendo del Vaticano importantes privi-

legios en cuanto a la administración interna de la Iglesia en las Islas Canarias.

Otro importante antecedente de lo que pronto sucedería en las Américas, fue el Patronato concedido por el papa a los Reyes Católicos respecto de los territorios que conquistaron en el Reino de Granada, un Patronato que incluía el derecho de cobrar los diezmos. Luego, en 1494, Alejandro VI concedió a dichos reyes un tercio de los diezmos en sus reinos. La serie de privilegios para la Corona, que en conjunto, con varios deberes, forman aquel creciente Patronato Real de la Iglesia, continúa, y en 1523 el papa concede a la Corona española una influencia decisiva en cuanto al otorgamiento de los beneficios consistoriales, un privilegio luego extendido por Clemente VII a los beneficios catedrales; y Pablo III, en 1536, hizo una declaración general, confirmando claramente todas estas sucesivas conquistas de la Corona, un acto de cortesía al que el papa se sintió obligado a causa de la ayuda prestada por Carlos V (I) en la lucha del cristianismo contra los turcos. Luego, la Corona, aprovechando cada momento de debilidad por parte del Vaticano, supo alargar la lista de sus privilegios dentro del Patronato, insistiendo en la irrevocabilidad de éstos, y añadiendo, además, varios privilegios *de facto*, a los legalmente otorgados. Es verdad que en muchas medidas de la Corona sentimos la preocupación por el limpio funcionamiento de la Iglesia; pero en la política de la Corona respecto de los asuntos eclesiásticos se mezcla el ingrediente, cada vez más notable, del interés financiero y político estatal; bajo los últimos Borbones antes de la Independencia mexicana, el patrimonio de la Iglesia ya se encuentra claramente subordinado a las necesidades del tambaleante Erario estatal (la política de la "Consolidación"),<sup>5</sup> y el clero se encuentra obligado, en varias ocasiones, a dedicarse a la defensa de los intereses políticos de la Corona, inclusive con violación del secreto confesional; además, los clérigos pierden paulatinamente aquel escudo que había sido su fuero eclesiástico,<sup>6</sup> un fuero que al comienzo del

<sup>5</sup> Un Decreto real del 19.IX.1799, puesto en vigor en las Indias mediante Cédula Real del 28.XI.1804 y luego suspendido en las Indias por Orden real del 26.I.1809, obligaba a la Iglesia a vender sus inmuebles y a no prorrogar sus préstamos hipotecarios, para invertir el dinero líquido así obtenido en bonos de la Caja de Consolidación, estatal.

<sup>6</sup> G. F. Margadant, *Carlos III y la Iglesia novohispana*. Memoria V. Congreso Inst. Internacional de Historia del Derecho Indiano, tomo III, Valladolid, 1986.

Siglo de las Luces todavía había podido proteger a clérigos con ideas políticas algo flamboyantes.

Durante el siglo XVIII, algunos autores "regalistas" dan un perfil más claro a una idea que tiene antecedentes en el siglo anterior, de que dicho Patronato no se debe a concesiones históricas, hechas por el Vaticano, sino que el poder que Dios había otorgado al rey, y la responsabilidad ante Dios que el rey tenía por paz y orden dentro del reino, automáticamente implicaban facultades de control dentro de la Iglesia hispana; que el rey era *ipso facto* representante irrevocable del papa en el mundo hispano, e inclusive representante personal de Dios... Algunos autores caracterizan esta transición teórica como un paso del "Patronato" hacia un "Vicariato" (*vicarius* es representante personal). También se usa para esta tendencia de la Corona el término de "regalismo" (de *rex*, rey). A menudo, los libros sobre este tema que favorecieron las ideas de la Corona<sup>7</sup> salieron con autorización de la Corte, pero, por otra parte, con el destino de encontrar un lugarcito en el Índice de libros prohibidos, del Vaticano.

Bajo los Borbones se intensifica la tensión entre España y el Vaticano; inclusive, en 1709 Felipe V rompe relaciones diplomáticas con Roma; luego, los tres Concordatos, de 1717, 1737 y —el más importante— de 1753, confirman el regalismo, aquella interpretación del Real Patronato deseada por el rey.

Implantado en este Patronato Real de la Iglesia, encontramos un Patronato Real de las Indias, todavía más acentuadamente "regalista" que aquél. A este Patronato indiano nos dedicaremos en el próximo párrafo.

### 3. EL PATRONATO REAL DE LAS INDIAS<sup>8</sup>

Un ascenso más glorioso todavía, para la Corona, lo observamos en este Patronato especial respecto del mundo indiano. Ya hemos mencionado

<sup>7</sup> Por ejemplo, Pedro Fraso, *De regio patronato*, Madrid, 1677; Juan Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*, Madrid, 1647; A. J. de Ribadeneyra (de Puebla de los Ángeles), *Manual Compendio de el regio Patronato indiano*, Madrid, 1755.

<sup>8</sup> Sobre patronato real y regio vicariato, véase Lopétegui y Zubillaga, *op. cit.*, cap. XIII-XV. Un trabajo serio, emanado de la órbita de la Escuela Libre de Derecho (donde siempre floreció el estudio de la historia jurídica) es la obra de Jesús García Gutiérrez, *Apuntes para la historia del origen y desenvolvimiento del regio patronato*

su punto de partida: las Letras Alejandrinas. Luego, una Bula del mismo Alejandro VI, del 16.XI.1501, con las mismas palabras iniciales de *Eximiae devotionis* que ya hallamos en la Bula Alejandrina del 2.VII.1493, concedió a la Corona, en compensación de los gastos causados por la Conquista y la evangelización, todos los diezmos de las Indias (en el resto del reino, la Corona sólo podía quedarse con un tercio de los diezmos, salvo en el Reino de Granada, donde la Corona también tenía derecho a la totalidad).<sup>9</sup> Luego, la Bula *Universalis Ecclesiae*, del 28.VII.1508, de Julio II, otorga un firme fundamento al Patronato indiano; es posible que se limita, empero, a reunir en un solo documento todo lo anteriormente concedido: en toda esta materia hay algo de imprecisión.<sup>10</sup> Importante, también, fue la Bula del 28.II.1578 —en vigor desde 1606<sup>11</sup>— en la que Gregorio XIII hace importantes concesiones procesales a la Corona: toda controversia sobre el Patronato tenía que dirimirse ante tribunales estatales, y, como regla general, los casos eclesiásticos terminarían dentro del reino hispano: ya no habría de ellos apelación a Roma. Como los tribunales eclesiásticos dentro del territorio español tuvieron por jueces a clérigos que para su eventual promoción casi siempre dependieron de la buena voluntad de la Corona, ésta pudo desde entonces influir más aún en la justicia canónica; y para las Indias, físicamente tan alejadas de Roma, este aislamiento procesal creaba la sensación de que la Iglesia indiana era una organización ya mucho más dependiente de la Corte española que del Vaticano.

En la misma época de aquella Bula de 1578 encontramos que un rey catolicísimo, como Felipe II, en las Instrucciones sobre el Patronato, dirigidas al Virrey novohispano, del 1.VI.1574, ya está desligando aquel Patronato indiano de la autoridad papal; aunque todavía menciona las concesiones papales, al mismo tiempo conecta este Patronato

---

*indiano hasta 1857*, México, 1941. Véase, además, M. Gómez Zamora, *Regio patronato español e indiano*, Madrid, 1897, y en cuanto a la literatura más antigua, las tres obras mencionadas en la nota anterior.

<sup>9</sup> Además de los diezmos, la Corona pudo cobrar, finalmente, el producto de la venta de la Bula de la S. Cruzada, y los impuestos por nuevos nombramientos: medias y medias anatas.

<sup>10</sup> Para una crítica de la sospecha de Mariano Cuevas de que esta Bula nunca existió, véase Mecham, *op. cit.*, pp. 22/3.

<sup>11</sup> Sobre esta considerable *vacatio legis* (28 años), véase Mecham, nota 21 de la Advertencia Bibliográfica, p. 35.

con el papel que tuvo la Corona como descubridora y conquistadora de las Indias.<sup>12</sup>

Felipe IV hace jurar fidelidad por parte de los obispos a este Patronato (1629), y veinte años después el mismo monarca ordena a los obispos recoger mensajes papales que no hubiesen obtenido previamente la aprobación del Consejo de Indias: los prelados ya deben más obediencia al rey que al papa. . . .<sup>13</sup>

En virtud del Concordato de 1753, el papa limitó su derecho de nombramiento autónomo a 52 beneficios en España, pero en las Indias ni siquiera le correspondía algún derecho de este estilo. En general, cabe decir que el Patronato en las Indias era más extenso que el Patronato general, concedido a la Corona española.

Una manifestación del Real Patronato, de efectos dramáticos en la Nueva España, fue la expulsión de los jesuitas, en 1767, muy perjudicial para la educación e inclusive para la economía, en estas tierras. Esta orden, tan disciplinaria y obediente a sus Generales en Roma, y dedicada en forma especial al apoyo de la política papal, desde hace tiempo fue sospechada de estar formando, secretamente, un núcleo de poder económico e ideológico, no muy leal a los intereses de la Corona; así, las Cortes borbónicas de Francia, España y Portugal se lanzaron a una campaña antijesuitica, que en la Nueva España llevó hacia aquella famosa medida impopular, ejecutada con precisión y eficacia asombrosas, bajo el capaz mando del Marqués de Croix. Vigilados por los soldados, los jesuitas de la Nueva España marcharon a Veracruz y tuvieron que abandonar el reino hispano.<sup>14</sup> El odio borbónico inclusive perseguía a esta orden fuera del territorio hispano, y la Corona obtuvo en 1773 del Vaticano su abolición (en 1814, cuando el papa recuperó, después del intervalo napoleónico, su independencia, la orden fue restablecida).

