



EL COLEGIO DE MEXICO

RECONSTRUIR LA IGLESIA:
EL MODELO ECLESIAL DEL EPISCOPADO
NOVOHISPANO, 1765-1804

Tesis presentada por
Teresa Yolanda Maya Sotomayor

En conformidad con los requisitos establecidos
para optar al grado de

Doctor en Historia

El Colegio de México
Centro de Estudios Históricos
1997

Aprobada por el jurado examinador

Dra. Pilar Gonzalbo Aizpuru
Presidente

Dr. Josep Ignasi Saranyana
Primer vocal

Dr. Oscar Mazín
Vocal secretario

Dedicatoria

A mis padres
Juan Manuel y Teresa Yolanda
*quienes me enseñaron que para amar,
no es necesario entender.*

A mis hermanos
Mónica y Juan Manuel
los compañeros de toda mi vida

y, por supuesto,
In Memoriam
Arturo Ignacio Sotomayor
por siempre haber hecho suyos mis sueños

Agradecimientos especiales

*Mi más profundo agradecimiento a quienes con su apoyo
hicieron posible esta tesis*

Adriana Alanis de Peñaloza

Rosantina Garzafox, CCVI

Agradecimientos

El verdadero reto de un doctorado no es la tesis, sino la vida que sigue transcurriendo exigiendo vivirse muy a pesar de los ideales académicos que se tengan. La historia de esta tesis entreteje las dos cosas: la vida transcurrida desde mi ingreso al Colegio de México y la elaboración de esta investigación doctoral. Aparecen personajes de todas clases, unos eventos dolorosos y otros magníficos, oportunidades aprovechadas y otras desperdiciadas. Hay dolor y frustración, pero también ilusión y esperanza. Esta ha sido una historia de fracasos, de nuevos inicios—ahora me es imposible recordar cuántas veces “reinauguré” esta tesis—de hallazgos alentadores, de momentos de gran lucidez. Es una historia de un diario “recomprometerse” con un proyecto de largo plazo que muchas veces perdió todo el sentido.

Podría explayarme en una letanía de recriminaciones, de lamentaciones, pero su momento ha pasado. A pesar de ellas, y en ocasiones gracias a ellas, fui madurando junto con este proyecto. Ahora sólo toca contar bendiciones, agradecer. Y hay mucho que agradecer. No sé ni donde empezar. Aquella maestra que inspiró mi pasión a la historia con su lección sobre los Sumerios, aquel maestro que tomó en serio mis ideales adolescentes, aquella profesora que me enseñó a elaborar un trabajo de investigación. Los nombres se han perdido con el tiempo, los rostros se desdibujan, pero no lo que me enseñaron. Sin esos primeros cimientos esta tesis no hubiera sido nunca posible. Ellos me heredaron las herramientas con las que pude llevar a término este trabajo.

*Y, ¿cómo agradecer el apoyo incondicional que recibí de mi familia? Un doctorado es un camino poco transitado. ¡Ahora entiendo por qué! Pero nunca me faltó el apoyo de mis padres, **Juan Manuel** y **Teresa Yolanda**, en cada etapa de esta larga jornada. Esta tesis es simplemente la culminación de un largo peregrinaje académico y los dos estuvieron a mi lado desde que aprendí mis primeras letras hasta que llevé este texto a la imprenta. Estoy eternamente en su deuda, porque gracias a ustedes soy quien soy. Lamento con todo mi corazón que mi tío **Arturo** ✠ no vaya a leer lo que sigue, creo que aunque no hubiera entendido nada hubiera sido el más feliz simplemente teniéndola en sus manos. A mis hermanos, **Mónica** y **Juan Manuel**, agradezco su presencia, su cercanía y sobre todo su paciencia. Creo que estas cosas se van fraguando a lo largo de muchos años, y los dos han estado conmigo mientras que otros han ido perdiéndose con el pasar del tiempo.*

*Hay dos personas sin quienes esta tesis nunca hubiera existido que merecen una mención muy especial. A ellas les extiendo mi más profundo y afectuoso agradecimiento. **Adriana Alanís de Peñaloza** me apoyó incondicionalmente cuando esto era simplemente un proyecto, haciendo posible que continuara la investigación de archivo y elaborara mis primeros esquemas. También le debo mucho a **Rosantina Garzafox**, cct por haberme alentado en los momentos críticos de la tesis, cuando uno está tentado a dejarlo todo. Fue testigo y fiel compañera de mis incontables “reinaguraciones” y de todos sus borradores.*

Creo que cuando solicité el ingreso al doctorado del Colegio de México no tenía ni la menor idea de lo que estaba haciendo muy a pesar de mis convicciones. Desde entonces, los investigadores del Centro de Estudios Históricos han sido extraordinarios maestros y consejeros en esta tarea de hacer historia. Ha destacado siempre el apoyo que recibí de la **Dra. Pilar Gonzalbo Aizpuru**, sus seminarios, sus asesorías, la dirección de esta tesis, me dejan perpetuamente en su deuda. Dos personas me han acompañado muy de cerca en la elaboración de esta investigación, escuchando todas las versiones del esquema, retroalimentando mis ideas, corrigiendo borrador tras borrador, fotocopiando, prestándome libros: **Arturo Sotomayor** y **Laura O'Dogherty**. A ambos, gracias, gracias, gracias. A la **Dra. Anne Staples** y al **Dr. Oscar Mazín** agradezco los comentarios sobre las últimas versiones de este texto. Sus consejos y su dedicada lectura le dieron el último impulso a mi trabajo. En España, las conversaciones y pistas de **don Luis Sierra Nava** fueron una gran ayuda en la investigación de archivo. Por último, agradezco al **Dr. Josep Ignasi Saranyana** su interés por este manuscrito.

Segura de que quedan sin mencionar muchas otras personas, la lista sería interminable: los bibliotecarios y archivistas, muchos otros profesores, compañeros de trabajo, hermanas CCVI, amigos; deseo que quede aquí plasmado que sin sus palabras de aliento, su trabajo detrás de escena, sin su entusiasmo nunca hubiera llegado a escribir estos renglones.

Todos ustedes hicieron posible esta tesis, gracias, muchas gracias.

Teresa Y. Maya Sotomayor
México, D.F., Octubre de 1997

ÍNDICE

Introducción:	Planteamiento del problema historiográfico	1
	La reforma de la iglesia novohispana en la historiografía	
	El reformismo del episcopado novohispano	
	Fuentes y metodología	
PARTE I.	¿Por qué una reforma eclesiástica?	39
Capítulo I:	La reforma en una iglesia de estado	45
	La jerarquía novohispana reformista	
	Antecedentes de la reforma eclesiástica	
	Convergencia de la corona y el episcopado entre 1765 y 1774	
	El desencanto con el reformismo borbón: de tensión a rompimiento	
Capítulo II:	<i>Ecclesia Semper Reformanda</i>: la reforma en la iglesia	97
	La reforma como tradición de la iglesia	
	La iglesia frente al Siglo de las Luces	
	<i>El pensamiento ilustrado del episcopado novohispano</i>	
	<i>El reto del racionalismo: ¿Para qué sirve la iglesia?</i>	
	<i>De galicanismo a iluminismo católico</i>	
	Hacia una “nueva” imagen de iglesia	
Capítulo III:	Del ideal a la realidad: El problema de la relajación religiosa	141
	Una cuestión de percepción: relajación real o imaginada	
	Crisis en las filas eclesiásticas: indisciplina e insubordinación	
	<i>La administración eclesiástica</i>	
	<i>El clero secular</i>	
	<i>La disciplina regular</i>	
	<i>El monacato</i>	
	Disciplina y legitimidad: El peligro de la relajación	

PARTE II. Hacia una iglesia reformada: el “proyecto” de iglesia del episcopado novohispano..... 193

Capítulo IV: El desmantelamiento final de la hegemonía regular..... 199

- La sombra de la expulsión de la Compañía de Jesús
 - El apoyo episcopal a la expulsión*
 - El legado de la expulsión*
- El último “asedio” a la disciplina regular
 - El proyecto de reforma regular*
- La reforma a la vida común: la redefinición del monacato femenino
 - El proyecto de reforma del monacato: ¿Qué buscaba el reformismo?*
 - ¿Por qué la clausura y la vida común?*
 - Caen los ángeles: reacción a la reforma*
- Reforma y crisis de la vida regular

Capítulo V: El nuevo absolutismo episcopal: hacia una iglesia diocesana..... 265

- La figura del obispo: centralidad de la mitra episcopal
 - Entre el ideal y la realidad: funciones y cargos de un obispo*
 - El episcopado a finales del siglo XVIII*
- Una administración eclesiástica diocesana moderna: burocracia y eficiencia
 - La administración geográfica:*
 - paradoja entre poblamiento y territorio*
 - Del dicho al hecho: apuntes sobre la creación de nuevos obispados*

Capítulo VI: La ascendencia del clero secular: brazo derecho del obispo ilustrado..317

- El sacerdote secular pieza angular del modelo eclesial reformista
 - La disciplina clerical*
 - El sometimiento a la autoridad episcopal: el Cabildo Eclesiástico*
- La actividad pastoral del sacerdote secular:
 - Profesionalización: hacia un clero instruido*
 - La parroquia: circunscripción de la actividad clerical*

CONSIDERACIONES FINALES

Balance de un período de transición: Se abrió la caja de Pandora	351
---	------------

APÉNDICES, SIGLAS Y REFERENCIAS

Siglas:	363
Apéndice I: “Obispos efectivos novohispanos 1766-1804”	365
Apéndice II: “Tabla cronológica”	369
Referencias:	373

INTRODUCCIÓN

Planteamiento del problema historiográfico

El 2 de julio de 1765 el recién desembarcado mitrado de Puebla, Francisco Fabián y Fuero,¹ publicó un edicto que sacudió a las monjas calzadas de la angelópolis. En él les pedía que dejaran su estilo de vida acostumbrado, entonces llamado de vida privada, por una disciplina ascética apegada a sus constituciones que garantizara la vida en común. Los siguientes años, obispo y monjas contendrían por el derecho a determinar la forma en que se viviría dentro de los claustros. La sociedad poblana pronto se vería inmiscuida en uno de los escándalos más controvertidos de la colonia. Pero, ni las religiosas, ni el resto de los fieles que salieron en su defensa, imaginaban lo que aquellos primeros edictos anunciaban. Con la reforma a la vida común, Fuero y el arzobispo Francisco Antonio de Lorenzana² inauguraban un intenso periodo reformista que eventualmente implicaría a la totalidad de la iglesia novohispana y no terminaría hasta que la consolidación de los vales reales en 1804 obligara a los eclesiásticos a aliarse para defenderse contra el proyecto de enajenamiento de sus rentas.

Lo que comenzara, por lo menos en apariencia, como un paternal pero autoritario gesto por conseguir un ideal de vida religiosa femenina, era tan sólo un aspecto de un proyecto de reforma eclesiástica de gran envergadura que también promovió la corona. Desde el siglo anterior se había venido presagiando una reforma, pero a partir de las

¹ Francisco Fabián y Fuero, natural del Reino de Aragón, fue nombrado obispo de Puebla en octubre de 1764. En 1773, Carlos III lo nombró a la mitra de Valencia. Murió en 1801; CUEVAS, 1941, IV, p.88.

² Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, natural de León, fue nombrado arzobispo de México en abril de 1765. En 1772 fue trasladado a Toledo. Carlos III lo nombró cardenal primado de España por su labor reformadora en la Nueva España. Murió en 1804; CUEVAS, 1941, IV, p.88.

secularizaciones de doctrinas que promovió el arzobispo Manuel Rubio y Salinas y sobre todo con los episcopados de Lorenzana y Fuero ésta se consolida en un proyecto de iglesia ilustrada. El siguiente paso sería decisivo y definitivamente más brutal: la expulsión sumaria de la Compañía de Jesús de todo el reino en 1767. La iniciativa esta vez había sido del rey pero sin duda en connivencia con estos prelados quienes reconocían en los jesuitas el principal obstáculo a su proyecto de iglesia. Además, la reforma de los regulares tendría así un precedente importante que garantizaría el acatamiento a las nuevas normas. Empero, el alcance de la reforma de la iglesia no se vislumbraría por completo hasta que, en un esfuerzo concertado, corona y obispos regalistas convocan al IV Concilio Provincial Mexicano.³ Las sesiones y las Actas que resultaron contienen, de hecho, el plan de reforma eclesiástica que promovería el episcopado novohispano de la mano de la monarquía hasta la Guerra de Independencia. Así iniciaba un intenso esfuerzo cuyo objetivo era la reestructuración de la iglesia.

La iglesia novohispana había alcanzado un nivel de institucionalización comparable al de sus análogas europeas. Sus catedrales competían favorablemente en rentas y prestigio con las del resto del mundo; las demás corporaciones religiosas también habían alcanzado su auge en este siglo. La religiosidad se desempeñaba en la complejidad y el esplendor propios del barroco mexicano. Pero las cosas estaban cambiando. El creciente regalismo⁴ español entremezclado

³ Carlos III convocó al IV Concilio en una controvertida cédula con fecha del 21 de agosto de 1769 también llamada el *Tomo Regio*, donde aludía expresamente a la indisciplina y exigía su pronta reforma: BOBB, 1962, p. 38. Francisco Fabián y Fuero y Francisco Lorenzana habían enviado informes al rey en 1768 lamentando el "estado deplorable del clero" y aunque reconocían la inmoralidad prevaleciente entre el clero secular, "subrayaron la decadencia de la disciplina monástica"; estos informes inspiraron los puntos a reformarse enumerados en el *Tomo Regio*: FARRISS, 1968, p. 32-33 (traducción mía).

⁴ El regalismo se desprende de las regalías de los monarcas españoles, y representa los derechos que estos tenían en materia de gobierno espiritual. La corona consideraba que el papa le había concedido estos derechos en el siglo XVI a cambio de promover la empresa evangelizadora en territorios americanos. El regalismo tiene por ende las mismas bases que el patronato real.

con la filosofía política de la Ilustración comenzaba a retar a la iglesia. Los eclesiásticos se encontraban en un momento crucial. Los desajustes en el equilibrio de potestades que había caracterizado al imperio español presagiaban tiempos difíciles. La mirada ilustrada había encontrado incongruencias en las filas eclesiales que retaban a los jerarcas a conformar la religiosidad bajo esa óptica: más disciplina, eficiencia y desfanatización. Más aún, para las primeras sesiones del IV Concilio el debilitamiento de la iglesia ya había iniciado con la embestida a los regulares. Colgaba sobre la sala conciliar la sombra del infortunio jesuita. Cualquiera que osara cuestionar el derecho del rey para ordenar la Pragmática que hizo desaparecer del imperio a la orden religiosa más poderosa era reprimido con dureza.⁵ Las monjas calzadas imploraban el amparo de las intransigencias de sus prelados. El resto de los regulares, tal vez frenados por la suerte de la Compañía y la situación de las religiosas, esperaban ansiosos no verse obligados a desprenderse de más doctrinas. Ya las primeras oleadas de secularizaciones de ese siglo los habían despojado de parroquias pingües, por lo que practicaban un prudente silencio al respecto. El desfavor en el que habían caído los regulares fue aprovechado astutamente por el arzobispo Lorenzana para impulsar un proyecto de reforma cuyo fin era la transformación de la iglesia en los términos que señalaba la ilustración católica.

El IV Concilio fue uno de los acontecimientos eclesiales más importantes del siglo XVIII novohispano. El concurso de personalidades eclesiásticas del más alto rango y del virrey en torno a la Catedral con la pompa correspondiente no podía pasar inadvertido a la sociedad novohispana.⁶ Es imposible suponer que después de tanto espectáculo no se

⁵ Carlos III expulsó a los jesuitas de todos sus reinos mediante la Pragmática del 2 de abril de 1767; MÖRNER, 1992, p.245. Explica Brading que en la "diócesis de Michoacán... la expulsión de los jesuitas causó motines populares, que fueron suprimidos con brutal vigor por el visitador general [José de Gálvez]"; BRADING, 1994, p. 17.

⁶ Quizás uno de los aspectos más interesantes del manuscrito del Diario del Concilio de desconocido autor que se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid. BNE. Ms.5806. 1771, sea precisamente la detallada

esperaba que aconteciera algo significativo y no necesariamente por iniciativa conciliar sino porque éste era sintomático de un ambiente de cambio, su culminación. El extrañamiento consumado de los jesuitas y el desfavor en que caían los regulares había advertido la posibilidad de una etapa reformista, pero desde el IV Concilio se incorporaba al resto de la iglesia novohispana a esta corriente de renovación. En ella se proyectaba una iglesia novohispana de corte ilustrado y aunque nunca tuvo vigencia legal sentó la pauta para las décadas de reforma que siguieron. El concilio a la vez recogió los aspectos centrales del reformismo dieciochesco anteriores y señaló el curso que estos tomarían en lo futuro.⁷

El reformismo que había inspirado al concilio caracterizaría las últimas décadas de la colonia pese a la partida de sus primeros promotores: Lorenzana a la mitra primada de España y Fuero a Valencia. Las actas del IV Concilio quedaron consignadas a los procesos burocráticos del Consejo de Indias,⁸ pero el espíritu que las inspiró resurgiría en los escritos

narración que hace de las actividades "extracurriculares" de los asistentes al Concilio, como las visitas a la villa de Tacubaya del arzobispo y las tertulias que tenían al terminarse las sesiones oficiales del Concilio. Todo esto nos indica un acontecimiento social de primer orden en una ciudad que no acostumbraba entretener a tantas personalidades eclesiásticas a la vez con mucha frecuencia. Sierra Nava también describe en detalle estas tertulias clericales patrocinadas por el arzobispo en su villa de Tacubaya. SIERRA NAVA-LASA. 1975, p.279-280.

Oscar Mazin escribe que el IV Concilio: "...se dio en la cresta de una ola. Ocurrió al final de un ciclo, el de las catedrales, y al comienzo de la etapa que las conformaría con el nuevo régimen de patronato universal sobre la iglesia. Revisó el sustento jurídico de aquéllas tras dos siglos de experiencia histórica y eliminó lo que podía atentar contra la rectoría del rey en materia de jurisdicción eclesiástica. Sin embargo, el concilio no alcanzó a perfilar el proyecto que reemplazaría al antiguo, pues el resto de la legislación real que lo ciñera quedaba aún por venir. La larga historia de la aprobación de aquel sínodo es la de las sucesivas enmiendas o agregados a sus actas. Ello a consecuencia de un rosario de ulteriores disposiciones de reforma que va más allá de 1790"; MAZIN, 1996, p.365. Mazin adelante afirma que el estudio del IV Concilio no debe limitarse a sus actas y a su diario sino que debe penetrar el mundo de la clandestinidad en el que se verbalizaban opiniones de los eclesiásticos temerosos de la represión real: "Por otro lado, cualquier estudio serio de dicho concilio requiere absolutamente del conocimiento de la situación interna de las iglesias participantes en 1771. El gran reto consiste en entrar en la trama de lo que no consta de manera explícita en las fuentes del concilio. Recuérdese que para obispos y cabildos, los años inmediatos anteriores y el del propio sínodo, fueron de censura y de represión, de clandestinidad. En 1770 la obsesión antijesuitica seguía siendo patente. En todas partes se mandaba recoger impresos, estampas y libelos en favor de los expulsos y en desfavor del rey...La incursión en la clandestinidad y en las realidades no explícitas de las iglesias en aquel momento es tanto o más importante que el estudio del Concilio", MAZIN, 1996, p.365,266.

⁸ El Consejo se encontraba en plena pugna por derechos vicariales con la Santa Sede. Tan sólo el cardenal Lorenzana aún esperaba la aprobación por la que luchó en vano durante varios años. SIERRA NAVA-LASA. 1975, pp. 317-318; LOPETEGUI y ZUBILLAGA. 1965, pp. 923-924; CUEVAS. 1941, IV, p.467-469.

de los prelados que quedaron al frente de las diócesis novohispanas. Los arzobispos Alonso Núñez de Haro y Peralta y Francisco Lizana y Beaumont, así como los obispos Victoriano López, Salvador Bienpica y Sotomayor y Manuel González de Campillo en su momento tomaron la batuta de sus antecesores;⁹ claro que con menos intransigencia, cada vez con un regalismo menos estrepitoso, con un celo firme pero no tan impetuoso y definitivamente con mayor tacto pastoral. Los eventos sociopolíticos matizaron su reformismo.

La iniciativa de reforma sería retomada una y otra vez por autoridades civiles y eclesiásticas de ambos lados del Atlántico. La reforma eclesiástica resultó de los esfuerzos conjuntos de la corona y el episcopado por recrear una iglesia de acuerdo a su concepción regalista e ilustrada. Caracterizaron a este reformismo el regalismo y la ilustración católica, pero además los eventos sociopolíticos de esa turbulenta época. La participación eclesiástica no se dio simplemente por acatar los designios reales sino que también seguía las pautas de la tradición de reforma inherente al catolicismo, que trata de reconstruirse a sí mismo para mantenerse fiel al cristianismo primitivo. Los obispos de México y Puebla colaboraron con la reforma de la iglesia desde esta perspectiva, algunos con mayor celo, otros más cautelosos. El reformismo de la mitra, por lo tanto, fue la combinación de lo que hicieron en nombre del rey y lo que buscaron por interés propio.

Estas décadas se caracterizaron por el cambio. El reformismo episcopal se iría ajustando a la inestable situación política y económica. El mismo regalismo se fue modificando hasta el punto de precipitar la ruptura entre la iglesia y el estado del siglo siguiente. El catolicismo ilustrado a su vez, que había acogido las tesis galicanas, templó su idealismo reformista frente a una política cada vez más hostil a la religión institucional, sobre

⁹ Véase APÉNDICE I.

todo después de la Revolución Francesa. Empero la reforma continuó a pesar del asedio real a las rentas eclesiásticas y del peligro implícito en el racionalismo para las iglesias tradicionales. Cambiaron los personajes, se moderaron los discursos y se diluyó el celo de los primeros obispos regalistas. También cambiaron los objetivos de la reforma. Lo que antes se hacía para actualizar a la iglesia, permitiendo que en ella brillara el esplendor del iluminismo, ahora se buscaba para salvaguardarla y preservar su legitimidad. En ambos casos la disciplina era un valor incontestable, pero para el final de esta etapa se había convertido en una necesidad urgente porque así se aseguraba que la iglesia tenía utilidad y vigencia.

El período entre 1765 y 1804 fue crítico para la iglesia novohispana. Con las reformas se vieron afectados, quizás no tanto por su puesta en práctica pero definitivamente por su “amenaza”, además del clero y las monjas, el resto de las corporaciones religiosas y el común de los fieles. Se decretó sobre las actitudes aceptables en el culto y las fiestas, sobre catecismos e idiomas para el ministerio, sobre disciplina clerical, sobre reglas religiosas, sobre aranceles y diezmos; en fin, sobre la totalidad de la vida eclesial novohispana. La duración de la reforma ocasionó cambios significativos. Aunque las reformas no tuvieron éxito inmediato mellaron en esa realidad eclesial, iniciando la transición a una iglesia contemporánea.¹⁰ El reformismo dieciochesco tenía como objetivo erradicar aquellos elementos de la religiosidad que consideraba anticuados, fanatizantes o simplemente

¹⁰ Los trabajos de D. A. Brading sobre el choque entre el catolicismo barroco y el despotismo ilustrado lo señalan como un período de transición y, en cierto grado, de crisis para la religiosidad que había caracterizado a la Nueva España. Según Brading, el modelo de religiosidad de la mentalidad ilustrada, que compartían tanto autoridades civiles como eclesiásticas, mostraba cada vez más disparidad con el catolicismo barroco que había caracterizado al período anterior. Además, insiste que en este período se empieza a notar un distanciamiento entre el catolicismo popular y el de las élites. Es cierto que a pesar de las intenciones de los reformadores la práctica religiosa no cambió de la manera que éstos hubieran querido; sin embargo, la fisura entre una y otra religiosidad comienza aquí a tomar el aspecto que la caracteriza. Véase BRADING, 1983, 1991.

relajados. La transformación del semblante de la iglesia novohispana iniciaría a partir de este momento pero no se consolidaría hasta mucho después, frustrado tanto por la resistencia del establecimiento eclesiástico a dejar sus más preciadas tradiciones como por los eventos políticos que templaron el entusiasmo por el cambio. El resultado sería la iglesia decimonónica del México independiente cada vez más distinta a su antecesora colonial.¹¹

La reforma eclesiástica acabaría siendo contraproducente. A pesar de que su objetivo era restaurarle a la iglesia la gloria de tiempos pasados, las denuncias de indisciplina, insubordinación y fanatismo fueron minando su credibilidad frente a la sociedad. Para cuando se promulgó la ley de consolidación de los vales reales en 1804 los intentos de reforma, aún no consumados, habían ya desgastado la imagen de la iglesia y preparado el camino para la recta final hacia el desplazamiento de su protagonismo en la sociedad novohispana. La consolidación marca definitivamente el inicio de una era distinta para la iglesia.¹² Las posibilidades económicas y financieras que ofrecían sus bienes eran difíciles de ignorar por los ministros borbones, cada vez más percatados de la precaria situación del tesoro real. El impacto que ésta tuvo sobre sus bienes no fue insuperable, como lo han demostrado Lavrin y Hamnett, pero el daño a su "imagen" resultado del cuestionamiento de su acumulación de riqueza no debe subestimarse. Las consecuencias de la pérdida del control sobre sus finanzas, y aun de la posibilidad de perder este

¹¹ De la Hera considera este periodo coyuntural o transicional en vez de ser un periodo de cierre: "Hemos escrito en otra ocasión que el siglo XVII no es, tan sólo, un siglo final de etapa, como pudiera deducirse del hecho de que consideramos a la Revolución Francesa como el acontecimiento histórico que cierra la Edad Moderna y abre las puertas de la Contemporánea. Sin duda alguna que con él comienza en toda Europa la desintegración del Antiguo Régimen... Pero, junto a todo ello, observamos que las grandes conquistas y los grandes errores del siglo XIX tienen por lo común su inmediato antecedente en el siglo ilustrado; y, en este sentido, el XVIII no es ya únicamente el último siglo de un periodo histórico, sino que se transforma, a la vez, en el crisol donde se fraguan, al calor de la gran renovación del mundo del pensamiento, las formas que han de imperar durante el XIX y estructurar un mundo nuevo". DE LA HERA, 1992, p.411.

¹² Véase LAVRIN, 1973b, pp.50-70; HAMNETT, 1969, pp.100-110; y CABALLERO, 1969, pp.362-364.

control, la debilitaron como institución y juntamente su papel dentro de la sociedad. Sufrió poco su solvencia económica, pero se desgastó irremediamente su legitimidad. Aunque con elegancia y sutileza teológica había logrado justificar la necesidad institucional de acumular bienes para demostrar su prestigio y facilitar sus respectivos ministerios, la exigencia de vivir la “pobreza evangélica” derrumba estos “castillos” teológicos. La mayoría de las reformas eclesiásticas han ido acompañadas por un cuestionamiento del enriquecimiento de la iglesia. Al utilizar argumentos de la pobreza evangélica, acusándola de acaparadora, los ministros reales contribuían irremediamente a su desprestigio. Técnicamente perdía su derecho al poder económico que hacía posible su papel hegemónico. Incapaz de solventar sus funciones y forzada a defender sus bienes, inicia una nueva etapa de relaciones con el estado y la sociedad.¹³

No obstante, con la consolidación se afectó mucho más que la solvencia e imagen eclesial. El regalismo llegaría con esto a su expresión máxima, topándose con la negativa aun de los prelados más regalistas. Empezaba una etapa crítica en las relaciones entre el estado y la iglesia. Más allá de ser una amenaza contra sus intereses económicos, que de por si era demasiado para los prelados, ponía en peligro privilegios inmemoriales de los que la economía era sólo una parte. De la mano de la consolidación venían limitaciones al fuero eclesiástico que se habían venido presagiando pero ahora se hacían patentes. Asimismo la situación política tanto en Europa como en América del Norte asustaba al establecimiento eclesiástico. La suerte que corrió la iglesia francesa tras la Revolución frenó el impulso reformista, cuestionando sus medios y objetivos. Frente a esto la iglesia se vio obligada, como era de esperarse, a cerrar filas suspendiendo el reformismo indefinidamente para ocuparse de la defensa de lo que consideraba como sus derechos inherentes. Así, se cierra

¹³ Véase CALLAHAN, 1984, pp.38-52, 78.

este periodo, algunos aspectos de la reforma quedaron en el tintero y en los mejores deseos de los prelados ilustrados, aunque otros sí se pusieron en práctica. Mientras tanto los peores temores de los anti-regalistas se comenzaron a hacer realidad: la corona buscaría someter a la iglesia a su jurisdicción cada vez con mayor insistencia, rompiendo el equilibrio de siglos que le había dado legitimidad. El divorcio definitivo entre iglesia y estado sería ya tan sólo cuestión de tiempo.

Las interrogantes que surgen para el quehacer histórico de este coyuntural periodo de la iglesia novohispana son varias. La primera se refiere a las motivaciones de la reforma eclesiástica: ¿Por qué la corona y el episcopado buscaron una reforma eclesiástica con tal insistencia? ¿Fueron los móviles políticos y económicos los únicos que la impulsaron o ésta surgió de otros intereses no cuantificables? La referencia a intereses regalistas explica las motivaciones de la corona pero no las del episcopado que aún no han sido explicadas con suficiencia. Se tiene que explorar su complicidad: ¿Por qué colaboró la jerarquía novohispana, abierta o tácitamente, con la reforma? Se ha señalado que varios obispos expresaron su desacuerdo con el reformismo regalista de manera extraoficial,¹⁴ pero no se puede ignorar que por lo menos oficialmente todos colaboraron y que además hubo quienes lo hicieron entusiastamente; llegando a formular propuestas propias. Las opiniones personales contrarias a la reforma de algunos obispos no pueden distraer de la pregunta central: Si el fin principal de la reforma era someter a la iglesia al poder real, ¿por qué los mismos eclesiásticos se prestaron a ser sus instrumentos? Asimismo, ¿es válido afirmar que los intereses reales eran idénticos a los episcopales? ¿No será que ambos apoyan una reforma pero por motivos distintos? De ser distintos, habría que hacer un análisis desde los

¹⁴ MAZIN: 1996, p.365.

prelados para tratar de explicar su participación. Más aún, la historiografía todavía no estudia a fondo los fines del reformismo: ¿Cuáles eran los objetivos, a dónde quería llegar, para qué se emprendió? Las motivaciones serán difíciles de distinguir, pero las metas son más discernibles.

La reforma de la iglesia novohispana en la historiografía

Bernard Bobb, Asunción Lavrin y Nancy Farriss fueron los pioneros en la historiografía de la reforma eclesiástica novohispana del siglo XVIII.¹⁵ La problemática que ésta ofrecía para analizar las relaciones entre la iglesia y el estado fueron aprovechadas de distintas maneras por cada uno de ellos. En su biografía de Antonio María de Bucareli, Bobb resaltó el protagonismo del virrey en la reforma de la iglesia. Aprovechando los acervos documentales disponibles, hasta entonces no investigados sistemáticamente, señaló importantes aspectos del reformismo eclesial: el problema de los regulares, el IV Concilio Provincial y la cuestión de la vida común de las monjas. Concluyó su análisis afirmando que estas controversias “ayudan a develar que la Iglesia era en efecto el socio débil de la combinación española de Iglesia y Estado”.¹⁶ Lavrin la retomaría un par de años después pero partiendo de los afectados. En un sugerente artículo sobre la reforma a la vida común en los conventos femeninos identificó a los principales protagonistas, la sucesión de los hechos y la reacción de las monjas, demostrando la complejidad del proyecto de reforma y la complicidad episcopal.¹⁷ Farriss retomaría los trabajos de ambos y propondría una tesis mucho más ambiciosa pero que determinaría las conclusiones de la mayoría de las

¹⁵ BOBB, 1962; LAVRIN, 1965; FARRISS, 1968.

¹⁶ BOBB, 1962, p. 84 (traducción mía).

¹⁷ LAVRIN, 1965.

investigaciones subsecuentes.¹⁸ Estudió el creciente intervencionismo real, concluyendo que el abuso de las regalías llevó a un asedio sobre las rentas y la inmunidad eclesiástica que antagonizaron al clero, inclinándolo a la insurgencia. Con esta tesis presentó a la reforma como un aspecto más del regalismo borbón. Ciertamente, el carácter, la iniciativa y la intervención real marcaron a este periodo como regalista, sin embargo, Farriss redujo la complejidad de las reformas al regalismo, dejando pendiente la historia de los demás actores de esa controvertida época.

La historiografía seguiría subrayando el carácter regalista de la reforma, pero comenzaría a perfilar a los demás actores y a esclarecer los hechos. Los estudios de David Brading destacan entre éstos por su originalidad y su intuición analítica.¹⁹ Junto con Farriss, ha marcado definitivamente la historiografía de este periodo. La tesis que propone sobre una "Iglesia Erastiana"²⁰ pone en relieve la complejidad de la reforma eclesiástica, la confluencia de ideas que la ocasionaron, las motivaciones y los objetivos que la impulsaron, así como las consecuencias que tendría en lo futuro. Entre estos trabajos también se encuentra la minuciosa biografía de Francisco Lorenzana de Luis Sierra, donde introduce a uno de los personajes eclesiásticos más destacados del periodo.²¹ Sierra exalta la figura del arzobispo, proponiendo una tesis alternativa a la que ha generalizado la historiografía, donde

¹⁸ FARRISS, 1968.

¹⁹ BRADING, 1981, 1983, 1991a, 1991b, 1991c, 1993, 1994.

²⁰ Así titula Brading al capítulo donde trata sobre este periodo de reformas en la Nueva España: BRADING, 1991a, pp.492-513. El *erastianismo* es la doctrina promovida por Tomas Erasto (siglo XVI), teólogo y físico suizo seguidor de Zwingli, quien afirmó que el estado era superior a la iglesia en asuntos eclesiásticos. El estado, decía Erasto, tenía tanto el derecho como la obligación de castigar todas las ofensas, fueran éstas eclesiásticas o civiles, cuando todos los ciudadanos pertenecían a la misma religión. En una sociedad civil, además, el castigo de los pecados debía estar en las manos de magistrados civiles. El término "erastiano" se utilizaría por primera vez en Inglaterra en 1643 por aquellos que exigían la supremacía del estado sobre asuntos religiosos.

²¹ SIERRA, 1975.

aparece más bien como el brazo derecho de los borbones. Las investigaciones más recientes de Oscar Mazin, Luisa Zahino Peñafort, y William B. Taylor esclarecen aún más este periodo, llenando los vacíos historiográficos más notables. El análisis de la iglesia michoacana de Mazin ha logrado una periodización hasta ahora pendiente en la historiografía eclesiástica; asimismo su labor en “recuperar” las voces criollas de esta historia le dan un valor incalculable.²² Pero es su historia del Cabildo Catedral michoacano, que rescató a ese protagonista central de la iglesia novohispana, la que representa su contribución más original.²³ Zahino Peñafort, por su parte, proporciona una visión global del arzobispado de México a finales del siglo XVIII que hace posible ubicar los acontecimientos y los actores principales de este periodo.²⁴ Su tesis sobre la transición a una parroquia territorial es innovadora. Por último, el monumental estudio de Taylor sienta las bases para cualquier otra investigación sobre el clero novohispano en lo futuro.²⁵ En él, Taylor aborda esta historia desde los curas párrocos de México y Guadalajara, retomando su cotidianidad y su reacción a los cambios del siglo.

Las relaciones entre la iglesia y el estado, y en particular la intervención real en asuntos eclesiásticos, han marcado gran parte de la historiografía existente. La corona aparece como el protagonista principal, dictando las reales cédulas que le darian forma y carácter a las reformas. El regalismo, por lo tanto, se ha identificado como la ideología dominante de la época. Del otro lado de las órdenes reales se ha resaltado a la iglesia novohispana que sufriría la intervención real: los curas, las monjas, los regulares, la piedad

²² MAZIN, 1986, 1987, 1989, 1996.

²³ MAZIN, 1996.

²⁴ ZAHINO PEÑAFORT, 1996.

²⁵ TAYLOR, 1996.

de los fieles, el Cabildo Catedral. Las distancia entre uno y otros ha determinado que las reformas se perseguían casi con el único fin de reducir a la iglesia y, por supuesto, a sus bienes al control absoluto de la monarquía española. Los demás protagonistas del reformismo, fundamentalmente el episcopado novohispano del periodo, con la excepción de la cuasi-hagiográfica biografía de Sierra, han sido relegados a uno de los dos lados contendientes: ya sea como títeres del despotismo borbón o como tímidos pastores de su sometida grey. La reforma en sí no ha sido estudiada a fondo. Con frecuencia se hace referencia a tal o cual medida o a las consecuencias que ésta traería a largo plazo, pero no se habla de ellas en conjunto salvo en el caso del último estudio de Brading.²⁶ A pesar de los acercamientos que ha habido al IV Concilio por distintos autores, aún permanece pendiente un análisis más detallado tanto de las actas como del diario del concilio.²⁷ Lo que todo esto significa es que a pesar de tener una mejor idea del proceso de reforma, de sus motivaciones y de sus consecuencias económicas o políticas aún quedan interrogantes no resueltas, en particular las referentes al protagonismo eclesial.

El descuido de este aspecto de las reformas eclesiásticas quizás sea atribuible al punto de partida de la historiografía. Explicar el estallido del movimiento insurgente en 1810 representa una de los principales retos de la historia mexicana. Uno de los detalles más sobresalientes de la insurgencia fue la participación activa del clero, sin mencionar que entre sus líderes figuraron varios eclesiásticos. Cuando Farriss trató de explicar por qué el

²⁶ BRADING, 1994.