<sup>12</sup> Los aragoneses, siempre más inclinados hacia la democracia, habían afirmado al comienzo del siglo XIII —en tiempos de Inocencio III— que el Patronato correspondía a la nación, y no personalmente al rey; véase Mecham, *op. cit.*, p. 3.

<sup>13</sup> Gómez Hoyos, *op. cit.*, cap. III, analiza la pretensión del Regio vicariato, o sea la teoría de que los reyes sean mandatarios irrevocables del papa, con potestad plena de administrar a la Iglesia de las Indias, no sólo en lo material sino también en lo espiritual.

<sup>14</sup> *The expulsion of the Jesuits from Latin America*, Nueva York, Magnus Mörner, 1965, contiene una amplia nota bibliográfica, pp. 199-207, con referencia especial al tema de la expulsión en pp. 205/6.

También la política española de poner la riqueza eclesiástica al servicio del crédito público, obligando a la Iglesia a liquidar parte de su patrimonio con el fin de invertir el dinero líquido en bonos de la deuda pública española, tuvo perjudiciales consecuencias para la Nueva España, cuya economía había sido tan dependiente de generosos y baratos préstamos eclesiásticos, generalmente renovados en el momento de su vencimiento; afortunadamente, el hábil e inteligente, pragmático obispo electo de Michoacán, Abad y Queipo, supo hacer suspender esta política por lo que a las Indias se refiere.<sup>15</sup>

El Patronato indiano fue usado por la Corona, también, para domar la Inquisición,<sup>16</sup> reduciéndola a una institución que tenía cierta utilidad para la Corona, defendiendo la estabilidad de las Indias contra ciertas ideas de la Iluminación, pero que no podía emprender una política independiente, peligrosa para la Corona.<sup>17</sup>

Como titulares delegados de este Patronato indiano, las fuentes mencionan a los virreyes, presidentes, oidores y gobernadores en las Indias, con intentos de determinar también lo que estas autoridades pudieran hacer solas, y lo que quedaba al arbitrio de la Corona. Por ejemplo, los nombramientos a beneficios menores (como parroquias, doctrinas) dependieron de los virreyes o de los presidentes de Audiencias (como en el caso de la Nueva Galicia o sea Jalisco). El sistema parece algo complejo: véase Leyes de Indias, l.6. 3, 4 7 y 15.

Al lado de este Patronato indiano, desde luego podía haber patronatos particulares, concediendo privilegios a individuos que hubieran costado alguna obra religiosa.<sup>18</sup>

Para dar una idea panorámica de la importancia y variedad del poder estatal dentro de la Iglesia novohispana, a fines de la fase virreinal, se puede establecer la siguiente lista de facultades patronales de la Corona:

1. El derecho de presentar candidatos para todos los beneficios eclesiásticos. En la práctica, aun en los casos en que se requería la ratificación de los nombramientos por el Vaticano, ésta era más

<sup>15</sup> Véase la nota 5 de este capítulo.

<sup>16</sup> G. F. Margadant, *Carlos III y la Iglesia novohispana*, Memoria V, Congreso Inst. Internacional de Historia del Derecho Indiano, tomo III, Valladolid, 1986.

<sup>17</sup> Cf. el lacónico consejo de Carlos III a sus colaboradores de no trabajar para la eliminación de la Inquisición, ya que "al pueblo le gusta, y a mí no me molesta" (cita famosa, pero no rigurosamente comprobada).

<sup>18</sup> Cedulaire de Encinas, 1.145-147.

bien una formalidad, y la persona indicada por la Corona a menudo ya comenzaba a ejercer sus funciones antes de tal ratificación (un famoso caso, al respecto, es el del obispo Zumárraga, el cual no tuvo una existencia muy cómoda: era eficaz "protector de los indios", en lucha con los elementos maquiavélicos de la infame Primera Audiencia, pero con un título de obispo de dudosa validez formal). La Corona también recibía o se arrogaba el derecho de despedir o degradar a los clérigos, así nombrados.

2. El control sobre todas las comunicaciones del Vaticano, sea dirigidas al público cristiano en general, o sólo a la jerarquía eclesiástica dentro del reino; en este famoso requisito del *regio placet* o del *regium exequetur* encontramos una forma de censura preventiva, que a menudo molestó mucho al Vaticano.
3. La decisión de establecer nuevas diócesis dentro de la creciente parte ya cristianizada de las Indias, de subdividir las diócesis, y de cambiar sus delimitaciones.
4. La facultad de autorizar o de impedir los Concilios en las Indias, y, en caso de autorizarlos, de participar en ellos mediante sus representantes, en un lugar prominente. El ambiente general de tales Concilios, en tiempos de los Borbones, era bastante regalista: es verdad que podían participar clérigos seculares de rango intermedio y clérigos regulares, pero el derecho de votar sólo correspondía a los altos clérigos seculares (arzobispo, obispos) que para su carrera eclesiástica dependieron de la buena voluntad de la Corona. Además, los decretos de tales Concilios requerían la aprobación monárquica. También hubo Sínodos, o sea asambleas organizadas por los obispos dentro de sus diócesis. El Concilio Tridentino había declarado que anualmente en cada diócesis tal sínodo debía celebrarse, y la Corona española había aceptado este principio, pero en la práctica la periodicidad de los Sínodos era muy defectuosa. Las decisiones de los Sínodos, para su validez, debían ser aprobadas por el virrey.<sup>19</sup>
5. El derecho de supervisar la vida monástica a través de los obispos, que como cúspide del clero secular solían ser más obedientes a la Corona que la cúspide del clero regular —aquellos "generales" de las órdenes, que en su gran mayoría vivieron en Italia, fuera del alcance de la Corona española. Uno observa la tendencia de la Corona —que no tuvo mucho éxito al respecto— de presionar a las órdenes para que nombraran a un representante plenipotenciario para el reino hispano, o para las Indias, con residencia en España (en el caso de los franciscanos, esta petición de la Corona fue atendida).
6. El derecho de vigilar —y en su caso impedir— el movimiento mi-

<sup>19</sup> Recop. de Leyes de Indias, I,8,6; II,15,147.

gratorio de los clérigos, incluyendo sus viajes oficiales. Así para poder regresar de las Indias, los frailes siempre necesitaban un permiso de la Corona (ni la decisión de sus superiores regulares, ni siquiera la orden del papa personalmente fue suficiente para su repatriación; el hecho de que la Corona pagara los transportes de los clérigos fue, desde luego, un argumento sólido a favor de este control: después de una importante inversión financiera en tales traslados, la Corona tenía que protegerse contra caprichos o nostálgicos regresos prematuros. El rigor respectivo disminuía algo, desde 1589, para los frailes que ya hubiesen residido más de diez años en las Indias.<sup>20</sup>

Como consecuencia de este control sobre viajes, inclusive oficiales, hallamos también la prohibición de que los obispos se dirigieran a Roma para presentar personalmente al papa sus reportes *ad limina* sobre la situación de sus diócesis; finalmente, la Corona consideró que bastaría que los obispos enviaran sus informes al Consejo de Indias, no al papa; este Consejo ya decidiría cuáles datos de los reportes había que transmitir al Santo Padre. . .

7. El derecho de suprimir órdenes monásticas dentro del reino, y de expulsar a sus miembros (recuérdese el traumático caso de la expulsión de los jesuitas, en 1767).
8. El control sobre nuevas construcciones eclesiásticas;<sup>21</sup> sin permiso de la Corona, éstas no debían emprenderse.<sup>22</sup> En íntima conexión con esta facultad de control, encontramos desde el comienzo de la Conquista la tendencia de la Corona de restringir los traspasos de inmuebles hacia la "mano muerta" de la Iglesia. Estas prohibiciones y restricciones, sin embargo, no han sido eficaces; una ininterrumpida corriente de testamentos incrementó la riqueza inmobiliaria de la Iglesia hasta llegar a un patrimonio en bienes raíces y capitales impuestos a éstos, cuyos detalles cuantitativos son discutibles pero sobre cuyo volumen a fines de la fase virreinal inclusive autores católicos dan una impresión impactante, como veremos.
9. La prohibición de recursos procesales, canónicos, ante tribunales de la Iglesia fuera del reino hispano, como ya hemos visto.
10. El cobro de importantes impuestos eclesiásticos, sobre todo el diezmo, cuyo producto se utilizaría en bien de la Iglesia, salvo una cuota de normalmente 1/9, con que la Corona se quedaba (pero a menudo ponía de todos modos a la disposición de la Iglesia, para finalidades extraordinarias).

<sup>20</sup> Cedula de Encinas, I.107 y I.122; Recop de Leyes de Indias, I.13.2; I.14.19

<sup>21</sup> Los encomenderos y los indios pagaron generalmente los dos tercios de los gastos de construcción de las iglesias, y la Corona un tercio.

<sup>22</sup> Hay ejemplos de que la Corona hizo demoler construcciones religiosas, realizadas sin permiso previo por parte del rey (un permiso del virrey no bastaba al respecto).

11. La tendencia de usar, a fines del siglo XVIII, el colosal patrimonio eclesiástico para apoyar el crédito estatal, obligando a la Iglesia a vender sus inmuebles y a liquidar sus préstamos hipotecarios, para invertir el producto en la deuda estatal, como ya hemos visto. También ya comenzó en tiempos virreinales la práctica de pedir, en caso de problemas hacendarios, donaciones y préstamos del clero alto y de organizaciones eclesiásticas.
12. La restricción del fuero eclesiástico, del asilo en sagrado y de la jurisdicción de los tribunales eclesiásticos en asuntos extraeclesiásticos.<sup>23</sup> El fuero de los clérigos, acusados de delitos graves, recibió un primer golpe serio en 1795; entre este momento y la Reforma juarista, dos generaciones después, uno puede seguir, con altas y bajas, el complejo proceso de la erosión de aquel fuero eclesiástico.