²⁷ Están los clásicos de historia de la iglesia en México como CUEVAS, 1941, IV, y LOPETEQUI y ZUBILLAGA, 1965; los estudios recientes más relevantes del IV Concilio que incluyen los de SIERRA NAVALLASA, 1975; GONZALBO, 1985; y GACIA GACIA, 1992; y además existen otros estudios que tratan el tema del Concilio por lo menos tangencialmente como ZAHINO PEÑAFORT, 1996; y MAZIN, 1987. Aparentemente se ha estado planeando una obra más sistemática del tema por parte de Sierra Nava, Mazin y Zahino Peñafort pero aún no se publica.

clero participó en la insurgencia se encontró con una serie de reformas que trastocaron tradiciones inmemoriales, disgustando a los eclesiásticos. Éste se convertiría en un repudio del régimen en el momento que fueron afectadas sus rentas. El problema con esta interpretación, y las que le siguieron en la misma línea, consiste en que la reforma no fue un asunto donde el “otro” reformador era exclusivamente el estado, sino que muchos eclesiásticos colaboraron con el proyecto de reforma.²⁸ La solución a este problema ha sido sencilla, personajes como Fuero y Lorenzana colaboraron porque eran exageradamente regalistas.²⁹ Cualquier papel protagonista que pudieron haber tenido ha sido rechazado por su supuesto servilismo a la corona, resultado ineludible de su regalismo. Pero todo esto aún exige una explicación más completa. Podría limitarse el análisis a la tesis de Mariano Cuevas: que su carrera eclesiástica era el móvil más importante que los impulsaba. Sin embargo, cabe preguntarse si pudieron haber actuado con base en otros criterios; no basta con afirmar que su nombramiento se hizo exclusivamente en virtud de su probado regalismo, como si ser regalista hubiera sido opcional. Todos bebían del mismo pozo, hijos de los paradigmas predominantes de su época. El resto de los obispos, continúa la historiografía, en realidad careció tanto de su celo como de su “apego” al rey. No obstante, siguieron impulsando un proyecto de reforma, aunque templado por los eventos mismos del período:

²⁸ Entre sus entusiastas curiosamente figuró el ilustrado Miguel Hidalgo y Costilla, que como cura michoacano fue uno de los más innovadores dentro y fuera del seminario. Digamos que por lo menos estaba de acuerdo con ciertos aspectos del reformismo eclesiástico y que definitivamente no se puede afirmar que lanzó su grito contra los gachupines por motivo de las reformas de la iglesia, por lo menos con las que estaba de acuerdo. El tema de rentas y de inmunidad eclesiástica tiene por fuerza que separarse.

²⁹ William B. Taylor en su libro de reciente publicación escribe que los obispos respondieron inequívocamente a las iniciativas de la corona, “apoyaron la mayor parte de los programas regalistas borbones con presteza, prometiendo el ‘cumplimiento más exacto’ de las instrucciones reales... estos prelados eran después de todo, españoles peninsulares nombrados específicamente por la corona”; TAYLOR, 1996, p. 16 (traducción mía). William Callahan, por su parte, se expresa de Lorenzana diciendo que era “un ejemplo perfecto de lo que el estado absolutista esperaba de sus obispos”; CALLAHAN, 1984, p. 11 (traducción mía). Ésto, dejando a un lado las vituperaciones de Cuevas contra los obispos jesuitofobos del IV Concilio; CUEVAS, 1941, IV.

el creciente regalismo, las “revoluciones”. Es por esto que existen frases sobre el arzobispo Haro que afirman que era de “un espíritu, un talante y unos métodos más conciliadores” que Lorenzana, pero esto no evitó que promoviera ciertos aspectos del reformismo.³⁰

Para entender a la iglesia novohispana de fin de siglo y la mexicana que emergería de la ceniza de las rebeliones criollas es mucho más oportuno comenzar explorando el contexto de aquellos jerarcas reunidos en la sala capitular de la Catedral mexicana y de sus sucesores a la mitra. Tendríamos que remontarnos a la década de 1760, olvidando por completo que el IV Concilio no fue aprobado por la corte papal, que la Revolución Francesa tendría lugar en menos de treinta años y por supuesto que ya había nacido el cura Miguel Hidalgo. Obviamente el quehacer histórico sabe todo esto, pero aún así se requiere un mayor esfuerzo para hacernos conscientes de lo indispensable que es ubicarse al lado de los eclesiásticos invitados a la Villa de Tacubaya por el joven Francisco Lorenzana durante el concilio, suspendiendo el conocimiento de sus futuros. Hay que penetrar ese mundo, sus temores a los cambios de los que hablaba con tanto entusiasmo el arzobispo, lo atractivo que sonaban algunas ideas aunque fuesen consecuencia de las “luces” europeas y, a la vez, lo perdurable y enraizada que era la situación religiosa de esos territorios americanos a su cargo. En ese momento difícilmente se podía haber entrevisto el advenimiento de la desintegración del imperio español. Los eventos de fin de siglo, las guerras con Inglaterra, las revoluciones, frenarían el idealismo reformista, pero en su concepción éste buscaba simplemente poner al corriente una de las instituciones más arraigadas de la Nueva España.

El enfoque que se ha dado a este periodo se entiende en parte por el estado de la historia eclesiástica mexicana.³¹ A pesar de que se han ido llenando importantes vacíos,

³⁰ ZAHINO PEÑAFORT. 1996. p.27.

aún distamos de una historiografía eclesiástica novohispana funcional. Por lo mismo, la falta de una periodización adecuada ha ocasionado que se tomen las pautas de la historia política para la eclesiástica.³² Indudablemente la primera influyó en esta última, pero las etapas propias de la iglesia, aunque se comienzan a perfilar,³³ aún representan un reto para la historiografía. Los cortes de esta historia coinciden con los de la historia política y económica pero no siempre son los mismos. La guerra de independencia, por ejemplo, fue coyuntural pero quizás no tanto como el nombramiento de la Virgen de Guadalupe como patrona de la Nueva España o la expulsión de la Compañía de Jesús. No es sorprendente, por lo tanto, que cualquier historia de la iglesia en la última mitad del siglo XVIII parta de las interrogantes que surgen de la Guerra de Independencia. La contextualización de las reformas eclesiásticas requiere de otro punto de partida. Por estas razones, las investigaciones europeas sobre temas como cofradías, cambios religiosos y disciplina religiosa entre otros, son muy útiles para darle un marco teórico y metodológico al estudio de cuestiones similares en la Nueva España.³⁴

³¹ Hasta hace un par de décadas seguían predominando las obras clásicas de Mariano Cuevas y José Gutiérrez Casillas; CUEVAS, 1941; GUTIERREZ CASILLAS, 1984. En los últimos años, sin embargo, han aparecido historias que siguen la tradición de Robert Ricard, sobre todo monografías sobre diversos aspectos de la iglesia mexicana. Existen otras obras generales entre las que destacan las de LOPETEGUI y ZUBILLAGA, 1965; la de TORMO SANZ, 1962-1963; la de BOXER, 1979; el proyecto de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (C.E.H.I.L.A.) editado por DUSSEL, 1983; y más recientemente el proyecto dirigido por Alberto de la Hera, "Colección Iglesia Católica en el Nuevo Mundo", que ha publicado varios estudios sobre la iglesia en América (Madrid: Editorial Mapfre). Sin embargo, todavía carecemos de una historiografía del calibre de la que existe en otros países, por lo que Cuevas sigue siendo un texto obligado para cualquier historiador que incursione en la historia eclesiástica. RICARD, 1986; Véase el ensayo bibliográfico de BARNADAS, 1990, pp. 241-245; también la revisión historiográfica en COUTURIER y LAVRIN, 1990, pp. 145-164; y 1993, pp. 131-154.

³² Véase MIRANDA, 1971; y la introducción de GONZALBO, 1992.

³³ Probablemente el trabajo reciente de Oscar Mazín sobre el Cabildo Catedral de Michoacán sea una de las contribuciones más innovadoras en este sentido. Con el estudio comprensivo del Cabildo michoacano Mazín proporciona una periodización de las etapas que marcaron su historia. A pesar de que las coincidencias con la historia política no son accidentales, Mazín logra mantener la periodización desde el cabildo y no desde los acontecimientos socio-políticos en los que se desarrolló. Véase MAZÍN, 1996.

³⁴ Entre estos destacan los estudios de GINZBURG, 1989; de CHRISTIAN, 1981a, 1981b; de CARO BAROJA, 1978; de MARTÍNEZ ALBIACH, 1969; ya mencionados, además de estudios como el de

La historiografía, además, se ha mostrado parcial a ciertos protagonistas de este periodo, ayudando así a esclarecer algunos aspectos del reformismo pero oscureciendo otros. Estas concepciones, unas encajadas en la dicotomía anticlerical del México moderno y otras nutridas del revisionismo histórico, dejan explicaciones igualmente insuficientes. Primero está la escuela jesuítica en la tradición de Cuevas, donde cualquier enemigo de la Compañía era también enemigo de la iglesia y, por supuesto, de Dios. Dentro de esta lógica marcada indeleblemente por la expulsión, ningún aspecto de la reforma tuvo siquiera la posibilidad de ser considerado como otra cosa que un plan maquiavélico en contra de la iglesia.³⁵ Ésta, en parte, ocasionó el olvido en el que caería el IV Concilio. Por eso Zubillaga y Lopetegui declararon que “los concilios provinciales de Indias eran arma de la política regalista durante el reinado de Carlos III— la utilizaron con criterio oportunista para acelerar la extinción de la compañía de la orden jesuítica”.³⁶ Cuevas fue menos clemente con los padres conciliares. Con la vehemencia que caracteriza su obra, emitió un juicio fulminante:

... lo que iba a celebrarse era algo bien triste, la exaltación de las regalías sobre la Iglesia, y lo que peor es, la rendición servil del Episcopado a los poderes laicos, intrusos y mal intencionados que por aquel entonces regían indignamente los destinos de la noble Nación Española... Entre las causas que para convocar al Concilio le mueven, señala la de examinar las doctrinas *relajadas y nuevas*, refiriéndose calumniosamente a las de la Compañía de Jesús...³⁷

CHÂTELLIER, 1989 sobre el papel de las cofradías jesuíticas en la conformación de una nueva sociedad; el de MOORE, 1987; y el de SABEAN, 1984.

³⁵ Afirma Alberto de la Hera al hablar del Tomo Regio que convocaría al IV Concilio que “una parte de quienes a él se refieren, lo hacen insertándolo en la historia de la expulsión de los jesuitas de las posesiones ultramarinas y en la de la posterior extinción de la Orden. Tal es particularmente el caso de los historiadores jesuitas que han escrito sobre el tema o de quienes lo han hecho en el marco de la historia específica de la Compañía de Jesús”. DE LA HERA, 1992, p.480.

³⁶ LOPETEGUI y ZUBILLAGA, 1965, p.918.

³⁷ CUEVAS, 1941, IV, pp.459, 460-461.

La apreciación de estos autores es tajante, pese a que ellos mismos afirmaron, por ejemplo, que “el tema antijesuitico, aunque se trató en una de las sesiones, no se incluyó en las actas del concilio”.³⁸ Alberto de la Hera concluye que así se limitó la importancia del plan de reforma a sólo uno de sus aspectos.³⁹

Por otro lado, está la evaluación de los mexicanistas parciales a los criollos.⁴⁰ En su concepción, un eje de la reforma estaba en que los obispos eran peninsulares y por lo tanto gachupines insensibles a las tradiciones criollas e incluso opuestos a su florecimiento. A éstos, aducen, los movía, en parte, su afán por erradicar el carácter criollo de la iglesia novohispana que compartían con la corona.⁴¹ Aunque ellos mismos señalan aspectos ilustrados de eclesiásticos criollos, como es el caso del cura Miguel Hidalgo o del doctoral del Cabildo Michoacano, Antonio de los Ríos,⁴² sin embargo también subrayan el carácter extranjerizante de las reformas eclesiásticas. La guerra de Independencia se convierte así en el resultado ineludible de esta insensible política peninsular. La polaridad peninsular-criolla indiscutiblemente selló el carácter de este periodo como el de cualquier otro de la historia de la iglesia novohispana, pero tampoco se puede reducir el análisis del reformismo exclusivamente a esto.

El resultado de los análisis de la escuela jesuítica y la mexicanista ha sido la victimización de la iglesia novohispana.⁴³ La historiografía la acaba presentando como una

³⁸ LOPETEGUI y ZUBILLAGA, 1965, p.919.

³⁹ DE LA HERA, 1992, p.480.

⁴⁰ Podría decirse que entre estos están Mazin, Brading y Zahino Peñafort.

⁴¹ Al respecto basta la afirmación de Brading quien escribe que “En efecto, los preladados ilustrados que llegaron a la Nueva España durante estos años aborrecían a los habitantes de América, tanto criollos como indios, y buscaron poner en práctica un programa de reforma sin antes informarse ni tener conocimiento de las realidades sociales del país y la gente a quienes habían venido a gobernar”; BRADING, 1991a, p.497 (traducción mía).

⁴² BRADING, 1994; MAZIN, 1996, pp.375-378.

⁴³ García Añoveros hablando sobre el regalismo borbónico escribe al respecto que: “No nos parece, por tanto, equitativo ver a la iglesia como una víctima del poder del Estado en las Indias y hablar exclusivamente de

institución asediada, disminuida y debilitada por los voraces borbones, quienes no midieron las consecuencias de sus despóticas acciones. Ignoraban que al someter a la iglesia perdían la legitimación misma de sus tronos y posesiones ultramarinas. La colaboración de los eclesiásticos y prelados con esta ignominiosa empresa representa uno de los problemas con esta interpretación donde lucen como auténticos traidores de su iglesia. El protagonismo de los obispos queda así descalificado y junto con él su proyecto de reforma eclesial.

Asimismo, la historiografía ha descartado el estudio de la reforma eclesiástica en sí misma por su fracaso contundente. Los proyectos reformistas, muy a pesar del esfuerzo con que se impulsaron e incluso de su consistencia canónica, nunca llegaron a instrumentarse. Brading indica que las ambiciones borbonas “eran más fácilmente realizables en papel que en la realidad”.⁴⁴ Zahino Peñafort, por su parte, explica que las circunstancias que rodearon el reformismo eclesiástico como el regalismo, el haber ignorado la realidad de la iglesia novohispana y el rechazo de la iglesia criolla,

permiten afirmar que el programa de reformas diseñado para el arzobispado de México resultó en gran medida un fracaso. Fracaso entendido desde varias perspectivas. Por un lado, el de la propia dificultad para aplicar todos y cada uno de los proyectos: oídos sordos ante las medidas, recursos en todas las instancias, negativas rotundas a cualquier cambio, falta absoluta de cooperación, etc., que obligan a una transformación o a una retirada de los primeros objetivos marcados.⁴⁵

Adelante, sin embargo, agrega que pese a este fracaso “no hemos afirmado que lo fuera del todo: la política ilustrada tuvo vía libre siempre que no conllevó implicaciones negativas o contrarias hacia las tradiciones”. Una parte de la reforma quedó en borrador. La trayectoria

abusos por parte de éste en el gobierno eclesiástico o de la invasión del poder civil sobre el espiritual, hay una tendencia actual a considerar a la iglesia en América como la cautiva y prisionera del Estado”; GARCIA AÑOVEROS, 1990, p.141.

⁴⁴ BRADING, 1983, p.13.

⁴⁵ ZAHINO PEÑAFORT, 1996, pp.214-215.

del IV Concilio es representativa. A pesar de repetidos esfuerzos tanto de la corte como del ya cardenal Lorenzana nunca se logró su aprobación.⁴⁶ Aún no ha logrado inspirar el entusiasmo de su predecesor. Sin embargo, llama la atención que el siglo siguiente el obispo de Querétaro, Rafael Sabas Camacho, lo utilizó en la preparación del primer concilio de la iglesia mexicana; antes que él, Fortino Hipólito Vera había publicado sus *Apuntamientos* como estudio preliminar para el concilio de Antequera.⁴⁷ La iglesia del porfiriato desempolvó los documentos y patrocinó ediciones para preparar el concilio adveniente. El fracaso de las reformas no evitó que éstas acabaran afectando a la iglesia mexicana.

La frustración de los ideales reformistas, sin embargo, no debe distraer de la pregunta que surge de los mismos: ¿Acaso un período tan extenso de reformas, aunque fallido, no mella de alguna manera en la iglesia que lo “padece”? Las huellas que dejan oleadas continuas de edictos, cédulas y visitadores no se pueden ignorar. Eventualmente se vería afectada la imagen de la iglesia. La crisis que presagian estos momentos de reforma o de la que resultan por sí sola amerita su estudio. Cabe resaltar que el Concilio de Trento, nada menos que “sacrosanto” en la tradición católica, tampoco logró sus objetivos en el siglo XVI. Delumeau ha argumentado con éxito que de hecho no se puso en práctica hasta dos siglos después.⁴⁸ Y sin embargo, ha sido estudiado exhaustivamente, en algunos casos se podría añadir *ad nauseam*, por siglos. Dejar a un lado estas reformas simplemente porque no lograron sus objetivos evita que se entienda la transición de una iglesia novohispana a una

⁴⁶ Se negó la aprobación al IV Concilio tanto en España como en Roma, insuficientemente regalista para la primera e insuficientemente ultramontano para la segunda. Luis Sierra Nava explica que el Concilio nunca fue aprobado en Roma por ser considerado demasiado regalista, pero que incluso a la corona española tampoco le pareció el contenido del Concilio por no ser lo suficientemente regalista. SIERRA NAVA, 1975, pp.317-319.

⁴⁷ Véase introducción al *IVCPM* y VERA, 1879. El obispo de Oaxaca, Eulogio Gillow, celebró el Concilio de Antequera en 1892 bajo el amparo de Porfirio Díaz. Vera había sido comisionado para elaborar los documentos preparativos. El concilio de México sería en 1896 y el de Guadalajara en 1897.

⁴⁸ DELUMEAU, 1973.

mexicana. El cambio de paradigmas que implicaban, la noción de iglesia que proponían, la reestructuración administrativa que buscaban son las bases, aunque sólo teóricas, sobre las cuales se perfilaría la iglesia del período independiente. Además, la dirección que tomaría el estado mexicano en materia religiosa durante el turbulento siglo XIX sólo se puede entender a partir del carácter y las propuestas de estas reformas.⁴⁹

Los prelados reformistas eran sin duda peninsulares, regalistas y jesuitofobos, pero la historiografía ha tendido a pasar por alto un atributo central de todos estos regalistas y es que también eran eclesiásticos. Ninguno de ellos hubiera conspirado en contra de la iglesia que encabezaban, como lo harían parecer algunos estudios, ni siquiera Fuero o Victoriano López, auténticos déspotas de la mitra angelopolitana. Su objetivo no fue alterar la relación entre la iglesia y la monarquía, debilitando a la primera, como pretendían algunos reformadores borbones.⁵⁰ Muy por el contrario, lejos de buscar su disminución, pretendieron actualizarla, alejándola de las críticas peligrosas que la amenazaban cada vez más. Desde su perspectiva no hacían otra cosa que cumplir con sus deberes pastorales. Ciertamente había eclesiásticos contrarios a la reforma pero la explicación de esta división es mucho más compleja que sus alianzas políticas. Por supuesto que el concepto de reforma episcopal tuvo consecuencias devastadoras para la sociedad novohispana en varios sentidos, pero su evaluación no se debe hacer a la luz de éstas, ni siquiera de la guerra de independencia, sino dentro de su contexto. Curiosamente los eventuales destinos de los prelados más regalistas son considerados irrelevantes y casi no se mencionan. No es

⁴⁹ Estas ideas ya se han ido perfilando en otros estudios del período. Farriss afirma que el programa de reforma de la iglesia que no se logra con los borbones después se buscaría en las reformas de Lerdo y Juárez, pero con métodos mucho más violentos: FARRISS, 1968, p.253.

⁵⁰ Véase BOBB, 1962; FARRISS, 1968; BRADING, 1991a, 1994; MAZIN, 1996. TAYLOR, 1996. ZAHINO, 1996.

sorprendente especialmente si se reconoce, por ejemplo, que Fuero y Lorenzana perdieron el favor real precisamente por defender a la iglesia frente a los renovados avances borbones. Desde 1737 el debate sobre sedes vacantes había anunciado el cuestionamiento eclesial del regalismo borbón.⁵¹

Más aún, el carácter de eclesiásticos los hacía herederos de una larga tradición de reforma católica que la historiografía ignora con singular desdén. Los obispos no tenían que hacer más que recurrir a su misma tradición para obtener allí las pautas para una reforma, los modelos más adecuados y su justificación. Falta integrar la tradición de reforma intrínseca al catolicismo con el reformismo dieciochesco. Pero además está pendiente un estudio que contextualice a este período dentro del marco de la ilustración católica en la que desembocaron teorías galicanas, episcopalistas, conciliaristas y jansenistas, entre otras. La versión católica del siglo XVIII ha sido conspicuamente ignorada: el resurgimiento del papado, el reformismo en otras regiones, los ajustes que buscó hacer la iglesia como consecuencia de la Revolución Francesa. Ubicar a los prelados en este contexto católico más amplio hace posible considerar la reforma eclesiástica dieciochesca como un fenómeno que se estaba generalizando y tenía tanto adictos como enemigos de ambos lados del Atlántico. Al poner este período en esta encrucijada se vislumbra el otro lado de esta historia, la parte menos afocada: los objetivos y motivaciones episcopales independientes de los reales. Esto no niega ni mucho menos invalida las tesis hasta ahora propuestas, simplemente las matiza.

⁵¹ Véase HERMANN, 1988.

El reformismo del episcopado novohispano

La colaboración del episcopado novohispano con la reforma impulsada por la Corte no se debió simplemente a un probado regalismo. Los obispos colaboraron desde una tradición de reforma inherente al catolicismo. Además, eran herederos de más de un siglo de reformas dentro de la iglesia novohispana. La visión de iglesia que proyectaron coincide con la de los borbones pero no es idéntica porque se fraguó dentro del contexto eclesial al que pertenecían. La tradición católica proporcionó a su reformismo los modelos, las autoridades, las motivaciones e inclusive los objetivos. También explica por qué buscaron una reforma, el carácter que está tomaría y las metas que se formularía. El reformismo que se había venido gestando desde Trento “cuajaría” en el proyecto de reforma que propusieron estos obispos. Los prelados se enfrentarían con una iglesia novohispana celosa de sus tradiciones y sospechosa del cambio, pero esta resistencia no los detuvo en su intento de reconstruirla en términos dictados por el catolicismo ilustrado. Cuando los insurgentes se levantaron en contra del dominio español aún no se había logrado esta reconstrucción, pero el camino había quedado trazado. La iglesia decimonónica lo retomaría en medio de sangrientas guerras, del antimodernismo papal y del asedio liberal.

La segunda mitad del siglo XVIII representa uno de los retos más importantes de la jerarquía católica después del cisma protestante y la reforma tridentina. Lutero buscó reformar al catolicismo, pero el racionalismo acabaría impugnando la base de las religiones institucionales en sí. La defensa contra el primero consistió en afirmar la ortodoxia y apostolicidad católicas, la apología contra lo segundo se articuló torpemente.⁵² El

⁵² Escribe Aubert que el proceso de desplazamiento de la iglesia católica “fue favorecido por la circunstancia de que las numerosas refutaciones de la ilustración por los apologetas católicos, eran, por lo regular, de una calidad bastante mediocre, y de que las autoridades responsables preferían en general recurrir a la ayuda del

racionalismo desafiaba al catolicismo porque rechazó las doctrinas “reveladas” que no eran comprobables racionalmente. El regalismo, por su parte, buscaba someter a la iglesia a la potestad temporal del rey. Inmutables, estos dos aspectos del iluminismo dieciochesco eran ya peligrosos, pero evolucionaron drásticamente a lo largo de este periodo, amenazando críticamente la hegemonía eclesial. El liberalismo de la Revolución Francesa hizo patente hasta dónde podían llegar las ideas ilustradas. En España, la incursión real sobre rentas eclesiásticas, preludio del avance sobre inmunidad, desequilibraba definitivamente al gobierno espiritual. La iglesia no se podía mantener ajena a estos singulares retos. Tendría que formular una apología que garantizará su relevancia misma. La respuesta era obligada porque el riesgo crecía, las amenazas se iban convirtiendo en hechos. Ésta se necesitaba formular en términos inteligibles a la ilustración que fueran al mismo tiempo fieles a la tradición católica. La traducción del catolicismo al lenguaje ilustrado se volvió imperativa.

El proceso de adaptación que comenzó a atravesar la iglesia católica a finales del siglo XVIII representaba una de sus características inherentes. La reforma dentro de la iglesia es el proceso mediante el cual, sin desprenderse de la tradición, se reconstruye en términos del periodo en el que se encuentra. Por ello es cíclica, recurrente, para asegurar su vigencia en cada época y al mismo tiempo permanecer fiel a sus orígenes. Frente al siglo XVIII esta reconstrucción, más que necesaria, era imprescindible. Se llevaría a cabo siguiendo lineamientos establecidos por la tradición desde sus primeros siglos. Asimismo, la reforma católica tiene que ser ortodoxa. No puede prescindir de ningún elemento de la tradición considerado como parte del depósito de la fe, del que el pontífice es guardián. Así

poder secular y a la censura de las poblaciones, en lugar de reconocer que en muchas materias se imponía urgentemente un serio *aggiornamento*”, AUBERT, 1978, p. 63.

mantiene siempre una mirada hacia el pasado donde está su *Edad de Oro*: el cristianismo primitivo fuente de su legitimidad y apostolicidad. Por eso tiene que tener como primer objetivo devolverle lo “perdido” con el curso de los años. Este regreso al pasado ocasiona una nueva síntesis de los elementos de la Tradición.⁵³ A través de ella asimila su contexto justificando su dogma mediante el paradigma dominante. Esta fue parte de la tarea del catolicismo dieciochesco: integrar los valores de la ilustración con la Tradición. El proceso de síntesis inherente al reformismo católico genera cambios en el paradigma eclesial. La manera en que la iglesia se percibe a sí misma y la relación que tiene con el “mundo” cambia con la época. La iglesia medieval es distinta a la militante de Trento y en este período iniciaría su transformación a la fortaleza antimodernista que fue hasta este siglo. También aquí está la clave del reformismo episcopal.

Una reforma tendría el objetivo de salvaguardar la hegemonía eclesial pero sobre todo su relevancia. Primero identificaría aquellos aspectos contrarios o contrastantes con su ideal de iglesia. La indisciplina, el desorden, la falta de autoridad episcopal se convirtieron en objetos de reforma porque impedían la transición a una iglesia ilustrada. Por supuesto que estos elementos cambian, dependiendo de la óptica del momento histórico en el que se encuentra. Lo que los reformistas tridentinos, por ejemplo, encontraron como necesitado de cambios no sería idéntico a lo que identificaron como relajado los prelados novohispanos. La relajación, por lo tanto, es en buena parte el resultado de lo que percibe el paradigma eclesial de cada época.

⁵³ “La tradición es el proceso de “pasar de una mano a otra” la fe y aquello que se ha heredado. Tradición (con mayúsculas) incluye la Sagrada Escritura, las doctrinas católicas esenciales, las obras y enseñanzas de los padres de la iglesia, la vida litúrgica y la fe viva y vivida por parte de toda la iglesia a través de los siglos. La Tradición (mayúsculas) no se debe confundir con tradición (minúsculas) que contiene costumbres, instituciones, prácticas que simplemente son formas de pensar sobre, y darle expresión a, la fe cristiana”; MCBRIEN, 1981, p.1258 (traducción mía).

Los obispos cruzaron el Atlántico empapados del catolicismo ilustrado que fundamentó la reforma eclesiástica. Los objetivos concretos de la reforma, sin embargo, se irían determinando de acuerdo a la situación particular que encontraron en sus nuevas mitras. A pesar de que había elementos de la situación religiosa paralelos a los de la península, las particularidades de la Nueva España obligaban una versión propia de la reforma. El mismo rey, consciente de las diferencias que existían en sus dominios, planteó:

... y teniendo presente que los mismos o mayores perjudiciales efectos se causan de este abuso en mis Reinos y Dominios de las Indias, por su extensión, diversidad de Clases y castas de sus habitantes, y por otras varias causas que no concurren en España, lo que dio motivo a que los Muy Reverendos Padres del Concilio IV Provincial mexicano trataran en él este importante asunto con la mayor circunspección y diligencia, a que me representasen lo que juzgaron conveniente sobre el establecimiento de reglas...⁵⁴

Lejos de ser una simple importación europea, se fraguó una reforma eclesiástica propia a la Nueva España. Además, hay que subrayar que aparecen a lo largo de las iniciativas de reforma aspectos propiamente novohispanos de la misma, incluso algunos que los son exclusivamente.⁵⁵

La reforma del episcopado proponía estructuras de la iglesia en términos diocesanos donde manteniendo una estricta disciplina. Para lograr este objetivo los preladados pusieron su atención en las filas del clero secular y en las órdenes regulares, incluyendo los conventos femeninos. El primer paso en la creación de esta iglesia diocesana era reducir el protagonismo de las órdenes, viejo anhelo de la iglesia novohispana. Esto lo harían

⁵⁴ "Instrucción del rey a sus vasallos sobre el matrimonio...", citada en una carta pastoral de Victoriano López Gonzalo, 15 de diciembre de 1778, ff.I-XXXIV, f. LXIII.

⁵⁵ La iniciativa del IV Concilio Provincial Mexicano puede considerarse como una de estas reformas. El IV Concilio fue el primero de su género no sólo en América sino en todos los reinos católicos. Como se verá en el primer capítulo, de hecho fue una especie de programa piloto de la corona española que después se intentaría replicar en otros lugares.

sometiendo a los regulares al control de la mitra, enclaustrándolos efectivamente y favoreciendo su labor misionera en zonas periféricas. Así, se eliminaría el principal obstáculo para la creación de una iglesia diocesana. Este sería el último paso en el desprestigiamento del clero regular del que no logró recuperarse aún en el México independiente. Se coartaron sus privilegios legales y pontificios, buscando someterles definitivamente a la jurisdicción de la jerarquía. Las monjas calzadas también se enfrentarían con actitudes reformistas que reprobaban sus adaptaciones a la regla y que intentaron reiteradamente someterlas a la vida común a la que eran tan poco afines. Después se fortalecería aún más la figura del obispo, adjudicándole mayores poderes y consolidando la autoridad de la diócesis en el obispo. El último paso sería la “modernización”, haciendo más eficiente la administración y retrazando los territorios eclesiásticos. La importancia y centralidad que tendría el clero secular en el futuro se comienza a perfilar en estas décadas. Los sacerdotes seculares opacados por las heroicas figuras de las huestes evangelizadoras de los regulares desde el siglo XVI pasarían a primera fila, convirtiéndose en los agentes principales de la nueva iglesia que se buscaba recrear.

Las reformas eclesiásticas que se habían venido gestando a lo largo de un siglo, en combinación con los ideales de la ilustración católica y gracias al apoyo inicial de Carlos III, se consolidarían en un nuevo paradigma eclesial. El reformismo de los prelados a partir del IV Concilio se distinguiría del de sus antecesores porque la suma de las reformas que impulsaron conformaban un proyecto de iglesia concretado en las actas de dicho concilio. Durante las últimas décadas del siglo XVIII se articularía un programa de reformas cuyo objetivo era la reconstrucción misma de la iglesia. El IV Concilio representa el “plano” a

partir del cual se efectuaría esta reconstrucción. Aunque la Santa Sede nunca lo ratificó, los prelados novohispanos retomarían sus propuestas principales, buscando hacer efectivo a lo largo de sus episcopados el “modelo” de iglesia que se perfila en los documentos conciliares.

Sin advertirlo, los obispos habían diseñado una iglesia secularizada.⁵⁶ De esta manera, la iglesia novohispana fue protagonista de su propia secularización.⁵⁷ La caracterizarían la separación cada vez mayor entre el clero y los fieles, especialmente los regulares y las monjas, cuyo estilo de vida era más incompatible con la mentalidad católica ilustrada. Gradualmente se irían distinguiendo los espacios “sagrados” de los profanos, iniciando así la retirada de la iglesia de la vida pública. Asimismo, a través de la profesionalización del clero, del control de su disciplina y de la creación de una administración más eficiente, la iglesia se fue clericalizando. La distancia entre ésta y el

⁵⁶ El concepto de secularización como será utilizado aquí está relacionado con la reducción de los espacios previamente ocupados por lo religioso. Thomas Luckman define secularización como “la reducción de la relevancia de los valores, institucionalizados en la religión, para la integración y legitimación de la vida cotidiana en la sociedad moderna”; LUCKMAN, 1967, pp.39-40 (traducción mía). Por su parte, Peter Berger explica que hay un “*sacred canopy*” (dosel sagrado) que se pierde con el advenimiento de la modernidad que antes daba significado y legitimaba a todos los aspectos sociales. La secularización se caracteriza por la retirada de la religión a un ámbito específico cada vez más reducido. La secularización es, por lo tanto, el:

proceso por el cual los sectores de la sociedad y la cultura son removidos de la dominación de instituciones y símbolos religiosos. Cuando hablamos de la sociedad y las instituciones en la historia moderna occidental, por supuesto, la secularización se manifiesta en la evacuación de las iglesias cristianas de áreas previamente bajo su control y su influencia— como en la separación de la Iglesia y el Estado, o en la expropiación de los bienes eclesiásticos, o en la emancipación de la educación de la autoridad eclesiástica... afecta la totalidad de la vida cultural e ideológica, y se puede observar en la disminución del contenido religioso en el arte, la filosofía, la literatura, y sobre todo, en el ascenso de la ciencia como una perspectiva del mundo autónoma y profundamente secular.

BERGER, 1967, p. 107 (traducción mía).

⁵⁷ BERGER, 1967, pp.110-111. Berger analiza el grado en que las tradiciones religiosas de occidente llevaban las semillas de la secularización dentro de sí mismas. Aunque toma procesos históricos muy largos para fundamentar esta tesis comenzando con los orígenes de la tradición judeocristiana, su argumento principal radica en que el judeocristianismo empezó a separar lo sagrado de lo profano desde que trascendentalizó su concepto de Dios. Incluso, afirma que ciertas características del catolicismo contribuyeron a que la separación que hiciera la sociedad moderna entre lo sagrado y lo profano fuera aún más fácil. El sistema sacramental, la burocracia eclesiástica y la vida monástica crearon espacios religiosos apartándolos de otros que se entendieron siempre como “el mundo”, como espacios profanos.

resto de la sociedad novohispana iría en aumento desde ese momento. Más aún, la formulación de una apología eclesiástica en términos de su disciplina señala que la iglesia comenzó a defender su legitimidad a través de su función en la sociedad y no de la revelación. El utilitarismo de la ilustración sólo consideraba legítimas a las religiones que garantizaran la moral mediante una buena conducta. La obsesión por la disciplina estaba directamente relacionada con la imagen que la iglesia buscaba proyectar en una época cada vez más hostil a lo religioso.

La reacción a la reforma episcopal no se hizo esperar. La iglesia novohispana se resistiría de diferentes maneras a los cambios que esta reforma implicaba. El clero arrastró los pasos en el proceso de reestructuración que se proponía cuando no lo ignoraba impunemente. Las monjas, en cambio, encabezarían una resistencia que se volvió abiertamente hostil en el caso de las poblanas. El choque que representaba la visión reformista episcopal con su religiosidad los repelió de un proyecto que únicamente prometía alterar costumbres y tradiciones inmemoriales valoradas enormemente. Eventualmente el reformismo falló en muchas de sus propuestas. La resistencia pasiva y activa así como lo cambios políticos lo frenaron después de unos años. Sin embargo, quedó plasmado en papel un plano de reforma que después aprovecharían los liberales con singular destreza.

Fuentes y Metodología

El presente análisis se limita a la postura reformista de los prelados del arzobispado de México y del obispado de Puebla entre 1765 y 1804. La centralidad de ambas diócesis

las convertiría en el escenario principal de las reformas eclesiásticas.⁵⁸ La controversia que generaron los intentos de reforma entre el clero novohispano así como el celo pastoral de los obispos más adictos a la reforma distinguieron a las dos mitras a lo largo de este período. Asimismo, contaban con la más amplia representación de los dos cleros, con la mayoría de los conventos femeninos y compartían el mismo espacio geográfico que los niveles más altos de la administración civil. Consecuentemente, las reformas recibieron mayor atención en estas dos regiones. Además, la presencia de Lorenzana en México y de Fuero en Puebla marcarían el curso que seguirían sus sucesores a la mitra. Por último, la documentación disponible sobre la reforma en estas dos diócesis es muy amplia.⁵⁹ En ocasiones, sin embargo, el análisis se apoya de los testimonios de otras diócesis cuando estos reflejan la mentalidad del episcopado de México y Puebla.⁶⁰

El volumen documental que generó el esfuerzo sostenido de reforma durante cuatro décadas permite el análisis de la postura reformista del episcopado. Los documentos se pueden clasificar en dos categorías: aquéllos emitidos por la jerarquía eclesiástica y los relativos a la respuesta de las diferentes corporaciones a la iniciativa episcopal. Los primeros son en su mayoría obras de los obispos: sermones, cartas pastorales, edictos y correspondencia, aunque también se podrían incluir en esta categoría lo relativo al IV

⁵⁸ Las diócesis es la unidad básica de la administración eclesial que está investida canónicamente de autonomía, lo que justifica su elección para un estudio de esta naturaleza. Esto se determinó desde las reformas tridentinas; BOWEN, 1979, IV, p.871.

⁵⁹ El territorio de la Nueva España estaba dividido en nueve diócesis durante el período de estudio. Se incluye el obispado de Guatemala en este número, pero no se incluyen los obispos de Sonora (1779) y de Linares (1777) que fueron creados durante el período de estudio propuesto. Por lo tanto, al final del siglo XVIII existían once obispos que conformaban el territorio de la Nueva España. Véase DE LA TORRE VILLAR, 1970, pp.173-234.

⁶⁰ Los demás obispos no se han ignorado, en especial Oaxaca, Guadalajara y Michoacán. En algunos casos, su documentación disponible enriquece esta investigación, como es el caso de la reforma a la vida común que intentó hacer el obispo de Oaxaca. Los dos obispos creados durante el período de estudio, Sonora (1779) y Linares (1777), no se excluyen precisamente por el hecho de su erección. Ambos son importantes por la "reorganización" eclesiástica que representaron.

Concilio Provincial Mexicano. La segunda categoría incluye los que fueron elaborados en respuesta a los avances y críticas de la reforma. Entre estos, se encuentran peticiones, representaciones, quejas, sermones y correspondencia elaborada por las órdenes religiosas, los conventos de monjas, los cabildos catedralicios, el Ayuntamiento, algunos grupos del clero secular, la Real Universidad y otras corporaciones que se veían afectadas por las propuestas episcopales. En su mayoría estos documentos representan un punto de vista criollo, puesto que ellos dominaban estas corporaciones.

De hecho, es tal la cantidad de documentos que este trabajo se ha limitado al estudio de la posición episcopal frente a la reforma, utilizando el resto de la documentación sólo como apoyo.⁶¹ Una característica saliente de estas fuentes es que fueron elaboradas con un fin específico y por lo tanto sería inútil tratar de ignorar o de juzgar su falta de objetividad. Los resultados que se han obtenido en diferentes estudios utilizando este tipo de documentos comprueban que tienen un valor historiográfico muy a pesar de sus prejuicios.⁶²

Los documentos episcopales utilizados en este trabajo son en su mayoría normativos. Aproximadamente dos terceras partes de las fuentes se elaboraron en el ejercicio del magisterio. En esta categoría se encuentran las cartas pastorales, edictos, instrucciones, memoriales, sermones, circulares, constituciones e informes, entre otros. La mayoría de

⁶¹ Los manuscritos existentes sobre la reforma a la vida conventual y de las visitas reformas es tan voluminosa que requerirían de uno o más estudios por sí solos y han sobrepasado los esfuerzos de varios investigadores; BOBB, 1962; LAVRIN, 1965; SIERRA, 1975.

⁶² El sermón o la carta pastoral comparte el mismo espacio geográfico y temporal que la sociedad que lo produce, por lo que refleja su realidad social e ideológica como lo demuestran los estudios de Carlos Herrejón. HERREJON, 1994. Cuando lidian con los problemas sociales (o lo que perciben como problemas) presentan una descripción parcial de la sociedad. Por esto Alfredo Martínez Albiach afirma que el sermón proporciona un vínculo con la masa del pueblo porque es el órgano oficial y cotidiano de información para poblaciones generalmente analfabetas. MARTÍNEZ ALBIACH, 1968, pp.2-3; Albiach discute las posibilidades que ofrece el estudio de los sermones, sobre todo cuando se pretende aproximar la religiosidad del común de la gente. El trabajo de Brian Connaughton del clero en la Intendencia de Guadalajara y su reacción frente a la Ilustración demuestra las posibilidades de investigación que ofrece el estudio de sermones. CONNAUGHTON, 1987. de más reciente publicación es un estudio elaborando por D.A.Brading sobre sermones Guadalupanos del siglo XVIII.

éstos eran impresos y distribuidos entre el clero de las respectivas diócesis. Su carácter pastoral y público determina en muchos aspectos lo que se puede lograr a partir de ellos. La correspondencia y otros documentos de este tipo sirvieron únicamente como apoyo. Esto significa que el presente análisis se limitó a la postura oficial de los obispos. Dada su naturaleza normativa, es posible reconstruir su proyecto de reforma pero no averiguar su opinión personal sobre las reformas impulsadas desde la corona, como la expulsión de los jesuitas o la apropiación del diezmo. Creadas en el ejercicio del magisterio, estas fuentes principalmente proponen las normas con las que los obispos querían que se rigiera la iglesia novohispana. En este sentido, lo que se observa en ellas es el ideal de iglesia del episcopado más que la realidad eclesial en la que se encontraban.

Pese a su valor, los documentos normativos de la jerarquía presentan algunos problemas que no los nulifican pero que deben tomarse en cuenta. Destaca la perenne distancia entre la realidad y la norma; aunque ambas se relacionan, con frecuencia lo que aparece en los escritos episcopales es una norma que no corresponde necesariamente con la realidad. Martínez Albiach comenta al respecto:

es imposible admitir una relación de causa y efecto entre la ideología y la forma de vida, pues la conducta humana queda condicionada en cada coyuntura histórica por diversidad de elementos: la economía y la política no los comprende todos; no se pueden excluir las condiciones personales y la fantasía del individuo en una circunstancia determinada.⁶³

Debido a que pretendían lograr ciertos cambios los obispos se mostraron críticos frente a lo que observaban absteniéndose de descripciones positivas. En otras palabras se limitaron a hablar de aquello que creían necesitado de reforma y no de la situación eclesial en general. Asimismo, hay ciertas cosas que decididamente no se pueden ni deben examinar con estos

⁶³ MARTÍNEZ ALBIACH, 1968, p.3.

documentos. Por ejemplo, las motivaciones religiosas o la relación entre creencia y práctica. Tampoco es posible hacer estudios cuantitativos; en su mayoría los prelados sólo presentan descripciones y no censos. Se necesitarían otro tipo de fuentes para elaborar conteos y suposiciones teóricas de esta especie.⁶⁴

Los documentos del episcopado sólo rinden hasta cierto punto en un análisis historiográfico. Faltan estudios para completarlos, matizarlos y contraponerlos con el resto de la iglesia novohispana. Los “prejuicios” de los obispos representan un filtro interpretativo. Una característica del “filtro” es el objetivo con el que se escribe. Éste por necesidad condiciona el tema que trata, cómo lo hace, y qué aspectos selecciona. La exageración y la selección de ciertos elementos no se considera deshonesto en un manuscrito que tiene el propósito de convencer. Esto es particularmente cierto de los documentos que provienen de una iglesia polarizada por las reformas. Los documentos episcopales presentan sobre todo la perspectiva de los obispos, pero no por esto dejan de ser útiles en la reconstrucción de la sociedad que retratan. Trabajos como los de Carlo Ginzburg demuestran que es posible “rodear” los prejuicios eclesiásticos para rescatar la perspectiva de aquellos que no cuentan con una “presencia” documental.⁶⁵

⁶⁴ Como ha señalado Gabriel Le Bras, la relación entre la fe y costumbre no es cuantificable. Explica que discernir la parte de fe de la costumbre en los actos religiosos está por encima de las posibilidades de los estudios sociológicos; LE BRAS, 1955.

⁶⁵ Partiendo de los documentos de un proceso inquisitorial, Ginzburg logró reconstruir las pautas del pensamiento de un campesino italiano del siglo XVI. Ciertamente, la interpretación de los inquisidores determinó qué y cómo se escribía. Pero Ginzburg, identificaría aquellas partes del discurso que pertenecían a textos más conocidos por los inquisidores, separándolas de las que podrían ser originales del campesino. Así escribió un fascinante libro sobre la mentalidad religiosa campesina durante la contrarreforma italiana; GINZBURG, 1982. Véase también GINZBURG, 1989; traducción del italiano de una serie de artículos donde trata entre otras cosas algunas cuestiones metodológicas en relación a los procesos inquisitoriales de brujas en Italia y el papel de los jueces eclesiásticos.

Fue posible cumplir el objetivo de este estudio gracias al carácter normativo de los documentos episcopales. La temática que abordan, entre otras cosas, permite saber cuáles fueron las prioridades de los obispos. El reformismo episcopal privilegió ciertos aspectos de la vida eclesial más que otros. Un 60 % de los documentos trata la reforma interna de la iglesia— clero, monjas y administración. Estos temas se distribuyen de la siguiente manera: clero (43%), monjas (31%) y administración (25%). La disciplina clerical es el tema dominante de la reforma de los obispos. Sin embargo, como se verá en el capítulo IV, destaca el espacio considerable que le dedicaron a la población monjil que era una fracción mínima de su grey. En lo que se refiere a la administración, dominan los temas de eficiencia y sistematización de procesos burocráticos junto con normas sobre los sacramentos. Otros asuntos están conspicuamente ausentes, como la desmembración de diócesis o la reestructuración del diezmo. Los temas tocantes a la religiosidad del común de los fieles ocupan un 28% de la documentación normativa. La preocupación por ordenar las expresiones de religiosidad contrarias a su catolicismo ilustrado representa el grueso de los temas. La evangelización y castellanización de la población indígena también aparecen con frecuencia (22% del total sobre fieles, 6.5% del total global). Por último, un 12% se refiere al gobierno civil y otras cuestiones no religiosas. En éstos se encuentran intereses ilustrados— vacunas, orden, casas de mendigos, etc.— pero hacia el final del periodo predominan las rogativas por cuestiones de guerra. Ciertos temas se tratan con la misma frecuencia a lo largo del periodo de estudio, sobre todo lo tocante a la reforma del clero y a la religiosidad. Otros, aparecen más los primeros años que los últimos, como la reforma a la vida común de las monjas o la castellanización de los indios. Lo bélico surge hasta el final

del periodo. La distribución y frecuencia de temas en las fuentes utilizadas determinó la organización de este trabajo.

Asimismo, a partir de estos documentos se puede obtener la “imagen” de iglesia que manejaban los prelados. Las autoridades que citan, las cualidades que aplauden y los ideales que proponen señalan la iglesia ideal que buscaban reconstruir en sus mitras. En otras palabras, en estas fuentes se perfila un “modelo” eclesial particular a los obispos reformistas de la segunda mitad del siglo XVIII de México y de Puebla. El análisis del reformismo episcopal, por lo tanto, se puede hacer siguiendo las principales vertientes de este modelo implícito aunque los obispos no lo hayan propuesto como tal.

Por último, cabe destacar que los documentos eclesiales contienen una trampa que es difícil de soslayar. La historiografía con frecuencia, incluso la eclesiástica, trata a la iglesia como si fuera una institución inmutable, como si funcionara en el presente de la misma manera que lo ha hecho en el pasado, ignorando impunemente los contextos históricos que le han dado forma y carácter a través de los siglos. Cualquier parecido con la actualidad puede llevar a creer que una práctica funciona en el presente como lo hacía en el pasado. El fenómeno religioso se debe entender dentro de la sociedad o cultura que se estudia, dándole suficiente consideración a las limitaciones que impone pertenecer a una sociedad moderna secularizada donde los factores religiosos ya no desempeñan el mismo papel.⁶⁶ Esto, como explica Christina Lerner, puede incluso producir más complicaciones cuando se piensa que se entiende una sociedad porque reconocemos sólo algunos elementos de su universo

⁶⁶ Véase introducción, ELIADE, 1981.

religioso.⁶⁷ Lo fundamental es no confundir el contexto de la iglesia contemporánea con la del siglo XVIII.

El concepto de *iglesia* como será utilizado aquí necesita de algunas aclaraciones conceptuales. Primero, la definición ha cambiado a través del tiempo. El paradigma actual, informado por las ideas del Concilio Vaticano II,⁶⁸ la define como el "Pueblo de Dios" (jerarquía, religiosos, laicos) y en términos de sacramento como "El Cuerpo de Cristo". Sin embargo, para épocas pasadas, especialmente desde el Concilio de Trento y la tesis de Roberto Belarmino, la iglesia era una "sociedad visible". Esta noción ha conducido, por lo general, aunque no siempre, a una identificación de la "iglesia" con sus estructuras visibles, especialmente los derechos y poderes de sus oficiales, su jerarquía. Avery Dulles llama a esto "institucionalismo" porque allí el elemento institucional es primario. Este modelo predominó durante gran parte de la historia, incluyendo el periodo de estudio propuesto aquí. Por eso, este trabajo utiliza una definición institucional/jerárquica de "iglesia". Se desprende de esto la distinción entre iglesia y Sociedad, la primera constituida principalmente por los miembros del estado eclesiástico y la segunda por los seglares⁶⁹ (que siempre constituyeron el nivel más bajo en una concepción jerárquica de la iglesia).⁷⁰

La palabra *iglesia* se utiliza de acuerdo al criterio que propone María Moliner. Se escribe con mayúsculas cuando se habla de ella como si no hubiera otra. Este sería el caso

⁶⁷ Véase LARNER. 1984. Este es un libro que incluye sus Gifford Lectures en la Universidad de Glasgow. En sus dos capítulos "The Social Creation of God" y "Pre-Industrial Europe: the Age of Faith" afirma que incluso sería más útil asumir una especie de ateísmo metodológico para poder entender sociedades cristianas en las que sólo reconocemos, o pensamos entender, ciertos elementos.

⁶⁸ Véase la introducción a la "Constitución Dogmática sobre la Iglesia", *Lumen Gentium*, en *II*, pp.49-68.

⁶⁹ Los miembros del estado laical en la actualidad incluyen a las religiosas y a los religiosos que no son sacerdotes. Antes de Concilio Vaticano II que definió esta membresía, pertenecían al estado de perfección y la iglesia los distinguía de los laicos.

⁷⁰ Véase DULLES. 1987; y SANKS. 1992.

de las referencias que los obispos hacen a ella, pues consideraban que era la única verdadera a pesar de la existencia de las iglesias protestantes. Sin embargo, cuando se hace referencia a una iglesia en particular como la iglesia católica, la iglesia mexicana o la iglesia española, no se capitaliza.

La tesis está organizada en dos partes. La primera parte pretende explicar por qué tuvo lugar una reforma eclesiástica a través de un acercamiento al contexto ideológico en el que se fraguó. Esta contextualización se busca a dos niveles, los externos y los internos a la iglesia. En el primer capítulo se exploran las conexiones entre el reformismo borbónico y el eclesiástico, así como los efectos de la situación socio-política en el reformismo episcopal. El segundo capítulo, dejando atrás las causas externas inmediatas de la reforma, analiza la mentalidad del catolicismo ilustrado, sus raíces, sus características y sus objetivos. En este capítulo se explora el perfil del reformismo de la iglesia, incluyendo el tridentismo y la tradición reformista católica, entre otros. El tercer capítulo identifica aquellos aspectos de la vida eclesial novohispana que los prelados consideraron necesitados de reforma. Se trata la cuestión de percepción e interpretación de la relajación y las características salientes de la religiosidad del común de los fieles. Asimismo, revisa las cuestiones internas a la iglesia institucional, el clero tanto regular como secular, el culto y el monacato.

La segunda parte intenta esquematizar el modelo de iglesia que se perfila en el reformismo de los mitrados de este periodo, así como aproximar algunos de los resultados que ocasionó su aplicación. El cuarto capítulo trata el complicado tema de la vida regular, de las órdenes masculinas y de los claustros de monjas. Comienza con un corto análisis del impacto de la expulsión de la Compañía de Jesús, para después tratar la reducción del

protagonismo regular, brevemente la reforma a la vida común de los conventos calzados, concluyendo con una relación entre el proceso secularizador y la suerte que corrieron las órdenes religiosas. El quinto capítulo analiza el carácter primordialmente diocesano de las reformas. La elevación de la autoridad episcopal así como los cambios en la administración diocesana conforman los ejes de este análisis. Termina con algunas observaciones con respecto a la efectividad de estas propuestas. En el sexto capítulo se analiza el perfil del clero secular que proponían los obispos; en particular el sacerdote diocesano y la vida parroquial. Se propone que el conjunto de estas reformas ocasionó una clericalización de la iglesia, lanzándola irremediablemente en un irreversible proceso de secularización.

PARTE I

¿Por qué una reforma eclesial?

¿Por qué una reforma eclesiástica? Los hechos entre 1765 y 1804 indudablemente prueban que este fue uno de los periodos de reforma más intensos de la iglesia novohispana; ningún aspecto de su vida, ni la disciplina clerical, ni las delimitaciones territoriales, ni la jurisdicción del obispo, ni los asuntos de religiosidad pública, ni los seminarios, ni los indígenas escaparon a la mirada reformista. En el culminaron varios procesos de reforma que habían iniciado décadas antes y hasta en el siglo anterior, además retomó asuntos históricamente en la reforma de la iglesia novohispana, como el diezmo, la secularización de doctrinas y la cura de almas entre las comunidades indígenas, sin mencionar a las monjas y a los frailes. Más allá de tratar de averiguar que fue lo que paso, abordado ya en otros estudios, habría que tratar de entender por qué paso: qué situaciones, encrucijadas o ideas se dieron para que ésta tuviera lugar con el grado y la energía que tuvo.

Primero el análisis historiográfico se debe detener en la iniciativa borbónica de reforma para encontrar la explicación del “por qué” de la reforma en el regalismo creciente de esa dinastía. Esta tiene lugar porque el rey se empieza a entrometer en asuntos de gobierno eclesiástico cada vez con más intensidad dejando a un lado solamente aquellos asuntos espirituales que son privativos del orden sacerdotal. Y por supuesto que buena parte de la explicación está aquí, después de todo, la intervención y patrocinio real fueron uno de los ingredientes más importantes del reformismo eclesiástico. Pero de inmediato comienzan a aparecer los demás actores de este periodo, entre ellos, el episcopado novohispano: parte de la estrategia real era cooptar a los obispos y dejar en sus manos la reforma de la iglesia. Aun así, el panorama es mucho más complejo. Si el reformismo se analiza estrictamente desde la corona y sus intereses entonces la participación de los obispos puede llegar a parecer hasta absurda y no

explica suficientemente por qué colaboran. Esta es la pregunta que busca responder esta primera parte de la tesis.

La “complicidad” de la jerarquía eclesiástica requiere mayor análisis, si la tesis que se ha propuesto de que Carlos III y sus ministros buscaban erradicar la religión de los dominios españoles es cierta entonces a qué se debe el aparente silencio del establecimiento eclesiástico. Incluso la Santa Sede, fuera de negar su aprobación al IV Concilio, no se opuso agriamente a las políticas regalistas. La iglesia admite esta intervención, tanto en sus eclesiásticos españoles como en su corte romana, ni la bloquea ni la resiste. Podría reducirse la explicación de la complejidad de actitudes del episcopado simplemente a su ambición, como lo han hecho Cuevas, Lopetegui y Zubillaga con Lorenzana, afirmando que su único fin era lograr el capelo cardenalicio, pero así se ignora la complejidad de la relación estado/iglesia del período.¹

Los obispos eran tanto españoles como eclesiásticos de su tiempo, herederos del regalismo pero también de la tradición católica. Desde ambos la reforma era oportuna, propicia e indispensable, y es desde ambos que ellos colaboran con la reforma. Los dos afectan lo que ven y cómo lo ven. Por eso identificaron aquellos aspectos necesitados de reforma que han suscitado un importante debate en la historiografía: ¿verdaderamente estaban las cosas peor que antes? o ¿no sería que había cambiado la óptica con la que se veían? En este sentido la pregunta no es relevante, el caso es que ellos vieron cosas que necesitaban de una reforma y procedieron a llevarla a cabo. Al historiador no compete tanto preguntarse si en realidad había mayor relajación

¹ Habría que considerar además que el arzobispado de México no era ninguna mitra cualquiera, sus rentas eran de las más altas en los dominios españoles y el haber sido promovido al cargo ya era de por sí señal de considerable favor por parte de la corona. Además como explica Taylor, “en México, todos excepto un arzobispo murieron en su cargo. Únicamente Lorenzana pudo utilizar su arzobispado como un paso a un puesto más importante. Para casi todos los obispos en ambas diócesis durante el siglo XVIII México o Guadalajara fueron sus destinos finales”, TAYLOR, 1996, p. 101.

que en el pasado, como averiguar por qué ellos vieron relajación y que pretendían hacer con ella.

Este es el propósito de los siguientes capítulos. Primero insertar a los obispos en el contexto regalista de su época, identificarlos y señalar los cambios que tendrían lugar en ese período. Después entender la situación de la iglesia frente a este ambiente cambiante, averiguar cuales eran las herramientas de las que disponía el episcopado desde su tradición para enfrentarse con el mundo en el que vivían y por ultimo identificar aquellos aspectos que ellos señalaron como necesitados de reforma.

CAPITULO I

La reforma en una iglesia de estado

La iglesia católica del siglo XVIII estaba irremediablemente entrelazada con el estado español. Sus intereses, privilegios y el amparo real habían unido su destino al de la corona. Durante la última mitad del siglo, cuando esta relación entró en crisis, la separación de una esfera y de la otra sería sumamente complicada. El cambio que implicaban las reformas eclesiásticas en las relaciones tradicionales entre las dos potestades sacudiría a la sociedad novohispana, amenazando el equilibrio tradicional que había dado estabilidad y significado a la empresa española en Indias.

La reforma en una iglesia íntimamente ligada al estado tenía por fuerza que satisfacer a ambas potestades. En este sentido, el hecho de que Carlos III la haya propuesto, lejos de salirse de un esquema, era exactamente lo que se esperaba de un patrono de la iglesia en el peculiar esquema iglesia-estado del imperio español. Era su obligación y su derecho. En principio, la colaboración del episcopado novohispano en la reforma eclesiástica era de esperarse. Los obispos se sabían súbditos reales bajo una corona que había respaldado la empresa evangelizadora y cuya responsabilidad era asegurar la buena imagen y supervivencia de la iglesia. Mientras la reforma eclesiástica que proponía el rey coincidiera con los objetivos episcopales, los obispos se prestaron a la tarea reformista.

Sin embargo, las incursiones de la corona en asuntos de fuero mixto, en la administración de diezmos y en cuestiones de fuero eclesiástico a lo largo del siglo XVIII eventualmente ocasionarían que el reformismo episcopal y el real siguieran caminos separados. Los prelados eran regalistas pero no lo fueron aparte de su condición de

eclesiásticos. El episcopado toleró cada vez menos las innovaciones en asuntos de gobierno espiritual que introdujeron los borbones, para finales del período de estudio la tensión tradicional entre ambas potestades se había convertido en una contienda abierta. La corona no titubearía en buscar mayor dominio sobre lo eclesiástico y los obispos encabezarían la defensa de sus privilegios más preciados: el control de las rentas y la inmunidad. No obstante la reforma de la iglesia continuaría a pesar de estos cambios políticos. Se modificarían sus objetivos, pero los prelados no la abandonaron.

El regalismo domina definitivamente el panorama de las relaciones iglesia-estado a finales del siglo XVIII. El contexto regalista en el que tienen lugar las reformas ha sido considerado su marca característica. El IV Concilio, Lorenzana y Fuero, la expulsión de los jesuitas, la reforma a la vida común, el ajuste en la recolección de diezmos, incluso los nombramientos eclesiásticos han sido explicados en mayor o menor grado a partir de él. Por supuesto que es una explicación que precisa tanto una matización como un análisis más detallado. Al inicio de este período, el regalismo difícilmente era criticado o incluso impopular, muy al contrario, era la ideología en boga. Regalistas eran Carlos III, sus ministros y los obispos reformistas de la Nueva España, pero también lo eran muchos otros obispos y eclesiásticos de ideas ilustradas. Los mismos jesuitas, considerados su archienemigos, también sostuvieron sus tesis entre sus filas.¹ El regalismo era mucho más que una ideología entre muchas, como si hubiera habido varias de donde escoger: era el *paradigma* dentro del cual se movían la corte española, la iglesia y también la Curia romana. Las pretensiones del episcopado reformista eran alentadas por un regalismo que apoyaba la

¹ A pesar de que se achacó a los jesuitas de anti-regalistas y con ello se justificó su expulsión algunos compartían teorías regalistas; MARTÍ, 1989.

autonomía de la iglesia local frente a la Santa Sede y que era proclive al conciliarismo y al episcopalismo. No obstante, el regalismo eclesiástico distaba del borbón. La evolución del regalismo de la corte a lo largo del siglo consistió en un aumento del poder real sobre la iglesia. Los obispos no avalaron las teorías regalistas o vicariales que justificaban el aumento del dominio real sobre lo eclesiástico, ignorando los derechos otorgados por el papa en el siglo XVI. El regalismo dieciochesco acabaría antagonizando al episcopado que colaboraría con la corona sólo en aquellos asuntos que no innovaran en la relación tradicional entre las dos potestades.

La transformación de la situación geopolítica que se fue dando a lo largo del último tercio del siglo XVIII a su vez afectaría al reformismo episcopal. La complicada pero funcional relación con la corona iría oscureciéndose por temor que sucediera lo que en Francia después de la Revolución. El idealismo sería sustituido por el miedo; ahora se pretendía una reforma de la disciplina clerical no tanto por poner a la iglesia al día, sino para evitar las críticas que podían ocasionar un destino como el del clero francés. Mientras el absolutismo entraba en crisis y junto con él la iglesia de antiguo régimen, el papado comenzaba a recuperar preponderancia. Opacado a lo largo del siglo por poderosos monarcas católicos, empezaría a recuperar protagonismo en las vísperas de la Revolución Francesa. Al final del periodo, tenía suficiente fuerza como para negarle a los borbones españoles la aprobación de sus proyectos de reforma. Lentamente emergería de entre los escombros del sistema iglesia-estado del *ancién regime* la tensión religiosa del siglo XIX.

La iglesia decimonónica, ultramontana,² clerical, temerosa del estado, comenzó su gestación en estos años.

La jerarquía novohispana reformista

Durante este periodo reformista tres arzobispos encabezaron la arquidiócesis de México y cinco obispos la diócesis de Puebla.³ Aunque con diferentes grados de intensidad todos estos jerarcas colaboraron de alguna manera con este proyecto. No actuaron en concierto, no pertenecían a una sociedad o asociación, ni tampoco hay señal de que hayan planeado las reformas como grupo. Había diferencias importantes entre ellos. Algunos apoyaban los proyectos de reforma porque consideraban importante buscar una solución al relajamiento y al desorden, pero no estaban de acuerdo con los métodos de los intransigentes como Fuero o Victoriano López González.⁴ Incluso Fuero y Lorenzana, a pesar de que compartían un celo apasionado por la reforma y un pensamiento ilustrado semejante, tenían métodos distintos, siendo el mitrado poblano el más agresivo y categórico de los dos.⁵ En el caso del resto de la jerarquía, no se encuentran relaciones parecidas, lo que hace evidente que el reformismo no resultó de una actuación concertada. Cualquier afinidad entre ellos resultaba más bien de su afición por el reformismo y del paradigma

² El ultramontanismo "literalmente significa 'más allá de las montañas' (los Alpes). Es una forma rígida de *tradicionalismo* que se desarrolló en Francia, desconfiada de la reflexión teológica y excesivamente leal a la Santa Sede"; MCBRIEN, 1981, p.1259.

³ Para una lista de los eclesiásticos al frente del arzobispado de México y del obispado de Puebla durante este periodo véase el *APENDICE I*.

⁴ López era natural de Sigüenza, fue nombrado obispo el 2 de octubre de 1773 y trasladado a Tortosa en 1780, muere el 21 de noviembre de 1805; CUEVAS, 1941, IV, p. 88.

⁵ Sierra y otros han señalado en repetidas ocasiones su confabulación durante el IV Concilio donde se apoyaron y buscaban fines similares a pesar de tener personalidades distintas. Fuero destacó siempre en su celo e intransigencia a diferencia de Lorenzana. SIERRA NAVA, 1975, pp. 278. Juntos piden al rey que se convoque un Concilio Provincial, FARRISS, 1968, p.35; explica Gonzalbo que Fuero "sostuvo frecuentes discusiones con el arzobispo, en especial sobre cuestiones doctrinales, aunque ambos estaban de acuerdo en las cuestiones fundamentales", GONZALBO, 1985, p.16.

regalista que compartían. Se puede hablar del episcopado en conjunto porque actuaron bajo los criterios predominantes de su época.

Lorenzana y Fuero⁶ quizás sean los dos prelados de los que más se ha ocupado la historiografía, por la conmoción que causaron en sus diócesis y su apoyo al IV Concilio. Sin duda, marcaron las pautas para las reformas, inaugurándolas en pleno, aunque es cierto que sus antecesores ya exhibían tendencias reformistas.⁷ Hay que otorgarles un lugar importante por su protagonismo en el advenimiento del reformismo eclesiástico; aunque no hayan sido los prelados que duraron más tiempo al frente de sus mitras.

Los sucesores a la mitra de Lorenzana, primero Alonso Núñez de Haro y Peralta⁸ y después Francisco Javier Lizana y Beaumont⁹, continuaron su labor reformadora pero refinando su tacto pastoral. Cuando el polvo se había asentado sobre los escombros del IV Concilio y Lorenzana zarpaba hacia su capelo cardenalicio, llegó a México un eclesiástico de viva inteligencia y suave diplomacia en quien quedaba depositada la esperanza de llevar la reforma a término. Este arzobispo, Núñez de Haro, es quizás quien mejor define el periodo de estudio, tanto por la duración de su gobierno, como por las reformas que encabezó. Su

⁶ Francisco Lorenzana es el único de estos prelados que cuenta con una biografía actualizada, Véase SIERRA NAVA. 1975; los demás obispos todavía aguardan a un biógrafo contemporáneo. De Fuero hay muy poco y lo que existe de Núñez de Haro es representativo de la historia eclesiástica hagiográfica del siglo pasado y requiere una revisión actual.

⁷ Rubio y Salinas destaca entre éstos por las ideas reformistas con las que simpatizó, entre ellas la secularización de parroquias y la castellanización de los indios. Véase TANCK DE ESTRADA. 1989; MAZIN. 1989; entre otros.

⁸ Núñez de Haro nació en Cuenca, fue nombrado obispo en 1771 y murió en México el 26 de mayo de 1800. Su larga gestión como arzobispo de México lo hace el prelado que más define el periodo de estudio. CUEVAS, IV. 1941, p.88. Además fue virrey interino de México el año de 1787. GUTIERREZ CASILLAS, 1984, p. 163.

⁹ Después de dos años de sede vacante, Lizana y Beaumont fue nombrado arzobispo en 1802 y permanecería en ese cargo hasta 1811, fecha en la que muere. GUTIERREZ CASILLAS, 1984, p.227. Lizana, a su vez, fue el último arzobispo-virrey del periodo colonial, fungiendo como tal entre 1809 y 1810.

acción pastoral no tuvo el tono espectacular de la de su antecesor pero sentó las bases para la transición a una iglesia decimonónica:

Llegó pues, a Nueva España, en las mejores condiciones: Estimado por Roma, distinguido por el rey, con una gran preparación, joven buen orador. Todo contribuyó a que en el virreinato se le recibiera con esperanza, ya que eran muchos y graves los problemas que en 1772 se presentaban en Indias.¹⁰

Lorenzana habrá propuesto la reforma a la vida común, por ejemplo, pero fue Núñez de Haro quien la tuvo que poner en práctica. En los veintiocho años de su arzobispado sostuvo numerosas visitas y reformas, recibió a los visitantes de las órdenes religiosas, medió entre el obispo de Puebla y las monjas calzadas de vida particular y en general tuvo que enfrentarse a las vicisitudes de la reforma regular. El teórico habrá sido Lorenzana, si es que se puede hacer la distinción, pero fue Haro el estratega. Lo mismo se puede decir de una docena de otros proyectos, como la misma Casa de los Niños Expósitos de tanto interés para Lorenzana.¹¹ Por último cabe señalar que en relación al firme propósito conciliar de visitar las diócesis, fue uno de los prelados más asiduos en el cumplimiento de este deber pastoral, completando en total dieciséis salidas oficiales.

Aunque Lorenzana destaca como el prelado regalista por excelencia, también Haro lo fue. Carlos III lo eligió arzobispo por su formación ilustrada y encima le concedió el virreinato interino de la Nueva España. Núñez de Haro, "sin ser militar, con su prestigio religioso, ganó la estimación de Carlos III y motivó su nombramiento para un puesto tan delicado".¹² Lorenzana habrá estado en ese momento ejerciendo su cardenalato en Toledo, muestra inconfundible del favor real, pero no por eso Núñez de Haro era un prelado menos

¹⁰ CALDERON QUIJANO. 1972. II, p.365.

¹¹ CALDERON QUIJANO. 1972. II, p.367.

¹² CALDERON QUIJANO. 1972. II, p.368.

predilecto. Su prelatura ha sido menos renombrada que la breve de su antecesor, pero Haro fue igualmente regalista, ilustrado y reformista. Sus convicciones filosóficas lo caracterizarían como uno de los arzobispos más generosos de este período; fue un “generoso benefactor y emprendedor de obras públicas, estableció el hospital de San Andrés de la ciudad de México y ayudó con donaciones y préstamos a varias causas humanitarias y artísticas”.¹³

Tras la muerte de Haro y dos años de sede vacante, período breve considerando las demoras en nombramientos acostumbradas en la Nueva España, Francisco Lizana y Beaumont ascendería a la mitra arzobispal en uno de los momentos más turbulentos de la historia colonial. Desde 1802 hasta su muerte nueve años después, tuvo que lidiar con la consolidación de vales reales, con la invasión napoleónica de la Península Ibérica, con la destitución del virrey Iturrigaray y con el estallido de la guerra de insurgencia. No es sorprendente, por lo tanto, que su gestión arzobispal esté dominada por exhortaciones a rogativas en favor de campañas militares, peticiones de donativos a las diferentes corporaciones religiosas y una celosa defensa de la soberanía española. Este arzobispo seguiría demostrando interés por la reforma de la iglesia, pero subrayando aquellos aspectos más convenientes a la delicada situación internacional en la que se había enredado España en ese momento.

El obispado de Puebla, por otra parte, tras la partida de Fuero a la mitra de Valencia, sería encabezado por varios prelados que compartían tanto su celo como sus ambiciones reformistas. La Angelópolis sería, durante la mayor parte de este período, el foco de la controversia reformista aun después de Fuero o quizás precisamente porque éste había sido

¹³ MORALES VALERIO, 1992, II, p. 100.

tan problemático. La sucesión a esta mitra careció del tacto diplomático de los arzobispos y en cambio siguió la tradición palafoxiana de enfrentamientos. En particular, el sucesor inmediato de Fuero, Victoriano López, quién había sido capitular suyo, demostró su misma intransigencia. Los siete años que estuvo al frente de esa diócesis estuvieron marcados por el conflicto monjil de la vida común en el que López no estuvo dispuesto a ceder. El contraste que hacía su estilo de gobierno con el de Núñez de Haro se hace evidente en el volumen de quejas que llegaron al virrey y al Consejo de Indias por parte de las monjas de su jurisdicción. Como ejemplo basta señalar las diferencias que tuvieron al respecto ambos prelados. El primero, empeñado en la vida común a toda costa, se enfrentó al segundo, comisionado para averiguar los hechos en Puebla, quien llegó a cuestionar profundamente los métodos del poblano. En una carta al virrey el arzobispo no titubeó en demostrar su disgusto:

Las monjas van declarando cosas increíbles y mucho más de lo que a Vuestra Excelencia y a mí nos tenían escrito. Entre infieles no se hubiera ejecutado lo que han padecido esas esposas de Jesucristo. Yo estoy aturdido, hago lo que puedo por disminuir las tropelías del Señor Fuero y las que en la ejecución de sus órdenes, aumentó el nuevo obispo electo, y con todo va resultando tanto, que estoy sin juicio. Dios me ha enviado este trabajo y creo me ha de costar la vida.¹⁴

López sería absuelto de las acusaciones que le hicieron sus religiosas y se mantendría obstinado en su defensa de la vida común hasta su salida a la mitra de Tortosa en 1780. Puebla permanecería sede vacante por siete años no exentos de controversias durante los que gobernó un cabildo debilitado por Fuero y López. Asumió la mitra Santiago José de

¹⁴ Alonso Núñez de Haro y Peralta al virrey de México. Puebla. 9 de octubre de 1773. AGI, *México*, 2604.

Cheverría,¹⁵ por escasos dos años. El mismo año de la muerte de Cheverría sería nombrado Salvador Bienpica y Sotomayor¹⁶ quien también llegó impregnado de ideas reformistas. Se dedicó a la reforma del clero con el mismo celo de sus antecesores y publicó varias controvertidas pastorales sobre la corrección disciplinar del clero. El último jerarca de este periodo sería Manuel González de Campillo, obispo entre 1803 y 1813. Al igual que Lizana y Beaumont, González de Campillo retomaría la reforma frente a una turbulenta situación política.

Los arzobispos y los obispos poblanos entre 1765 y 1804 compartieron, si no un proyecto común, si un espíritu ilustrado que los llevaría a impulsar distintas iniciativas de reforma durante sus gestiones episcopales. Las diferencias entre ellos fueron más de grado que de tipo, coincidían en la necesidad de una reforma pero no necesariamente con los medios que utilizarían para llevarla a cabo. Cualquier intento de clasificar a los prelados obtendría resultados imprecisos porque unos podían ser ilustrados en una materia, como el uso de las ciencias exactas, y más tradicionales en otras.¹⁷ El hecho a subrayar es que todos formaban parte del ambiente filosófico ilustrado en el que vivían, fueran o no abiertamente afines a la totalidad de sus propuestas. Las diferencias se perciben más claramente en los “medios” de los que se valieron para lograr objetivos más o menos compartidos. Además, la situación sociopolítica introdujo variables que influirían sutilmente en el reformismo episcopal.¹⁸ El de Lorenzana y de Fuero, por ejemplo, fue mucho más optimista que el de

¹⁵ De Cheverría era natural de Santiago de Cuba. fue nombrado en 1787 y murió en 1789; CUEVAS, 1941, IV, p.88; GUTIERREZ CASILLAS, 1984, p. 166.

¹⁶ Natural de Ceuta, nombrado a Puebla en 1789, muere en agosto de 1802. CUEVAS, 1941, IV, p.88; GUTIERREZ CASILLAS, 1984, p.166.

¹⁷ Schmitt concluye respecto a la ilustración en el clero latinoamericano que “las diferencias de una región a otra [fueron] más de grado e hicapié que de tipo”; SCHMITT, 1977, p.162-63. Traducción mía.

¹⁸ Véase APENDICE II.

Lizana y Beaumont por la sencilla razón que su estancia en las mitras novohispanas tuvo lugar antes del asedio a los bienes eclesiásticos, la guerra con Francia o las limitaciones a la inmunidad del clero. Resulta interesante, sin embargo, que a pesar del cambio, éste mantuvo ciertos constantes a lo largo del periodo. Quizás hayan cambiado las motivaciones, pero los objetivos permanecieron inmutables: disciplina, autoridad episcopal, aislamiento del clero regular, exaltación del clero secular. Habría a futuro que matizar entre las diferentes reacciones de los obispos, pero para motivos de este estudio es suficiente señalar que, a pesar de sus diferencias, compartían una visión general de reforma que cada cual con su estilo buscó hacer efectiva.

La iglesia no fue necesariamente la víctima de la reformas eclesiásticas propuestas por los borbones. El episcopado novohispano, lejos de obstaculizarlas, las apoyó, ya fuera siendo su principal promotor o guardando un significativo silencio oficial. Esta “complicidad” encierra importantes características de la iglesia a finales del siglo XVIII que sólo se pueden comprender a la luz del contexto histórico en el que se encontraba.