Después de lo que hemos dicho sobre las pretensiones de la Corona a la luz de teorías como la del vicariato, no es sorprendente, que el rey a menudo interviniera también en asuntos que parecen típicamente teológicos, frenando el culto al Sagrado Corazón (por sus supuestas ligas con los jesuitas),<sup>24</sup> inclinándose a favor del Catecismo de Mesenguy, reprobado por el Vaticano,<sup>25</sup> etcétera.

#### 4. CURAS Y FRAILES

En la estructura de la Iglesia debemos distinguir entre el clero secular y el regular. El secular representa aquella jerarquía que sube desde los adjutores y párrocos hacia los obispos, arzobispos y cardenales.<sup>26</sup> En cambio, el clero regular se compone de los clérigos que obedecen a su *Sancta Regula* particular, o sea los principios que rigen la organización

<sup>23</sup> Los tribunales diocesanos fueron el Provisorato para españoles, el Provisorato para indios, y el Juzgado de testamentos, capellanías y obras pías. Este último tribunal era muy importante para la vida económica de la Iglesia, pero desde el régimen de Carlos III observamos cómo tiene que entregar a los tribunales estatales una materia tras otra.

<sup>24</sup> Véase A. Mestre Sanchis, "Religión y Cultura en el siglo XVIII", en *Historia de la Iglesia en España, IV*, Madrid, 1979, pp. 660-664.

<sup>25</sup> Véase A. Mestre Sanchis, *op. cit.*, pp. 658/9.

<sup>26</sup> En relación con los rangos dentro del clero secular, quizás conviene apuntar aquí que el término de "Presbítero" (Pbro.) es sinónimo de sacerdote (sólo tiene la etimología en común con aquella forma calvinista de protestantismo que se llama presbiterianismo). El diaconato y subdiaconato, después de su auge dentro de la Iglesia primitiva (donde estos rangos figuraban como peldaños hacia el sacerdocio plenario), han sido resucitados por el Concilio Vaticano II, de manera que no encontremos estos rangos en la historia eclesiástica mexicana.

monástica a la que pertenecen. Estos monjes y monjas son organizados territorialmente por Provincias (bajo dirección de un provincial, generalmente), y tienen sus jefes en Roma (éstos suelen llamarse Generales; evidentemente, el papa tiene autoridad sobre tales Generales, y recientemente, en el caso de los jesuitas, hemos visto cómo el papa pudo imponer su autoridad a esta orden).

Las relaciones entre el clero secular y el regular de la Nueva España a menudo fueron tensas: sociológicamente, económicamente y también desde el punto de vista político se trata de dos mundos (aunque se dieron cambios individuales del uno al otro, y pese a un innegable fondo común).

Un famoso conflicto entre lo secular y lo regular dentro de la Iglesia novohispana fue el de Juan de Palafox y Mendoza, obispo de Puebla desde 1639 y también arzobispo de nuestra Metrópoli (cargo del que nunca tomó posesión), contra la orden de los jesuitas. Palafox, eminentemente intelectual y organizador, inició un largo pleito contra los jesuitas, con motivo de la donación de una hacienda a éstos, la cual había privado a la Iglesia secular de los diezmos que esta hacienda debería en caso de encontrarse en manos de particulares. Es verdad que los diezmos fueron cobrados por la Corona, pero como ésta hizo siempre una redistribución de lo cobrado, muy a favor de la cúspide del clero secular, Palafox consideraba violados los intereses de éste, por la donación en cuestión, que no comprendió la cláusula de que los diezmos seguirían pagándose. Pronto, esta controversia desbordó su temática inicial, extendiéndose a una discusión sobre el poder disciplinador y supervisor que tenía el clero secular sobre el regular, en opinión de Palafox. Finalmente, se decidió a favor de la posición de éste (cuando el inquieto prelado ya estaba de regreso, en España), y desde entonces todo intento de canonizar a Palafox da lugar a vivas controversias, en las cuales los jesuitas se encuentran en contra de la canonización, y los antijesuitas (como Carlos III) a favor de ella.<sup>27</sup>

El papa había encomendado el estudio del caso a una congregación que falló el 6.IV.1648 a favor de Palafox, opinión que Ino-

<sup>27</sup> Sobre esta famosa controversia, véase J. Gutiérrez Casillas, *Historia de la Iglesia en México*, México, 1974, pp. 128-132. En este caso, excepcionalmente, un litigio eclesiástico indiano pudo terminar en Roma misma. Sobre Palafox, véase, además: Ch. E. P. Simons, *Palafox and his critics*, *Hispanic Am. Hist. Review*, 46 (1966), p. 394 ss. También a Genaro García debemos una monografía sobre Juan de Palafox y Mendoza, México, 1918. Sobre la beatificación de Palafox, véase A. Mestre Sanchis, *op. cit.*, p. 659.

cencio X confirmó mediante su Breve del 14.V.1648. Como consecuencia principal de este pleito quedó claramente definido que los clérigos regulares, para poder confesar y predicar, necesitaban la licencia del obispo de la diócesis en la que querían ejercer estas actividades. Se trata de un principio, ya establecido desde antes, pero frecuentemente derogado mediante excepciones especiales, las cuales luego, en ocasiones, fueron abrogadas mediante decisiones defectuosamente promulgadas pero aparentemente confirmadas por costumbres canónicas; la sentencia final en esta controversia entre Palafox y los jesuitas puede considerarse como parte de una larga serie de medidas por las cuales se trata de colocar, paulatinamente, al clero regular bajo control del clero secular. Este desarrollo fue favorable al "regalismo", ya que el clero secular, dependiente para sus promociones de la buena voluntad del Monarca, era más obediente a la Corona que el clero regular, dependiente de sus Generales en Roma, fuera de la jurisdicción hispana.

Una fuente especial de fricción entre regulares y seculares, fue el deber de aquéllos de entregar a éstos los asentamientos de indios, una vez evangelizados; la sustitución de los frailes que *ab initio* habían educado y organizado a los indios en cuestión, por párrocos, elementos del clero secular, fue para los frailes evangelizadores siempre una cosa traumática.

Además, sobre todo en las primeras generaciones de la "conquista espiritual" de la Nueva España, hubo una marcada diferencia ideológica entre los regulares y seculares; los frailes, en caso de conflictos entre intereses indígenas y de los colonos, se encontraron habitualmente del lado del indio, y los "curas" del lado del español.<sup>28</sup> A este respecto, la violenta actitud pro-indígena del dominico Bartolomé de las Casas, es característica de la ideología social del clero regular.

Sin embargo, hubo también llamativos casos de unión personal entre lo secular y lo regular. Así, entre los primeros prelados novohispanos, pertenecientes a la jerarquía secular, hallamos al franciscano Juan de Zumárraga, de 1528 a 1548, primero obispo, luego arzobispo, de México;<sup>29</sup> en íntima relación con las actividades de este prelado

<sup>28</sup> Cuando la Iglesia como tal tuvo que tomar posición ante el problema de la esclavitud de los indios, influyeron más los "frailes" que los "curas". Así, la actitud del Vaticano resultó más progresista que la de la Corona. Véase también Lopétegui y Zubillaga, *op. cit.*, cap. IX.

<sup>29</sup> La clásica biografía de esta figura importante, humanista y organizador, es la de J. García Icazbalceta, *Don Fray Juan de Zumárraga*, México, Porrúa, 4 vol., 1947.

encontramos el "milagro de las rosas", aceptado, en su época, por el clero secular, pero combatido al mismo tiempo por los regulares (sobre todo por los franciscanos, como vemos, por ejemplo, en el famoso sermón del 8.IX.1556 pronunciado por su provincial, Francisco de Bustamante, en contra de este milagro).<sup>30</sup> Otro ejemplo de unión personal entre los dos grupos de clérigos, es el dominico Alonso de Montúfar, arzobispo de 1553 a 1572, o el obispo de Oaxaca, López de Zárate, un clérigo secular que colaboró tan íntimamente con los dominicos.

La evangelización quedaba generalmente a cargo del clero regular, más conocedor de las lenguas indígenas. De la vida espiritual de los colonos (y de los indios, una vez evangelizados) se encargó más bien la Iglesia secular, que desde los primeros años de la Conquista estuvo refinando y ampliando su organización.

La primera diócesis novohispana, en Yucatán, autorizada por la Bula *Sacri Apostolatus Ministerio* del 24.I.1519, de hecho no pudo establecerse allí; Roma trasladó luego su sede a Tlaxcala, formando así la diócesis Carolense, 1525, que después cambió su sede a Puebla. En 1530 se añadió formalmente la diócesis de México, funcionando *de facto* desde antes, y así, sucesivamente, hasta la diócesis de Sonora (1779) siguieron otras ocho más. Cuando el 11.II.1546 la diócesis de México se convirtió en arquidiócesis, la Iglesia novohispana obtuvo su independencia del arzobispado de Sevilla y recibió su propia "provincia".<sup>31</sup>

Varios de estos prelados novohispanos tuvieron que ocuparse de las funciones virreinales, en caso de un repentino *interregno*, y la combinación de ambas funciones a menudo era perjudicial para la Iglesia

---

Véase también S. Zavala, *La utopía de T. Moro en la Nueva España*, México, 1937, y A. M. Carreño, Don Fray Juan de Zumárraga, *Documentos inéditos*, México, 1950.

<sup>30</sup> Sin embargo, viendo en la actualidad lo que significa el Guadalupismo como ligamento en una nación con tantos componentes heterogéneos, y como consuelo para personas, que por lo demás no tienen muchas fuentes de felicidad, los historiadores, académicos y políticos debemos ser discretos en la divulgación de nuestras opiniones y dudas sobre este tema. Sigue siendo interesante: J. García Icazbalceta, *Investigación histórica y documental sobre la aparición de la Virgen de Guadalupe*, reed. México, 1952, estudio que causó una crisis de conciencia en la vida del gran historiador.

<sup>31</sup> Biografías poco críticas de los arzobispos de México pueden consultarse en la obra de Francisco Sosa, *El episcopado mexicano*, México, 1877, reeditada y completada por Dr. A. M. Carreño, Ed. Jus, 3a. ed., 1962 (dos tomos).

(e inclusive, a causa de la avanzada edad de varios arzobispo-*virreyes*, para ambos aspectos del trabajo).<sup>32</sup>

Al lado de cada obispo o arzobispo encontramos un cabildo, con sus canónigos. Estos puestos del cabildo, de buenos ingresos (en parte derivado de los diezmos)<sup>33</sup> y de buen prestigio social, además de lo cual no eran agotadores en cuanto al trabajo, fueron muy codiciados, y las autoridades del Patronato los otorgaron a menudo como premio de buena conducta política a clérigos de su entera confianza. En ocasiones, hubo cierta fricción entre algún prelado y sus canónigos, pero en general la vida de éstos fue cómoda, digna y pacífica, y de este estrato eclesiástico surgieron inclusive algunos excelentes intelectuales, como los pacientes investigadores Eguíara y Egures, o Beristáin y Sousa.<sup>34</sup> En caso de deceso o promoción del prelado, el cabildo sede vacante administraba interinamente la diócesis o arquidiócesis, a veces por mucho tiempo.

Más abajo, en el nivel de los adjutores y párrocos encontramos a menudo típicos representantes del "bajo clero", aquella categoría cuya vida —a veces tan abnegada—, con el deber de prestar servicios religiosos en amplios territorios con deficientes comunicaciones, mediante unos magros derechos, inclusive recibe algunos elogios de autores anticlericales del siglo XVIII (por ejemplo, Voltaire). Más tarde diremos algo más sobre esta dicotomía entre el alto y el bajo clero.<sup>35</sup>

Inicialmente hubo severas medidas racistas en contra de indios, negros y mestizos, que no podían entrar al clero secular (ni tampoco a las órdenes monásticas; el Concilio novohispano de 1555 ofrece

<sup>32</sup> A menudo encontramos a altos prelados como jueces de residencia, enjuiciando la labor de ex funcionarios de alta categoría (por ejemplo *virreyes*)

<sup>33</sup> Aquellos diezmos quedaron generalmente por una mitad en manos de los prelados y canónigos; una novena parte quedaba en el Erario estatal, y sólo una pequeña parte aprovechaba al bajo clero, ya que también varias construcciones eclesiásticas reclamaban porciones de este ingreso.

<sup>34</sup> Doctor José Mariano Beristáin y Souza, 1756-1817, fue más notable por su primer diccionario bibliográfico mexicano que por su fuerza de carácter. En el curso de su vida lo vemos alabando a Godoy, exaltando la liberal obra de las Cortes de Cádiz, y luego alegrándose públicamente de la derrota del liberalismo gaditano. Cambiar de opinión puede ser un privilegio del intelectual, pero hacerlo sistemáticamente de acuerdo con los cambios del poder, ya es sospechoso. Juan José de Eguíara y Eguren, 1696-1763, era el meritorio precursor de Beristáin con su Biblioteca Mexicana, panorama de la producción literaria y científica de México hasta su época (incluyendo lo precortesiano), llegó hasta la letra J (A-C en forma impresa, D-J en forma manuscrita), Austin, Texas.

<sup>35</sup> Véase nota 9 del capítulo I.

ejemplos de tales actitudes), y sólo lentamente se abrieron a las razas "primitivas" las puertas del sacerdocio. Al comienzo del siglo XVII encontramos a algunos sacerdotes indígenas en pueblos poco importantes, y un autor, tan respetuoso de la Iglesia, como es Ricard, de todos modos reprocha a la política eclesiástica de España respecto de las Indias, esta actitud restrictiva, que impidió la formación de un sacerdocio realmente autóctono.<sup>36</sup>

Gran variedad muestra la organización del clero regular en la Nueva España, los frailes, que cubren el territorio de la colonia con sus conventos, a menudo tan atractivos: los franciscanos, que llaman la atención por su equilibrada sencillez; los dominicos, con su fina decoración (¡la Santo Domingo de Oaxaca!), y los augustinos con sus interesantes fachadas (¡Yuriria!); pensemos también en los mercedarios, que dan a sus conventos un ambiente de lujoso refinamiento (con columnas cubiertas como de filigrana), y en los jesuitas, que construyeron un edificio tan exuberante como el de Tepotzotlán. Por otra parte, estos atractivos edificios a menudo también tuvieron sus cárceles privadas: el voto de obediencia no era una simple cuestión de conciencia . . .

Para la evangelización, Cortés esperaba mucho más de los frailes que del clero secular, y a insistencia de él, el rey había pedido al papa —con éxito— que los frailes que vinieran a la Nueva España recibiesen amplios poderes para organizar aquí la vida eclesiástica. En el correspondiente Breve *Exponi nobis* (9.V.1522) de Adriano VI podemos ver el primer intento de dar una estructura jurídica a la evangelización de las Indias.<sup>37</sup> Al lado del clero regular, excepcionalmente algunos clérigos seculares también tuvieron mérito para la evangelización, siendo un típico ejemplo Vasco de Quiroga, obispo de Michoacán.<sup>38</sup> Una institución jurídica que ayudó para la evangeliza-

<sup>36</sup> Inclusive un autor respetuoso de la Iglesia, como es Ricard, reprocha a la política eclesiástica indiaana esta actitud restrictiva (*op. cit.*, cap. XIV).

<sup>37</sup> Gómez Hoyos, *op. cit.*, p. 157.

<sup>38</sup> Dentro de la amplia biografía sobre "Tata Vasco", quisiera señalar: S. Zavala, *Ideario de Vasco de Quiroga*, México, 1941, y *Recuerdo de V. de Quiroga*, México, 1965; F. Miranda Godínez, *D. Vasco de Quiroga y su Colegio de S. Nicolás*, Morelia, 1972 (con amplia bibliografía); P. Callens, *Tata Vasco, un gran reformador del siglo XVI*, México, 1959; I. Castillo, *Don Vasco de Quiroga y los Hospitales Pueblos*, México, 1968; B. Jarnés, *Vasco de Quiroga, Obispo de Utopía*, México, 1942; R. Landa, *Vasco de Quiroga*, Barcelona, 1965; M. M. Lacas, *A. social welfare organizer in the 17th C. New Spain, Don Vasco de Quiroga, first bishop of Michoacan, Americas 14* (1957), 57 ss.

ción, fue el sistema de las reducciones de indios (o sea la obligatoria sustitución de varios modestos asentamientos indígenas por un pueblo de población ya más apreciable), sistema previsto desde la Conquista insular, caribe, pero puesto enérgicamente en marcha durante la transición del siglo XVI al siglo XVII (aunque no por mucho tiempo).<sup>39</sup> También la encomienda fue una institución que ayudó para la cristianización de la Nueva España, a causa del deber, impuesto a los encomenderos, de cristianizar a los indios tributarios de su encomienda (véase ya este aspecto en la Conquista insular, en las Instrucciones del 8.I.1504 a Nicolás de Ovando). Los encomenderos también tuvieron que financiar la construcción de las iglesias necesarias, y la labor de los "doctrineros", generalmente frailes.

Este íntimo contacto del clero regular con los indios, a través de la evangelización, convierte a muchos de los frailes en loables defensores de los indígenas. Había sido un dominico, Antonio de Montesinos, que, antes de la Conquista de México, en la "Isla Española", Santo Domingo, había causado un escándalo, acusando a los colonos, desde el púlpito, en la época de Navidad de 1510, de comportarse con imperdonable crueldad en sus relaciones con la población autóctona, escándalo que finalmente llegó al nivel de la Corona y dio lugar a las Leyes de Burgos, de 1512, primera legislación social en este continente. Luego, para evitar situaciones demasiado inhumanas, la Corona había colocado el gobierno de las islas caribes en manos de frailes jeronimitas (bondadosa idea que en la práctica resultó un fracaso). Después hallamos a personas como el obispo Zumárraga como protector de los indios (recuérdese su valiente oposición al genocidio, organizado o tolerado por Nuño de Guzmán); y, sobre todo, debe mencionarse a este respecto al dominico Bartolomé de las Casas,<sup>40</sup>

---

En cuanto a la base documental: el gobierno de Michoacán publicó en 1965 las reglas y ordenanzas para el gobierno de los hospitales de Sta. Fe, de México y Michoacán; además, N. León, Documentos inéditos referentes al Ilmo. Sr. D. Vasco de Quiroga, existentes en el Archivo de Indias, México, 1940 (reed.).

<sup>39</sup> G. F. Margadant, *La política de congregación de indios en su fase más áspera (1598-1605)*, Estudios en honor del Dr. Luis Recaséns Siches, UNAM, tomo I, 1980, pp. 627-649.