El silencio de la alta jerarquía católica frente a la reforma eclesiástica amerita mayor análisis. Pese a las consecuencias que tendrían las reformas o al alboroto que provocaron, los obispos no parecieron tan escandalizados por ellas como los historiadores dos siglos después. Asimismo, el asedio del que parecía estar siendo objeto la iglesia, por lo menos para la curia romana, no representó una amenaza suficiente como para provocar una protesta oficial. Únicamente la reforma de las monjas calzadas ocasionó una intervención significativa por parte del embajador romano en la corte española. Cabe preguntarse en este sentido con De la Hera si la intromisión regalista sobre la iglesia en realidad se puede

considerar ilegítima y ofensiva: “Y esta intrusión, ¿podrá ser calificada de tal una vez que la iglesia la admite?”¹⁹ El hecho es que la iglesia instrumenta su reforma actuando en acuerdo con los designios reales. Entre las explicaciones plausibles, tanto de este silencio como de la colaboración, se encuentra el precedente de violencia que legó Gálvez con su represión de los simpatizantes de la Compañía. El miedo a ser sometido al exilio como los jesuitas y sus colaboradores debió haber templado cualquier oposición a los proyectos borbones. Asimismo, se podría decir que la demora de la que fue objeto la reforma fue una manera pasiva de obstaculizarla. Amenazados por el despotismo borbón, es posible que los eclesiásticos hayan optado por esta vía en lugar de un enfrentamiento abierto con los monarcas.²⁰ Indudablemente, algo hay de esto en la actitud de los obispos menos intransigentes; pero considerando que la cuestión de las rentas y la inmunidad eclesiástica sí contó con una vehemente y organizada oposición, resulta interesante que otros aspectos de la reforma no recibieron una atención similar. Las innovaciones en el intervencionismo real como la expulsión de los jesuitas y las cuestiones de rentas e inmunidad serían las únicas que provocaron un repudio oficial o pasivo, los demás aspectos del reformismo de este periodo que podrían haber sido tan controvertidas más bien se consideraron dentro de los

¹⁹ Continúa diciendo que “Porque no siempre se ha de tratar de admisión canónica arrancada por fuerza de amenazas militares, amagos de cismas, etc., de la que es cierto que se han dado muchos casos en la historia: es el propio bien de la iglesia el que reclama en ocasiones una cesión de derechos por parte del Sumo Pontífice en favor de los monarcas temporales que, porque así lo han querido las circunstancias históricas, se encuentran en aquel momento en mejores condiciones que la Silla Apostólica para procurar el bien de la religión cristiana”. DE LA HERA, 1992a, p.401. Por supuesto que además debe quedar claro que estos prelados debían sus nombramientos a esa misma corona, también de la Hera reconoce esta “causalidad” en el apoyo eclesiástico de las reformas carlistas, “... no menos cierto que una señaladísima parte de los obispos se alineó al lado de los monarcas y secundó en cierto modo las actuaciones regalistas en los países católicos. El sistema de presentación para las sedes episcopales— que de una u otra forma imperaba en todas partes— había permitido a los reyes seleccionar un episcopado adicto, con el que pudieron contar en no pocos momentos difíciles”. DE LA HERA, 1992a, p.466.

²⁰ En la sociología se ha denominado como “stonewalling” esta manera pasiva de los débiles de oponerse a una medida propuesta por aquellos que mantienen el poder.

parámetros de lo acostumbrado. Fuera de lo antes señalado, los obispos actuaron a favor de la reforma eclesiástica.

El reformismo episcopal se fraguó a lo largo del siglo XVIII recogiendo tendencias que venían gestándose desde el Concilio de Trento dentro de una compleja relación entre la iglesia y la corona. Esta relación que se había venido entretejiendo por siglos estaría en el trasfondo de la reforma de la iglesia novohispana. Los obispos formularían sus propuestas de reforma frente a una corte que cada vez más se adjudicaba mayor jurisdicción sobre lo eclesiástico. Al principio, la reforma que impulsó el episcopado en las vísperas del IV Concilio coincidió con la que propuso el rey. Sin embargo, la sospecha que introdujera la intromisión real en la administración del diezmo, templaría la colaboración y el reformismo episcopal. Para finales del periodo de estudio, la tensión que existía entre la corona y la iglesia anunciaría la ruptura que tendría lugar en el siglo que abría. El reformismo de la jerarquía contenía para entonces elementos que lo distinguirían del de sus celosos antecesores.

La etapa de reformas tuvo lugar durante cuarenta turbulentos años que serían testigos del cambio de paradigma que había anunciado el Siglo de las Luces. La crisis de las monarquías absolutas y el surgimiento de una conciencia independiente en los territorios americanos acabarían siendo unas de sus consecuencias. Asimismo, la Revolución Francesa sacudiría al *status quo* europeo amenazando a la iglesia católica del antiguo régimen. La iglesia se enfrentó con un periodo de intenso cambio; las reformas que impulsó de mano de la corona buscaban, en parte, responder a estas nuevas situaciones socioeconómicas. El

deterioro de la relación iglesia-estado que se fue dando durante estas décadas, trastocaría tradiciones inmemoriales y templaría el reformismo episcopal.

Antecedentes de la reforma eclesiástica

Las reformas que caracterizaron el último tercio del siglo XVIII se habían venido fraguando por más de un siglo tanto en círculos eclesiásticos novohispanos como en las cortes borbónicas. El reformismo de este período de estudio recogería las principales vertientes de ese siglo de cambio. Tanto la corona como el episcopado heredaron de sus antecesores una especie de “plano de reforma”. Los objetivos que pretendieron, los medios que utilizaron para lograrlos así como las justificaciones de las que se valieron no representaron innovaciones significativas de este período. Lo que sí es original a estas décadas es la intensidad de la reforma, la colaboración, en un principio, entre corona y episcopado, la convocación de un concilio para hacerla efectiva y principalmente su consolidación en un proyecto de reforma.

El patronato real representa el trasfondo principal de las reformas dieciochescas así al principio de siglo como al final. Los borbones irían interpretando sus derechos como patronos de la iglesia en Indias cada vez a mayor conveniencia suya, afirmando su soberanía directa sobre lo eclesiástico como privilegio especial de la corona española. El rey podía disponer de asuntos eclesiásticos porque así quedó decretado por los papas cuatro siglos antes, a cambio de la protección real de la empresa evangelizadora. Los derechos de patronato habían sido aceptados “casi universalmente por monarcas y gobernantes, obispos y religiosos, juristas, eclesiásticos y civiles”.²¹ El arreglo entre la corona española y los

²¹ DE LA HERA, 1992a, p.441.

pontífices romanos, por lo menos en principio, fue uno de conveniencia mutua. Los papas concedieron derechos especiales a los monarcas, pero éstos, a cambio, tenían la obligación de promover el catolicismo en las tierras americanas. Esta obligación, lejos de servir simplemente como un estímulo para el enriquecimiento de la corona, en realidad le implicaba un gravamen serio.

El regalismo, como el patronato, tenía sus orígenes desde el mismo siglo XVI. Consistía en el ejercicio de las regalías del monarca que surgieron de las concesiones pontificias a los reyes católicos:

Los regalistas son los defensores de la regalías de la corona, en nuestro caso, de las regalías sobre el gobierno eclesiástico. El regalismo, por tanto, tiene su origen en el gobierno espiritual de las Indias con las primeras concesiones papales que inmediatamente se consideran regalías.²²

Dentro del gobierno espiritual, la regalia, no era idéntica al patronato o la vicaria. La diferencia consistía en la procedencia de la autoridad de la corona sobre la iglesia.²³ En el patronato ésta procede o es concedida por el papa. La regalia, en cambio, es inherente al rey.²⁴ En ocasiones se le ha confundido con el vicariato y aunque tiene una relación estrecha con él, existió desde la gestación del derecho patronal. La diferencia entre vicariato y

²² GARCÍA AÑOVEROS, 1990, p. 134.

²³ De la Hera afirma que son conceptos distinguibles: "El patronato y el vicariato se asemejan en que ambos son considerados como concesiones pontificias, y se diferencian en que el segundo tiene un contenido mucho más amplio que el primero. Pues bien, el vicariato y la regalia tienen prácticamente un mismo contenido, apenas aumentan las intromisiones regias en el campo de lo eclesiástico al pasarse de aquél a ésta: la diferencia esencial está en que el vicariato lo poseen los príncipes— según afirman— por haberles sido otorgado por los Papas, y la regalia es un derecho nato de la corona que la Santa Sede tiene el deber de respetar". DE LA HERA, 1992a, p. 409.

²⁴ Explica De la Hera que "La regalia no es, por supuesto, una creación ni del siglo XVIII ni tampoco— como de la alusión a Luis XIV pudiera desprenderse de finales del siglo XVII. En sí misma, la regalia no es sino un derecho de la corona, un derecho regio, algo que corresponden al rey por el hecho de serlo. El uso fue a lo largo del tiempo reservando la palabra, si no de modo exclusivo, si acercándose a ellos, para los derechos de los monarcas en el terreno eclesiástico. Tanto que hoy llamamos Regalismo a la doctrina que consideró a los príncipes como detentadores de un poder de gobierno sobre las materias eclesiásticas, no en virtud de concesiones pontificias, sino con base en su propia condición de soberanos". DE LA HERA, 1992b, p. 85.

regalía fue siempre tan sutil que se trataban con frecuencia como un mismo concepto. La distinción permaneció sobre todo a nivel ideológico y no práctico. La regalía concedía a la corona mayor amplitud de poderes sobre la iglesia. Algunos regalistas incluso llegaron a “afirmar que sólo quedan excluidas de su potestad las materias estrictamente espirituales que requieren el Orden Sagrado y las dogmáticas”.²⁵

Los derechos y obligaciones del patronato real permitían que el rey legislara y mediara en asuntos de gobierno espiritual. La posición eclesiástica frente al patronato no es fácil de precisar. En muchas ocasiones la intervención real era directamente solicitada por la jerarquía, en otras era vista con sospecha. Frente a cuestiones de fuero, los eclesiásticos nunca titubearon en defender cualquier intromisión que lo amenazara, lo mismo sucedía con los asuntos de rentas. Además, esta relación evolucionaría a lo largo de tres siglos dándose con diferentes matices en las diferentes etapas del dominio español en Indias. El regalismo fue una especie de versión católica de la manera en que el estado y la iglesia se relacionaban en los países protestantes, la aplicación del *cuius regio eius religio* en los baluartes del tridentismo.

En la práctica el ejercicio de los derechos patronales, vicariales o de regalía y la aceptación eclesiástica de los mismos era de tal complejidad que es difícil determinar en qué momento la mediación real se convertía en intromisión o usurpación de la jurisdicción eclesial. La relación entre la iglesia novohispana y el virrey, por muy legislada que haya estado, se daba casuísticamente. Los casos a mediar serían en lo cotidiano el espacio donde la teoría patronal probaba su vigencia. La variedad y cantidad de situaciones que ameritaron

²⁵ GARCÍA AÑOVEROS, 1990, p.135

la intervención de la corona dificultan su categorización y también hacen imposible cualquier afirmación generalizada sobre el ejercicio del patronato real.

La intervención no siempre era iniciativa de la corona y tampoco se puede clasificar exclusivamente como un esfuerzo por reducir a la iglesia a su control. Lo que podía ser intervención no deseada en algunos casos, en otros era bienvenida por los eclesiásticos. La intervención, intromisión o simple mediación real no obedeció criterios determinados y no funcionó de una manera sistemática. Además no siempre fue el resultado de una iniciativa proveniente de la metrópoli. Con frecuencia, fue la respuesta a solicitudes hechas desde el mismo seno de la iglesia. Hubo incidentes que parecían necesitar la mediación de un tercero en discordia, en los que nunca intervino el virrey y otros que parecían no necesitarla y sin embargo la recibieron. Al mismo tiempo, hay ocasiones cuando fueron los mismos obispos los que la pidieron y otras cuando los vicepatronos se entrometieron. No se sigue un patrón preestablecido ni por parte de la corona, con el fin de incrementar su control, ni por parte del episcopado de cederlo; más bien esta irregularidad crea confusión en el análisis del patronato o vicariato real.

Asimismo, la reforma eclesiástica de la última mitad del siglo XVIII tenía sus antecedentes inmediatos en un regalismo que había evolucionado aumentando gradualmente los poderes o la jurisdicción del rey sobre la iglesia. La Guerra de Sucesión al trono español a principios de ese siglo ganó mayor ascendencia sobre lo eclesiástico para los borbones. Roma trató siempre de resistir, aunque fuese tácitamente las exigencias de los monarcas españoles por mayor control.²⁶ No obstante, tras la derrotada alianza que formó

²⁶ Hubo numerosas cuestiones de derecho canónico y patronato que nunca recibieron el beneplácito pontificio. Quizás las materias contenidas en la bula *In Coena Domini* sean las más representativas. En muchos

en contra de la sucesión borbónica al trono²⁷ perdió injerencia en esos dominios, viéndose obligada bajo términos de amnistia a conceder aún más privilegios al rey.²⁸ La Santa Sede otorgó más derechos a los reyes españoles en un Concordato que finalmente se firmó en 1753, entre Fernando VI y Benedicto XIV.²⁹ Los derechos que allí se concedían a la corona marcan definitivamente el paso del patronato al vicariato real y además inauguran un periodo de un regalismo decidido a someter a la iglesia al control real. El Concordato trasladó a toda España el patronato indiano, poniendo "en manos de la corona el práctico control de los nombramientos beneficios en España... El patronato que en él se concedía permitió consolidar de manera decisiva la influencia del poder civil en las estructuras eclesiásticas españolas".³⁰ El patronato se convertiría en vicariato, donde el rey tenía más autoridad que la otorgada a un patrono y un poco menos de la que recibiría un nuncio apostólico.³¹ Esto implicó una mayor intervención de la corona en asuntos "espirituales". En otros estudios se ha destacado la transformación de la teoría patronal a la vicarial³² y cabe señalar que el

casos se proseguía con lo acostumbrado, pero sin la debida aprobación canónica; así hubo infinidad de puntos que no se resolverían hasta mediados del siglo XIX. Véase GARCIA AÑOVEROS, 1990.

²⁷ Véase LYNCH, 1989, pp.44, 107-109.

²⁸ HERR, 1958, p.19. Véase GARCÍA AÑOVEROS; también DE LA HERA, 1958 y 1992.

²⁹ LYNCH, 1989, pp.108-109, 188; DE LA HERA, 1992a, p.436; GARCIA AÑOVEROS, 1990, pp.122-123.

³⁰ DE LA HERA, 1992a, p.470; Lynch escribe que entre otras cosas "el Concordato del 11 de enero de 1753 le concedió a la corona española el derecho de patronato universal, que extendía el derecho de presentación de los obispos a ciertos otros clérigos de alto cargo, a todos los canónigos, prebendados y beneficiados, excepto a cincuenta y dos cargos que serían reservados al papa. Este fue un incremento extraordinario del poder de la corona y un paso decisivo en la subsecuente burocratización de la iglesia española": LYNCH, 1989, p.188.

³¹ De la Hera explica en páginas anteriores que "son precisamente las facultades reales el nervio en que todo el problema del regalismo radica: lo que a nuestro entender distingue al regalismo borbónico del de los siglos anteriores no es tanto la esfera de su aplicación como su diferente concepción de las facultades regias frente al poder pontificio", HERA, 1963, pp.118, 111.

³² Véase EGAÑA, 1958; y DUSSEL, 1983.

regalismo evolucionó de manera similar. Pero el cambio que se dio a lo largo de ese siglo no fue necesariamente jurídico.³³

También la tensión entre la iglesia y la corona en asuntos de gobierno espiritual tenía antecedentes en los años anteriores al periodo de estudio. Las rentas eclesiásticas habían sido ocasión de disputas a lo largo del periodo colonial. Pero fue en el siglo XVIII, al resolverse en favor de la corona, cuando el episcopado tendría que enfrentarse con el asedio real más amenazador a sus rentas. La disputa sobre los diezmos recolectados cuando las sedes episcopales estaban vacantes fue una de las más largas del periodo colonial. La iglesia había defendido desde el siglo XVI que estas rentas pertenecían a la fábrica de la catedral y al sucesor a la mitra cuando tomará posesión. La corona en cambio había insistido que era su derecho determinar en qué manera se emplearían. Todo el siglo XVII los Austrias habían intentado controlar efectivamente estos ingresos que, considerando los extensos periodos de sede vacante, eran considerables.³⁴ Justificaban su derecho sobre estas rentas a partir de las concesiones sobre la administración del diezmo que habían hecho los pontífices desde el siglo XVI.³⁵ A lo largo del periodo colonial algunas veces el rey había logrado controlar estos ingresos y otras lo habían recuperado los cabildos catedralicios. Sin embargo, la situación cambiaría definitivamente en 1737 cuando el Consejo de Indias dictaminó definitivamente en favor de la corona. La junta que se había creado precisamente para

³³ "No hay ningún texto oficial de la corona que presente las regalías como derechos mayestáticos inherentes a la soberanía real en cuanto tal. Al contrario, en todas las declaraciones reales sobre las regalías se insiste en que redivan de bulas y breves pontificios o, a lo más, de costumbres inmemoriales. La base del regalismo en los borbones es la misma que en los Austrias: las concesiones, privilegios y prerrogativas que han recibido del papado. Incluso cuando se recurre a las costumbres en ciertas materias controvertidas, el título proviene de un derecho consuetudinario y no de una regalia mayestática. Las características de las regalías en su calidad de inajenables, irrenunciables, imprescriptibles, intransferibles e intangibles, no varían desde el siglo XVI hasta el momento de la Independencia"; GARCÍA AÑOVEROS, 1990, p. 135.

³⁴ HERMANN, 1988.

³⁵ ESCOBEDO MANSILLA, 1992, pp. 99-102.

determinar el derecho sobre estas rentas “reconoció la soberanía absoluta de la corona sobre las Vacantes de Indias y su derecho a disponer de ellas libremente según las necesidades del estado; pero ella juzgó de cualquier manera que sería más conveniente destinarlas a obras piadosas”.³⁶ Los obispos no estuvieron dispuestos a aceptar ni los términos ni los argumentos teóricos que proponía la Junta como justificación del derecho real a disponer de los diezmos durante las sedes vacantes.³⁷ Tampoco aceptaron la enajenación de sus bienes, ni el aumento en la jurisdicción del rey sobre el diezmo que consideraban suya por derecho.³⁸ Una nueva interpretación de los derechos patronales de los reyes estaba en el trasfondo de esta discusión. Entre 1735 y el Concordato de 1753, el regalismo borbónico atravesó cambios significativos que se aprecian con claridad en la polémica sobre rentas eclesiásticas. Asegura Hermann que “la discusión sobre las vacantes de Indias fue un debate sobre los diezmos y sobre la inmunidad de los bienes eclesiásticos, de una importancia capital para la formulación del regalismo español”.³⁹ Además los teóricos del regalismo aprovecharon las dificultades de traducción de las bulas pontificias para justificar la incursión real en asuntos eclesiásticos: “La encrucijada política del conflicto hispano-romano entre 1735-1753 era tal que la lectura de privilegios apostólicos invocados podía dar lugar a traducciones contradictorias. Las dificultades de la diplomacia y la gramática latina no estaban allí de gratis”.⁴⁰

³⁶ HERMANN, 1988, p. 113. (traducción mía).

³⁷ MAZIN, 1996, p. 302-308.

³⁸ “...la corona había finalmente traspasado los límites habituales de su intervención en materia de rentas eclesiásticas... Las tendencias al regalismo absoluto subvirtieron la habitual autonomía de gestión de las iglesias en materia de rentas”; MAZIN, 1996, p. 343-344.

³⁹ HERMANN, 1988, p. 111. (traducción mía)

⁴⁰ HERMANN, 1988, p. 123. (traducción mía)

La iniciativa real de reforma de este período tiene antecedentes en los derechos establecidos por el regalismo español, que junto con el patronato real le dieron fundamento teórico. Cuando la corona articulaba alguna reforma eclesiástica se justificaba defendiendo que actuaba en su derecho, incluso consideraba su obligación garantizar que la iglesia en sus dominios se mantuviera observante. La reforma estaba dentro de lo establecido por la concepción del gobierno espiritual vigente que además se reforzó con la nueva concepción de los derechos por regalía. El rey no consideraba que promoverla estuviera fuera del marco de la "legalidad", como lo interpretaban él y sus ministros. El gobierno espiritual en España implicaba el arreglo específico y único que se había hecho entre la Santa Sede y los reyes Católicos.⁴¹ Las concesiones de las Bulas Alejandrinas⁴² establecieron las bases teóricas del patronato y vicariato reales así como los de las regalías que fundamentarían jurídicamente las reformas que impulsaron los borbones. Los ministros borbones no tuvieron necesariamente que escribir más leyes o que añadir cláusulas a las tesis regalistas, aunque ciertamente pretendieron hacer ambos.⁴³ Los derechos de patronato así como las regalías contenían la amplitud de poderes y derechos que la corona necesitaba para poner en efecto una reforma eclesiástica. Nadie pudo haber discutido este derecho ni la obligación de la monarquía a

⁴¹ Al respecto explica García Añoveros en su estudio sobre la monarquía y la iglesia americana: "el gobierno espiritual de las Indias encomendado a la corona española es un fenómeno tan único y singular en la historia de la iglesia y de España que solamente puede entenderse cabalmente en su justa medida cuando se enfoca desde la perspectiva de su exclusividad y peculiaridad, no olvidando que corresponde a un tiempo y espacio histórico pretérito, muy diferente de nuestro acontecer histórico, y que, por tanto, debe ser analizado, entendido y comprendido dentro de su propia y específica fisonomía". GARCÍA AÑOVEROS, 1990, p. 145.

⁴² "La participación de la corona en el gobierno eclesiástico de las Indias tuvo sus orígenes en la obligación evangelizadora que la iglesia depositó en los reyes castellanos y las concesiones que la Santa Sede hizo a los monarcas para el cumplimiento de la misión encomendada... la iglesia no tiene inconveniente en delegar algo tan fundamental a su propia constitución como es el envío de evangelizadores... la bula "*Universalis Ecclesiae*" (28 de julio 1508), que es, sin duda alguna, el documento clave del Regio patronato Indiano": GARCÍA AÑOVEROS, 1990, pp. 69-70; 72-73.

⁴³ Durante este período se trató de elaborar no una nueva Recopilación de las Leyes de Indias sino un código de leyes, y pese a que quedó inconcluso resulta interesante que el único libro que se terminó fue el relativo a lo eclesiástico, además de que fue el primero en elaborarse. DE LA HERA, 1992a, pp. 437-438.

mantener el orden y la disciplina dentro de la iglesia. Hubo incluso eclesiásticos que la exigieron porque consideraban que la situación la ameritaba.

Además de los fundamentos político-jurídicos que justificaban una reforma eclesiástica impulsada desde la corona, los obispos reformistas heredaron una tradición de reforma de sus antecesores a la mitra novohispana. Desde el siglo anterior el episcopado había buscado hacer efectivos los decretos tridentinos publicados en 1622.⁴⁴ Los mitrados más destacados del siglo XVII, Juan de Palafox, fray Enrique Payo de Rivera, Agüiar y Seijas, entre otros, fomentaron reformas como la secularización de doctrinas, la reforma conventual, la disciplina clerical, la creación de seminarios, la evangelización de los indios, etc. Casi todos los aspectos del reformismo entre 1765 y 1804 habían sido objeto de reformas anteriores.

Los prelados ilustrados vendrían a culminar una obra que habían iniciado sus antecesores. La destitución del clero regular es representativa de este largo proceso de reforma. La hegemonía que gozaron los regulares sobre la iglesia novohispana en el primer siglo de evangelización resultaría problemática para un episcopado que pretendía una iglesia diocesana. Tanto la legislación indiana como los obispos secularizadores del siglo XVII pusieron en marcha los procesos que para 1749, fecha en que Fernando VII ordenó la secularización de doctrinas,⁴⁵ habían desplazado a los regulares de su posición hegemónica en la iglesia novohispana. Las reformas posteriores a esa fecha — clausura de conventos, visitas reforma, cierre de noviciados—vendrían principalmente a hacer definitivo este desplazamiento.

⁴⁴ Esta es la tesis central del trabajo de Delumeau quien, como se verá adelante, afirma que la reforma tridentina no se haría efectiva hasta doscientos años después: DELUMEAU, 1973.

⁴⁵ MAZIN, 1996, p.345; MAZIN, 1989, pp.75-76; MAZIN, 1986, pp.24,30.

Asimismo, el reformismo del último tercio del siglo XVIII recogió las tendencias reformistas de la iglesia católica que se habían postulado desde principios de siglo. La reforma del clero había sido objeto de la atención de la Santa Sede por varias décadas. La bula *Apostolici Ministerii*, donde se establecen los criterios para la reforma de la disciplina clerical, fue publicada desde 1723 y era del conocimiento de los prelados reformistas a pesar de los esfuerzos borbónicos por limitar el contacto entre las Indias y los pontífices. Como se verá más a fondo en el siguiente capítulo, los obispos estaban conscientes de la tradición de reforma de la iglesia. Esta tradición marcó su programa reformista tanto como el regalismo.

Convergencia de la corona y el episcopado entre 1765 y 1774

José de Gálvez, visitador general de la Nueva España, y Francisco Fabián y Fuero arribaron a la Nueva España el mismo año. Los acontecimientos de los diez años siguientes en materia de reforma eclesiástica sugieren que estos arribos no fueron una simple coincidencia. La misión de Gálvez era la puesta en marcha del extenso programa de reformas borbónicas que la corte había venido gestando por varios años. Entre sus órdenes estaban un sinnúmero de cambios en el gobierno virreinal— la reestructuración del norte novohispano, la reorganización de la real Hacienda, la creación de un ejército— pero también figuraban asuntos eclesiásticos, como garantizar la expulsión de los jesuitas. El único prelado que igualó el celo del visitador en el cumplimiento de su misión fue el recién nombrado obispo de Puebla, Fabián y Fuero. Éste también hizo de la reforma el propósito central de su episcopado. Ambos representan la culminación de los ideales despóticos ilustrados tanto en lo político como en lo religioso. Llegaron impregnados del idealismo que

había marcado su formación, convencidos de que con ciertas reformas su patria y su iglesia recobrarían la preeminencia que habían gozado en otros siglos. La convergencia entre el reformismo real y el episcopal permitió la puesta en marcha de un programa de reforma eclesiástica que tocaría casi todos los aspectos de la vida eclesial novohispana. En estos años cuajarían las reformas que se habían venido presagiando a lo largo de un siglo. Se podría adelantar que la intensidad y el celo con el que se persiguen las reformas eclesiásticas consolidan un “proyecto de reforma” eclesiástica que marcaría las últimas décadas del período colonial. Ciertamente, no se habló de un proyecto como tal, pero la serie de reformas que impulsaron en su conjunto perfilaban una imagen de iglesia distinta a la que existía cuando llegaron.

La reapertura de la causa de beatificación de Juan de Palafox y Mendoza en 1760 es sintomática de la actitud reformista de la corte de Carlos III en torno a la iglesia novohispana. Palafox representaba la convicción de hacer efectivos los ideales tridentinos, reduciendo el poder de las órdenes religiosas— en particular la Compañía de Jesús, afirmando la jurisdicción episcopal, promoviendo la austeridad y disciplina, entre otros. Este palafoxismo coincidía con los ideales reformistas borbones. El reinado de Carlos III se caracterizó por el esfuerzo de reestructurar el imperio español con el objetivo de devolverle la gloria perdida. La iglesia no escapó la mira de sus ministros en particular cuando estos decidieron resaltar el poder de la monarquía por encima de cualquier otro. Empero, este programa de reformas abarcó mucho más que los aspectos que debilitarían la fuerza de la institución que más podía retar la autoridad despótica. La reforma que promovió la corte española, únicamente excluyó aquellos aspectos reservados al orden sacerdotal. La

ilustración, el jansenismo y, por supuesto, el absolutismo predeterminaron los objetivos y los medios de los que se valieron los ministros regalistas para llevarla a cabo.⁴⁶

La reforma eclesiástica impulsada por Carlos III en un principio, por lo menos, partió de lo establecido por el Regio patronato Indiano. Para la jerarquía eclesiástica el derecho patronal de los reyes seguía representando un valor que no se cuestionaba por los beneficios que había traído y traía a la iglesia americana: "Faltar a los deberes impuestos por el patronato Regio llegó a considerarse por algunos pecado mortal, y en todo caso, nadie entre la jerarquía dudaba de que lo que sucedía ante los ojos del Papado y de toda la iglesia pudiera no ser legítimo".⁴⁷ Colaboran dentro del marco del gobierno espiritual de Indias donde era su obligación corresponder al monarca, quien a su vez debía garantizar el bienestar de la iglesia. Farriss asegura que la ambición personal de los prelados es únicamente una explicación parcial de su actitud: "Ellos no consideraban la supervisión real de los asuntos eclesiásticos como una usurpación de su propia autoridad, ya que la teoría de que el rey era el representante del papa en Indias era comúnmente aceptada aún entre los canonistas americanos más conservadores".⁴⁸

Los designios reales en materia eclesiástica se convirtieron en hechos con la real Pragmática de 1767 donde se decretó la expulsión de los jesuitas de los dominios españoles. A partir de entonces la reforma de la iglesia se perseguiría por todos los medios logrando al

⁴⁶ Aunque Farriss dedica su investigación a la limitación del fuero eclesiástico, contiene un resumen del programa de reformas eclesiásticas que promovieron los borbones en la segunda mitad del siglo XVIII; FARRISS, 1968, pp.87-108.

⁴⁷ DE LA HERA, 1992a, p.479. Agrega más adelante que era imposible que los prelados estuvieran conscientes de la transformación a una política cesaropapista: "Y ese episcopado, alejado además de los problemas y de la agitación europea, no era suficientemente consciente del cambio en la política cesaropapista que se estaba operando en el viejo continente a partir de los últimos años del XVII, y sobre todo ya en la segunda mitad del siglo XVIII".

⁴⁸ FARRISS, 1968, p.7. Traducción mía.

final antagonizar hasta a los prelados más adictos a la corona. Dos años después el alcance del proyecto borbón en relación a la iglesia, sus principales objetivos y también la estrategia que se utilizaría para lograrlos se delinearían en la real cédula conocida por el nombre de *Tomo Regio* (1769). Con ambas medidas Carlos III se desvinculaba de la tradición patronal de la que era heredero, inaugurando un de los periodos de mayor intervención real en el gobierno espiritual de indias. La expulsión estableció un precedente insólito para cualquier corporación religiosa que osará contradecir la voluntad real. El *Tomo Regio*, por su parte, demostraba que el rey estaba dispuesto a intervenir en aspectos internos a la iglesia— como era la convocación de concilios o sínodos— que ésta no había cedido en siglos.

El IV Concilio al que el *Tomo Regio* convocaba contenía una nueva estrategia para la reforma eclesiástica. En él Carlos III propuso una manera indirecta de reformar a la iglesia.⁴⁹ A partir de entonces el rey se desvincularía de la controvertida tarea de reformar a la iglesia, tanto en el sentido doctrinal como el político, colocando esta tarea en manos de los obispos:

La nueva política de incorporar al estamento clerical, y en particular a la jerarquía, a los intereses del estado, para enfrentarles con Roma y convertir al poder civil en defensor de derechos eclesiásticos ultrajados por las intromisiones de la Curia, había de llevarse a cabo sin pretender crear desde el estado iglesias nacionales... Se pensó en la revolución desde dentro— la tarea del poder civil no tendría que consistir en asumir el protagonismo, sino en dar el impulso. El papel de los monarcas y de sus ministros había de quedar en un segundo plano: provocar los acontecimientos y dejar en manos de la jerarquía nacional el desarrollarlos y obtener ellos los resultados deseados. Nunca romper con la Santa Sede, pero sí poner el gobierno de los asuntos eclesiásticos nacionales en manos de una jerarquía dócil al poder civil, la cual habría obtenido directamente ese poder reivindicándolo de Roma por sí misma y mediante métodos perfectamente canónicos.⁵⁰

⁴⁹ Véase FARRISS, 1968; DE LA HERA, 1992a.

⁵⁰ DE LA HERA, 1992a, p.474. Por su parte expresa Farriss que "Carlos III condujo dos grandes experimentos para la reforma de la disciplina eclesiástica en Indias a través de la jerarquía eclesiástica: los consejos provinciales y las vistas reformas de las órdenes religiosas. Ambos experimentos son particularmente relevantes

Dentro de esta perspectiva los mitrados se convirtieron en colaboradores de la política eclesiástica borbónica. Explica Farriss que Carlos III expresaría su apreciación a los obispos que apoyaron esta versión de reforma, en particular Fuero y Lorenzana, promoviéndolos a las prestigiosas mitras de Toledo y Valencia.⁵¹ El rey cooptó a la jerarquía católica de Indias para que fungiera como promotora de las reformas eclesiásticas.

El paso decisivo para la reforma de la iglesia novohispana lo dio Carlos III. Los prelados de este periodo se entregaron a la tarea de reforma sostenidos por este impulso real. Coincidían con la corona en varios puntos. La sujeción de los regulares y la disciplina clerical, entre otros, eran también aspectos salientes del catolicismo ilustrado del que estaban impregnados, como se verá en el siguiente capítulo. La colaboración episcopal no es accidental, las reformas reales también convenían a la mitra.⁵² Coinciden los suficiente con los objetivos reales para colaborar por interés propio. El ideal de una iglesia nacional administrada sin intervención papal "naturalmente atraía a aquellos obispos quienes creían que un mayor grado de independencia de Roma aumentaría su propia autoridad".⁵³ Estos fueron años de colaboración episcopal y real por lo menos oficialmente. Este ambiente de cooperación permitiría que la reforma eclesiástica adquiriera forma y fondo llegando a cuajar

para el estudio de la iglesia mexicana, ya que fueron inspirados por dos prelados del virreinato de la Nueva España, el arzobispo Lorenzana de México y el obispo Francisco Fabián y Fuero de Puebla...". FARRISS, 1968, p.32. Traducción mía.

⁵¹ FARRISS, 1968, p.35.

⁵² "Para los ilustrados católicos del siglo XVIII la sumisión al poder político tenía indudables ventajas puesto que la unión de la iglesia y el estado resultaba más fructífera bajo la protección real, y la labor pastoral no se limitaba al cuidado de las almas de los fieles, sino también, y en gran medida, a su bienestar material". GONZALBO, 1985, p.5.

⁵³ Explica Farriss que "muchos aspectos del reformismo coincidían con las aspiraciones de los prelados...". FARRISS, 1968, p.8. Traducción mía.

en un proyecto de iglesia en las actas del IV Concilio Provincial. El rompimiento entre las dos potestades se daría después, cuando Carlos III llevó su afán despótico demasiado lejos.

El ambiente regalista de este periodo influyó en el pensamiento del episcopado novohispano.⁵⁴ En mayor o menor grado los prelados impulsaron la reforma desde este paradigma. Su colaboración no contradecía su misión pastoral. Los obispos habían integrado el regalismo a su pensamiento ilustrado católico sin considerarlo demasiado problemático excepto, por supuesto, en asuntos de Fuero y bienes eclesiásticos.⁵⁵ Además, la lealtad al rey era para ellos un aspecto fundamental de la propagación de la fe en territorios americanos. Predicaron la sumisión al monarca porque éste a su vez tenía la obligación de salvaguardar a la iglesia en sus dominios. La subordinación a la corona, sin embargo, tenía sus límites. Por ello apoyaron medidas tan controvertidas como la expulsión de los jesuitas pero se aliaron en contra de cualquier modificación en la administración de las rentas eclesiásticas. El regalismo episcopal estaba relacionado con los conceptos “ilustrados” de la monarquía y la soberanía. Por ello Lorenzana observó:

Y últimamente, un Reino es un cuerpo, cuya sangre debe circular por todos los miembros para mantener la debida robustez, y esto se consigue con el comercio alto en unos, con la Agricultura en otros, con las maniobras en otros, y con las manufacturas de Telares, procurando que cada uno viva con utilidad, sea miembro vivo de la República, y si por impedido no lo está, le

⁵⁴ Morales Valerio asegura que la sumisión a los designios reales fue una de las características salientes del episcopado de la segunda mitad del siglo XVIII en la Nueva España: “Educados en los albores de la Ilustración española, llegan a México con un gran interés por el bienestar material y educación de sus fieles, introducen reformas en los estudios eclesiásticos y se muestran generosos con obras de arte y desarrollo de sus diócesis. Al mismo tiempo, presentan un tipo de sumisión y exaltación de la monarquía española que los lleva a defender el sistema político del absolutismo real como si fuera doctrina de la iglesia. Aceptan, así, sin mayores reservas, la expulsión de los jesuitas y el control más estricto sobre las actividades de la iglesia, como lo demostró el caso del IV concilio mexicano (1771) y varios proyectos de reforma eclesiástica”: MORALES VALERIO, 1992, p.99.

⁵⁵ Escribe Zahino Peñafort, por ejemplo, que Lorenzana llegó a la mitra de México como “un verdadero hombre de estado en perfecta simbiosis con las corrientes ideológicas que marcaban la política de Carlos III”: ZAHINO PEÑAFORT, 1996.

vivifiquen los demás, y sea como el hierro, que con el uso no se llena de hollín, ni se consume.⁵⁶

Para los prelados el rey garantizaba la estabilidad política. Los cristianos le debían obediencia y respeto por que sin él peligraba la existencia misma de sus reinos. El rey, a su vez, adquiría responsabilidades ineludibles hacia sus súbditos. Fuero señaló que la monarquía aseguraba que la sociedad no se extraviara en problemáticas internas o parroquiales. Prefería tolerar a un tirano que arriesgar la subsistencia de la patria:

... nadie puede dudar que se debiera sufrir este pequeño mal, aunque no fuera sino por no caer en otros peligros que son mucho más graves y casi del todo ciertos, con mayores crueldades de parte del Tirano provocado, gravísimas disensiones en el Pueblo que se divide en tales casos en sangrientísimas Parcialidades, y otras mayores y más pesadas servidumbres con que suele oprimir a sus súbditos, para asegurarse en el mando y monarquía, aquella persona poderosa, por cuyo auxilio se expelió al Tirano... y por eso es más aborrecido el Regicidio o Tiranicidio.⁵⁷

La lealtad al rey era esencial en este esquema, obligación de todo cristiano que, aunque obvia, el obispo se vio obligado a subrayar:

Por más importante, que siempre se nos ha representado la sumisión, obediencia, y respeto al Soberano, que es lo que va a ser materia de esta carta, como por otra parte, atendiendo a vuestro verdadero, y fino amor, constante, y acrisolada lealtad al rey nuestro Señor, nada contemplábamos menos necesario, que hablaros en este asunto, lo hemos suspendido sin recelo alguno, por mejor decir, con la mayor satisfacción en vuestra fiel conducta, y si ahora nos resolvemos a dirigiros nuestra voz, como a ovejas, que Dios nos tiene encomendadas, es solamente, porque nadie os engañe con palabras artificiosas, y elocuentes, pero vacías de peso, y de verdad.⁵⁸

Basándose en las tesis tomistas sobre los derechos y deberes del príncipe cristiano, Fuero insistió que la paz social estaba ligada a la obediencia al rey. Este exigió que ni siquiera se

⁵⁶ Lorenzana, "Memorial que presentan a todas las comunidades y gremios los pobres mendigos de México por manos de su arzobispo", sin fecha, en *CARTAS*, ff. 166-194, f. 181.

⁵⁷ Francisco Fabián y Fuero, "Edicto LI o carta Pastoral en que se exhorta a todos los eclesiásticos, confesores y predicadores, estudien y lean la Suma de Sagrada Teología del Angélico Dr. Santo Thomas con un sermón en elogio del mismo angelical maestro", 31 de octubre de 1768, en *COLECCIÓN*, ff.361,366.

⁵⁸ Francisco Fabián y Fuero, "Carta Pastoral", 28 de octubre de 1768, en *COLECCIÓN*, f.1.

hablara mal del monarca, para no arriesgar el bienestar de sus reinos: "...mandamos, con precepto formal de ella, que nunca habléis mal del rey, y su gobierno".⁵⁹ Su sucesor, Victoriano López, compartió esta noción, afirmando que la generosidad de su monarca "ha estrechado más los dulces vínculos de mi lealtad, sumisión y rendimiento a sus soberanas disposiciones".⁶⁰

Al identificar al rey como cabeza de la "patria", los obispos reconocían que desobedecerle implicaba la pérdida de la esencia misma de la nacionalidad. Su regalismo era consecuencia de su patriotismo; al menos, así lo expresó Victoriano López:

Cercados de unas mismas murallas, gobernados por unas propias leyes, y componiendo todos el cuerpo de una Ciudad, de una Provincia, y de un Reino nos estrechamos y unimos más particularmente, como que somos miembros de un cuerpo más visible, y contraemos unos con otros aquellas nuevas y especiales obligaciones que dimanar de los derechos que tienen sobre nosotros el rey en que somos sus vasallos, la Nación de que somos partes, y la Patria en la que recibimos el ser. La sociedad es un estado de necesaria y mutua dependencia entre todos aquellos que la componen... los vasallos descansan seguros y quietos sin temor alguno a la sombra de su hogar, pero sobre el cuidado y vigilancia del Monarca que los protege, y el soberano mantiene sus tropas, defiende sus regalías, la gloria y esplendor de su Trono con las contribuciones y tributos de los súbditos que gobierna.⁶¹

La jerarquía verdaderamente estaba convencida de que la estabilidad política dependía de la lealtad al soberano.

Los súbditos no eran los únicos con obligaciones dentro del reino. El rey era igualmente responsable para con ellos. Su misión además incluía la defensa de la religión. Fuero explicó que Dios les otorgaba el trono con la condición de que salvaguardaran al cristianismo:

⁵⁹ Francisco Fabian y Fuero. "Carta Pastoral", 28 de octubre de 1767, ff. 1-25, f. 24.

⁶⁰ Victoriano López. "Carta Pastoral", 15 de octubre de 1786, ff. 1-61, f. 2.

⁶¹ Victoriano López. "Carta Pastoral", 15 de octubre de 1786, ff. 1-61, f. 39.

Dios, que por sola su voluntad le dio el Principado, le puso al mismo tiempo la obligación de no impedir el uso, y ejercicio de la Religión, que fundó Cristo, y de promover su gloria del modo mejor, que pueda: obligación que le puso, sin injuria alguna, como Señor absoluto de los Imperios... Recibió el Príncipe el Reino de la mano de Dios, y para poder salvarse lo recibió con la dichosa carga de entrar en su iglesia y religión; guardar su doctrina y establecimientos, ser ministro del mismo Dios para defenderla, y protegerla, servirle en este alto Ministerio con todo el poder del Cetro, y ser así rey para siempre.⁶²

El regalismo episcopal de este periodo se forjó en un contexto donde religión y estado coexistían en simbiosis. El rey no hacía otra cosa que ocupar su lugar dentro del esquema del reino cristiano vigente. Al final, para los obispos defender al reino era lo mismo que defender la religión cristiana.

Ningún evento de este periodo ilustra mejor la colaboración entre el episcopado de México y de Puebla con la corona en la reforma eclesiástica como el IV Concilio Provincial Mexicano. La expulsión de los jesuitas, como se verá en el capítulo IV, no provocó una reacción abierta u oficial por parte de la jerarquía, pero había sido lo suficientemente controvertida como para provocar un grave silencio en lugar de un entusiasmo abierto por la reforma eclesiástica. La reforma a la vida común monjil, asimismo, ocasionó tantas disputas que enredaron a los obispos y al Consejo en sinnúmero de acusaciones y contraacusaciones. El IV Concilio, sin embargo, fue una auténtica celebración de los ideales de reforma eclesiástica. El conflicto no tardó en hacerse presente en la sala capitular de la catedral— la destitución del obispo de Durango, Díaz Bravo, siendo de los más intensos— pero aún así, una tras otra se irían dando las discusiones que plasmarían en las actas el “modelo” de iglesia reformada que episcopado y monarca pretenderían hacer efectivo en el último cuarto del siglo XVIII.

⁶² Francisco Fabian y Fuero. “Carta Pastoral”. 28 de octubre de 1767. ff. 1-25. f. 5.

El IV Concilio representa uno de los ejes del reformismo dieciochesco. En él se recogieron las corrientes reformistas que se habían venido gestando desde el siglo anterior y las principales preocupaciones eclesiales de la primera mitad del siglo. Los obispos prestarían su atención a la reforma regular, administrativa y disciplinar, entre otras. A pesar de no haber sido nunca aprobado, el concilio sentaría las bases del reformismo eclesiástico hasta la Guerra de Independencia. Incluso se podría afirmar que sus principales preocupaciones serían retomadas a lo largo del siglo XIX. El apoyo real en este momento sería instrumental para la reforma eclesiástica con la que los obispos ilustrados pretendían reconstruir la iglesia novohispana. La convergencia entre el reformismo real y el episcopal que hizo posible el IV Concilio sería también clave en la formulación de un nuevo proyecto eclesial. Gracias a este apoyo mutuo se gestó un cambio en lo que representaba el ideal de iglesia para la Nueva España. Pese a que no se habló de un modelo como tal, la suma de medidas reformistas representa en sí un programa eclesial de corte ilustrado distinto al que existía. La suerte que corrieron las actas conciliares sería sintomática de la reforma en general. La alianza entre el episcopado y la corona de la que resultó ocasionaria que ni Roma ni el Consejo de Indias estuvieran dispuestos a darle su respectiva aprobación por no cumplir con los requisitos de ninguno.

En relación a los derechos reales en materia espiritual, el regalismo episcopal de estos años estuvo condicionado por la tradición de patronato. Por lo menos oficialmente, como lo demostró el beneplácito que le dieron al *pase regio* durante el IV Concilio,⁶³ no se opusieron abiertamente al creciente intervencionismo real. Se habían formado durante la transición de una teoría patronal a una vicarial regalista y ciertamente se opusieron a algunas

⁶³ SIERRA NAVA, 1975, pp. 275-302; CUEVAS, 1941, IV, pp. 459-464.

medidas, pero dieron su consentimiento a un buen número. Dificilmente pudieron haber calculado las consecuencias de esta transición; y, ¿cómo cuestionar su criterio si tampoco la Santa Sede lo previó?⁶⁴ Pero las innovaciones borbónicas en asuntos de gobierno espiritual pronto tocarían privilegios que los eclesiásticos atesoraban singularmente: la inmunidad y sus rentas. Esto templaría su entusiasmo por las reformas borbónicas y afectaría al reformismo episcopal.

El desencanto con el reformismo borbón: de tensión a rompimiento

Las reformas eclesiásticas después de 1774 ponen en evidencia el gradual deterioro de las relaciones tradicionales entre la iglesia y la corona. Éstas se fueron modificando conforme los borbones introducían innovaciones en sus derechos patronales. La iglesia de estado que había funcionado todo el período colonial comenzó su transformación definitiva en este periodo. Al igual que sus homólogas en el resto del mundo católico, la iglesia novohispana atravesaría procesos donde “cada vez se pusieron más sistemáticamente en cuestión los fundamentos del poder de la iglesia del antiguo régimen, su riqueza, su prestigio, su misma autoridad moral”.⁶⁵ Los católicos ilustrados intentarían una reconciliación con los paradigmas de su época sin desvincularse del estado, pero para el final del periodo los eventos sociopolíticos demostrarían que la iglesia no podría seguir articulando una reforma bajo los auspicios de la corona.

La expulsión de la Compañía de Jesús sería la primera señal inconfundible de que la monarquía borbónica comenzaba a interpretar sus derechos de patronato y sus regalías de

⁶⁴ DE LA HERA. 1992a. p.401.

⁶⁵ AUBERT. 1978. p.50.

manera distinta a sus antecesores. Esta medida sería aceptada con reservas por parte del clero. El desfavor que se habían ganado los jesuitas entre los demás eclesiásticos, junto con la represión de sus defensores, ocasionaría que no se protestara abiertamente contra esta problemática medida. Sin embargo, cuando la corona tornó su atención a las finanzas y la inmunidad eclesiástica, la respuesta no tardaría en escucharse. Los prelados estaban dispuestos a colaborar con una reforma eclesiástica impulsada por la corona que también era de su interés, pero no a consentir un cambio en sus privilegios y rentas.

Carlos III buscaría aumentar la autoridad absoluta de la monarquía española sobre la iglesia llevando el regalismo español a su extremo.⁶⁶ Eventualmente actuó bajo un concepto totalmente nuevo de las relaciones entre la potestad real y la religiosa.⁶⁷ Junto con el dominio absoluto pretendió limitar el protagonismo del papado en América aún más, tratando de limitar su injerencia a lo más fundamental del gobierno espiritual. Sus propuestas tendrían como resultado la reducción de la esfera tradicional de acción de la iglesia:

Todo es ir recluyendo a la iglesia en un estrecho campo de acción, mientras el príncipe, definidor único de las respectivas competencias, ve crecer el ámbito de su propia jurisdicción. Se pretende que el poder civil encierra al eclesiástico en unas posibilidades de actuación que se restringen a tres puntos fundamentales, dogma, sacramentos y culto, constituyentes de lo que se engloba bajo el dictado de "gobierno espiritual", o de "cosas espirituales".⁶⁸

Pretendía circunscribir lo espiritual y temporal a su propia esfera. El rey consideraba que la iglesia sólo tenía derecho de regular cuestiones espirituales como el dogma, la liturgia o los

⁶⁶ Escribe Nancy Farriss que "la política eclesiástica de Carlos III fue un híbrido que combinaba elementos tradicionales del sistema de los Austria con innovaciones estrictamente carolinas, pero teniendo el mismo fin: La expansión del poder real a expensas de la iglesia"; FARRISS, 1968, p. 89.

⁶⁷ FARRISS, 1968, p. 88, 90.

⁶⁸ DE LA HERA, 1963, p. 92.

sacramentos, y que lo demás, incluida la inmunidad eclesiástica, se había desarrollado ilegalmente usurpando la soberanía real.⁶⁹ Los consejeros reales fueron dejando a un lado la concepción de dos potestades de Solorzano por una donde lo temporal era estrictamente jurisdicción de la corona: "Campomanes y otros ministros ahora definían a la iglesia como una corporación privilegiada dentro del estado, cuyos derechos y propiedades se derivaban de una concesión de la corona. Y todo lo que el estado soberano confería, podía ser igualmente retractado".⁷⁰ Al final del siglo XVIII la corona estaba haciendo efectivo "el confesado propósito del Regalismo" que consistía "en el deslinde de los campos espiritual y temporal, atribuyendo a cada uno lo suyo, a cada poder su esfera propia".⁷¹ Con esta lectura cada vez más absolutista de sus privilegios en asuntos de gobierno eclesiástico los últimos borbones de ese siglo desequilibrarían la relación que había legitimado al estado español durante siglos.⁷²

La corona se valdría del control de las rentas eclesiásticas y de una limitación al fuero para lograr sus objetivos absolutistas. Aunque ambos habían sido anunciados por medidas previas— la cuestión de sedes vacantes y la problemática del asilo en lugares consagrados— en 1774 iniciaría un periodo de contienda abierta sobre ambos. La expulsión de los jesuitas y la intervención real en el concilio que exacerbó hasta a los prelados más regalistas ya representaban cambios significativos en la política borbónica, pero la alarma no se sonaría hasta que en 1774 el rey comenzara a incurrir en la administración del diezmo y poco después en asuntos de fuero mixto, como el matrimonio. Para 1785 esta intromisión se

⁶⁹ FARRISS, 1968, p.96.

⁷⁰ BRADING, 1991a, p.512.

⁷¹ DE LA HERA, 1992a, p.416.

⁷² BRADING, 1992a, p.512: escribe Farriss que a los ministros los movía el "deseo de recobrar la posición de preponderancia española, o por lo menos una de importancia entre otras naciones europeas..." fue el móvil del programa de reforma eclesiástica real. FARRISS, 1968, p.91.

convertiría en el asedio que provocó una importante concertación por parte de las iglesias catedrales y el episcopado novohispano. Las querellas de la siguiente década, entre las que estaban el intento de limitar el fuero eclesiástico, la disputa entre Roma y la corte española por la aprobación del IV Concilio así como el temor de los sucesos que se iban dando en el país vecino, templarían el celo reformista pero harían la reforma infinitamente más imperativa. La reforma eclesiástica cambió ante esta encrucijada donde los derechos patronales de los monarcas evolucionaron al regalismo absolutista.

Los borbones justificarían sus reformas a partir la legislación y las concesiones pontificias ya existentes. Por esto concluye García Añoveros su estudio afirmando que “el gobierno espiritual de los borbones no fue substancialmente distinto del desarrollado por los Austrias”. De hecho, a lo largo del siglo XVIII interpretarían estos derechos hasta proponer que en ellos estaba inferido el dominio real en asuntos eclesiásticos salvo en materia espiritual.⁷³ Por supuesto que tanto la expulsión de los jesuitas como las “incursiones de la corona en los bienes eclesiásticos” rebasaban los poderes del rey en el esquema del gobierno espiritual español.⁷⁴

El poder que el estado buscaba a través del ejercicio de sus regalías lleva a cuestionar sus motivaciones. Sin duda, la ventaja de la retrospectiva, permite que se reconozca el peligro en que cayeron ambas potestades al aceptar estos cambios. Sin embargo, recién

⁷³ HERMANN, 1988, p.213.

⁷⁴ “La expulsión de los jesuitas de América fue un acto que no entraba en los poderes del gobierno espiritual sino que rebasaba, típico de Carlos III, que, probablemente se hizo más pensado en España que en América. Tampoco las incursiones de la corona en los bienes eclesiásticos, que se acentuaron en tiempos de Carlos IV y Fernando VII; tuvieron su origen en el gobierno espiritual. Las peticiones de ayudas económicas a las iglesias Indianas ya tenían como veremos una larga tradición, las cuales en la mayoría de los casos, resultaron de gracias especiales otorgadas por la Santa Sede. Por tanto, resulta injustificado considerar la expulsión de los jesuitas, y las demandas de ayudas económicas como abusos del ejercicio del gobierno espiritual”. GARCÍA AÑOVEROS, 1990, p.143.

concluido el IV Concilio era imposible prever la culminación final y desprestigio de esta doctrina regalista. Además de someter a la iglesia al control real; la corte, al igual que los católicos ilustrados europeos, buscaba una iglesia más disciplinada, actualizada y, movida por su racionalismo, más funcional. Estaba convencida de que para restablecer la preeminencia de España, había que fortalecer las fundaciones económicas y políticas del reino, y para lograrlo había que reestructurar a la iglesia.⁷⁵

El rey y sus ministros no eran simples deistas anticatólicos. Ciertamente pretendieron la preponderancia de la corona sobre todos los aspectos de la sociedad, pero también estaban genuinamente alarmados por aquellos asuntos que pedían una reforma. La creación de diócesis, la relajación de la disciplina eclesiástica y el sinnúmero de problemas que dilucidaron, los llevaron a proponerla e impulsarla. El reformismo real tuvo lugar no por “hacer en las Indias una labor antirreligiosa; los reyes borbones desean la propagación de la fe en América y el florecimiento de la religión, y no dejan de poner medios para, en lo que de ellos dependa, conseguirlo”.⁷⁶ Su principal motivación fue siempre el fortalecimiento de la corona. Si los ministros defendieron el poder civil, fue porque percibían abusos por parte de la iglesia y afirmaban la necesidad de corregirlos, y también porque en ella encontraban la principal amenaza a la autoridad real.⁷⁷ Habría que releer sus motivaciones y sus objetivos a

⁷⁵ FARRISS, 1968. p. 10.

⁷⁶ DE LA HERA, 1992a, p. 458. Continúa explicando que: “Además, las Indias fueron la única zona importante de misión que se gobernó durante toda la edad moderna, en lo espiritual, por un sistema regalista tan exacerbado, y hoy son los países de Hispanoamérica y las Filipinas los únicos totalmente católicos, aparte de las viejas metrópolis occidentales”.

⁷⁷ Los ministros españoles estaban convencidos de la urgencia con que tendrían que modernizar a España y persiguieron este fin con un singular celo. De la Hera afirma que Ensenada, Campomanes y otros eran muchas cosas pero también eran: “...casi ascetas, trabajadores infatigables, gobernantes llenos de la conciencia de su deber, que intentan devolver a España su lugar entre las grandes potencias europeas, y en buena parte lo consiguen... no cabe decir sino que emplearon todas sus fuerzas— siempre según sus personales criterios y orientaciones— en el servicio del país que gobernaron. Y ello, no luchando contra nuestras tradiciones ni intentando volver la espalda a nuestra historia, sino conectando o buscando conectar con la pasada grandeza de España, que quieren hacer resurgir según las nuevas exigencias y las nuevas posibilidades de los tiempos”. DE LA HERA, 1992a. p. 412.

la luz de su convicción casi religiosa de que la gloria de España también dependía de que la iglesia corrigiera sus "resagos medievales". La reforma eclesiástica que impulsaron los ministros borbones resultó de su determinación a asegurar la supremacía de la corona y de su afición al catolicismo ilustrado, disciplinado y privado, contrario a la religiosidad que había caracterizado a la iglesia española por siglos.⁷⁸

El reformismo episcopal dentro del esquema de gobierno espiritual que proponía la corona, comenzó a templarse. El asedio borbón gradualmente obligaría ajustes en los ritmos de la reforma y en sus enfoques. Ciertamente, los borbones excedieron sus derechos patronales, pero no por eso los obispos dejaron de colaborar en aquellos aspectos del reformismo que sí estaban dentro de lo establecido por el patronato. Sin embargo, los cambios que se introdujeron templaron el reformismo episcopal. El entusiasmo de Fuero y Lorenzana no se perderían por completo pero sí cambiaría. La lealtad episcopal al rey permanecería incuestionable. Ningún obispo ignoraba de quién dependía su nombramiento. Además, la destitución del obispo de Durango, José Díaz Bravo, dejó un precedente amenazador. Carlos III se adjudicó un poder por encima de sus derechos de patronato para removerlo.⁷⁹

El episcopado sí tenía conciencia de los momentos en los que los monarcas sobrepasaban los derechos de sus regalías,⁸⁰ como han propuesto unos autores.⁸¹ De hecho,

⁷⁸ Los ministros como Jovellanos eran, según Brading, "católicos sinceros, pero contrarios a los 'principios ultramontanos' que habían entrado a España en el siglo XVIII... como la mayoría de los de su partido estaba horrorizado por los excesos de la religiosidad popular en España"; BRADING, 1991a, p.509.

⁷⁹ A pesar de que no había ninguna previsión en el derecho real para remover a un obispo, los autores regalistas trataron de incluirlo dentro de los derechos de patronato real. Carlos III pondría esto en práctica con Díaz Bravo, obispo de Durango, durante el IV Concilio. Su caso es el único que se conoce en el que la corona intentó deponer a un obispo consagrado; FARRISS, 1968, pp. 26-28. Véase también SIERRA NAVA, 1975; de la HERA, 1992a; GONZALBO, 1985; CUEVAS, 1941, IV.

⁸⁰ Alberto de la Hera mantiene una tesis un tanto contraria, él sugiere que era muy probable que ningún eclesiástico en Indias se hubiera percatado del paso de un concepto a otro debido a que éstos continuaban

los problemas de principio de siglo con las rentas ya habían presagiado los cambios en el intervencionismo real que se darían en estas décadas. Colaboran con el rey y aceptan las tesis regalistas pero sólo mientras no interfirieran con los derechos y privilegios eclesiásticos. De cara al soberano son leales, creen en su autoridad y exigen que cumpla con su responsabilidad de patrono de la iglesia; pero también eran hombres de iglesia, y de cara a su religión se opusieron a cualquier abuso del derecho patronal de los reyes. El regalismo de los prelados no fue idéntico al real, precisamente por que eran eclesiásticos.

El pleito en torno al dosel que se entabló entre el virrey y los obispos durante las sesiones del IV Concilio Provincial Mexicano en el momento culminante del regalismo episcopal es ilustrativo de la tensión entre la corona y los obispos que gradualmente se iría incrementando en este período. El virrey Croix presentó una queja formal al Consejo de Indias⁸² por la irrespetuosa manera con la que fue recibido el día que se inauguró el Concilio y por la indebida deferencia con que se le sentó en la sala conciliar.⁸³ El consideraba que como representante real tenía ciertos derechos, incluso al atender asuntos eclesiásticos. Los obispos no compartían su opinión y le negaron los privilegios que exigió, declarando que la tradición de la iglesia los justificaba. El pleito requirió de un dictamen del fiscal del Consejo de Indias y se mantuvo tanto por la insistencia del virrey como por la obstinada defensa

expresándose a finales de siglo como lo habrían hecho al principio: "Todo esto nos manifiesta claramente que, en el paso de un siglo al otro y de una a otra dinastía, se ha operado un traspase de los conceptos sobre las regalías que eran habituales en España. Posiblemente los hombres que habitaban en América no eran conscientes de ello; nada que augure el cambio se contiene en los escritos de Rivadeneyra, y ya al final del siglo, en 1799, los obispos de las diócesis indianas, que entonces escriben al rey protestando contra determinadas violaciones de la inmunidad de los clérigos, continuaban expresándose con frases que pudieran haber sido escritas— por lo que a la concepción del regalismo según sus autores se refiere— más de cincuenta años antes". DE LA HERA, 1992a, p.454-455.

⁸¹ Véase sobre todo HERMANN, 1988; MAZIN, 1996. Ambos afirman que la crisis de que sobrevino con la disposición real de las sedes vacantes había prevenido al episcopado del asedio del que pretendía la dinastía borbónica sobre los bienes y la inmunidad eclesiástica.

⁸² Carta del virrey Bucareli pidiendo que se revise el problema expuesto anteriormente al Consejo por su antecesor, 28 de junio de 1771. AGI. *México*, 2711.

⁸³ Véase BOBB, 1962, p.33-39; y SIERRA NAVA, 1975, p.280, pp.303-314.

episcopal de sus privilegios. Lorenzana y los demás obispos; pedían y predicaban la obediencia al rey, pero eran incapaces de otorgar el lugar principal en un concilio a un seglar.

El virrey, convencido de que se ofendió su dignidad, escribió al Consejo para que se reprendiera la falta de respeto de los eclesiásticos. En un resumen escrito por el fiscal de Indias, se esbozan las principales objeciones de Croix:

Se encaminó a la iglesia, a cuya entrada extrañó la falta del órgano, toque de campanas y otras circunstancias correspondientes al recibimiento de un virrey. Que sólo encontró el acompañamiento de los Prebendados que le dirigieron a la citada Sala Capitular. Que halló la Puerta Cerrada y tuvo que esperar sobrado tiempo con respecto a su carácter para que se abriera. Que unida a estos antecedentes la colocación de los retratos del papa y de Vuestra Majestad sobre el preeminente asiento del arzobispo y obispos y la situación menos conforme del suyo, ya se deja entender cuanto tendría que trabajar su resignación, pero que tuvo a bien desentenderse como Católico, y prudente, antes que declararse virrey, y ofendido bien que tomó el medio de estar en el explicado acto, sólo el tiempo que tardó en hacer una oración, en que correspondidamente procuró inspirar unos sentimientos de fidelidad a Vuestra Majestad lo que tenían que agradecer a su sabia y oportuna vigilancia, y lo que importaba no tocar a sus altas regalías.⁸⁴

Detrás de esta disputa protocolaria encontramos la pugna por preeminencia entre la corona y la iglesia.⁸⁵ Ni siquiera el concilio más regalista convocado por el mismo rey permitiría que un seglar ocupara un lugar primordial. Los prelados y el clero acusaron la falta de fundamento de estas quejas y por consiguiente negaron que se debiera conceder lo pedido. El fuero eclesiástico, la tradición de la iglesia, los concilios mexicanos escudaban a los obispos de las injerencias virreinales. Los eclesiásticos no tardaron en expresar su disgusto.

⁸⁴ Parecer del fiscal respecto al Concilio Provincial Mexicano. 1 de febrero de 1771, AGI, México, 2711.

⁸⁵ El "gobierno espiritual" explica García Añoveros incluía lo siguiente: "Es clásica la suma de potestades que posee la iglesia: la de enseñar y propagar la fe revelada, la de santificar a sus fieles y la de gobierno o jurisdicción que abarca los órdenes legislativo, administrativo, judicial y coactivo, y que reglamenta la vida propia de la sociedad eclesial, regula la utilización de los medios espirituales que posee y canaliza los fines que le corresponden. El conjunto de poderes jurisdiccionales integran lo que se ha venido en llamar el gobierno eclesiástico o espiritual de la iglesia". GARCÍA AÑOVEROS, 1990, p.69.

Lorenzana escribió al fiscal del rey sobre las exigencias de Croix, subrayando la oposición que suscitaría en Roma su atrevimiento:

Discurra Vuestra Excelencia en vista de esto, qué dirían en Roma de que en el Concilio IV Mexicano se quejaba el virrey de que no se le había dado el asiento correspondiente habiendo tenido un Trono con Dosel más sobresaliente que el de los padres y superiores al que tuvo el Marqués de Velada, que además de esto concurrían al mismo tiempo otro ministro como asistente real que pretendía asiento preeminente...⁸⁶

A pesar de la insistencia del virrey de que la jerarquía cometía una atrocidad atropellando la real persona de su majestad al no concederle un lugar apropiado, ésta no cedió, obstinada en defender sus derechos. Pero la intervención en asuntos que ellos consideran exclusivos a su fuero no se limitó a simples discusiones protocolarias. La intromisión impertinente del fiscal del virrey, Joaquín Antonio de Rybadeneira, e incluso la convocatoria hecha por el rey, se convertirían en puntos controvertidos que eventualmente le adjudicaron al concilio el título regalista.⁸⁷ El IV Concilio, a pesar de haber sido convocado bajo los auspicios reales, no fue lo suficientemente regalista.

El siguiente paso del regalismo borbón, la intromisión real en asuntos de fuero mixto, provocaría un mudo consentimiento oficial por parte de los prelados quienes se limitaron a reimprimir las cédulas en edictos, absteniéndose de comentarios aprobatorios. En una pragmática sanción con fecha del 23 de marzo de 1776 y luego en cédula del 7 de abril de 1778, el rey, pese a los lineamientos del derecho canónico, buscó que se prohibieran cierto tipo de matrimonios e incluso dictaminó que no se le podía contraer sin el expreso consentimiento de los padres de los cónyuges, en contradicción con la libertad de contraerlo prescrita por el Concilio de Trento. La corona seguiría impulsando así reformas con las que

⁸⁶ Carta de Francisco Antonio de Lorenzana al Fiscal del rey, Noviembre de 1774, AGI, *México*, 2711.

⁸⁷ LOPETEGUI y ZUBILLAGA. 1965. pp.918-919; GARCÍA y GARCÍA. 1992, p.185-189.

el episcopado ya no coincidía. Estas iniciaban la separación del reformismo real y el episcopal. Para la siguiente década la agenda reformista borbónica y la de los prelados sería cada vez más distinta. La reforma continuó, no obstante, pero la distancia entre una y otra potestad crecería.

Aunque el divorcio entre el reformismo episcopal y el real se habían previsto desde la primera mitad de siglo, el paso definitivo se daría cuando la controversia sobre las rentas pasó de las sedes vacantes a su administración. En 1774 la corona ordenó que se “instalara un contador real en todas las oficinas catedralicias, cuya función consistiría en asegurarse de que se cobrará íntegro el noveno real”.⁸⁸ Esta medida hubiera pasado inadvertida si no es que, en 1785, tras resolver que “el sistema de distribución del diezmo era abusivo” expidió una real cédula donde

exigía que las catedrales se mantuvieran gracias a las contribuciones de sus propias parroquias, y lo que es de mayor importancia, que los cuatro novenos del diezmo conocidos como superávit se distribuyeran entre las parroquias de las diócesis y no, como hasta entonces, se emplearan para aumentar los estipendios del cabildo.⁸⁹

A la vez, pedían el establecimiento de una Junta del Diezmo en cada diócesis, arrebatando así de los obispos y sus cabildos la autoridad sobre diezmos. El episcopado no titubeó en expresar su oposición. Encabezado por el arzobispo Nuñez de Haro, la jerarquía novohispana elaboró una representación donde denunciaba los abusos de la corona.⁹⁰ Esta concertación de prelados y catedrales en contra de una propuesta de reforma real confirmó la convicción borbónica de que la iglesia podía representar una fuerza negativa en la realización del absolutismo borbón. La colaboración en la reforma eclesiástica en adelante

⁸⁸ BRADING, 1984, p. 236.

⁸⁹ BRADING, 1984, pp. 237.

⁹⁰ Véase MAZIN, 1996, pp. 389-391.

estaría condicionada por la mutua sospecha que la disputa por el control del diezmo había provocado. Al problema del diezmos seguiría la gradual amenaza de desamortización de bienes que fue aumentando las protestas de los prelados novohispanos. Para 1804, cuando se promulgó la consolidación de los vales reales, éstos, aunque aún leales al rey, no volverían a considerarlo como un aliado incondicional en la reforma de la iglesia.

La situación frente a la inmunidad eclesiástica se presentó de manera similar. El episcopado estaba dispuesto a ceder frente a los derechos patronales tradicionales, pero no frente a un aumento que amenazara sus privilegios de fuero. En las últimas décadas del siglo XVIII, la corona decidió sujetar al clero a la autoridad judicial directa del estado. Ésta, “motivada en parte por el deseo de extender el absolutismo real, también estaba influenciada por los argumentos que sostenían que la preservación de la inmunidad eclesiástica era incompatible con la responsabilidad de la corona de mantener el orden público”.⁹¹ Los borbones estaban convencidos de la relación entre la relajación clerical y las restricciones que imponía a las cortes civiles la inmunidad eclesiástica.⁹² La primera restricción al fuero personal de los eclesiásticos que afectó seriamente al clero americano apareció en la *Nueva Recopilación de Leyes de Indias (1777-90)*.⁹³ La cuestiones de fuero en un principio estaban ligadas a las rentas eclesiásticas, pero a partir de 1783 la *Junta del Nuevo Código* promulgó una ley que “autorizaba a los jueces reales en las Indias a intervenir directamente en los casos de crímenes serios cometidos por eclesiásticos”.⁹⁴ Para 1795 la corona abrogó la “absoluta inmunidad del clero en la jurisdicción de los juzgados reales”.⁹⁵ Los

⁹¹ FARRISS, 1968, p. 109. (traducción mía)

⁹² FARRISS, 1968, p. 11.

⁹³ FARRISS, 1968, p. 149; DE LA HERA, 1992a, pp. 435-447.

⁹⁴ FARRISS, 1968, p. 173.

⁹⁵ BRADING, 1994, p. 21.

eclesiásticos habían tolerado los *recursos de fuerza*⁹⁶ aunque podían limitar indirectamente su fuero, pero no estarían dispuestos a aceptar los términos que se proponían con estas nuevas leyes. Los prelados novohispanos reconocerían en esta alteración a su fuero un peligro inminente. Eventualmente, mantendrían que la corona al “haber sancionado estos ataques había roto los lazos tradicionales entre la iglesia y el estado y había perdido cualquier derecho a su lealtad”.⁹⁷ Al igual que con el diezmo, cuando la corona sugirió límites al fuero que los eclesiásticos valoraban tanto⁹⁸ se suscitarían diversas protestas. La amenaza de perder los privilegios de la inmunidad eclesiástica acabaría por manifestar el desencanto episcopal con las reformas borbónicas.

La situación política internacional exacerbaría la ruptura entre el reformismo real y el episcopal. La reforma eclesiástica no se había interrumpido, aunque se hacía desde perspectivas cada vez más contrarias. La guillotina que el pueblo francés dejó caer sobre su monarca estremeció a las cortes europeas cambiaría al reformismo. Del otro lado del Atlántico, esa otra “revolución”, la Guerra de Independencia de las colonias inglesas de Norteamérica, envió un mensaje claro y definitivo de que estaba desapareciendo el mundo como se había conocido hasta entonces.⁹⁹ En el imperio español, prelados y ministros

⁹⁶ Explica García Añoveros que: “Los recursos de fuerza, o el alzar, levantar o quitar las fuerzas eran apelaciones de súplica, que se hacían a la autoridad real, para implorar protección, auxilio y defensa contra las sentencias dictadas por jueces eclesiásticos que se estimaban ilegales por tres motivos: por incompetencia del juez eclesiástico al invadir una jurisdicción que no le correspondía, porque no se habían guardado las formalidades exigidas por el derecho y porque el juez eclesiástico no había permitido la apelación legal al juez superior. Se trataba, por tanto, de impedir las “fuerzas” o actuaciones injustas de los jueces eclesiásticos con los acusados”. GARCÍA AÑOVEROS, 1990, p.85.

⁹⁷ FARRISS, 1968, p. 12.

⁹⁸ “El derecho de fuero fue el más codiciado de todos los privilegios, el tener la ventaja social del prestigio y en la práctica la garantía de un juicio favorable, era contraria a las opiniones de los ministros de Carlos III, quienes argumentaban a favor de limitar o abolir los fueros espaciales en el interés del bien común y para garantizar la limpia administración de la justicia”: FARRISS, 1968, p.95.

⁹⁹ Dice Martí, por ejemplo, que no se debe ignorar “ese otro documento de la Ilustración, la Constitución de Estados Unidos”: MARTÍ, 1989, p.661.

regalistas retrocedieron asustados de las consecuencias a las que podían llegar sus políticas y las ideas ilustradas que entusiastamente habían acogido. Los sucesos en Francia comprobaban los temores del clero. Los revolucionarios franceses no estaban haciendo otra cosa sino llevar este reformismo a su extremo.¹⁰⁰ La persecución en la que cayó la iglesia francesa prevendría a los eclesiásticos españoles de los peligros implícitos en el creciente regalismo borbón. Sin embargo, el retroceso comenzó demasiado tarde, ambos habían puesto en marcha los mecanismos que dismantelarian al *Ancien Regime*. Cómplices del colapso imperial se vieron obligados a replantear sus objetivos tratando de rescatar sus legitimantes. A pesar de estos esfuerzos, el tiempo había llegado a su límite y tanto el estado como la iglesia atravesarían grandes crisis en adelante.

La Revolución Francesa tuvo un impacto incuestionable sobre la corona. El horror que causaron los acontecimientos en el vecino país así como el temor de que se contagiaran los súbditos españoles del fervor revolucionario, obligaron al rey y a sus ministros a tomar las medidas necesarias para prevenir un acontecimiento similar en España. Las ideas que provenían de Francia ahora se percibían como peligrosísimas.¹⁰¹ El entusiasmo por la ilustración se convirtió en una "cacería de brujas", en una frontera mejor controlada y en un silencio decretado sobre sucesos en el país vecino.¹⁰² La Nueva España, a su vez, se vería afectada por estos acontecimientos directa e indirectamente. Aún queda pendiente para la historiografía colonial un análisis más a fondo de este impacto, como escribe Martí: "¿Qué

¹⁰⁰ "Desde este punto de vista, las medidas radicales adoptadas por los revolucionarios franceses sólo representaban en último término el coronamiento de un política que, desde hacía un cuarto de siglo, se había ido desarrollando en todos los países católicos y contra la cual las autoridades eclesiásticas, perfectamente conscientes de la situación nada recomendable, protestaban con poca convicción. Así en la república de Venecia, sólo de 1748 a 1797, fueron cerrados no menos de 127 conventos"; AUBERT, 1978, p. 48.

¹⁰¹ MARTÍ, 1989, p. 658; véase también HERR, 1958.

¹⁰² Véase HERR, 1958.

conclusiones se pueden sacar de este esbozo histórico? Que la Revolución Francesa y la Ilustración francesa tuvieron influencia en México. Pero ¿qué tipo de influencia y cuán profunda? Estos son problemas que quedan por resolver”.¹⁰³ Los novohispanos no permanecieron ajenos a estos acontecimientos extraterritoriales. Pese a la prosperidad que había marcado sus últimas décadas, no podían ignorar sin temor la posibilidad de que todo aquello podía perderse con una sublevación.

La corona, obligada a frenar procesos que ella misma había puesto en marcha, retrocede torpemente y demasiado tarde: “Precisamente la Revolución Francesa actuó como un despertador que sacó a los príncipes absolutos del sueño en que estaban sumidos, esterilizándose en la tarea de procurarse un poder absoluto a costa de la iglesia.”¹⁰⁴ La historiografía afirma que uno de los grandes errores del regalismo fue el haber debilitado a la iglesia porque así se debilitó a sí mismo. Sometida, la iglesia perdía la capacidad de legitimar al estado, por lo que ambos quedaron expuestos a tesis que depositaban la soberanía en otros conceptos. “Lo que no comprendieron [los ministros como Campomanes] fue que su ataque a los privilegios, la riqueza, la educación de la iglesia significaban el fin de la monarquía española”.¹⁰⁵ La iglesia había proporcionado a la

¹⁰³ Añade Martí que “Los nombres que uno espera aparecen, pero no en el contexto debido, las ideas aparentemente están ahí, pero no son fáciles de identificar. Las influencias se esconden detrás de las circunvalaciones de las situaciones y acontecimientos. Esta evaluación es, en realidad, un resumen correcto no del impacto o la influencia de la Revolución Francesa sino del estado de la investigación sobre esa influencia. Hay que distinguir entre lo que ocurrió, y lo que creemos que ocurrió o lo que estamos dispuestos a decir que ocurrió. No todo es prejuicio. El estado de la historiografía actual tiene menos que ver con preferencias de investigadores que con dificultades intrínsecas al tema”; MARTÍ, 1989, p.664.