<sup>40</sup> Véase Lopétegui y Zubillaga, *op. cit.*, cap. XI. En relación con esta relevante figura, a veces tan exasperante por su violencia en las polémicas y sus exageraciones, es justo mencionar al incansable investigador norteamericano Lewis Hanke, al que debemos al respecto tantas publicaciones de documentos y análisis. En sentido crítico: Ramón Menéndez Pidal, *El Padre de las Casas, su doble personalidad*, Madrid; 1963.

ex encomendero, que, después de protestar por mucho tiempo, y ruidosamente, contra la forma en que los colonos (sobre todo los encomenderos) trataron a los indios, finalmente obtiene las bondadosas Nuevas Leyes de 1542, que declaran francamente que los indios no pueden ser esclavizados, y que la encomienda (ahora reducida a una generación, reducción que en la práctica fue aplicada con gran tolerancia) ya no implicaría el derecho del encomendero de exigir servicios personales.<sup>41</sup> Es verdad que estas Nuevas Leyes, que quitaron uñas y dientes a la encomienda, luego fueron aguadas mediante algunos retrocesos (que irritaron enormemente a Bartolomé de las Casas), pero en esencia siguieron constituyendo una llamativa victoria humanitaria. Así, la causa indígena quedaba principalmente entre las manos de los frailes de las primeras generaciones de la Conquista.

En cuanto a la evangelización, varias cuestiones importantes tuvieron que elucidarse. Así, primero había que determinar si los indios contaban realmente con suficiente razonabilidad como para poder ser cristianizados, cuestión finalmente decidida en sentido favorable. Luego surgió otra cuestión: ¿sería lícito aprovechar apariencias superficiales entre el paganismo y el cristianismo, para facilitar la evangelización?<sup>42</sup> ¿O debería sugerirse al indio que el cristianismo era, en estas tierras, algo completamente nuevo y que todo el pasado precolombino pertenecía al reino del diablo?<sup>43</sup> Desde luego, había una plataforma potencial de aspectos religiosos, comunes entre las antiguas religiones mexicanas y la nueva religión;<sup>44</sup> así, el totemismo autóctono, o el

<sup>41</sup> S. Zavala, *La encomienda indiana*, 2ª ed., Méx., D.F., 1973, es fundamental para este tema.

<sup>42</sup> Originalmente, el joven cristianismo recurrió con éxito a tales prácticas; pensemos en la cristianización del Joelfest. Pero cuando Matteo Ricci, jesuita en China, quiso incorporar en el catolicismo chino ciertos elementos del confucionismo, el Vaticano prohibió este experimento.

<sup>43</sup> Todavía en la actualidad hay discusiones sobre la licitud de la "inculturación" para facilitar tareas misionales, y el primer arzobispo negro, Emmanuel Milingo, de Zambia, en diciembre de 1982 fue criticado por el Vaticano a causa de sus curiosos experimentos al respecto.

<sup>44</sup> Tales similitudes no son sorprendentes: muchas tradiciones rituales y teológicas tienen sus raíces en la colectiva subconciencia humana, donde están ligadas a los "arquetipos" —para hablar un momento en términos jungianos—. Ya A. W. Schlegel, en sus conferencias sobre arte y literatura dramática, observa que ninguna superstición puede preservarse y difundirse a través de tantos siglos y ambientes nacionales, sin tener su fundamento en la naturaleza humana (citado por A. Porter, *New Yorker*, 13.XII.1982).

nagualismo, se reconocía en la íntima liga entre San Antonio y el puerco, San Roque y su perro, el diablo y la serpiente, etcétera. Hubo en las antiguas religiones ritos de confesión, ideas de una supervivencia *post mortem*, de cielo e infierno, e inclusive la comunión mediante el hecho de comer, en ceremonias colectivas, galletas en forma de un Dios; hallamos concepciones inmaculadas (la de Huitzilopochtli, por ejemplo, que nace de Coatlicue, preñada por la pluma de un colibrí), y ritos que superficialmente pueden recordar el bautismo. Además, había ligas psicológicas entre el politeísmo precortesiano y elementos del catolicismo, que —aunque teológicamente distintos de un verdadero politeísmo— podrían facilitar la transición de las antiguas religiones a la nueva (pensemos en la enigmática Trinidad del catolicismo, las diversas manifestaciones de la Virgen, los ángeles y demonios, con sus jerarquías, y la avalancha de los santos. Hubo frailes que querían usar sistemáticamente tales semejanzas como puente entre lo antiguo y lo nuevo (*cf.* la aparición de la Virgen de Guadalupe en el lugar dedicado a la diosa azteca Tenantzin, o la colocación de nuevos templos cristianos en lugares religiosos precristianos), pero esta actitud encontró gran resistencia oficial en la severa España de la Contrarreforma.

Otro problema era el de la validez de ceremonias colectivas de bautismo, por aspersión,<sup>45</sup> y de ceremonias abreviadas, soluciones prácticas rechazadas por el papa (*cf.* la Bula *Altitudo divini consilii* del I.VII.1537), y luego por la junta mexicana de 1539, a la que haremos referencia después.

Otra controversia surgió en relación con la pregunta de si era lícito bautizar a los indios por la fuerza (“conviértete o muere...”), o si, cuando menos, podría usarse la fuerza para obligar a los indios a escuchar la buena nueva. Además: ¿hasta qué grado debería llegar el conocimiento que tuviera el converso de la nueva fe, para que el bautismo pudiera considerarse como válido?

En la fase inicial de la conquista espiritual, un lugar importante para tales problemas de evangelización le había correspondido al fraile mercedario que acompañó a Cortés: Bartolomé de Olmedo. Este sensato hombre logró frenar la impulsividad de Cortés (el cual, a pesar de ciertos hechos que quizás no hubieran merecido los aplau-

<sup>45</sup> Ricard, *op. cit.*, p. 92.

sos de su confesor, era un ferviente católico), y fue un primer adversario, elocuente y eficaz, de la idea de una conversión por coacción, en la Nueva España, y de bautismos sin suficiente preparación dogmática.<sup>46</sup>

Interesante fue también la discusión sobre la eventual convalidación cristiana de la poligamia existente en el momento del bautizo (en fin, la poligamia se encuentra también en el Antiguo Testamento, en el ambiente de los patriarcas bíblicos: por lo tanto, no pugna con el Derecho Natural...). Y, en caso de decidir esta cuestión en sentido negativo para la antigua costumbre jurídica indígena, ¿en qué forma debería hacerse la transición de la poligamia precristiana hacia la nueva monogamia? (la solución de confirmar sólo a la esposa de mayor antigüedad —quizás ya no la más apetitosa del harem del cacique—, podría constituir un freno para la cristianización...)<sup>47</sup>

Desde luego, para la evangelización y la confesión, la enorme diversidad lingüística del territorio novohispano constituía un grave problema práctico. La tendencia general era la de considerar que nunca debía bautizarse sin instrucción religiosa previa, y para tal iniciación fundamental a la dogmática cristiana hubo tres soluciones básicas:

- a) La de enseñar primero el castellano a todos los indios, solución fortalecida por la frecuente consideración de que los misterios de la fe no podrían transmitirse adecuadamente mediante un vehículo tan distinto de los idiomas latinos, como eran las lenguas indígenas. La Corona hace suya esta opinión en diversas recomendaciones.<sup>48</sup>
- b) La de enseñar el náhuatl como una especie de *lingua franca* para todo el mundo indígena novohispano<sup>49</sup> y

<sup>46</sup> Ricard, *op. cit.*, cap. 4.

<sup>47</sup> G. F. Margadant, *Del matrimonio prehispánico al matrimonio cristiano*, Anuario Histórico Jurídico Ecuatoriano, V, Quito, 1980, 515-528. En la actualidad hay misiones evangélicas que permiten a los conversos conservar su sistema poligámico; sólo los conversos célibes que luego se casen deben aceptar la monogamia. El argumento, al respecto, es que una abrupta reducción a la monogamia para todos causaría disrupción de la cultura tribal y conduciría a prostitución (caso concreto: la *Unevangelized Fields Mission*, entre los Danis de Indonesia: *Time*, 27.XII.1982).

<sup>48</sup> S. Zavala, *El Castellano, ¿lengua obligatoria?*, Memoria, Colegio Nacional, VIII 4 (1977), 141-162, con referencias bibliográficas.

<sup>49</sup> Ricard, *op. cit.*, p. 50.

- c) la de obligar a los frailes a aprender los idiomas indígenas (que pertenecen a muy distintas familias lingüísticas). Es sobre todo esta última táctica que fue la preferida durante las primeras generaciones de la conquista espiritual, lo cual dio una ventaja a los estudiosos frailes, por encima de los párrocos seculares, y además una ventaja al clero arraigado en las Indias por encima de clérigos seculares peninsulares, que como escalón en su carrera eclesiástica venían a pasar aquí una decena de años.

Los focos de evangelización eran las misiones. A este respecto, Ricard distingue entre:

- a) misiones de ocupación, que forman redes que paulatinamente se extendieron, como mancha de aceite;
- b) misiones de penetración, puestos aislados en territorios difíciles, y generalmente gozando de protección militar, y
- c) misiones ligantes, puestos intermedios que podrían facilitar el contacto entre grupos de misiones de ocupación (no olvidemos que muchos frailes habían hecho el voto de viajar sólo a pie o por barco, de manera que para tal contacto era deseable contar con cadenitas de misiones a distancia de unos 20 o 30 kilómetros, según el estado de los caminos).<sup>50</sup>

Un problema práctico que surgió, fue la competencia evangelizadora entre las órdenes, una competencia que dio lugar a discusiones, intrigas y luchas físicas, poco dignas. A iniciativa de las órdenes (y en contra de una violenta protesta del obispo Montúfar), la Corona finalmente decidió que ningún fraile de alguna orden podría entrar en un pueblo donde otra orden ya se había establecido, salvo en caso de haber obtenido previamente un permiso de esta orden, ya arraigada en tal pueblo (Real Cédula del 1.VIII.1558); esta decisión disminuyó los conflictos entre los evangelizadores, sin poder eliminarlos totalmente.

Una vez cristianizada y pacificada una región, a menudo el clero secular reclamaba que los frailes les entregasen su misión, para convertirla en una normal parroquia secular, con su cura. Estas reclama-

<sup>50</sup> *Idem*, p. 77.

ciones, apoyadas por normas legales, dieron lugar a importantes conflictos entre el clero regular y el secular. El Concilio Tridentino, cuyos decretos se convirtieron en derecho español por R. C. del 12.VII.1564, consideró la misión a cargo de clérigos regulares como la habitual fase inicial de toda evangelización, una fase que normalmente duraría diez años; luego, esta etapa transitoria debería ceder su lugar a la situación definitiva, de un pueblo de indios bajo control de un párroco secular. Si, excepcionalmente, el obispo permitiera que los frailes quedaran a cargo de los pueblos de indios, de todos modos tales clérigos regulares quedarían bajo control del obispo. Luego, la Bula *Exponi nobis* (1567) de Pío V suaviza el rigor de esta decisión conciliar, tan lesiva para los frailes, que a veces con grandes sacrificios habían pacificado y evangelizado alguna aldea indígena, y que ahora tendrían que entregar el fruto de sus labores a clérigos seculares, ignorantes de los idiomas indígenas, no siempre caracterizados por una benévola actitud para con los indios, y a menudo empeñados en desacreditar a los frailes en la mente de la población. La escasez de los clérigos seculares, en comparación con el enorme territorio indígena de la Nueva España, era un argumento pragmático a favor de los frailes, que habrá influido en esta decisión papal, pero la Corona, por su parte, más segura de su influencia sobre los obispos que sobre los religiosos (por las razones arriba ya explicadas), insiste, de todos modos, en colocar bajo vigilancia obispal a los frailes que así quedarán encargados de los pueblos de indios, por mucho más tiempo de lo que había sido la intención del Concilio Tridentino.

##### 5. LAS DIVERSAS ÓRDENES<sup>51</sup>

*Los franciscanos.* Durante toda la fase novohispana, la orden franciscana era numéricamente la más importante; *grosso modo*, la cantidad de franciscanos giraba alrededor de la suma de los dominicos y agustinos.

Los primeros franciscanos que llegaron a estas tierras, fueron Pedro Melgarejo y Diego Altamirano, relativamente ineficaces. El 13.VIII.1523 llegaron otros tres; dos de éstos murieron pronto, pero el tercero dejó profundas huellas en la cultura de la Nueva España: la

gloriosa labor franciscana en México comenzó en realidad con él: Pedro de Gante (van de Moere, flamenco).<sup>52</sup>

Luego vinieron los "Doce Apóstoles" —13.V.1524— amparados por la Bula *Exponi nobis* del 13.V.1522, arriba ya mencionada. Y después de esta vanguardia la Península mandó regularmente importantes contingentes de franciscanos, cuya labor cultural ha sido considerable, y muy variada (mencionemos, además de Pedro de Gante, a Sahagún, Zumárraga, los Colegios de Santa Cruz de Tlaltelolco y de San Juan de Letrán, y muchas misiones en las regiones más importantes de la Nueva España —como llegaron primero, pudieron escoger los territorios más interesantes—).

En 1535, estos franciscanos se independizaron de la Provincia de San Gabriel de Extremadura, en España, formando una propia Provincia mexicana, la del Santo Evangelio (que más tarde tuvo que subdividirse, de manera que finalmente la orden contaba con cinco Provincias novohispanas).

Estos frailes tuvieron mucho mérito por la educación de los indios (pensemos en aquel colegio para hijos de caciques, que fue el de Santa Cruz de Tlaltelolco),<sup>53</sup> pero también les debemos gran parte de nuestro conocimiento del mundo precortesiano, y a este respecto debemos pensar primero en Bernardino de Sahagún, cuya labor compensa la destrucción de tantos códices y otros vestigios del México prehispánico, por clérigos cuyo afán de salvar almas no siempre era compatible con la curiosidad intelectual que tendrían los arqueólogos del siglo xx. . .<sup>54</sup> Destaca la labor abnegada de este erudito, cuya vida conoció fases de apoyo oficial, pero también de desconfianza por parte de autoridades eclesiásticas, e inclusive momentos en que su esfuerzo fue prohibido, y en los que la considerable cosecha de una vida, obsesionalmente dedicada a la investigación, pareció perdida. Probablemente murió con la idea de que el resultado de tanta fatiga había quedado anulado por clérigos que consideraban que era mejor erra-

<sup>51</sup> M. Ramírez Aparicio, *Los conventos suprimidos en México*, México, 1861, reprod. facsimilar M. A. Porrúa, México, 1982, ofrece más y menos de lo que el título promete: sólo analiza 11 conventos capitalinos de los múltiples conventos suprimidos, pero en cambio ofrece muchos datos sobre la vida del clero regular desde la conquista espiritual hasta la exclaustación de la época de la Reforma.

<sup>52</sup> Ezequiel A. Chávez, *Fray Pedro de Gante*, México, 1952.

<sup>53</sup> P. J. Barth, *Franciscan education and the social order in Spanish North America*, 1502-1821, Chicago, 1945.

<sup>54</sup> Ricard, *op. cit.*, p. 36 y ss.

dicar toda memoria de un diabólico pasado precortesiano, que registrar sistemáticamente sus rasgos. De Toribio de Benavente (o sea Motolinía) y Martín de Jesús de la Coruña se puede decir algo semejante; ellos, así como Mendieta y —apoyado en éste— Torquemada, estarían agradablemente sorprendidos de ver la importancia actual de sus obras, a menudo menospreciadas en su propia época.

Evidentemente, desde el punto de vista eclesiástico, mucho más importante que sus actividades educativas o de investigación, fue la considerable labor evangelizadora de esos franciscanos novohispanos. Para su método de evangelización, es interesante el Códice Franciscano.<sup>55</sup>

*Los dominicos.* El 2.VII.1526 llegaron a la Nueva España los primeros doce dominicos, y en 1532 estos frailes se independizaron de la Provincia de la Santa Cruz, en Santo Domingo (isla cuyo nombre subraya la importancia que esta orden tuvo allá), para formar la Provincia mexicana, de Santiago, finalmente subdividida en cuatro provincias. Estos frailes estuvieron ligados a la política y a la Inquisición, pero también a la cultura de alto nivel. Las Casas fue uno de sus miembros más destacados, en nuestra historia. Contentándose con regiones no ocupadas ya por los franciscanos, establecieron sus misiones sobre todo en el sur y sureste de la Nueva España (además alcanzaron algunos establecimientos en el centro del territorio).

*Los agustinos.* Más al occidente (Michoacán), pero también en el sur y el centro hallamos a los agustinos, que llegaron aquí el 22.V.1533, independizándose en 1545 de la Provincia de Castilla y formando la mexicana, del Santo Nombre de Jesús (finalmente se organizan aquí en dos provincias). Les debemos personas de gran cultura como Alonso de la Veracruz<sup>56</sup> y edificios con interesantes fachadas platerescas, como de Yuriria o Acolman. Para su historia puede recomendarse, como punto de partida, la obra de Diego Basalenque.<sup>57</sup>

<sup>55</sup> Reedición, S. Chávez Hayhoe, México, 1941.

<sup>56</sup> Sobre este interesante intelectual, véase los nos. 33 y 40 de la Colección Chimalistac de Libros y Doc. acerca de la Nueva España; recientemente fue publicado: S. Zavala, *Fray Alonso de la Veracruz, primer maestro de derecho agrario en la incipiente Universidad de México*, México, 1981. Además, sobre su *Speculum Coniugiorum*, G. F. Margadant, *Del matrimonio prehispánico al matrimonio cristiano*, Anuario Hist. Jur. Ecuatoriano, VI Quito, 1980, pp. 515-528.

<sup>57</sup> Diego Basalenque, *Historia de la Provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, del Orden de NPS Agustín*, México, 1963.

*Los jesuitas.* El 28.IX.1572, después de trámites frenados por cierta desconfianza de la Corona, llegaron los jesuitas, lanzándose inmediatamente a labores de educación media y superior, y a empresas misionales, sobre todo en el norte (Tarahumara, donde siguen siendo importantes, al respecto; Sonora, California).

Esta orden, fundada por Ignacio de Loyola en 1534 y aprobada por Pablo III en 1540, dirigida por una Congregación General (una especie de Parlamento) que nombra al Superior General vitalicio, con sede en Roma, hace figurar entre sus votos el de apoyar siempre con toda energía la política papal, de manera que es comprensible que la Corona no diera inmediatamente su permiso para que los enérgicos y disciplinados jesuitas vinieran a la Nueva España.

Estos frailes constituyeron una de las grandes fuerzas de la Contrarreforma, y cuando finalmente el tema de Reforma vs. Contrarreforma dejó de ser candente, esta orden llegó a destacarse en la educación ("los profesores de Europa"). Sus bien pensados planes de estudio —la *ratio studiorum*— han influido profundamente en los sistemas y métodos de la enseñanza superior en todo el Occidente.<sup>58</sup> Pero también han sido importantes para la evangelización (pensemos en las Californias), allanando el camino para la occidentalización en general; para la economía (sus bien administradas haciendas); y para la investigación científica (incluyendo la historiografía; cf. Clavijero). Sin embargo, por su adhesión a la política papal, o sea su "ultramontanismo", su inteligencia y su disciplina, siempre provocaron sospechas y temores, fuera de la Iglesia e inclusive dentro de ella; y su posición combativa frente a nuevas corrientes religiosas (el jansenismo) o frente a los corifeos del racionalismo del Siglo de las Luces, desde luego aumentó el número de sus adversarios.