¹⁰⁴ Agrega De la Hera: “mientras fuerzas muy distintas, frente a las que el Papado hubiese sido su aliado natural, socavaban profundamente los cimientos del propio sistema del Despotismo Ilustrado... Amainó la persecución regalista contra el Papado, pues los estados del período absoluto comprendieron entonces la gravísima equivocación cometida; pero la historia es inexorable, y la hora final de las monarquías absolutas ya había sonado; medio siglo más tarde ya no subsistían mientras el papado encontraba una vez más su camino a través de las nuevas condiciones en que había de desenvolverse el mundo contemporáneo”; DE LA HERA, 1992a, pp.467, 468.

¹⁰⁵ Agrega Brading que “el concepto de que España había sido especialmente elegida por la Providencia para defender y promover la causa católica era anatema para ellos, origen de los males de su Patria. Pero, ¿Cómo

monarquía española su razón misma de existir, la justificación de sus colonias de ultramar, además de la lealtad casi religiosa de sus súbditos. Demasiado tarde cayeron en cuenta los ministros borbónicos de que los vestigios de superstición religiosa que creían accesorios eran parte del andamio antiquísimo que había sostenido la legitimidad del imperio español.

La Revolución Francesa también sacudió las filas eclesiásticas, haciéndoles conciencia del peligro eminente en el que se hallaban y de la “jaula de oro en la cual el Regalismo [les] había encerrado y enriquecido a un tiempo”.¹⁰⁶ Habiendo sido tentada la iglesia católica por el paraíso que le había prometido el absolutismo, comenzó a percatarse de que había sido su ciega y feliz cómplice, por lo que podría correr la misma suerte de su equivalente en Francia. La reforma ahora se persigue con un celo singular, no con el objetivo de lograr el “orden” ilustrado, sino para prevenir los cuestionamientos de sus enemigos. Después de la Revolución, el conocimiento de lo que había ocurrido con la iglesia francesa hacía una reforma imprescindible: no se podía correr el riesgo de un juicio por corrupción o irrelevancia. Peor aún, no se podía permitir que la iglesia se sometiera al régimen civil. La relación tradicional entre la iglesia y el estado que defendían los eclesiásticos poco tenía que ver con el sometimiento a que se estaba sujetando la iglesia francesa. El regalismo cayó en desgracia— si la búsqueda por autonomía que persiguieron los prelados como Bossuet podía degenerarse en un “Juramento de Alianza” como el que tuvo que hacer el clero francés,¹⁰⁷ entonces la única opción viable era buscar el apoyo de la

era posible suprimir la iglesia y sus ministros del centro de la sociedad, sin socavar la estabilidad del estado? Pues el clero había predicado lealtad y obediencia a los reyes católicos desde tiempos inmemoriales. En efecto, la destrucción de la cultura religiosa de la España postridentina de los Habsburgo socavaba la deferencia tradicional del pueblo español a sus reyes y sus leyes. En 1808, cuando fuerzas francesas invadieron la Península e impusieron a un monarca extranjero, el mundo hispánico se dividió, para no volver a unirse jamás”; BRADING, 1991c, p.551.

¹⁰⁶ DE LA HERA, 1992a, p.432.

¹⁰⁷ Véase HERR, 1958, pp.300-310.

corte romana y deslindarse del regalismo/galicismo. La iglesia cambiaría profundamente después de la Revolución Francesa. Sus planteamientos, su papel en la sociedad y sus privilegios serían desde ese momento distintos.¹⁰⁸ “en la perspectiva de la iglesia católica, los acontecimientos que se desarrollaron en Francia entre 1789 y 1801 tienen francamente una importancia preponderante”.¹⁰⁹ En adelante una reforma que garantizara la intachable disciplina de los eclesiásticos se volvía imperativa. El objetivo ahora era asegurar la existencia misma de la iglesia.

La situación crítica en la que entraba el antiguo régimen compelió a la iglesia a seguir un camino similar al del estado. Unidas irremediamente las dos potestades, dándose legitimidad y fuerza una a la otra, era imposible concebir otra alternativa que la de apoyar a la corona, para que ésta a su vez la protegiera. Aún no llegaba el momento de sacrificar su autonomía frente a Roma; mientras existiera, su mejor opción parecía ser el amparo real. En adelante, las exhortaciones a la lealtad a la patria pasan de ser demostraciones regalistas a ser recursos para la supervivencia de la religión católica. La iglesia encabezaría los juramentos al rey, sobre todo por el peligro que correría en un régimen donde el soberano no tuviera la obligación de protegerla. Si caía una potestad, caería irremediamente la otra, por lo que no había más remedio que predicar lealtad a la monarquía. Al final de la guerra de independencia la iglesia transferiría esta lealtad a Iturbide, movida por los mismos temores.¹¹⁰

La ruptura del equilibrio que se había guardado por siglos entre las dos potestades que anunció la Revolución Francesa fue acompañada de la restauración del papado. A pesar

¹⁰⁸ BOKENKOTTER, 1990, pp. 248-260.

¹⁰⁹ AUBERT, 1978, p. 59.

¹¹⁰ MARTÍ, 1989, p. 662.

de los esfuerzos de los monarcas absolutistas por reducir la influencia romana en sus dominios, ésta nunca perdió injerencia, aunque fuera sólo indirecta, sobre la iglesia de occidente. Incluso la tensión entre los monarcas europeos y la Santa Sede se debe, no sólo al creciente absolutismo de los primeros, sino a que Roma misma estaba buscando recuperar su papel protagonista. A lo largo del siglo XVIII, y a pesar de tropiezos significantes, la curia romana trabajaba ávidamente por devolverle a la cátedra de Pedro su antiguo esplendor.

El poder que podía ejercer el pontífice de la iglesia católica, en ese momento, distaba mucho del que tuvo en la alta Edad Media e incluso del que tenía cuando concedió a los monarcas de España y Portugal el patronato sobre sus posesiones de ultramar. Aún así, la Santa Sede no había dejado nunca de ser una fuerza importante en las relaciones europeas; ninguna monarquía católica prescindió de ella, incluso en los momentos de mayor auge del absolutismo ilustrado.¹¹¹ Roma hizo más que sobrevivir el periodo absolutista, fue probablemente la única fuerza europea que permaneció en pie después de las revoluciones que llevarían al antiguo régimen estrepitosamente a su fin. Quedó decididamente sacudida por estos eventos e infinitamente más astuta, pero de cualquier manera de pie. Observaba Jedin que la marea de la Revolución Francesa había arrastrado también a la iglesia católica pero que ésta “cuando con la caída de Napoleón se hubo calmado la marejada, vio con

¹¹¹ “Por débil que fuese la Sede Romana durante el siglo XVIII, no lo fue tanto como para que pudiera decirse de ella que era un no-valor; la realidad es que el interés— tan fuerte además durante todo el siglo XVIII— de las potencias católicas y no católicas por el resultado de los cónclaves se debió en verdad a que no salían de ellos unos preladados investidos del Primado de Honor, sino unos Pontífices sin cuya voluntad no se designaban obispos, no se suprimían órdenes religiosos y no se canonizaban santos, por poner sólo algunos ejemplos de temas que, por fuerte carga política, interesaban profundamente a los reyes de aquella centuria, algunos tan piadosos como Carlos III de España, tildado de “beato” por más de un autor, o como el emperador José II, que se ganó el apelativo de “rey Sacristán”, o como la emperatriz María Teresa, a quien tanto llegó a preocupar— y el hecho no deja de ser curioso— el exagerado cesaropapismo de su hijo”; DE LA HERA, 1992, p. 473.

sorpesa que las paredes maestras del edificio seguían en pie. La iglesia, ignorada y aun despreciada durante un siglo por el racionalismo, volvía a gozar de consideración".¹¹²

A finales de siglo nada hace más patente la tensión entre el pontífice y la corona española que la polémica sobre la aprobación del IV Concilio Provincial. El tiempo que tardó la Santa Sede en negar su ratificación pone en evidencia tanto el desafío borbón del papado, como el creciente poder de este último. Hubo un momento después de concluido el concilio y de la toma del capelo cardenalicio de Lorenzana, cuando el Consejo de Indias determinó, en una consulta del 12 de junio de 1793, que no había "necesidad de obtener de la Silla Apostólica la confirmación del Concilio Provincial Mexicano".¹¹³ De hecho, los fiscales de Indias llegarían a opinar que los documentos del concilio "no deberían ir a Roma para su aprobación por que ésta tocaba privativamente a la Jurisdicción real".¹¹⁴ Explica Sierra que la Santa Sede consideró esto como el colmo de abuso de las regalías de los monarcas españoles. Anteriormente, ya había tenido que soportar la destitución de un prelado canónicamente aprobado y ahora se enfrentaba con la "insolencia" de la suposición de que un concilio eclesiástico estaba fuera de su jurisdicción.¹¹⁵ Era clarísimo que el papado buscaría una forma de frenar lo que consideraba una usurpación de su jurisdicción y sus obligaciones. El representante de la corte española en Roma, Antonio Ventura Taranco, sabía que el concilio corría peligro de no ser aprobado. Exigió que le enviaran todos los cambios que se habían sugerido junto con las debidas modificaciones, aunque de cualquier forma consideraba el caso difícil:

¹¹² JEDIN, 1960, p. 127.

¹¹³ Consulta del pleno de tres salas del 12 de junio de 1793. AGI, *México*, 2711.

¹¹⁴ Parecer del Consejo de Indias sobre el IV Concilio Provincial Mexicano. AGI, *México*, 2711.

¹¹⁵ SIERRA NAVA, 1975, pp. 317-319. También, SIERRA NAVA, 1995.

De modo que tengo por cierto que el Papa y sus congregaciones me responderán que mi demanda se dirige más a obtener una aprobación de nuestros derechos de regalia que de las resoluciones de un concilio eclesiástico. La respuesta que aquí darán a semejante proposición la adivinara el consejo sin necesidad de que se la sugiera.¹¹⁶

Es patente que la aprobación del concilio fue un foro donde germinó la creciente tensión entre el papado y la corona. De haber estado el pontifice tan débil frente a los borbones españoles como lo estuvo después de la Guerra de Sucesión a principios de siglo,¹¹⁷ este desafío nunca hubiera tenido lugar. Los papas habían recobrado cierto protagonismo y además, como es evidente, estaban buscando incrementarlo. Todo esto afectaría irremediablemente la vida eclesial novohispana porque a pesar del “amparo” del patronato real y del vicariato, el hecho de que la Santa Sede pudiera detener un proceso de reforma que había arrancado en pleno con apoyo de un concilio provincial demuestra que no se debe perder la perspectiva de las actitudes y de las tendencias pontificias.

El contexto histórico en el que tuvo lugar la reforma eclesiástica que promovió el episcopado novohispana de México y Puebla afectó la manera en que ésta tuvo lugar, los enfoques que se le dieron y sus objetivos. Asimismo, es indispensable subrayar una característica de la mentalidad de estos obispos: fueron leales al rey pero también consideraban que la ley de Dios era superior a las del reino porque les daba fundamento y razón de ser.¹¹⁸ Además, conforme los borbones fueron entrometiéndose en asuntos fiscales

¹¹⁶ Parecer del Fiscal Antonio Ventura Taranco sobre el IV Concilio Provincial Mexicano escrito al Consejo de Indias, 28 de marzo de 1792. AGI, *México*, 2711.

¹¹⁷ LYNCH, 1989, p.44.

¹¹⁸ En esto diferían con las tesis vicariales de moda en los círculos más altos de la corte, allí como dice De la Hera, se elaboraron doctrinas que afirmaban la preponderancia del monarca aún sobre lo religioso, reservando lo estrictamente doctrinal a los teólogos de la iglesia local; aunque, como también señala, muchos de los ministros reales eran canonistas en su propio derecho. DE LA HERA, 1992a, pp.435. García Añoveros explica que la

y de inmunidad, el regalismo episcopal se iría matizando. Los prelados siguieron colaborando en la reforma clerical, pero perdieron entusiasmo cuando vieron amenazados sus privilegios de fuero. El regalismo de principios del período de estudio no fue el mismo de finales, como tampoco lo fue la reforma. La situación política y económica fue obligando ajustes en su reformismo, modificando objetivos y templando entusiasmos.

En el seno de la iglesia novohispana pasarían de moda las ideas ilustradas y regalistas. Se comenzó a creer que el haber entretenido estas tendencias había causado su debilitamiento desde dentro. Se tenía “la impresión de que el catolicismo tenía que hacer frente a una crisis doblemente seria, ya que a los ataques venidos de fuera se añadía una grave desazón interna”.¹¹⁹ Los prelados más destacados del período cayeron en el olvido como los arquitectos de su decadencia, verdaderos “Judas” que la habían vendido al mejor postor. Los jesuitas, por su lado, víctimas de este regalismo, se convirtieron en los héroes del momento, los únicos que la habían defendido hasta causar su misma expulsión. Difícilmente, como se ha venido diciendo, se pudo haber optado por otra alternativa, ni siquiera los jesuitas se pueden tachar de estrictos ultramontanos ya que fueron ellos mismos los promotores de la Ilustración en la Nueva España.¹²⁰

noción de que la iglesia tiene preponderancia incluso sobre asuntos temporales del estado tiene su origen en la teoría de las dos potestades. García Añoveros escribe que: “La tercera aunque abogaba por la independencia del estado y de la iglesia, sin embargo, al admitir un poder indirecto de la iglesia en asuntos temporales cuando estaba en juego el bien sobrenatural, y al exigir que la sociedad civil se organizara en función de este fin, dejaba un ancho margen para la intervención de la iglesia en un campo que directamente no le era propio, a la vez que constituía al estado en el garante y defensor de un terreno que tampoco en derecho le correspondía”. GARCÍA AÑOVEROS, 1990, p.69.

¹¹⁹ AUBERT, 1978, p.46.

¹²⁰ En su ensayo bibliográfico Martí asegura que “Muchas ideas francesas vinieron a Nueva España disfrazadas como ideas de la Ilustración. Frecuentemente, estas ideas son difíciles de desenredar de otras más esparcidas pero bien arraigadas, también de origen francés— esas de Voltaire o Rousseau, por ejemplo. Sus difusores más inteligentes fueron los jesuitas”. Claro que agrega “no todas las influencias intelectuales fueron transmitidas por los jesuitas”: MARTÍ, 1989, pp.692-693. También véase MÖRNER, 1966, 1992.

Transcurriría todo el siglo XIX para que se comprendiera que la separación de poderes era la única opción viable a esta aparentemente insoluble situación. Eventualmente la iglesia tendría que buscar su legitimidad fuera del estado, así como éste, a su vez, aseguraría su soberanía de otro modo que no fuera el religioso. No obstante, a lo largo del siglo continuó la tensión entre aquellos eclesiásticos cegados por su lealtad a Roma y los que continuaban soñando con una iglesia local autónoma. El divorcio entre el estado y la iglesia comenzaba a tramitarse, la Revolución Francesa lo había hecho patente. Al final, ninguno de los dos podía arriesgar su desaparición como en Francia, el primero en la guillotina y el segundo en un juramento como el clero francés. Por supuesto que este divorcio se pagó a un alto precio por ambas partes. Les exigió un replanteamiento de su función en la sociedad y de los privilegios a los que se sentían con derecho, además, transformó las exigencias que se tenían el uno frente al otro. Esta separación inevitable se fraguó sangrientamente a lo largo del siglo XIX, resultando en un estado liberal prepotente, desafiante en cuestiones religiosas, y en una iglesia cerrada e inquisitorial marcada por su mentalidad de sitio. Sin embargo antes de que se concretizara este antagonismo la iglesia sería sometida a diferentes oleadas de reforma, no siempre gestadas en políticas gubernamentales.

CAPÍTULO II

Ecclesia Semper Reformanda: La reforma en la iglesia

El autoexamen y la corrección de sus miembros quedó establecida como tradición desde las primeras reuniones de las primitivas comunidades cristianas.¹ A través de los siglos convocó concilios, escribió exhortaciones apostólicas y surgieron en su seno movimientos de renovación, todos con el objetivo de reencausarla a su camino original. Ninguna época ha tenido precedencia sobre otra, aunque definitivamente hubo algunas caracterizadas por su celo reformador, como lo fue el siglo IV que culminaría en el Concilio de Nicea, las reformas de Gregorio el Grande en el siglo XI, o el famoso reformismo tridentino del siglo XVI. El reformismo novohispano del siglo XVIII forma parte de esta tradición.

El Siglo de las Luces agregaría un matiz particular al reformismo dieciochesco. El “acontecimiento” filosófico que le dio su nombre es difícil de definir con exactitud. Es un hecho que hubo un pensamiento político, económico y filosófico ilustrado, que las “luces” se manifestaron en todas las ramas del saber y del crear de la sociedad occidental, pero aún así, una precisión de lo que fue es complicada. La ilustración se ha caracterizado por la primacía que dio a la razón por encima de la fe como el medio óptimo para llegar a la verdad. La iglesia se encontraba ante una coyuntura delicada: como principal guardiana del depósito de la fe, mediadora entre el ser humano y la verdad que identificaba con Dios, sintió una amenaza en este racionalismo.

¹ Las primeras comunidades cristianas, como se observa en los *Hechos de los Apóstoles*, tuvieron diferencias pastorales y teológicas que se buscaron resolver a través de lo que la tradición considera el primer “concilio” de la Iglesia que tuvo lugar en Jerusalén; *Hechos de los Apóstoles* 15. 1-35; JEDIN, 1960. p. 11; también véase DWYER, 1985; JAY, 1977.

El desplazamiento al que se vio sujeto el sistema religioso occidental era del pleno conocimiento de la jerarquía católica que no titubeó en reprobear la pretensión del racionalismo y sus atrevidos afrontes a la tradición. Las apologías eclesiásticas aparecieron en el mundo católico aunque nunca articuladas como los tratados fisiócratas. En la mayoría de los casos la defensa fue simplemente una condena vehemente de la heterodoxia y de la nueva filosofía. Sin embargo, la participación de la iglesia en este paradigma ideológico ocasionó que surgiera una síntesis entre la tradición católica y la ilustración. Por eso, se aceptaría a la razón siempre y cuando estuviera al servicio de la fe. Este encuentro entre pensamiento ilustrado y católico se identifica como catolicismo ilustrado.² La adaptación a los paradigmas filosóficos del momento fue a la vez una reacción a sus afrontes, la genuina articulación de una apología y la manifestación inevitable de estas ideas dentro de la iglesia.

El reto del Siglo de las Luces a la iglesia católica forzosamente tenía que resultar en una modificación de su imagen eclesial. La relación iglesia-mundo que caracterizó a épocas anteriores resultaba anacrónica en un siglo que cuestionó su legitimidad. Al responder a estos retos con un programa de reforma, la iglesia de hecho estaba reformulando los modelos eclesiales que hasta entonces habían sido vigentes. Una iglesia amenazada por un mundo que cuestionaba sus fundamentos básicos iría dejando su relación tradicional con la sociedad y replegándose a una mentalidad de sitio.

² Véase GÓNGORA, 1957.

La reforma como tradición de la iglesia

El reformismo católico es tan antiguo como la iglesia misma conservando unas características esenciales. Primero, la reforma católica tiene una dimensión cíclica. Relajación y reforma han coexistido en una constante tensión, obligando así a la iglesia a permanecer fiel a sus ideales y su misión. Esta dialéctica ha logrado que progrese, se adapte a nuevos paradigmas y que sobreviva a lo largo de los siglos. La tensión entre relajación y reforma genera la energía que la impulsa hacia el futuro. Más aún, la reforma católica es cíclica pero no circular, de esta manera nuevos elementos han sido incorporados a la tradición mediante espirales progresivas de relajación y reforma. Cada época aporta algo nuevo que se incorpora a la mentalidad eclesial corporativa, legislándose en canon después de un ciclo de reforma. El diálogo con la tradición es el segundo aspecto fundamental del reformismo católico. Este sólo puede tener lugar con base en ciertas reglas preestablecidas que de ignorarse arriesgan la identidad de la iglesia. El historicismo y el tradicionalismo católicos han sospechado siempre de la “innovación”; cualquier cambio o reforma únicamente se puede justificar si se basa en la tradición. Aunque esto aparentemente podría haber resultado en cierta inmutabilidad, en realidad es una de las riquezas del catolicismo. La reforma consiste sobre todo en una nueva integración de los elementos de la tradición. En resumen, el cambio dentro de la iglesia paradójicamente tiene que ser un cambio ortodoxo, un cambio que no puede prescindir de ningún elemento de la ortodoxia católica.³ La ortodoxia impone los límites de cualquier cambio, sobrepasarlos arriesga el depósito de la fe y por lo tanto puede acusarse como herejía.

³ La *ortodoxia* “literalmente significa “adoración correcta”. Consistencia con la fe de la Iglesia como está expresada en la Sagrada Escritura, los escritos de los Padres de la Iglesia, las enseñanzas oficiales y la liturgia”; MCBRIEN, 1981. p.1251 (traducción mía).

La tradición se puede usar efectivamente para introducir cambios substanciales. El caso del método escolástico es ilustrativo en este sentido. Explica Jaroslav Pelikan que la *Florilegia*, o recopilación del antiguo conocimiento, producía síntesis nuevas al integrarse de formas distintas.⁴ Es por esto que hay que analizar con cuidado la manera en que los autores eclesiásticos combinan fuentes antiguas, así como notar bajo qué criterios escogen algunas e ignoran otras. El mismo Fuero se declara heredero de esta metodología:

No debemos buscar, es así, cosas nuevas para nuestra Fe y Buenas Costumbres, que eso sería dar en aquellas profanas novedades de Voces, y en aquella falsa Ciencia que como queda dicho, nos manda evitar San Pablo; Más aunque no debemos buscar en estas cosas nuevas, podemos sí buscar las antiguas dichas con novedad, y esto es lo que se halla en Santo Tomás con admirable eminencia, pues sin embargo de su primoroso Talento, nuevo ingeniosísimo modo de discurrir, y discreción Angelical, nunca indagaba otra cosa que lo que dice en sí misma la Sagrada Escritura, y lo que nos enseña la antigua Tradición por boca de los Padres.⁵

Toda reforma eclesiástica debe hacerse desde la tradición y no a pesar de ella. Incluso en muchos casos en vez de pretender crear nuevos códigos o reglamentos, simplemente busca que los antiguos sean observados debidamente. El caso de la reforma a la vida común es un ejemplo de esta mentalidad. A las monjas no se les pidió escribir nuevas constituciones sino que observaran las que ya tenían. Aunque ha habido momentos históricos cuando la iglesia se ve obligada a introducir nuevos códigos, lo ha hecho sólo cuando los antiguos se agotan totalmente y después de mucha resistencia.

La necesidad de respetar a la tradición le ha llevado, como había de esperarse, a la historia, por lo que el historiador es el brazo derecho del reformador. La preocupación por

⁴ PELIKAN, 1984.

⁵ Francisco Fabián y Fuero, "EDICTO LI ó Carta Pastoral en que se exhorta a todos los eclesiásticos confesores y predicadores, estudien y lean la Suma de Sagrada Teología del Angélico Doctor Santo Tomás con un sermón en elogio del mismo angel maestro", 31 de octubre de 1768, en *COLECCIÓN*, ff. 328-384, f. 375.

la historia sirve, por lo tanto, como indicador de un periodo de reforma. La ilustración, además, introdujo una filosofía de la historia que sentaría las pautas de la historiografía moderna.⁶ Ésta fundamentó al pensamiento ilustrado; los ministros como Campomanes la utilizaron como base de sus propuestas de reforma confiados en que allí estaban los elementos de renovación.⁷ Los eclesiásticos ilustrados tampoco fueron ajenos a este movimiento; Lorenzana, por ejemplo, aparte de ser un bibliófilo aficionado era historiador.⁸ El respeto a la historia, unido a la necesidad de acatar fielmente a la tradición, derivaba de la preocupación por no perder la “apostolicidad” de la iglesia. La innovación podía provocar un rompimiento con su herencia apostólica que, según el catolicismo, se había transmitido de generación en generación desde su fundación.⁹

La importancia de la tradición para la reforma no se debe subestimar. Mientras que la innovación es posible a través de la reintegración de viejos elementos, el objetivo principal de cualquier reforma no es innovar sino recuperar lo perdido para preservar el antiguo orden. El cristianismo tiende a retomar sus orígenes durante los periodos de reforma, con lo que su “modelo” *siempre* está en el pasado. El eje de todo cambio tiene que ser el cristianismo primitivo, su “Edad de Oro”. Los *Hechos de los Apóstoles*, donde se narra la vida de las primeras comunidades cristianas, proponen el modelo eclesial por excelencia. Victoriano López consideraba que el estado debe “conservar en nosotros aquella paz que hacía tan felices a los Primeros Cristianos, y en quienes aseguran las Sagradas Escrituras,

⁶ CASSIRER, 1979, pp. 197-233.

⁷ BRADING, 1991a, pp. 507, 509.

⁸ SIERRA NAVA, 1975, pp. 147-167; MALAGON BARCELO, 1974, pp. 437-465.

⁹ KÜNG, 1967, pp. 443-461; SANKS, 1993. Aunque aún es debatido por la eclesiología contemporánea si Jesús fue su fundador directo o no, la tradición ha sostenido que la fundó en Pedro, iniciando desde entonces una sucesión apostólica ininterrumpida.

que sólo había una alma y un corazón”.¹⁰ Por su parte su sucesor, Bienpica y Sotomayor, aseguró que esmerándose sus eclesiásticos verían “renacer aquellos felices siglos en que los Fieles no tenían más de una alma y un corazón, y en que los Cristianos eran conocidos por la austeridad de su vida, por la misericordia con los necesitados, y por el amor y caridad con que veían a sus enemigos”.¹¹ El objetivo de ambos fue “recuperar” este espíritu perdido en su clero.

En el caso novohispano, el siglo XVI representó una segunda edad de oro que serviría como su modelo para la reforma. Los jerarcas creían que sus iglesias habían perdido el celo apostólico y la disciplina con la que se fundaron. El siglo XVI se convierte en una especie de mito fundacional de la iglesia novohispana. Fuero hablaba de los primeros misioneros diciendo que “desde los principios mismos del establecimiento de esta Iglesia de América (tuvo) aquellos Varones apostólicos que tanto la ilustraron con su predicación y sus fatigas”.¹² Lorenzana consideraba normativo y digno de imitar el celo de los primeros franciscanos:

Los pobres Religiosos Misioneros, y el Venerable Señor Zumárraga, que guardaban la pobreza, fueron dignos de esta Aparición (Guadalupe), pues aún a los Indios les causaba admiración verles descalzados como ellos, vestidos de Sayal tosco, con los hábitos remendados, y sin las armas, que ceñían los demás españoles, porque usaban sólo de las espirituales, les hacían bien y nunca mal. Los mismos indios, los llamaban con compasión pobres, Motolinia en mexicano, lo que fue tan del agrado de Fray Toribio de Benavente, uno de los más señalados Varones Apostólicos, que dejó el Apellido de su Patria, Benavente, y en adelante se llamó y llamamos Fray Toribio Motolinia.¹³

¹⁰ Victoriano López. Carta Pastoral. 15 de octubre de 1786. ff. 1-61. f. 46.

¹¹ Salvador Bienpica y Sotomayor. Instrucción Pastoral. 14 de marzo de 1791. ff. 1-36. f. 33.b

¹² Francisco Fabián y Fuero. “Edicto LVIII”. 12 de agosto de 1769. en *COLECCIÓN*, ff. 470-507. f. 471.

¹³ Francisco Lorenzana. “Oración a Nuestra Señora de Guadalupe”, sin fecha. en *CARTAS*, ff. 95-216.

El siglo XVI empezaba a concebirse como un momento clave, un siglo heroico dónde la entrega de los mendicantes había logrado la conversión de todo un continente. El episcopado novohispano lamenta continuamente que sus eclesiásticos carecían de las virtudes de tan nobles varones apostólicos.

El diálogo que hacen los reformistas con la tradición es siempre selectivo. Cada período se basa en sus propias “autoridades”. La selección de aquellos aspectos más convenientes de la tradición revela una inclinación hacia cierto modelo de iglesia. Las autoridades de la reforma novohispana fueron básicamente los obispos tridentinos y los concilios, tanto locales como universales. El tridentismo aparece como uno de los rasgos distintivos del reformismo del episcopado novohispano de este período.¹⁴ La reforma de Trento seguía representando para estos obispos una tarea por lograr. Los ideales tridentinos conformaron uno de los ejes de su reformismo. En ningún momento pretendieron alejarse de los decretos tridentinos. Fuero declaró que “deben ser preferidos los Decretos, y decisiones de los Concilios, no sólo generales, en especial el Tridentino”.¹⁵ La vigencia que tenía el concilio a finales del siglo XVIII se debió por un lado a que todavía no se habían logrado los cambios que pretendió;¹⁶ y por otro a que su modelo eclesial descansaba en la autoridad episcopal y la “racionalización” de la administración eclesiástica,¹⁷ temas favorecidos por el reformismo dieciochesco. Empero, la aplicación que hizo el reformismo novohispano del tridentino introdujo ciertas innovaciones. Los decretos de Trento fueron utilizados selectivamente para fundamentar las exhortaciones a mayor orden y disciplina, así

¹⁴ SAUGNIEUX. 1975. Saignieux habla del tridentismo que caracterizó a los prelados ilustrados o jansenistas del siglo XVIII.

¹⁵ Francisco Fabian y Fuero. Carta Pastoral. 28 de octubre de 1767. ff. 1-25. f.15.

¹⁶ DELEMEAU. 1973.

¹⁷ JEDIN. 1961; y BOWEN. 1979. p.871.

como para promover la autoridad episcopal. Fuero, por ejemplo, buscó darle mayor autoridad a su llamado a las buenas costumbres clericales, sosteniendo su argumento en el Concilio:

Para evitar en el modo posible tan graves inconvenientes, y para que, como dice el Santo Concilio Tridentino, crezca con la edad en los Ordenados el mérito y doctrina, y prueben este brillante y necesario aumento con el ejemplo de las buenas costumbres, con el continuo ministerio y servicio de la Iglesia...¹⁸

Los obispos se preocuparon por la falta de observancia de los decretos tridentinos, principalmente en las materias en las que ellos pretenden una reforma.

El afán por recurrir al Concilio de Trento los llevó a apoyarse en las figuras de ciertos obispos que se habían distinguido por su celo reformador. Los predilectos del episcopado ilustrado fueron aquellos que obtuvieron fama por su ascetismo, su erudición, su tridentismo y además por su defensa de los derechos de la mitra frente a las incursiones del estado, de los pontífices y de las órdenes religiosas. Entre estos distinguidos eclesiásticos se encontraban Carlos Borromeo y Jacques Bossuet, como era de esperarse, pero también destaca la figura de Juan de Palafox y Mendoza. Borromeo y Bossuet son mencionados en distintos momentos. El primero era admirado como la encarnación misma de los ideales tridentinos, por la reforma que logró en su diócesis. Bienpica y Sotomayor se refirió a él como un ejemplo a imitar: “La santidad de Inocencio Cuarto indico bastante, que la visita Episcopal comenzase por la Catedral y Capital de la Diócesis, y así lo estableció San Carlos Borromeo en su Concilio Provincial Primero”.¹⁹ Borromeo, el prelado tridentino por excelencia, sentó los precedentes para el cumplimiento adecuado de los decretos de Trento,

¹⁸ Francisco Fabian y Fuero, Edicto XXI. 9 de julio de 1766, en *COLECCIÓN*, ff 73-85, f.77.

¹⁹ Salvador Bienpica y Sotomayor, Carta Pastoral. 9 de enero de 1791, ff 1-30, f.2.

recreando una diócesis “modelo”. Bossuet, por su lado, representaba la afirmación de la autonomía de la iglesia local frente a la incursiones romanas, además de la erudición a la que debía aspirar todo buen prelado.²⁰

No obstante, la figura de Palafox destacó por encima de la de ambos prelados europeos, presentándose como el modelo novohispano por antonomasia. Su episcopado representaba el ejemplo a seguir en la Nueva España: asumió las reformas tridentinas, afirmó su autoridad sobre el clero, reorganizó la administración, se distinguió por su extremo ascetismo y piedad, además de destacar por su erudición y su promoción de los estudios en su diócesis.²¹ Muchos escritos episcopales del siglo XVIII contienen referencias al prelado. Victoriano López hablaba de Palafox en tono deferente, buscando compararse con él: “os hablamos con las mismas palabras que en igual ocasión os dirigió desde Madrid nuestro amantísimo obispo el Excelentísimo Ilustrísimo, Venerable Señor Don Juan de Palafox y Mendoza”.²² Bienpica y Sotomayor, por su lado, alabó el ascetismo al que Palafox quería elevar a todo su clero:

Por eso el Ilustrísimo Venerable Señor Don Juan de Palafox y Mendoza, nuestro Dignísimo Predecesor, llegó a protestar a los Eclesiásticos de esta su Diócesis, que no admitiría en su gracia a quien no llenase media hora de oración mental, y para cerrar este periodo expresándonos mi sentir. Por eso yo os ruego encarecidamente acreditemos la singular veneración que nos merece esa regla prescrita por este modelo dignísimo de Prelados.²³

Por supuesto, Furo fue el que más exaltó la figura de Palafox. Defensor acérrimo de su causa de canonización y admirador suyo por la contienda que libró contra los jesuitas,

²⁰ SAUGNIEUX. 1975. pp.199-246.

²¹ LOPETEGUI Y ZUBILLAGA. 1965. pp. 654-655, 729-732. La biografía de CRUZ DE ARTEAGA Y FALGUERA. 1992, es quizás la más exhaustiva.

²² Victoriano López. Carta Pastoral. 15 de octubre de 1786, ff.1-61, f.3.

²³ Salvador Bienpica y Sotomayor. Carta Pastoral. 28 de junio de 1792. ff.1-60. ff.25-26.

siempre se mostró deseoso de que se resaltara su figura tanto en la Nueva España como en Europa. Demostró esta admiración en una pastoral asegurando que tal había sido su erudición que bastaba con reimprimir sus decretos porque seguían siendo vigentes:

habiendo llegado a nuestras manos un orden lleno de religión, sabiduría y prudencia, que Nuestro Dignísimo Predecesor el Ilustrísimo Excelentísimo Palafox y Mendoza dio para este asunto en su Secretaría, lo renovamos sin reserva alguna, y mandamos se cumpla y obedezca en todo su contexto.²⁴

El palafoxismo señala la importancia que tuvieron los antecedentes de reforma en la elaboración del reformismo dieciochesco. Los prelados reformistas recogieron los temas salientes del reformismo tridentino integrándolos con el catolicismo ilustrado.

Mazin identifica dos vertientes en el culto a Palafox, una que lo vincula con la tradición de las catedrales novohispanas y otra que surge del conflicto con la Compañía de Jesús. Explica que éste último es el palafoxismo de los prelados ilustrados, el que

a mediados del siglo XVIII retoma sobre todo uno de los perfiles de la gestión palafoxiana, el del conflicto con la Compañía de Jesús, a propósito del litigio que promueven las catedrales de Indias ante la corte (1750-1766) para hacer pagar el diezmo entero a la Compañía. Tal litigio parece haber precipitado la expulsión de los jesuitas en 1767, tras la cual se avivó el interés de los prelados regalistas por llevar a Palafox a los altares.²⁵

Mientras que es inseparable el culto palafoxiano del conflicto jesuítico, los obispos demuestran una admiración por Palafox que va mas allá de su partidismo en contra de la Compañía. Ciertamente también elogiaron a Palafox por su gobierno espiritual y las obras que marcaron su gestión episcopal en América.

Pese a la veneración de Palafox, no se logró elevarlo a los altares. Su proceso de canonización atravesó diversas etapas y fue bloqueado en última instancia por simpatizantes

²⁴ Francisco Fabián y Furo. Carta Pastoral, 9 de julio de 1766, en *COLECCIÓN*, ff. 73-85, f. 74.

²⁵ MAZIN, 1996, p. 338.

de la Compañía de Jesús en Roma, a quienes nunca agradó este prelado “Siervo de Dios” que luchó tan incansablemente por desprestigiarla. Cruz de Arteaga y Falguera afirma que “aunque oficialmente «extinguida» la Compañía de Jesús seguía teniendo grandes amigos entre los cardenales votantes, esa cuestión política que había agitado largamente a toda la Iglesia seguía influyendo desgraciadamente sobre esta apasionante causa de beatificación”.²⁶ El proceso se reinició dos veces durante el reinado de Carlos III, en la década de 1760 y la de 1780.²⁷ La Nueva España no se mantuvo ajena a este proceso. Los prelados poblanos, en particular, expresaron su consternación por cualquier demora en la Santa Sede. En 1771 Victoriano López escribió a Bucareli, refiriéndose a la causa palafoxiana:

Las noticias de este último maritimo nada añaden a las que anteriormente comunique a Vuestra Excelencia por medio del Señor Vallejo acerca de la causa del Venerable Palafox y results de la Congregación General sobre sus virtudes en grado heroico. El asunto es demasidamente critico, y muy poderosos los esfuerzos, en inectivas de los contrarios para impedir este paso tan importante y esto nos tiene a todos en la mayor agitación y cuidado...²⁸

La canonización de Palafox no se logró, a pesar de los esfuerzos del episcopado ilustrado y del apoyo de los borbones,²⁹ pero no por eso dejó de ser el modelo predilecto de los obispos reformistas novohispanos de finales del siglo XVIII.

²⁶ CRUZ DE ARTEAGA Y FALGUERA, 1992, p. 610; Véase también BRADING, 1991a, pp.250-251; LOPETEGUI y ZUBILLAGA, 1965, pp.729-732; MÖRNER, 1992, I, pp.247-248. Dice Cruz de Arteaga que “el complicado proceso de beatificación de Palafox había comenzado desde 1666 y tuvo una accidentada y combatida historia”. CRUZ DE ARTEAGA Y FALGUERA, 1992, p.593.

²⁷ Afirma Cruz de Arteaga que Carlos III fue un gran simpatizante de la causa palafoxiana y la promovió con singular ahínco durante su reinado; además fue crucial la influencia que en esta materia tuvo su confesor real, Joaquín de Eleta, quien “había nacido en Osma y era devotísimo de don Juan de Palafox y de su causa, sentimiento que supo infundir en el rey. Otros ministros suyos, de tipo más volteriano pero que, en este sentido, antijesuita comulgaron con la devoción del confesor”. CRUZ DE ARTEAGA Y FALGUERA, 1992, p.599.