Finalmente, una coalición de enemigos de diversas orientaciones estuvieron moviendo palancas en contra de los jesuitas, sobre todo en las tres cortes borbónicas, de Francia, España y Portugal, cortes relativamente coordinadas mediante sus "pactos de familia". Carlos III (por lo demás un apreciable "déspota ilustrado") sufría desde joven de una marcada jesuitofobia, considerando a la orden como un peligroso "estado dentro del estado", y como la mano secreta que frustraba

<sup>58</sup> J. V. Jacobsen, *Educational foundations of the Jesuits in the 16th. C. New Spain*, Berkeley, 1938.

varios de sus proyectos; así, en 1767 fueron expulsados los jesuitas del reino hispano, medida ejecutada en la Nueva España del virrey Marqués de Croix, con un sigilo y una disciplina administrativa, dignos de mejor causa. Esta medida hizo daño a la economía novohispana (los jesuitas habían sido eminentes administradores, y una sana economía general se apoya en muchas buenas economías particulares...), a la cultura novohispana (ya hemos mencionado la buena calidad de la educación superior jesuita, aunque a veces produce mejores políticos e intelectuales que católicos, como demuestran los ejemplos de Voltaire y muchos otros más), además de crear en el exilio un foco de odio respecto de Madrid, foco poderoso por su disciplina, intelecto y organización, de manera que Madariaga considera esta expulsión como una de las causas del movimiento de la Independencia latinoamericana.<sup>59</sup> Además, el aspecto de centenares de frailes humillados, caminando bajo vigilancia militar hacia el puerto de Veracruz, no fue favorable para el prestigio de la Iglesia en la psicología popular, y un gobierno que con éxito estuvo convirtiendo la Iglesia novohispana en un instrumento eficaz del Estado, hubiera debido evitar esta medida emocional.

Los bienes de los jesuitas ("temporalidades") fueron colocados bajo una administración estatal corrupta e ineficaz. Luego, la Corte española, no contenta con esta victoria, seguía ejerciendo presión sobre el papa para que éste suprimiera la Orden totalmente (la expulsión pudo hacerse con fundamento en el Real Patronato de la Iglesia, pero para la supresión, desde luego, se necesitaba la colaboración del Vaticano; Clemente XIII —1758-1769— resistía al respecto, pero Clemente XIV, su sucesor, después de varias evasivas, en 1773 se vio obligado a suprimir la Orden, mediante el breve *Dominus ac Redemptor* del 21.VIII.1773, triunfo para Carlos III).

*Los mercedarios.* Tradicionalmente se menciona la Orden de los mercedarios como quinto miembro del grupo "fuerte", pero en la Nueva España no tuvo mucha importancia (a pesar de que Bartolomé de Olmedo, el capellano al lado de Cortés, era mercedario). Sólo desde 1616 tuvieron una propia Provincia novohispana, ya independiente de la Capitanía General (Guatemala, que sólo protocolariamente pertenecía a la Nueva España). Estos mercedarios de la Provincia de la

<sup>59</sup> S. de Madariaga, *The Fall of the Spanish American Empire*, Nueva York, 1963, pp. 242-260.

Visitación de N. Señora se dedicaron sobre todo a tareas de enseñanza superior, viviendo con un lujo estético, quizás no típicamente monjil, pero posiblemente estimulante para las labores del espíritu.<sup>60</sup>

*Otras órdenes.* Varias órdenes de menor relevancia obtuvieron de la Corona el permiso de establecerse en la Nueva España. Entre ellas vemos, con algo de sorpresa, a los Carmelitas, una orden mendicante, nacida en el Monte Carmelo (en la Tierra Santa), y documentada desde los primeros años del siglo XIII. Después de la pérdida de los territorios, precariamente conquistadas durante la Primera Cruzada, los carmelitas se fueron a Europa, donde, después de una fase de relativa decadencia, fueron reorganizados dentro del ambiente remoralizador de la Contrarreforma (Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz trabajaron enérgicamente en esta revitalización de los carmelitas). Esta reorganización, empero, dio lugar a varios movimientos separatistas.

Admitidos en 1585, los carmelitas novohispanos se independizaron en 1590 de Andalucía y formaron aquí su propia Provincia de San Alberto. En ella, la vida comunal fue combinada con periodos de aislamiento, con celdas contiguas pero separadas y pequeñas huertas individuales, como todavía podemos observar en el Convento del Desierto de los Leones, y con pequeños claustros alrededor del Convento central, como también podemos ver en aquel Desierto.

Su primera experiencia como administradores parroquiales, en la Capital, iba a tal punto en contra de sus costumbres que pronto traspasaron su parroquia (de San Sebastián) a los agustinos, lo cual dio lugar a un tumulto indígena que requirió la intervención personal del virrey (1607).<sup>61</sup> Su vida aislada, de silenciosos monjes meditativos, intermitentemente hermitaños, autosuficientes, detrás de bardas que no podían cruzarse sin permiso, so pena de excomunión ("barda de la excomunión"), convertía a los carmelitas en elementos socialmente no muy útiles para la joven comunidad novohispana, a no ser que uno

<sup>60</sup> A esta orden perteneció también el peruano Melchor de Talamantes; llegó a México en 1799, y pronto se convirtió en ejemplo del relajamiento de la moral del clero regular de aquel tiempo, viviendo fuera de su convento, con un estilo de vida bastante liberal. En sus escritos insistió en un Congreso Nacional del Reino de Nueva España, hizo "Apuntes para el Plan de Independencia", y, víctima de la represión virreinal murió en la cárcel de San Juan de Ulúa.

<sup>61</sup> D. V. Moreno, en *Los Carmelitas Descalzos y la conquista espiritual de México, 1585-1612*, México, 1966, describe con detalle este intento misional, centrado en la Doctrina de San Sebastián.

quisiera alegar que *orare est laborare* y que el efecto benéfico, sobrenatural, de las oraciones y meditaciones haya ayudado a la Nueva España y al México independiente. De todos modos, aunque la Orden no servía para administración parroquial, educación, cuidado de enfermos o caridad, produjo algunos científicos y pudo colaborar con una expedición a las Californias, bajo el conde de Monterrey.<sup>62</sup> A pesar de algunos rasgos egoístas (como su crueldad en relación con un incendiario enajenado que había hecho daño a sus ermitas<sup>63</sup>) en general tuvo buena reputación.<sup>64</sup> Cuando los carmelitas del Desierto de los Leones sufrieron cada vez más molestias por invasiones de indios leñadores, que ya no respetaron la "barda de la excomuni6n", los carmelitas quisieron vender sus terrenos, allá, al gobierno, para establecerse en Tenancingo (donde están en la actualidad); surgió al respecto un complicado pleito con el marquesado del Valle, que originalmente había donado aquellos terrenos y que ahora alegaba que éstos, desafectados respecto de su original fin religioso, debían regresarse a los descendientes del donante. Finalmente, en 1828, el gobierno dio los terrenos a Santa Rosa, San Bernabé y San Bartolomé, a pesar del litigio pendiente.<sup>65</sup> Aún en la actualidad la titularidad de estos terrenos padece de defectos, y de vez en cuando hay conflictos violentos entre los vecinos de San Mateo y Santa Rosa sobre los terrenos comunales de esta subdelegación y del Parque Nacional.

Los betlemitas se dedicaron sobre todo a la administración de hospitales. Esta Orden fue fundada por Pedro de Betancourt (Pedro de San José de Bethencourt), un terciario franciscano, "Benefactor de América Central" al que Guatemala dedicó 1967 como "Año del Hermano Pedro". Iniciando sus actividades en 1633, la Orden (cuyas

<sup>62</sup> Cuevas, *op. cit.*, III.322.

<sup>63</sup> Ed. Baez Macías, *El Santo Desierto*, UNAM, 1981, pp. 18/9.

<sup>64</sup> Sin embargo, algunos de sus conflictos internos, relacionados con elecciones, trascendieron hacia la calle. Así, en 1662 los carmelitas de San Ángel fueron en la noche al convento de los carmelitas de la Capital, asaltándolo, interrumpiendo los maitines, amarrando a los carmelitas capitalinos, hiriendo de muerte a uno y dando una paliza y cinturazos a otros. "Después pasaron al refectorio, se pusieron a brindar por su triunfo y después dijeron la misa...". Entre sus gritos figuró: "muieran esos perros herejes, enemigos del provincial y amigos de la Inquisición". El Santo Oficio y el virrey tuvieron que ocuparse del asunto. El hecho de que luego un carmelita fue detenido y llevado maniatado por la calle, desde luego no fue bueno para el prestigio —normalmente todavía tan considerable, en aquella época— del clero regular novohispano (véase F. Fernández del Castillo, *Historia de San Ángel*, reimpr. 1981, pp. 91/2).

<sup>65</sup> Dublán y Lozano, *op. cit.*, II.p.68 (no. 564).