²⁸ Carta de Victoriano López a Bucareli, 26 de julio de 1777, AGI, *México*, 2604.

²⁹ Las causas que se enumeran para este fracaso son varias. Además del bloqueo jesuítico por casi un siglo, Cruz de Arteaga destaca la confluencia de diferentes acontecimientos internacionales como la supresión de la Compañía de Jesús, la Revolución Francesa y las Guerras Napoleónicas que distrajeran a diferentes pontífices y con los que iría fatalmente entrelazada la beatificación de Palafox; CRUZ DE ARTEAGA Y FALGUERA, 1992, pp.601-613.

Por último, una larga tradición conciliar justificó y alentó al reformismo de este periodo en su proyecto de renovación eclesial. El conciliarismo traza sus orígenes a las primeras comunidades cristianas en el denominado Concilio o Sinodo de Jerusalén, Jedin explica que:

La reunión en Jerusalén de los “apóstoles y ancianos” (*Hechos* 15, 6-29) se consideró en época posterior como el prototipo de las asambleas de obispos de la antigüedad cristiana, llamadas sinodos (del griego, asamblea, o lugar donde se celebra). En aquella reunión Pablo y Bernabé abogaron por la liberación de la ley judaica de los cristianos provenientes del paganismo.³⁰

La mayoría de los periodos fuertes de reforma de la iglesia culminaron en concilios, ya fueran locales o universales.³¹ Los prelados novohispanos, tanto por su interés por la historia eclesiástica como por su reformismo, reflejaron tendencias conciliares. La historiografía eclesiástica de los últimos años ha despertado el interés por recuperar la tradición conciliar. Los eventos eclesiales entre finales del siglo XVIII y el presente, en particular el hincapié que se ha hecho de la infalibilidad papal, crean cierta distancia del pensamiento conciliar prevaleciente entre el clero ilustrado. No fue hasta la convocatoria del Concilio Vaticano II cuando se renueva el interés por explorar las raíces históricas del conciliarismo católico. El entusiasmo de los prelados novohispanos por los concilios, visto desde esta perspectiva, resulta no sólo de su regalismo o de su galicanismo, aunque sí es afectado por ambos, sino también de su apego a la tradición eclesiástica.

³⁰ JEDIN, 1960, p. 11.

³¹ SANKS, 1993; BOKENKOTTER, 1990; JAY, 1977. Jedin explica la diferencia canónica entre un Concilio Ecuménico (universal) y un Concilio Provincial (Local): “Conviene distinguir de los concilios ecuménicos a los concilios provinciales de los obispos de una misma provincia eclesiástica reunidos bajo su metropolitano, así como los concilios plenarios, que comprenden varias provincias eclesiásticas y se celebran bajo la presidencia de un legado pontificio... Los sinodos diocesanos, organizados por los obispos, no son concilios en todo el rigor de la palabra, dado que en tales sindos es siempre el obispo el único legislador”, JEDIN, 1960, p. 9.

En los escritos episcopales hay numerosas referencias a la tradición conciliar. Empezando con la reunión entre los seguidores de Pablo y los de Pedro en Jerusalén, los mitrados se reconocen a sí mismos guardianes de una larga tradición que incluye a los concilios de Nicea, de Constantinopla, de Constanza, los Lateranos y por supuesto el tridentino. Lorenzana, al encargar las preces necesarias para el IV Concilio próximo a celebrarse, escribió que la práctica de reunirse en concilios

La continuó la Iglesia aún en medio de las persecuciones, juntándose los Obispos, y después de la Paz de Constantino, en el Concilio General de Nicea para extirpar los errores, y recordar las antiguas disposiciones Conciliares, por ser tan fácil de olvidar lo mandado en toda la Cristiandad, y está pronta la flaqueza humana a relajar las cuerdas de la Disciplina.³²

El arzobispo representa quizás el caso más extremo de conciliarismo. Preparó y dirigió el IV Concilio, dedicándole después una buena parte de su vida a su confirmación; no obstante, los demás obispos novohispanos también reconocían la autoridad y los beneficios de los concilios, lamentando la demora en la aprobación del IV Concilio por lo útil que resultarían sus disposiciones.³³ Este concilio representaba la culminación de un largo proceso de reforma que había iniciado el siglo anterior. El entusiasmo por la tradición conciliar era también sintoma de un pensamiento católico ilustrado, como se verá adelante.

Los concilios, ya sea a nivel local o mundial, siempre han sido eventos de gran envergadura y de alto perfil que culminan o que inician períodos de transformación y reforma en la iglesia. El caso novohispano no fue un fenómeno aislado; hubo concilios provinciales también en Lima, Caracas, Santo Domingo y en Europa el de Pistoia, Italia. Su presencia en la Nueva España es tan sólo el aspecto local de un movimiento que superaba

³² Francisco Lorenzana, Edicto XIV, 8 de agosto de 1770, en *COLECCIÓN*, ff. 140-142, f. 141.

³³ En varias ocasiones los prelados se ven obligados a poner en efecto ciertas disposiciones que ya habían sido establecidas en el IV Concilio Provincial Mexicano por la demora en la aprobación del mismo.

sus fronteras. De hecho, el IV Concilio Provincial inauguró este periodo conciliar gracias a las ventajas que ofrecía emprender un proyecto reformista de esta naturaleza en un lugar apartado del continente europeo gobernado por prelados regalistas.³⁴ El arzobispo Lorenzana, en vísperas del concilio, proclamó una invocación a la virgen de Guadalupe por el éxito del mismo donde expresó que éste servirá para “exaltación de la Santa Iglesia Americana, extirpación de los vicios, y salud de todas las Almas”.³⁵ Un concilio, no obstante, representaba mucho más que un medio para extirpar vicios, ya que era un evento de primer orden que afectaba seriamente a la iglesia que lo patrocinaba. Las posibilidades que presentaba eran múltiples y Lorenzana lo sabía, como lo demostró su deseo de que surgieran toda clase de manuales y catecismos a partir del IV Mexicano. En una carta que escribió en 1771 al obispo Sánchez de Tagle pidiendo fondos para la impresión de varios documentos relacionados al Concilio, expresó esta esperanza:

Será preciso imprimir luego la Doctrina Cristiana, y el Catecismo pequeño, también tengo ánimo de imprimir el Manual de Párrocos con unas notas, que darán mucha luz, y ya esta puesta la obra en limpio, para que sirva de ejemplares a las diócesis se consumirán muchos millares de pesos, pero aunque tengo espíritu para vender hasta la camisa, no llegan las rentas para satisfacer estos empeños... Perdónese Vuestra Señoría Ilustrísima que me haya metido a Mendicante...³⁶

El obispo de Michoacán contribuyó únicamente mil pesos a los grandiosos proyectos del arzobispo y, como los demás, es probable que estos planes sólo hayan quedado en borrador. Sin embargo, Lorenzana no perdió confianza en lo que podía lograr su concilio.

³⁴ DE LA HERA. 1992. 476-477, 491.

³⁵ Francisco Lorenzana. Oración a Nuestra Señora de Guadalupe. 1770. en *COLECCIÓN*. ff.195-216. f.215.

³⁶ Carta de Lorenzana a Sánchez de Tagle. 6 de julio de 1771. BNE. Ms.2054. ff.171-172. La respuesta de Sánchez de Tagle sigue con fecha del 19 de julio de 1771. ff.173-174.

El conciliarismo novohispano heredó la tradición conciliar toledana³⁷ y también encontró en los primeros concilios provinciales la inspiración para el cuarto. Los concilios toledanos sirvieron como baluarte frente a las incursiones romanas y sentaron precedentes para los que tendrían lugar en el futuro. Los concilios provinciales del siglo XVI, por su parte, contenían los decretos eclesiásticos vigentes en la Nueva España y representaban una tradición conciliar propia, lo que motivó su estudio extensivo para preparar el IV Concilio. Lorenzana se encargó personalmente de su recuperación de los archivos catedralicios y de su reimpresión.³⁸ Los estatutos del III Concilio Provincial, a los que se hizo continua referencia, eran manejados con destreza por los obispos. Por supuesto que el conciliarismo novohispano evolucionó. Durante dos siglos, entre el tercer y el cuarto concilio, la iglesia se consolidó estableciéndose definitivamente en la Nueva España. Hubo un cambio de una joven iglesia misionera a una prestigiosa iglesia institucional acomodada a sus dignidades.³⁹ En sus respectivos decretos destacaron las preocupaciones de la iglesia que los produjo, sus necesidades más urgentes y sus objetivos principales. La evolución de la iglesia novohispana se perfila en los objetivos de sus concilios.

El último concilio del siglo XVI estableció los lineamientos para la labor misionera entre los indios neófitos. Una de sus metas principales fue la definición de la personalidad jurídica del indio, sus derechos a los sacramentos y la forma en que la iglesia se establecería en sus "nuevos" territorios.⁴⁰ La realidad misionera de la iglesia del siglo XVI quedó allí

³⁷ Lorenzana expresa esta idea en su introducción a la reedición que mandó hacer de los primeros concilios provinciales mexicanos y de nuevo al convocar el IV Concilio Provincial. Véase LORENZANA, 1769; MALAGÓN BARCELO, 1974; SIERRA NAVA, 1975.

³⁸ Véase SIERRA NAVA, 1975; MALAGÓN BARCELO, 1974.

³⁹ El artículo de Pilar Gonzalbo sobre los cambios entre uno y otro concilio es muy sugerente; GONZALBO, 1985.

⁴⁰ Véase LLAGUNO, 1963; POOLE, 1968, 1984, 1987.

reflejada. El IV Concilio Provincial por su parte contiene preocupaciones distintas, a pesar de haber seguido los lineamientos del tercero. Aunque todavía demuestra una preocupación básica por la condición del indio, ésta se limita a lamentar lo poco que se había logrado en relación a su castellanización. En cambio, éste se concentró básicamente en asuntos propios de una iglesia de mayor arraigo y mucho más rango. Lorenzana advirtió que se aproximaba la fecha del concilio: “ha querido Dios por su infinita Misericordia, que se vaya acercando el día de congregarse los ilustrísimos prelados de la Nueva España a Concilio Provincial para tratar de la Disciplina Eclesiástica, reforma de costumbres y mejor gobierno espiritual de su Diócesis”.⁴¹ El IV Concilio se ocuparía sobre todo de la disciplina eclesiástica y de cuestiones administrativas, como las finanzas y la formación del clero.⁴² Tanto el tercer como el cuarto concilio provincial son los protagonistas principales del conciliarismo novohispano que proporcionaban alternativas a la tradición conciliar europea.

La iglesia frente al Siglo de las Luces:

El siglo XVIII afectaría a la iglesia de diferentes maneras. La ilustración obligó al catolicismo a una nueva síntesis de su tradición. Imbuido por las ideas en boga, ésta se tendría que hacer a partir de las premisas del pensamiento ilustrado. Aunque consciente del peligro que implicaba la ilustración, la jerarquía incorporaría muchos de sus elementos a su pensamiento. El reto a no perder relevancia frente al racionalismo del siglo llevaría a la iglesia a justificarse mediante su “función” en la sociedad. La adaptación al siglo se iría dando entre una apología y una reformulación de la tradición católica en términos ilustrados.

⁴¹ Francisco Lorenzana. Edicto XIV, 8 de agosto de 1770. en *CARTAS*, ff.140-142, f.140.

⁴² SIERRA NAVA, 1995.

El catolicismo ilustrado que emergería de esta adaptación justificaría y fundamentaría la reforma eclesiástica que se llevó a cabo durante la última mitad del siglo XVIII. De hecho, la reforma sería una consecuencia ineludible del pensamiento ilustrado católico.

(a) El pensamiento ilustrado del episcopado novohispano

En el caso de la Nueva España, se ha debatido la presencia del pensamiento ilustrado, su influencia en los movimientos de independencia, los cambios políticos que suscitó y hasta el grado en el que afectó a los distintos sectores de la sociedad.⁴³ Lograr una definición de la ilustración o incluso averiguar su injerencia dentro de la sociedad novohispana está fuera del alcance de este trabajo; en lo que sigue simplemente se busca subrayar el grado en el que los obispos se mueven dentro de este “paradigma”: su crítica de las ideas ilustradas, la resonancia de éstas en su pensamiento y la influencia que tuvieron en su proyecto de reforma

Los jerarcas estaban conscientes de que las ideas ilustradas habían penetrado a algunos sectores de la sociedad y reconocían la amenaza que representaban para la religión. En su afán por salvaguardar a su iglesia de los males que amenazaban a su equivalente en Europa, no vacilaron en hacer pública condenación de esta “nueva” corriente filosófica. Exhortaron a sus sacerdotes a permanecer fieles a la doctrina; las únicas luces verdaderas, declaró Fuero, son “las luces de la Doctrina Santa”.⁴⁴ La ilustración amenazaba a la moral cristiana porque predicaba el cálculo de la fuerza sin cimentarse en las doctrinas de los evangelios. Exigió el obispo de Puebla cautela frente a estas ideas nocivas:

⁴³ Véanse CONNAUGHTON, 1987; GÓNGORA, 1957; GONZALBO, 1989; MARTÍ, 1989; y, VÁZQUEZ, 1991.

⁴⁴ Francisco Fabián y Fuero. “Edicto XXI”, 30 de abril de 1767, ff.121-124, en *COLECCIÓN*, c.122.

Por tanto, Hijos nuestros, cerrad los oídos y haced el más alto desprecio de aquellos que calculando solamente por las fuerzas que entre sí chocan y se hostilizan, dan desde luego por victoriosas y triunfantes a las superiores, porque según ellos, Dios siempre ayuda al cañón más fuerte, y es caso temerario y por consiguiente desesperado, que los más débiles quieren resistir a los más fuertes y numerosos enemigos. No os dejéis seducir de semejantes máximas: éste es el idioma de los Impíos, de los Ateístas y de los Filósofos alucinados del día, que así como quieren juzgar de los Misterios incomprensibles de nuestro Dios por solas las escasas luces de su razón, así también pretenden prever y calcular sobre los secretos de su infinita providencia, limitando solamente sus sabias y admirables disposiciones a la escasa virtud y eficacia de aquellos medios y arbitrios con que el hombre concurre a ella como mero instrumento o causa segunda.⁴⁵

La destitución de la fe por el pensamiento racional constituía el error más grave de las ideas ilustradas. Estas, según González de Campillo, podían degenerar en el ateísmo y el deísmo:

Pero no es ésta la oportuna ocasión de rebatir la falsa doctrina del Ateísmo, del Deísmo y de otros errores en que tanto abunda la nueva Filosofía, y en que tan miserable han caído los espíritus fuertes de nuestro infeliz siglo más que por falta de luces, por la perversidad y corrupción de sus costumbres; y vosotros, Hijos nuestros, estando por la misericordia de Dios libres de tan crasos errores y execrables ideas de la Divina Providencia, pensáis discurrir y os explicáis de ella Cristianamente y de un modo decoroso y digno del Dios que adoramos.⁴⁶

La iglesia debía militar contra estas ideas porque amenazaban la hegemonía religiosa.

Los filósofos ilustrados se atrevieron, según los obispos, a proponer que la razón era no sólo suficiente sino incluso más fiable que la religión misma. De allí su condena a cualquier idea que predicara la dependencia exclusiva de la razón. Salvador Bienpica y Sotomayor cuestionó esta tentación, mostrando su afinidad tomista; según él, la razón y toda la sabiduría humana no eran suficientes para mover a un oyente en un sermón, ésta

⁴⁵ Manuel Ignacio González de Campillo. Carta Pastoral dirigida a sus diocesanos. 3 de agosto de 1805, ff. 1-36, f. 10.

⁴⁶ Manuel Ignacio González de Campillo. Carta Pastoral dirigida a sus diocesanos. 3 de agosto de 1805, ff. 1-36, f. 19.

tenía que ser perfeccionada por la fe. Antes que él, el arzobispo Lorenzana identificó en el racionalismo una señal de soberbia:

Más ha llegado a tal extremo la curiosidad de algunos, que faltando al respeto, que se debe a los altos Misterios, y con suma soberbia del discurso humano se han querido acercar tanto al Sol, que les ha cegado, han presumido remontarse con alas de cera, y se les han derretido, y caído en el abismo de las aguas de la ignorancia, han intentado penetrar sin licencia hasta el gabinete más secreto del divino afuero y han sido arrojados por su atrevimiento a los umbrales del Palacio de las Ciencias, y cuando no se desdeñaba el elevado entendimiento de un Agustín de sufrir la mofa de los herejes, porque a la Repregunta, ¿por qué Dios glorifico a éste y no al otro? respondía, porque quiso, han pretendido dar solución a todas las preguntas, y repreguntas, como si en su arbitrio estuvieran las soluciones, y han querido finalmente celebrar una Transacción con Dios, un compromiso, hallar un medio término, descubrir una ciencia media entre lo libre, y necesario para sosegar a todos los litigantes.⁴⁷

Era preferente el celo apostólico y la ignorancia a perderse en los peligrosos laberintos a los que podía llevar la razón. Predicó Bienpica y Sotomayor que:

Prefieran otros el buen gusto a la solidez, pero en orden a nosotros, Hermanos y Señores míos, reine antes, os suplico, la actividad del celo de Dios, que la esterilidad de las ciencias humanas, emulemos la virtud y el fecundo espíritu de la predicación del humilde Pablo, que no la fama o el séquito de la sabia elocuencia de Apolo.⁴⁸

Criticaron severamente cualquier filosofía que propusiera la suficiencia de la razón. Fuero insistió que las letras humanas debían estar al servicio de la religión:

Sobre todo, Hijos míos, trabajemos siempre en nuestros Desvelos y Tareas porque lo profano sirva a lo Cristiano; Hagamos que las letras Humanas tengan el honor de que las admita por sus siervas nuestra Cristiana Religión, que es la que trae sobre la Cabeza y miembros del Estado Político las verdaderas eternas felicidades; sean las letras Humanas aquellas esclavas de la verdadera Sabiduría Cristiana, que con su amenidad le llamen y atraigan

⁴⁷ Lorenzana. "Pastoral IV: Se promueve la doctrina sana; se extinguen de orden de Su Magestad las Catedras de la Escuela llamada jesuitica. y con especialidad se prohiben algunos de sus autores", 11 de abril de 1769, en *CARTAS*, ff. 77-91, f. 79.

⁴⁸ Salvador Bienpica y Sotomayor. Carta Pastoral dirigida al clero de su diócesis, 28 de junio de 1792, ff. 1-60, f. 41.

ingenios humildes, modestos y estudiosos a su sagrado alcázar y elevados Muros...⁴⁹

Según los jerarcas, la razón no puesta al servicio de la fe era únicamente vanagloria.

A pesar de esta condena, ellos también se movían dentro del paradigma ilustrado. La razón no perdía importancia, siempre y cuando se subordinara a la religión. Toman prestados indiscriminadamente los fundamentos ilustrados básicos porque compartían el espacio ideológico de sus contemporáneos. Como observó Alfred North Whitehead:

Cuando se está criticando (o, uno añadiría, interpretando) la filosofía de una época, no dirijan principalmente su atención a aquellas proposiciones intelectuales que sus exponentes sienten necesario defender explícitamente. Siempre habrá algunas suposiciones que los adherentes de los diferentes sistemas dentro de una época inconscientemente presuponen. Estas suposiciones les parecen tan obvias que ni siquiera saben qué asumen porque no se les ha ocurrido ninguna otra manera de plantear las cosas. Con estas suposiciones solamente son posibles un número limitado de tipos de sistemas filosóficos.⁵⁰

El episcopado demuestra su filiación al pensamiento ilustrado, incluso compartiendo sus prejuicios. La razón no dejó de tener un lugar privilegiado en su pensamiento. Victoriano López habló, por ejemplo, de los “primeros principios que deben gobernar a todo ser racional”.⁵¹ Asimismo, simpatizaban con los criterios ilustrados de limpieza y buen orden; fueron constantes sus exhortaciones a guardar orden y decoro dentro de los templos, en las procesiones y en las fiestas. También son fieles creyentes en la filosofía del trabajo, como lo demostró Lorenzana, acérrimo enemigo del ocio, en el siguiente memorial:

⁴⁹ Francisco Fabián y Fuero. Carta Pastoral, 12 de octubre de 1768, en *COLECCIÓN*, ff. 576-590, f. 589.

⁵⁰ WHITEHEAD, 1952, pp. 49-50 (traducción mía), el original en inglés dice: “When you are criticizing (or, one may add, interpreting) the philosophy of an epoch, do not chiefly direct your attention to those intellectual propositions which its exponents feel it necessary explicitly to defend. There will be some fundamental assumptions which adherents of all the variant systems within the epoch unconsciously presuppose. Such assumptions appear so obvious that people do not know what they are assuming because no other way of putting things has ever occurred to them. With these assumptions a certain limited number of types of philosophic systems are possible”.

⁵¹ Victoriano López. Carta Pastoral, 15 de octubre de 1786, ff. 1-61, f. 38.

El ocioso, y perezoso es apedreado según el Espíritu Santo con piedras de barro, esto es, merece ser afrentado, y ensuciado con barro como el más odioso, y despreciable a todo el género humano, merece ser ensuciado con estiércol de bueyes y que todos los que le toquen, sacudan sus manos, esto es, que para toda clase de personas es inmundo.⁵²

Fuero, a su vez, coincide con los conceptos económicos ilustrados: “todos los bienes de una República consisten en su comercio y agricultura, regularmente depende aquel de ésta, y cuanto la agricultura se atienda crecerá su comercio, por eso nada será más útil que su aumento”.⁵³ Con él, Lorenzana explica que “la riqueza de los Pueblos no depende de uno, o más Poderosos, sino del giro, círculo y continuo movimiento y manufacturas de todos los vecinos”.⁵⁴

Los aspectos científicos o naturalistas ilustrados están igualmente representados en el pensamiento del episcopado novohispano. Encontramos a un Manuel González de Campillo celebrando la feliz llegada al puerto de Veracruz de una expedición dirigida por el médico Don Francisco Xavier de Balmis, que traía a niños inoculados por la vacuna contra la viruela que luego se comunicaría en la Nueva España de brazo a brazo.⁵⁵ Victoriano López reflejó cierto naturalismo al sugerirle a sus fieles que observaran la paz y la armonía que mantienen los animales en la naturaleza con el objeto de imitarla:

Para hacer comunes nuestros derechos, y mantenernos cada uno en la pacífica posesión de aquellos bienes que legítimamente nos pertenezcan, no necesitamos más que dejar a nuestro corazón que atienda a los sentimientos

⁵² Francisco Lorenzana, “Memorial que presentan a todas las comunidades y gremios los pobres mendigos de México por mano de su arzobispo”, en *CARTAS*, ff. 166-194, f. 186.

⁵³ Francisco Fabián y Fuero, “Edicto XXXIV. Instrucción que para mejor y más pronto expediente del Juzgado de testamentos deben observar su Juez, el promotor, el notario, y oficial mayor, y demás dependientes, así notarios receptores, como procuradores de dicho juzgado”, 19 de mayo de 1767, en *COLECCIÓN*, ff. 139-177, f. 173.

⁵⁴ Francisco Lorenzana, “Memorial...”, en *CARTAS*, ff. 166-194, f. 177.

⁵⁵ Manuel González de Campillo, “Exhortación que el obispo electo de la Puebla hace a sus diócesanos para que se presten con docilidad a la importante práctica de la vacuna”, 2 de agosto de 1804, ff. 1-21, f. 2.

de la naturaleza, ella uniformemente ha enseñado a todos los animales este principio, y bajo de él se gobiernan los brutos de una misma especie...⁵⁶

La admiración por los avances científicos, así como la exhortación a observar la naturaleza para aprender sus lecciones implícitas, son indicios de su pensamiento ilustrado. Es probable, incluso, que el afán que demostraron por visitar sus diócesis, obedeciera además del apego al derecho canónico, cierto interés geográfico que los llevó a recorrer sus territorios obispaes más de una vez. Encontramos un renacimiento de las visitas episcopales y *ad limina*, que además de celo pastoral, demuestran una curiosidad por “conocer” el medio físico, por lo que probablemente estén relacionadas con las expediciones naturalistas. Los obispos recorrían sus diócesis, movidos tanto por las exigencias de los concilios eclesiásticos como por la curiosidad científica que motivaría a viajeros como Humboldt.⁵⁷

b) El reto del utilitarianismo: ¿Para qué sirve la iglesia?

La supremacía sobre la fe que los ilustrados le darian a la razón pronto repercutiría en la iglesia católica. La asociación que se hizo de la religión con el oscurantismo, que había reducido a los países católicos a la superstición y al fanatismo, puso a la autoridades eclesiásticas a la defensiva. Los racionalistas exigían que las iglesias se deslindaran de todo aquello que era contrario a la razón que había obstaculizado el progreso de las naciones. El racionalismo buscó reducir a la religión a expresiones mínimas:

Los sacramentos y los rituales se consideraban como inútiles, incluso como una cierta magia. Locke defendía una revelación Cristiana con la condición de que erradicara las “ceremonias pomposas y obsoletas” de los judíos y

⁵⁶ Victoriano López. Carta Pastoral. 15 de octubre de 1786, ff. 1-61, f. 35-36.

⁵⁷ Sobre el naturalismo de Humboldt y lo relacionado al ambiente expedicionario de su época véase MINGUET, 1985; LABASTIDE, 1975 aunque más conciso, trata también este punto.

sacerdotes. El siglo XVIII fue anticlerical y antieclesial. El cristianismo institucional era considerado el instrumento de sacerdotes manipuladores.⁵⁸

Además, el utilitarianismo ilustrado exigía a la iglesia que por lo menos aportara una ética cristiana que garantizara el orden social. La reforma tendría que asegurar esta funcionalidad para asegurar su protagonismo.⁵⁹

Los cuestionamientos ilustrados variaban; las conclusiones anti-religiosas más tajantes sin duda fueron las de los enciclopedistas franceses, pero por lo general la gran mayoría cuestionó las formas más que la existencia misma de las iglesias. Lessing en su fábula *Nataniel el Sabio* ejemplifica el cuestionamiento moderado. En ella propuso que la tolerancia religiosa era indispensable para identificar a la verdadera religión. Los practicantes de cada religión en una sociedad tolerante “tenían que asumir que su fe era la única y verdadera, y debían buscar su confirmación a través de una conducta virtuosa”;⁶⁰ entonces se reconocería a la verdadera por sus frutos. Esta relación entre credibilidad y conducta dejaba a los católicos con la única opción de lograr una reforma pronta y efectivamente. Victoriano López reflejó esta mentalidad cuando trató sobre la regia potestad del rey. Además de soslayar conceptos regalistas, demostró sensibilidad al problema de la funcionalidad; según él, la utilidad de la iglesia descansaba precisamente en su capacidad de sancionar la estabilidad política. Por esto, más que útil era indispensable:

Bajo de estos principios la religión nos manda dar al Cesar lo que es del Cesar, estrechándonos tanto en esta obligación, como en la que tenemos de dar a Dios lo que es de Dios. Y en este general común precepto se comprenden y contienen no sólo los tributos e impuestos, sino también nuestra obediencia, nuestra fidelidad, nuestra voluntad, nuestras oraciones y todos aquellos particulares derechos que tan justamente y con tanta razón debemos a nuestros soberanos, como os lo hemos manifestado en otra

⁵⁸ LIVINGSTON, 1971, p.35 (traducción mía).

⁵⁹ Véase CASSIRER, 1979, pp. 134-196.

⁶⁰ LIVINGSTON, 1971, p.9 (traducción mía).

oportunidad con extensión y claridad. La religión nos prescribe asimismo la sumisión y veneración con que hemos de tratar a los Prelados Eclesiásticos y los demás superiores que inmediatamente nos gobiernan... representándonos en cada uno de ellos la suprema autoridad de Dios, de quien dimana toda potestad, y cuya Majestad se da por ofendida si despreciamos, o no obedecemos, ni respetamos a las Potestades que ha establecido sobre la tierra, asegurándonos el Apóstol de las gentes, que con esa conducta resistimos a la ordenación de Dios, y nos fabricamos nuestra condenación.⁶¹

Su antecesor también aseguraba que la religión garantizaba el buen orden y la autoridad del rey sobre sus vasallos. Al exponer los beneficios obtenidos por la expulsión de los jesuitas indicó que:

está tan lejos de oponerse la Religión Cristiana a la tranquilidad pública, subordinación al soberano, y respeto a su Gobierno, que antes bien este sosiego, obediencia, y veneración es una de sus máximas fundamentales... antes el que más se adelantase a los demás en ser buen Cristiano, será mejor vasallo.⁶²

Los prelados aseguraron que la religión beneficiaba incluso las relaciones internacionales, tornándose éstas más pacíficas cuando se entablaban dentro de un paradigma fideista.

Escribió Victoriano López que a pesar de que

los mares nos dividen, nos distinguen las costumbres, la providencia, y aún la misma naturaleza nos separan a unos de otros distribuyéndonos con medida diversa y desigual aquellos bienes que nos comunican, solamente la Religión es la que no conoce diversidad de países, de calidades, de sexos, de títulos, ni de nacimiento, ella derriba los muros de nuestra separación, y rompe aquellas barreras que dividen al pobre del rico, al noble del plebeyo, y al extranjero del ciudadano, y ella nos pone a todos a un nivel, ordenándonos un mismo culto, alentándonos con una propia esperanza, obligándonos a unos mismos preceptos, sujetándonos a una creencia, y santificándonos con unos mismos sacramentos, bajo de esta unidad fundó Jesucristo la grande obra de su religión...⁶³

⁶¹ Victoriano López, última carta pastoral a su diócesis de Puebla, 15 de octubre de 1786, ff. 1-61, f.49-50. Énfasis mío.

⁶² Francisco Fabián y Fuero. Carta Pastoral. 28 de octubre de 1767, ff. 1-25, f.5.

⁶³ Victoriano López. Carta Pastoral. 15 de octubre de 1786. ff. 1-61. f.44.

El obispo consideraba a la religión como el común denominador entre las naciones cristianas; más aún como la amalgama que mantenía la unión dentro de una nación a pesar de sus diferencias étnicas. Las alternativas, en el caso de no aceptar esta función unificadora, podrían ser catastróficas, tanto para una nación necesitada de un paradigma legitimador de sus empresas nacionales y ultramarinas como para las relaciones entre los países cristianos. Según esta mentalidad, la sustitución o el desplazamiento de la religión culminaría en la pérdida de legitimidad de las monarquías cristianas, se disolverían los lazos que mantenían unidos a algunos países a pesar de sus diferencias étnicas y además estallarían guerras entre naciones que, por su confesión religiosa, deberían ser solidarias.

Los mitrados ilustrados creían que la función de la iglesia incluía su respuesta institucional a los males que amenazaban la integridad social, como la pobreza, la prostitución y la enfermedad. La caridad había representado una obligación primordial del catolicismo; de hecho, la iglesia la proponía como uno de los únicos medios a disposición de los ricos para asegurar su salvación. Sin caridad a los pobres un católico no podía justificar sus bienes.⁶⁴ La ilustración afectaría esta noción de dos maneras.⁶⁵ Por un lado, llevó a la mayor institucionalización de la caridad católica aunque con la colaboración y en algunos casos respondiendo a la iniciativa de las autoridades civiles. La iglesia creó más hospicios, fundó hospitales, refinanció viejas obras de caridad y apoyó los recogimientos para las mujeres de mala vida, convencida que con la instrucción se remediaría la pobreza, la enfermedad y la inmoralidad. Por otro, eventualmente su respuesta a estas necesidades serviría como una de las principales justificaciones de su papel en la sociedad. La Nueva

⁶⁴ Véase MOLLAT, 1986; y WANDEL, 1990.

⁶⁵ Las ideas ilustradas con respecto a la caridad también afectaron a los obispos novohispanos. Los criterios de Lorenzana sobre la fundación de un hospicio para niños expósitos se parecen mucho a las ideas de John Locke.

España no fue ajena a esta nueva forma de entender la caridad. Los obispos recogerían la tradición española de beneficencia, pero infundiéndole una orientación ilustrada. El arzobispo Lorenzana hizo evidente este pensamiento mostrándose partidario de la mayor institucionalización de las obras de caridad y de otorgarle a la iglesia un papel protagonista en ellas. Consideraba que ésta tenía la obligación moral de poner sus recursos a disposición de estas obras para asegurar su éxito. De hecho, sus riquezas representaban un depósito a utilizar cuando las necesidades de la sociedad lo exigieran:

La riqueza de la Iglesia, y aún el oro, y plata de sus adornos según San Ambrosio, y San Jerónimo está en ellas como depósito, para cuando ocurra ocasión de emplearlas útilmente en socorrer las miserias de los Templo vivos del Espíritu Santo, como en calamidad pública, mortandad, hambre, y otras aflicciones, sin que por esto se pueda temer con fundamento, que falta para la decencia, esplendor, y magnificencia del culto divino, antes bien se moverán los ánimos de los fieles a dar para esto a manos llenas viendo, que cuando lo pide el bien común, se hace de estos tesoros un uso tan saludable y fructífero...⁶⁶

El arzobispo propuso una racionalización de las obras de caridad, pero fundamentalmente el protagonismo eclesial en ellas; papel que le pertenecía por derecho y tradición.

La apología de la religión se elaboró principalmente en términos utilitarios. La necesidad de justificar un protagonismo que había sido evidente, en sí demuestra que estaba dejando de serlo. La jerarquía ilustrada aseguró que la iglesia además de tener la misión de “salvar almas” funcionaba dentro de la sociedad para mantener la disciplina, la obediencia, el buen orden y para administrar las obras de caridad, pero en un momento cuando aún estas funciones se empezaban a cuestionar. La creciente militarización de la Nueva España⁶⁷

⁶⁶ Francisco Lorenzana. “Memorial que presentan a todas las comunidades y gremios los pobres mendigos de México por medio de su arzobispo”, sin fecha, en *CARTAS*, ff. 166-194, f. 189.

⁶⁷ Dice Lynch que el “Estado borbón era un estado militante, sino uno militar”, LYNCH, 1989, p.324. Según Lynch, aunque el ejército no jugaba un papel protagonista como lo hacía en otros países, siempre ocupó el lugar central en la monarquía borbónica, no sólo porque los borbones habían asumido el poder por medio de una

tenía el objetivo de controlar y garantizar el orden.⁶⁸ El ejército gradualmente tomaría el papel que anteriormente era de los curas y los frailes. Éstos iban dejando de ser indispensables para apaciguar los disturbios en la ciudad o mediar entre el alcalde y un pueblo de indios. Ni la corona, ni probablemente la misma sociedad, consideraba que todavía tuvieran autoridad exclusiva para imponer este orden.⁶⁹ La corona reemplazaba a la iglesia como el custodio de la paz social en parte porque consideraba que podía legitimarse a sí mismo.

Las repercusiones de justificar a la iglesia mediante su "función" en la sociedad no se harían sentir hasta un siglo después, cuando el estado buscaría sustituirla como administrador de los servicios sociales, entre los que se encontraban la educación, la salud y las obras de asistencia pública. Entonces la crisis sería mucho mayor, porque la iglesia había reducido su aporte a la sociedad a sus funciones; desprovista de ellas perdía su legitimación. Pero todo esto sucedería cien años después y el episcopado novohispano no pudo haber previsto la secularización de la que sería objeto la iglesia por definirse mediante el utilitarianismo ilustrado.

c) De galicanismo a iluminismo católico

La sede de la autoridad en la iglesia católica fue motivo de debate hasta el siglo pasado. Por un lado estaban los defensores de la cátedra de Pedro, quienes afirmaban que el

ofensiva militar sino también porque pretendían darle a España las fuerzas armadas de una potencia mundial. LYNCH, 1989, p.123, 306.

⁶⁸ Farriss explica que algunos críticos de la reforma eclesiástica de los borbones hicieron notar el papel de la Iglesia como pacificadora y mobilizadora de la gente. "si la influencia eclesiástica había contribuido a la subordinación pacífica de la colonia, entonces esa misma influencia fácilmente podría ser utilizarse para el efecto contrario". FARRISS, 1968, p.242.

⁶⁹ Véase TAYLOR, 1996, p.170. Explica Taylor que tanto la corona como los obispos regalistas subrayaron la disminución del papel de los curas como mediadores de la justicia real.

pontífice tenía autoridad sobre la iglesia universal por derecho apostólico. En el otro, militaban los herederos del conciliarismo medieval, que había rescatado a la iglesia del cautiverio de Aviñón,⁷⁰ quienes afirmaban que en el colegio episcopal residía la máxima autoridad de la iglesia. Cuando la constitución dogmática *Pastor Aeternus* del Concilio Vaticano I⁷¹ puso fin a esta polémica estableciendo claramente que la supremacía del papa no sólo era simbólica sino doctrinal y jurisdiccional, se debilitó la tradición conciliar/episcopal.⁷² La discusión sobre autoridad suponía la tensión entre la autonomía de la iglesia local frente a la Santa Sede. La iglesia en Indias representaba en muchos aspectos la culminación de esta autonomía local. Amparada por el patronato real, ésta prescindía de la jurisdicción papal en casi todos los aspectos de su administración.⁷³ La iglesia novohispana, sin embargo, aún distaba cien años de esta definición oficial que pondría fin al debate de siglos. En su coyuntura histórica la fuerza de las monarquías absolutistas y la debilidad de la corte papal habían creado un ambiente propicio a las tesis conciliares. Estas

⁷⁰ Cuando en el siglo XIV por diferentes motivos político-eclesiásticos se llegaron a tener tres papas a la vez se presentó la problemática de legitimidad, además se tendría que resolver "¿Quién había de decidir sobre la legitimidad de la elección? Dos teólogos alemanes que enseñaban en la universidad de París dieron como respuesta: el concilio general", después de varios años finalmente prevalecería esta opinión y mediante el concilio de Constanza se logró deponer a los papas ilegítimos y elegir a uno sólo. Dice Jedin que "para salir del atolladero recurren a este razonamiento: En decisiones de fe el papa debe atenerse al parecer de los obispos; es infalible cuando recoge este parecer en el concilio que representa a la Iglesia. A esta cooperación del concilio con el papa se aplica el dicho: El concilio (con el papa) es mayor que el papa (solo)"; JEDIN, 1960, pp. 76-83.