Constituciones fueron aprobadas como "Regla de S. Agustín" por Inocencio XI, el 26.III.1687) contó finalmente con 22 casas en el Perú y 11 en la Nueva España (a la que Guatemala protocolariamente perteneció). Hubo aquí inclusive un hospital para mujeres, administrado por religiosas betlemitas. Hubo "capítulos" (asambleas) de estos religiosos, cada 9 años, con alternación entre el centro peruano y el novohispano; sin embargo, los conflictos sobre las Constituciones entre los betlemitas del Perú y los novohispanos causaron muchas jaquecas a la Corona (que, por lo demás, vio con buenos ojos la labor hospitalaria, abnegada, de estos frailes, y sus actividades en materia de escuelas de primeras letras). Varias veces, el rey tuvo que intervenir en los pleitos dentro de esta Orden, y lo hizo a veces con un tono que hizo sentir que ya se había cansado de estos tumultos, y que la disolución o expulsión de los betlemitas no sería improbable si no se ajustaran a los consejos monárquicos.<sup>66</sup>

La orden de los benedictinos, con su romántico equilibrio entre agricultura, arte e investigación, labores educativas y hospitalarias, estuvo representada en la Nueva España por el priorato de Monserrate (finalmente víctima del anticlericalismo de las Cortes gaditanas).

La Corona también permitió que se establecieran aquí agustinos recolectos (1606), antoninos (1628; cuidaron aquí un hospital, pero hicieron poco honor a San Antonio Abad, y fueron finalmente eliminados por Carlos III, que ya no aguantaba las quejas sobre sus escándalos), los juanitos (1604, titulares de todo un archipiélago de hospitales a través de la Nueva España), los hipólitos (1604; desde el comienzo de sus labores hasta 1700 no estuvieron obligados a los votos de pobreza y castidad), los oratorianos y algunas otras órdenes.<sup>67</sup> También las monjas tuvieron sus organizaciones —claristas mexicanas (en el lugar donde ahora tenemos el Museo de Artes e Industrias Populares), capuchinas y otras—, dedicándose a menudo con éxito a la educación de niñas, caridad, cuidado de enfermos (también mediante boticas para pobres), refinamientos culinarios (dulces, el mole poblano), o sirviendo simplemente como depositarios de muchachas solteras y viudas de bue-

<sup>66</sup> El Centro de Estudios Históricos de México, de Condumex, S. A. tiene en su archivo interesantes documentos al respecto.

<sup>67</sup> En el siglo XVIII llegan a destacar los Dieguinos, una rama más severa de los franciscanos, en realidad ya existentes en la Nueva España desde 1593, pero de más importancia en el siglo XVIII con 16 conventos en 1771 y unos doscientos frailes (Cuevas, IV, 122).

nas familias. Sin embargo, parece que nunca pasaron de 57 conventos con unas 1799 monjas.<sup>68</sup> A veces sus organizaciones acumularon un patrimonio considerable por las "dotes" con que ingresaron damas de familias acaudaladas, pero malos administradores, del sexo contrario, de tales patrimonios causaron en varios casos problemas económicos para las religiosas. Las reglas de algunas órdenes fueron un impedimento para la vida lujosa (así, las capuchinas tuvieron que vivir de la limosna diaria). En el siglo XVIII, en los conventos donde se admitió el lujo, se introdujeron prácticas reprochables (privilegios de hacer su propia comida individual, de vivir con criadas y amigas dentro del convento e inclusive fuera del mismo, etcétera).

La vida regular no siempre era fácil y pacífica: la obra misionera estaba siempre llena de peligros, decepciones y sacrificios; hubo conflictos —inclusive armados— entre las órdenes<sup>69</sup> y en el interior de ellas (para un pintoresco ejemplo, véase la nota 82); además hubo una perpetua tensión entre el clero regular y el secular, en parte relacionada con el mencionado principio de que, después de la labor de evangelización, un pueblo de indios debería ser colocado bajo un párroco, e incorporarse en la administración diocesana.

Con excepción de la organización de los jesuitas y de loables casos individuales, en general debe reconocerse que en las últimas generaciones del siglo XVIII, el nivel moral y disciplinario de las órdenes decayó. Los religiosos a menudo trataron de evitar las duras tareas de misión, comenzaron a vivir fuera de sus monasterios, dejaron de llevar su hábito, se dedicaron a actividades económicas privadas (para invocar su fuero eclesiástico en caso de dificultades), etcétera; varias medidas de Carlos III se dirigieron hacia la implantación de una disciplina más rigurosa en el mundo de los religiosos, aumentando para este fin el poder disciplinario de los altos clérigos seculares sobre las actividades del clero regular.

## 6. LA INQUISICIÓN NOVOHISPANA

Martín de Valencia, el bondadoso franciscano que llegó a las Indias con los "Doce Apóstoles", durante su breve estancia en Santo Do-

<sup>68</sup> Cuevas, *op. cit.*, IV, p. 198.

<sup>69</sup> Ricard, *op. cit.*, pp. 242 y ss.

mingo cuando hacia su viaje a la Nueva España, recibió allí el nombramiento de Comisario de la Inquisición (tribunal que en Santo Domingo fue administrado por los dominicos). Luego, cuando la Orden de los dominicos se estableció en la Nueva España (1532) se encargaron éstos de la Inquisición durante unos pocos años; desde 1535 los obispos de México tuvieron al mismo tiempo la función de ser delegados de la Inquisición de Santo Domingo, y finalmente, en 1571, cuando Pedro Moya de Contreras era arzobispo, México recibió su propio tribunal de Inquisición, que dirigió sus actividades sobre todo hacia los herejes y judaizantes, y no tenía facultad de perseguir a los indios<sup>70</sup> (humanitaria restricción, repercusión de la indignación social —también dentro de la Iglesia— provocada por la severidad con la que el obispo Zumárraga había procedido cuando castigó la supervivencia de prácticas religiosas precortesianas por parte de recién bautizados, campaña que culminó en el sacrificio del cacique de Texcoco, el 30.XI.1539).<sup>71</sup>

En 1574 comienza la serie de los *autos da fe*, organizados por este tribunal, pasando por el sonado caso de Luis de Carvajal y culminando finalmente en el *auto da fe* de 1649, que fue al mismo tiempo un climax financiero, ya que produjo en multas y confiscaciones unos tres millones de pesos, cantidad muy fuerte para aquella época y sobre la que, posteriormente, hubo una interesante controversia entre el Erario (que había estado subvencionado a la Inquisición en años difíciles) y el Santo Oficio.<sup>72</sup>

En total, la cantidad de vidas que costó la Inquisición durante toda la fase novohispana de unos tres siglos, probablemente no habrá pasado de cinco o seis decenas: los demás sentenciados recibieron penas, a veces desagradables (prisión vitalicia, azotes, castigos simbólicos o difamantes), pero no la pena capital. Además, formalmente hablando, ésta nunca se aplicó por la Inquisición misma, sino por la autoridad estatal, “el brazo secular”, por instrucciones de la Inquisición. . .<sup>73</sup>

<sup>70</sup> Greenleaf, R. E. *The inquisition and the Indians of new Spain: a study in jurisdictional confusion, The Americas*, 22 (1965), pp. 138 y s.

<sup>71</sup> Sobre los primeros inquisidores en la Nueva España, este sonado proceso, y otras causas célebres ante la Inquisición, véase Y. Mariel de Ibáñez, *El Tribunal de la Inquisición en México (siglo XVI)*, UNAM, 1979, un sólido estudio objetivo. También: Greenleaf, R. E., *Zumárraga and the Mex. inquisition, 1536-1543*, Washington, 1961,

<sup>72</sup> Callcott, *op. cit.*, p. 17.

<sup>73</sup> Así la Iglesia quiso liberarse del reproche de tener las manos ensangrentadas. Curiosamente, la responsabilidad directa de la tortura no le molestó, según parece (sin

Una literatura a veces un poco sensacionalista, se ha encargado de dar una imagen quizás excesivamente sangrienta de la Inquisición. Sin embargo, la amenaza de una persecución por el Santo Oficio colgaba como una nube sobre la vida social e intelectual de la Nueva España, y a veces la Inquisición fue usada como instrumento de venganzas privadas, mediante maliciosas e infundadas acusaciones, cuyos autores no fueron comunicados al *inquisitus*.

Desde mediados del siglo xvii la Inquisición novohispana se calmó considerablemente, y el regalismo del siglo xviii colocó a esta institución bajo severo control de la Corona, que logró convertirla en otro instrumento más del Estado. Además, varias de sus atribuciones jurisdiccionales (casos de incesto, bigamia, sodomía, blasfemia, etcétera) fueron trasladadas por el rey hacia los jueces estatales. En materia de censura, empero, seguía ejerciendo una función importante, sobre cuyo impacto en la evolución de la cultura nacional uno opinará según la ideología individual.<sup>74</sup> Un curioso caso, al respecto, se presentó en 1806, cuando Carlos IV necesitaba, para una cuestión de las fronteras de las Indias, unas obras que estaban en el índice de libros prohibidos; la Inquisición se negó a permitir al monje encargado de esta investigación, el acceso personal a estos libros, nombrando a dos "calificadores" de la confianza del Santo Oficio, clérigos regulares, para buscar los datos necesarios en aquellos libros tan peligrosos.<sup>75</sup>

Las Cortes de Cádiz suprimieron la Inquisición el 22.II.1813, medida promulgada en la Nueva España el 8.VI.1813. Su restablecimiento, poco después, cuando Fernando VII reaccionó contra el liberalismo gaditano, promulgado en España el 21.VII.1813, no tuvo gran importancia práctica en la Nueva España, salvo por lo que se refiere a los procesos inquisitoriales contra Hidalgo y Morelos. Con el regreso de las Cortes de Cádiz en 1820, la Inquisición desaparece definitivamente del panorama mexicano.

---

embargo, el *inquisitus* sólo podía presentarse en un *auto da fe* después de haber desaparecido las huellas de la tortura, algo que pudo durar varios años: S. B. Liebman, *op. cit.*, p. 104).

<sup>74</sup> Desde mediados del siglo xvi la autoridad española formaba su propio Index de libros prohibidos, con importantes desviaciones del Index Romano.

<sup>75</sup> Callcott, *op. cit.*, p. 17.