⁷¹ Patrocinado por el polémico Pío IX, el Concilio Vaticano I tuvo lugar en Roma el verano de 1870. La situación geopolítica previno que se terminaran las discusiones, pero sí se logró emitir la Constitución sobre Infalibilidad Papal, *Pastor Aeternus* (Julio de 1870).

⁷² Aunque *Pastor Aeternus* se conoce más bien por su declaración sobre infalibilidad papal cuando éste enseñara sobre materias de fe y moral *ex cathedra* (literalmente "desde el trono papal"), la cuestión de autoridad en la iglesia fue un aspecto central de esta Constitución. Además de la infalibilidad, el Concilio I declaró que el pontífice tenía autoridad sobre la iglesia local y sobre los concilios ecuménicos, que esta autoridad no sólo era honorífica sino jurisdiccional extendiéndose sobre asuntos de disciplina y gobierno de la iglesia universal. SANKS, 1992, pp. 107-108; DWYER, 1985, pp. 345-346.

⁷³ García Añoveros argumenta que frente a los poderes especiales de gobierno espiritual que lograron acumular los monarcas españoles "en general, la actitud de la Santa Sede Apostólica es de silencio. Que el silencio equivalga a tolerancia o aceptación es algo que no sabemos. Si las alabanzas no abunda, tampoco existen condenas"; GARCÍA AÑOVEROS, 1990, p. 139.

fundamentarian el galicanismo dieciochesco que defendió la autonomía de las iglesias nacionales. A lo largo de ese siglo se le incorporarían otras corrientes ideológicas, entre las que se encuentra el jansenismo y el episcopalismo, entremezclándose unas y otras al punto de ser inseparables aunque en sus orígenes eran doctrinas distintas. La evolución del pensamiento galicano, jansenista y episcopalista sentaría las bases del iluminismo católico. La combinación de las mismas eventualmente resultaría en una corriente teológico/filosófica distinta a la del siglo XVII. La inclinación de la corte y la jerarquía por estas ideas eran hasta cierto punto ineludibles en ese momento.

Una definición del galicanismo es difícil de precisar. A partir del siglo XVII, bajo los auspicios del clero francés, se articuló en el mundo católico la convicción de la necesidad y el derecho a una mayor independencia frente la Santa Sede.⁷⁴ Esta filosofía conocida como *galicanismo*⁷⁵ surgió en distintas regiones durante el período moderno de la iglesia. Los dominios españoles no fueron una excepción. También allí encontraron adeptos algunas expresiones de este pensamiento.⁷⁶ Los años posteriores al Concilio de Trento fueron testigos de una creciente resistencia por parte de las iglesias locales a las incursiones pontificias.⁷⁷ La búsqueda de autonomía que fundamenta las teorías denominadas *galicanismo*, *josefismo* o *febronianismo* aparece con expresiones particulares en España. Los privilegios de patronato real condicionaron al galicanismo español. La defensa de las incursiones romanas se consideraba una consecuencia natural de los privilegios especiales

⁷⁴ Véase DWYER, 1985, pp.306-307; BOKENTOTTER, 1990, pp.239-247; y MCBRIEN, 1981, p.639.

⁷⁵ La búsqueda de autonomía del clero francés le dió el nombre a este fenómeno, sin embargo apareció con ciertas variaciones en otros lugares y se le llamó por otros nombres: josefismo, americanismo, etc.

⁷⁶ Véase GÓNGORA, 1957.

⁷⁷ La consolidación del estado nacional iba de la mano de la búsqueda de autonomía del clero. La religión se convertiría en una especie de ideología política que daba cohesión al estado y se expresaba cada vez más en términos nacionales. LARNER, 1984.

que se habían concedido a los monarcas a través de las bulas papales de los siglos XV y XVI.⁷⁸ Al afán de defender los privilegios de patronato se unió el pensamiento europeo galicano que atesoraba la autonomía de los obispos locales, conocida como *episcopalismo*. Este se había venido fraguando juntamente con el conciliarismo desde el medioevo. Tanto el galicanismo como el episcopalismo sostienen la autoridad de los obispos locales y de los concilios generales por encima de la pontificia. Aunque reconocen la primacía de la sede romana, le conceden una autoridad honorífica más que jurisdiccional. La base de este pensamiento se encontraba en la tradición conciliar que halló su culminación en el Concilio de Constanza. Los obispos allí reunidos declararon que:

El concilio ecuménico reunido en Constanza lleva la representación de la Iglesia; su autoridad le viene directamente de Cristo; todo, incluso el papa, le deben obediencia en cosas de fe, de la unidad eclesiástica y de reforma de la cabeza y de los miembros.⁷⁹

Agrega Jedin que no se debe olvidar que este concilio fue dictado por “la necesidad” y que desde entonces se “topó con la oposición de una parte de los cardenales”, pero fue gracias a que éste tenía autoridad sobre el pontífice que se pudo resolver la controversia con los papas de Aviñón.⁸⁰ De la mano de la discusión sobre autoridad iba la tensión entre la iglesia local y la universal, al manifestarse conciliaristas los obispos quienes a la vez declaraban su independencia de Roma.

El galicanismo, sin embargo, abarcaba mucho más que el concepto de autonomía episcopal. Eventualmente el universo ideológico galicano incluiría un estricto concepto de

⁷⁸ De las bulas que fundamentaban el regio patronato, dice García Añoveros que “la bula *Universalis Ecclesiae* (28 julio 1508), es sin duda alguna, el documento clave del Regio patronato Indiano”, GARCÍA AÑOVEROS, 1990, pp.72-73.

⁷⁹ JEDIN, 1960, p.82.

⁸⁰ JEDIN, 1960, pp.78-83. BOKENKOTTER, 1990; SANKS, 1993; JAY, 1975.

la disciplina eclesial, de la religiosidad, de la autoridad e incluso de la tradición. En la obra del abate Fleury⁸¹ se perfilan varios de estos elementos; éste escribió una crítica a la decadencia que, en su opinión y la de eclesiásticos con ideas afines, se observaba en la iglesia de su tiempo. La solución a dicha situación la encontró en la disciplina, las buenas costumbres y los estudios. Propuso, entre otras cosas, un rigorismo moral, una labor crítica tanto histórica como bíblica, además del “regreso” a la pureza de costumbres:

En su conjunto, pues, las ideas de Fleury venían a ofrecer al intelectualismo pragmático y moralista peculiar del siglo XVIII un apoyo histórico-eclesiástico, a la vez, significaban una justificación de las tendencias episcopalistas y regalistas presentes a lo largo de todo ese siglo y comienzos del siguiente.⁸²

El galicanismo extrajo de la historia eclesiástica aquellos elementos triunfalistas que la distinguieron a través de los siglos, particularmente la disciplina antigua y los concilios. Esta ampliación del pensamiento galicano lo comenzaría a confundir con el jansenismo, que en su origen fundamentalmente era una corriente de teología moral, como se verá adelante. La distinción entre ambos es más fácil en la teoría que en la práctica. El galicanismo es en esencia una teoría de la autoridad en la iglesia (Roma frente al episcopado local) mientras que el jansenismo es un pensamiento moral. Por supuesto que con el tiempo, la diferencia entre uno y otro se hizo cada vez menos clara. Galicanos y jansenistas con frecuencia defendían ambas teorías, con lo que eventualmente se volverían inseparables. Unidas proponían una versión de la iglesia y su misión que caracterizó al pensamiento católico ilustrado del siglo XVIII.

⁸¹ Véase FLEURY, 1884.

⁸² GÓNGORA, 1957, p. 21.

El *jansenismo* se había ido gestando junto con el galicanismo a lo largo del siglo XVII. Estrictamente hablando, es el conjunto de enseñanzas contenidas en el *Agustinos* de Cornelio Jansen, escrito en el siglo XVII. Aunque el libro fue puesto en el *Índice* por Urbano VIII, el jansenismo se esparció sobre todo en Francia, influyendo la formación de un gran número de sacerdotes, promoviendo la teoría de la predestinación y un estilo de vida cristiana moralmente riguroso.⁸³ Los eclesiásticos reformistas durante los siglos XVII y XVIII se caracterizarían por sus tendencias jansenistas dentro y fuera de Francia.⁸⁴

El jansenismo contraponía la otra corriente de teología moral de la época, el *probabilismo*, que defendían principalmente los jesuitas. En un principio, el probabilismo era fundamentalmente una teología moral basada en las ideas del jesuita Luis Molina. Esta posición jesuitica mantenía una visión optimista de la naturaleza humana. El ser humano, afirmaba, podía aún sin gracia observar rectitud moral a un nivel natural y por su libre albedrío desempeñar actos que eran moralmente buenos. En este sentido, ésta era una concepción ilustrada más parecida a la noción de la naturaleza humana de los deístas y racionalistas que a la escolástica. Dentro de este esquema los efectos del pecado original únicamente privaban al ser humano de los bienes sobrenaturales que se le habían concedido y no lo consideraban naturalmente malo.⁸⁵ Una decisión de carácter moral, por lo tanto, se podía hacer con plena confianza de que por naturaleza el ser humano era bueno. Consecuentemente, el probabilismo permitía que en casos difíciles de moral el cristiano

⁸³ Para una discusión más a fondo del jansenismo véase: NIGEL, 1937; SEDGWICK, 1977, y HAZARD, 1954.

⁸⁴ MCBRIEN, 1981, pp 638-649; HERR, 1958.

⁸⁵ BOKENKOTTER, 1990, p 240.

tomara la posición más indulgente si por lo menos era aceptada por un teólogo de renombre.⁸⁶

Los jansenistas montaron una seria crítica del probabilismo a pesar de que la Santa Sede había decidido en su favor. Blaise Pascal, el más famoso converso al jansenismo, acusó a los jesuitas de predicar una moral laxa con el propósito de ganar adeptos y extender su influencia sobre las masas. Posteriormente, sus sucesores manipularían la posición jesuita hasta hacerlos parecer defensores de una herejía con el fin de justificar su expulsión: “Esto convirtió a la Compañía de Jesús en la bestia negra de los jansenistas, y desplazó a la vez a los jesuitas hacia el laxismo— o, al menos, probabilismo— moral, mientras el jansenismo defendía el más severo probabiorismo”.⁸⁷ El jansenismo era una teología pesimista que reflejaba un excesivo rigorismo moral, asegurando que sin la ayuda constante de la gracia el ser humano permanecía totalmente depravado, siendo malas o viciadas todas sus acciones, incluso sus presuntas virtudes.⁸⁸ Los jansenistas eran teológicamente inflexibles, apegados a las más estrictas normas morales,⁸⁹ por lo que insistieron en la disciplina y el rigorismo moral.

En el fondo las dos posiciones reflejaban, además de una noción contradictoria de la naturaleza humana, una actitud muy distinta frente al “siglo”. Para los jesuitas la vida cotidiana planteaba situaciones ambiguas a las que había que adaptarse según la condición y las posibilidades de la persona; flexibilidad que les permitía aplicar la moral católica a la

⁸⁶ MCBRIEN, 1981, p.934.

⁸⁷ DE LA HERA, 1992, p.465. McBrien al definir el probabilismo lo distingue del *probabiliorismo*: “El *Probabilismo* es el principio moral que mantienen que uno puede seguir con seguridad una opinión teológica si ha sido propuesta por alguien con suficiente autoridad y posición teológica. El *equiprobabilismo* requiere que la opinión más indulgente sea por lo menos tan poderosa como la más estricta. El *probabiliorismo* requiere que la opinión más indulgente sea mucho más poderosa que la más estricta”. MCBRIEN, 1981, p.1253.

⁸⁸ BOKENKOTTER, 1990, p.241.

⁸⁹ MCBRIEN, 1981, p.934.

realidad que se vivía. Los jansenistas, en cambio, al mantener una noción pesimista del ser humano no estuvieron dispuestos nunca a hacer concesiones especiales. Su rigorismo moral y su insistencia en la disciplina cerraban el acceso a las gracias divinas a la gran mayoría de los cristianos. Estas dos actitudes frente a la moral humana reflejan una visión distinta de la iglesia y del mundo. Para la primera, la iglesia acogía tanto a santos como pecadores, considerando al mundo como esencialmente bueno, sólo faltó de la gracia de Dios; para los segundos la iglesia tenía que ser perfecta porque el mundo estaba lleno de depravación. A la larga, el conflicto entre probabilistas y jansenistas fue más allá de una simple disputa de teología moral, debido a que detrás se encuentran dos visiones irreconciliables de la iglesia y del mundo.⁹⁰

La tensión entre ultramontanos y galicanos servía como trasfondo de esta rivalidad, haciendo en ocasiones imposible la separación de un concepto del otro. La preferencia de los obispos franceses por la posición jansenista se debía en parte a la defensa que pretendían hacer de su autonomía frente a las incursiones del papado, especialmente frente a su derecho a llevar a cabo una reforma y a sesionar un concilio.⁹¹ La supuesta lealtad incondicional de los jesuitas al papa reforzaba los esfuerzos de los galicanos por defender las propuestas jansenistas frente a cualquier idea que se pudiera ligar a ellos.⁹² Los obispos novohispanos no eran ajenos a estas tendencias. En su famosa diatriba en contra de los partidarios de los jesuitas, Lorenzana reprobó fuertemente las ideas probabilistas:

El daño, que ha tomado más cuerpo en este siglo, es el del Probabilismo, y de él, como de raíz inficionada han nacido otros innumerables, que sólo por una voluntaria ceguera dejarán de conocerse. Los Santos padres, y varones piadosos sólo miraban en las operaciones lo que era más conforme a razón, y

⁹⁰ GRES-GEYER, 1988, pp.259-82.

⁹¹ GRES-GEYER, 1988, pp. 269.

⁹² BOKENKOTTER, 1990, p.245-246.

esto es lo que dictan la Ley de Dios y Natural: Ahora sólo se busca por algunos una opinión probable, con que honestar sus acciones, aunque conozcan, que con mayor fundamento otros las condenan por pecaminosas, y de aquí se origina un desorden, y confusión en todos estados.⁹³

Algunos jesuitas, sin embargo, eran también jansenistas o partidarios del catolicismo ilustrado como se hizo evidente con su expulsión, pues en el exilio escribirían obras más del corte ilustrado que probabilista. Lorenzana tampoco era un jansenista puro, a pesar de considerar al probabilismo como una doctrina perniciosa que permitió la relajación. Cuando habló de la “Ley de Dios y Natural” demuestra un pensamiento distinto al de los condenados de Port Royal. La influencia jansenista lo incitó a una reforma para lograr mayor disciplina y sin duda era claramente anti-jesuita, pero a final exhibió un desgastado rigorismo moral y un diluido pesimismo de la naturaleza humana.

El carácter y la moral del catolicismo ilustrado se forja en medio de estas disputas. A través del siglo XVIII el pensamiento galicano/jansenista evolucionaría gradualmente, convirtiéndose en las base del catolicismo ilustrado.⁹⁴ La insistencia en la simplicidad, la disciplina y la organización eclesiástica, aunque aparentemente simples repeticiones de los objetivos tridentinos, son consecuencia de las tendencias jansenisto/galicanas diluidas y extrapoladas. El resultado fue una nueva síntesis donde galicanismo, jansenismo, episcopalismo y conciliarismo se transforman en el pensamiento católico del Siglo de las Luces. El jansenismo en su versión dieciochesca se parece al de los partidarios de Port Royal en cuestiones fundamentales pero presenta un aspecto diluido del mismo. Ningún jansenista en ese periodo se hubiera aferrado al estricto moralismo de sus predecesores, pero si hubiera defendido la necesidad de “actuar” con base en un código moral. El conciliarismo

⁹³ Lorenzana. Carta Pastoral, 12 de octubre de 1767. en *CARTAS*, ff.20-32, f.22.

⁹⁴ Véase GÓNGORA, 1957, pp. 40-44; LIVINGSTON, 1971; MERKLE, 1910.

dieciochesco por su parte ya no es el de los Artículos Galicanos, sino un “fenómeno nuevo, peculiar de ese momento histórico”.⁹⁵ Éste ubicaba la autoridad de la iglesia en los concilios, afirmando el derecho de los obispos a reunirse, la autoridad de sus decretos y limitando la autoridad del pontífice sobre ellos. El caso del Concilio de Pistoia, en Italia, que incluso llegó a ser condenado por el papa, es representativo.⁹⁶ En Pistoia se afirmó que la autoridad sobre la iglesia local radicaba en sus obispos reunidos en concilio y no en el papa. El conciliarismo del siglo XVIII iría más allá que el del siglo anterior, sugiriendo que la iglesia local podría legislarse a sí misma sin recurrir a la Santa Sede. El fiscal de Indias en su resumen sobre la aprobación del IV Concilio por parte de la corte Romana expresó en cierto grado esta mentalidad:

... siendo que no tiene por la cosa más necesaria, que nuestros concilios provinciales se pongan a la censura de Roma pues sin ella pueden tener, como lo han tenido y tienen el más cumplido efecto todos los Concilios Provinciales del mundo católico y tanto más en los dominios de España cuando están sancionados por la autoridad real después de un maduro examen de su consejo.⁹⁷

Este pensamiento conciliar explica la intención regalista de prescindir de la aprobación pontificia. El episcopalismo, por su lado, tenía rasgos comunes al galicanismo del siglo pasado y probablemente trazaba sus orígenes al pensamiento de Bossuet; sin embargo, comienza a exhibir características propias. Además durante este siglo, “el regalismo generó un nuevo episcopalismo, que asumió como doctrina moral el jansenismo”.⁹⁸ La

⁹⁵ DE LA HERA, 1992, p.476. En adelante explica que “no tuvo, sin embargo, ocasión suficiente de desarrollarse; no alcanzó ni la difusión que se pretendía ni el éxito que se deseaba; quedó reducido a un proyecto irrealizado; ignoramos si también irrealizable, pues los acontecimientos que al fin de siglo, cabalgando casi sobre la ejecución misma del plan, se pusieron en marcha, acabaron con el intento de consolidar el cesaropapismo y de difundir las doctrinas febronianistas...”

⁹⁶ HERR, 1958, p.403; DE LA HERA, 1992, p.466.

⁹⁷ Resumen del Fiscal, 28 de enero de 1793, AGI, *México*, 2711.

⁹⁸ DE LA HERA, 1992, p.467.

transformación de estas tendencias doctrinales ocasionaría una crisis dentro de las iglesias de estado por su alianza *contra natura*, como afirma De la Hera, con el regalismo.⁹⁹ Pero eso aún estaba en el futuro. El catolicismo ilustrado tomaría de cada una los elementos que le convenían para formular una versión actualizada de la iglesia.

Las características de la ilustración católica incluyen las premisas básicas del galicanismo francés, aunadas a algunas particularidades de la ilustración, "el iluminismo católico abarca un ámbito intelectual más variado que el galicanismo".¹⁰⁰ Se distingue por su "interés por la liturgia, el cultivo de la Historia de la Iglesia, la lucha contra el escolasticismo, la seriedad moralista (anti-probabilismo), la tendencia a usar la lengua vernacular en el culto y en la lectura bíblica, el anti-barroquismo en la predicación, etc."¹⁰¹ También se caracteriza por el impulso de una religiosidad interiorizada, por el afán de instruir adecuadamente a los fieles en el catecismo y, sobre todo, por la tendencia a armonizar lo religioso con lo moral y lo útil.¹⁰²

La iglesia católica fue propensa a esta corriente del pensamiento. Incluso la Compañía de Jesús, antagonizada por su defensa del probabilismo, tuvo entre sus filas teólogos que se distinguieron por su pensamiento ilustrado católico. El catolicismo ilustrado inspiraría la reforma eclesiástica en el continente europeo, en unos casos impulsada

⁹⁹ Escribe De la Hera que "La alianza entre jansenismo, episcopalismo y regalismo contrariaba verdaderamente la naturaleza de cada uno de ellos. Sus orígenes no fueron simplemente distintos, y sus historias respectivas, diferentes y ajenas las unas a las otras; eran movimientos doctrinales que se opusieron mutuamente de forma violenta a lo largo de muchos años, y solamente la común enemistad contra la Iglesia romana y sobre todo contra el papado llegó a unirlos y logró incluso que concluyeran confundiendo entre sí; la unión y la confusión de tales contrarios caracterizó a la segunda mitad del siglo XVIII"; DE LA HERA, 1992a, p. 464. Adelante agregará que "... el deseo de debilitar al papado condujo a sus enemigas aliarse con cuantas fuerzas pudieran servir para hacerle daño. Por ambas vías, se produjo ese extraño maridaje *contra natura*, del que hemos comenzado a hablar, entre regalistas y jansenistas convertidos en aliados ante la común empresa de hundir al pontificado romano...". DE LA HERA, 1992a, p. 466.

¹⁰⁰ GÓNGORA, 1957, p. 46.

¹⁰¹ GÓNGORA, 1957, p. 40, 52.

¹⁰² Véase LIVINGSTON, 1971, pp. 8-9; CASSIRER, 1979, pp. 160-182.

por episcopados nacionales y en otros por documentos pontificios. La curia romana lo impulsó desde principio de siglo a través de bulas papales que resultarían claves para la reforma del clero. A pesar del patronato real y de la distancia que había entre América y el continente europeo, estas bulas llegaron a tener injerencia en algunos círculos eclesiásticos novohispanos. Dos de ellas, *Apostolici Ministerii* y *Universalis Ecclesiae Cura*, se utilizaron repetidamente para validar la reforma. Sin embargo, las intenciones reformistas pontificias tuvieron una respuesta ambigua en los círculos eclesiásticos europeos:

La reforma de la disciplina también causó una respuesta mixta, y las medidas de corte tridentino recomendadas en la bula papal *Apostolici Ministerii* (1723) despertaron las sospechas de todos los sectores del clero. A los regalistas no les gustó aceptar una reforma de manos de Roma. Y el clero bajo no apoyó la concesión de mayor poder para los obispos.¹⁰³

A pesar de su acogida controvertida esta bula adquiriría en el futuro un carácter autoritario. En 1776 Victoriano López la citó como fundamento de su derecho a exigir mayor disciplina a su clero:

... solas estas consideraciones demuestran claramente el pernicioso error en que viven los, que piensan llenos los deberes de su vocación, al alto Estado del Sacerdocio, sólo con rezar el Oficio Divino, y celebrar el Santo Sacrificio de la Misa; más por si necesitaren para su desengaño de otro documento, será razón que entiendan lo que dispone nuestra Santa Madre la Iglesia en la Bula que comienza: *Apostolici Ministerii*, expedida por la Santidad de Inocencio XIII...¹⁰⁴

Las bulas como ésta testifican que no eran sólo los obispos novohispanos o incluso los españoles los que estaban preocupados por la reforma sino que toda la iglesia católica veía con consternación la indisciplina y la falta de autoridad eclesiástica.

¹⁰³ LYNCH. 1989. p. 109. (traducción mía).

¹⁰⁴ Victoriano López. Carta Pastoral. 7 de diciembre de 1776. f. IX.

Los proyectos reformistas que proponen los mitrados son fundamentalmente el resultado de este pensamiento católico ilustrado heredado de la tradición galicana, de los fundamentos del patronato y, particularmente, de la influencia católica ilustrada que buscaron adaptar a la realidad americana. El pensamiento episcopal tiene su origen en esta corriente ideológica y no se puede entender fácilmente desde otra perspectiva.¹⁰⁵

Hacia una “nueva” imagen de Iglesia

El enfrentamiento con la ilustración fomentó la reformulación de nociones eclesiales prevalecientes y la creación de imágenes nuevas.¹⁰⁶ La imagen dominante desde el Concilio de Trento había sido la de “Iglesia Militante”, adoptada porque resumía el esfuerzo por “recuperar” territorio y “militar” en contra del protestantismo.¹⁰⁷ El modelo de “Iglesia Militante” era tan vigente en el siglo XVIII como lo fue en el XVI,¹⁰⁸ aunque las ideas que introdujo el racionalismo ilustrado obligaron al cambio de una estrategia ofensiva a una defensiva. La creciente intromisión de los monarcas, las críticas tanto a los eclesiásticos como a sus instituciones y los ataques de los filósofos se convierten en los “enemigos”. Sociedad e iglesia dejan de ser lo mismo. El protestantismo había sido hasta entonces su acérrimo enemigo, pero, aunque “falsa”, no dejaba de ser una religión; el deísmo ilustrado representaba a un enemigo infinitamente más peligroso puesto que consideraba innecesaria a toda religión organizada. La iglesia dejó de militar para convertirse en una “fortaleza”, la

¹⁰⁵ GÓNGORA, 1957, p.59.

¹⁰⁶ La tradición de la Iglesia siempre ha manejado distintos modelos de iglesia. Desde el cristianismo primitivo se manejaron varios modelos a la vez, cada nuevo periodo introdujo uno o más modelos que respondían a la realidad del momento. Después del siglo XVI aparecieron varios modelos que dominaron la imaginación eclesial hasta el Concilio Vaticano II.; en KÜNG, 1967, pp. 24-35, se encuentra una discusión del desarrollo de la imagen de la Iglesia en la historia de la iglesia; también véase DULLES, 1987; y Sanks, 1993.

¹⁰⁷ Véase JEDIN, 1961; y OUTRA EVENNETT, 1975, entre otros.

¹⁰⁸ Véase DELUMEAU, 1973-

imagen que predominaría hasta finales del siglo XX señalando el proceso secularizador que aceleró la Ilustración.

La cristiandad se transformó profundamente a partir de las reformas del siglo XVI. La división del universo cristiano obligó a los católicos a elaborar modelos eclesiales que respondieran a las necesidades del momento. De este modo, la Compañía de Jesús se creó en un ambiente de reconquista cuando la nueva visión tridentina de la iglesia comenzó a reemplazar a los modelos medievales. Roberto Bellarmino, quizás su más claro expositor,¹⁰⁹ consideraba a la iglesia como una sociedad visible con leyes claras y “ciudadanía”, cuya meta era militar en la tierra contra todas las fuerzas que la privaran de su universalidad. Las imágenes de *Sociedad Perfecta* y de *Iglesia Militante* se convertirían en los modelos eclesiales dominantes. A finales del siglo XVIII estos modelos todavía tenían vigencia entre los eclesiásticos ilustrados. En 1805, Manuel González de Campillo se refirió a la iglesia siguiendo el modelo expuesto por Bellarmino casi 250 años atrás:

De aquí es, y en esta unión se funda el dogma de la Comunión de los Santos, que es uno de los artículos de nuestra fe, de aquí es también que la Iglesia Militante, la Paciente, y la Triunfante, aunque tan separadas y tan distintas en su suerte, no componiendo se ayudan y se sufragán, de modo que la Militante honra y venera a la Triunfante, y ruega por la Paciente, y ésta y aquella interceden por la Militante.¹¹⁰

Del mismo modo Fuero usó el modelo tridentino cuando habló de la iglesia como una sociedad visible: “porque como Iglesia se debe entender una Congregación, sociedad, Unión o Junta de racionales, dispuestos a observar ciertas leyes sagradas, para llegar después de esta vida temporal a gozar dulcemente de la vista clara de Dios...”¹¹¹

¹⁰⁹ Véase DULLES, 1987, Introducción; KÜNG, 1967, p.63.

¹¹⁰ Manuel González de Campillo, Exhortación Pastoral, 25 de enero de 1805, ff. I-XLII, f.XXXV.

¹¹¹ Francisco Fabián y Fuero, Carta Pastoral, 28 de octubre de 1767, ff. I-25, f.4.

La tradición católica igualmente obligaba la incorporación de las imágenes pre-tridentinas. El carácter acumulativo de la tradición permitió la coexistencia de varias aunque fueran contradictorias. Los obispos hablaban, por lo tanto, de un “Cuerpo Místico”, noción tan antigua como las mismas epístolas paulinas. Dijo Manuel Ignacio González, al tratar de disuadir a sus feligreses de participar en el movimiento de Independencia, que “estamos unidos por la fe que profesamos y componemos un cuerpo místico que es la Iglesia de quien es cabeza Jesucristo”.¹¹² Asimismo, algunos se refieren a la iglesia como esposa de Cristo y como Madre. Explicó Salvador Bienpica y Sotomayor que ésta:

como esposa fiel de Jesucristo y como madre amorosa de los hombres, en ningún tiempo puede ser insensible a sus ultrajes ni a nuestra miseria: siempre llora amargamente, como la viuda de Nain, la muerte espiritual de cualquier pecador, como si el fuera el único hijo de sus entrañas, y no puede contener su llanto, sino es cuando Jesucristo se lo restituye a la vida de la gracia. A este fin todos los días abre sus Templos, apronta sus Ministros, franquea sus Sacramentos...¹¹³

El mitrado utilizaba aquí imágenes eclesiales tan antiguas como la tradición misma.

Pese a esta coexistencia de imágenes, la coyuntura que se vivía hacía necesaria la formulación de otras que respondieran a los retos de ese momento. Lorenzana, consciente de una amenaza por varios flancos, presentó una imagen de la iglesia que dejaba de militar contra los herejes para convertirse en una fortaleza para defenderse del enemigo. Escribió el prelado, como si hablara de una estrategia militar, que

Una fortaleza puede ser acometida por muchas partes: pero no es cordura dejar abrir la brecha por dónde padezca más flaqueza la Muralla: Es verdad que Pelagio acometía a el Baluarte de la Iglesia, haciendo batería contra la necesidad, y eficacia de la Gracia de Dios, y le auxiliaron Felix, Fortunato y Fausto, más la defendió bien el valeroso Capitán Agustino, sin que quedase

¹¹² Manuel Ignacio González, Carta Pastoral, 30 de septiembre de 1810, ff.1-16, f.9.

¹¹³ Salvador Bienpica y Sotomayor, Instrucción Pastoral, 14 de marzo de 1791, ff.1-36, f. 13.

lastimada, antes bien aumento los refuerzos, añadió antemurales, y otros resguardos, con que quedamos asegurados...¹¹⁴

Se perfila aquí una mentalidad de sitio. Eventualmente el racionalismo no buscaría ninguna reconciliación con la iglesia ni tampoco su reforma, simplemente acabaría considerándola anacrónica; el ser humano racional correría mejor suerte sujetándose a una religión natural sencilla, sin adornos barrocos o fanatismos. Las ideas del arzobispo reflejaban la transformación a una iglesia "asediada",¹¹⁵ que para protegerse del enemigo, necesitaba cerrarse al exterior.

Al mismo tiempo, los modelos tradicionales atravesaron cambios que reflejaban la situación del momento. La iglesia seguía siendo un rebaño necesitado de sus pastores, pero ahora estos últimos tenían que incrementar su guardia porque el enemigo se encontraba dentro.¹¹⁶ Por eso Lorenzana declaró:

Claman en el día todos los pastores para que no se esparza, y pierda su rebaño, no porque los Lobos vengan a cara descubierta, sino por cubrirse con piel de Santos, o Iluminados: Lloran algunos, y se lamentan, más no es por el celo, y honra de Dios, sino por un efecto de la pasión, que no conocen; creen, que la iglesia Católica está reducida a ciertas comunidades, y se engañan, porque es toda la Congregación de los fieles con su cabeza invisible Jesucristo, y la visible, que es el sumo Pontífice en la tierra, les parece, que las columnas de este edificio espiritual están para derribarse, y está San Pedro, con otros innumerables Santos sosteniéndolas; No se arruina el Santuario por el extrañamiento de unos Ministros de él, y una de las señales más conocidas de soberbia es sacudir el Yugo de los Superiores, hablar mal de sus Providencias, desconcepar sus fines, y querer por sí decidir en materias, de que no es lícito a los inferiores hablar.¹¹⁷

¹¹⁴ Francisco Lorenzana, Carta Pastoral VI, 11 de abril de 1769, en *CARTAS*, ff. 77-91, f. 80.

¹¹⁵ Así la llama D.A. Brading en su libro sobre las reformas en el obispado de Michoacán; véase BRADING, 1994.

¹¹⁶ La misma impresión habían dejado los turbulentos sucesos en Europa sobre la jerarquía: "Todo éste debía refozar todavía en los contemporáneos la impresión de que el catolicismo tenía que hacer frente a una crisis doblemente seria, ya que a los ataques venidos de fuera se añadía una grave desazón interna"; AUBERT, 1978, p. 46.

¹¹⁷ Francisco Lorenzana. Pastoral dirigida a las religiosas de su obispado. 22 de septiembre de 1768. ff. I-VIII, f. I.

Incluso tomó otro significado la admonición que hizo Fuero: “es la Iglesia el Arca del Divino Noé, y fuera de ella, nadie puede salvarse del naufragio eterno”.¹¹⁸ No estaba aquí declarando un *anathema* como los padres tridentinos, sino que se refería a los adeptos de la nueva filosofía quienes afirmaban que bastaba una moral natural y adorar a un Dios no abrumado por la religión institucional para salvarse.

Los modelos eclesiales vigentes hasta el siglo XVIII sostienen transformaciones importantes durante su curso. La transición de un modelo creado en una sociedad donde la Iglesia no tenía que justificar su existencia a uno creado en un ambiente hostil comienza en el siglo XVIII. El modelo de sitio que caracterizó a la iglesia decimonónica encabezada por Pío IX tuvo sus orígenes precisamente en este período de estudio. El siguiente capítulo identificará aquellos elementos relajados de la vida eclesial novohispana que instigaron una reforma, ocasionando la reformulación del modelo de iglesia vigente.

¹¹⁸ Francisco Fabián y Fuero, Carta Pastoral, 28 de octubre de 1767, ff.1-25, f.4.

CAPÍTULO III

Del ideal a la realidad: el problema de la relajación religiosa

La reforma eclesiástica centró su atención en la relajación de la sociedad novohispana. El deterioro en el que los obispos creían había caído la devoción y la piedad cristianas ameritaba su pronta corrección. Los jerarcas católicos estaban convencidos de que la relajación eran real. El análisis historiográfico, empero, debe detenerse a preguntar si en realidad la vida religiosa había empeorado a lo largo del siglo XVIII o si simplemente había cambiado la óptica con la que ésta se evaluaba. El reformismo respondió a esta convicción de que la sociedad estaba deslizándose moral y religiosamente.

La mirada reformista se detuvo principalmente en la indisciplina dentro de la iglesia. Los prelados relacionaron el desorden de costumbres de los miembros del clero con la relajación religiosa del resto de la sociedad novohispana. La relajación dentro de la iglesia era mucho más grave que la de los fieles, por lo que concentraron sus esfuerzos en los miembros del estado eclesiástico en quienes encontraron toda clase de irregularidades. El clero secular, el regular y el monacato exhibían un perfil incorregible e insubordinado que chocaba con los ideales del catolicismo ilustrado. El proyecto de reforma que diseñarían los obispos respondería a los problemas que veían en sus huestes clericales. La disciplina clerical se volvería una obsesión para el episcopado reformista. La relación estrecha entre disciplina y legitimidad ocasionó que se abocaran a la reforma convencidos de su urgencia. La indisciplina, en los esquemas religiosos de los obispos, arriesgaba el castigo de la Divina Providencia. Una reforma además justificaría a la iglesia frente a una sociedad que cada vez la cuestionaba mas.

Relajación real o imaginada

Una interrogante fundamental surge del reformismo eclesiástico: ¿Qué provoca la sensación de que hay relajación, la situación de la sociedad o la mirada con la que se observa? Este es un problema interpretativo causal. ¿La indisciplina novohispana hizo indispensable una reforma o fue la mentalidad ilustrada la que predispuso a los prelados a encontrar relajación? Las fuentes disponibles no permiten una fácil respuesta. Primeramente, la evaluación de la transformación de la iglesia a lo largo del siglo XVIII es impracticable, ¿cómo reconocer si a principios de siglo el clero vivía con más disciplina o si las fiestas eran menos escandalosas? La observancia religiosa no es evaluable, incluso con acceso a datos cuantificables como la asistencia a misa o el número de eclesiásticos castigados. Los métodos históricos no pueden precisar si hay mayor o menor disciplina.¹ El juicio del grado de disciplina es siempre una interpretación de estos datos hecha a partir de criterios determinados. Estos criterios cambian de una época a otra, por lo que aquello que una distingue como relajado no lo es necesariamente para la que sigue. Habría también que aplicar una hermeneútica de sospecha a las fuentes. La indisciplina siempre ha producido muchos más documentos que la disciplina; es más probable encontrar expedientes de un eclesiástico indisciplinado que de cien otros de buena conducta. En las fuentes eclesiásticas existentes tienden a predominar los expedientes de los casos extremos, tanto los de indisciplina como los de santidad. La gran mayoría de los eclesiásticos nunca destacaron, ni en lo negativo ni en lo positivo, apareciendo únicamente de manera anónima

¹ El debate sobre la secularización hace este problema evidente. La mayor asistencia a servicios religiosos no necesariamente implica menor relajación o secularización ya que una sociedad como la norteamericana registra algunas de las asistencias más altas a estos servicios. Véase DOBBELAERE, 1981.

en conteos diocesanos o en visitas pastorales; simplemente no generaron la misma cantidad de documentos que sus compañeros más santos o más discolos.

Entre los eclesiásticos aficionados a la reforma de cualquier época persiste la noción de que la suya es más relajada que la anterior. Esta situación que nos obliga a relativizar la auto-identificación de cualquier tiempo como relajado. Lorenzana, proclive a esta mentalidad, estaba seguro de que su siglo era mucho más relajado que los anteriores, porque estos carecían de los avances que gozaba el suyo:

En todos los siglos se ha dicho, que el mundo está perdido, más la relajación de él ha sido mayor en unos tiempos que en otros. En el de nuestros días hay más frecuencia de Sacramentos, más religiones fundadas, más número de sacerdotes, y ministros, más copia de confesores, más hermosura y adorno en las Iglesias, y más pronto socorro para todo lo espiritual y temporal, que en los siglos anteriores. Con todo esto no se ve más adelantada la reformatión de costumbres, y el espíritu de los Cristianos con más fervor para cumplir con las obligaciones de su estado.²

Los reformistas novohispanos no fueron los únicos que encontraron una situación alejada de la vida evangélica; cientos de reformadores antes que ellos también habían lamentado la relajación de su siglo. Se podría incluso afirmar que nunca ha existido una época sin relajación, pues ésta representa un aspecto integral del cristianismo desde su origen. De hecho, el fin mismo de la vida cristiana es la lucha por superarla, en ella pecado y virtud están en constante tensión.

El relajamiento que ven los jerarcas podría ser únicamente un problema de perspectiva. Algunos autores han planteado que lo único que cambió fue la percepción del catolicismo ilustrado porque al final del siglo XVIII la vida religiosa novohispana se llevaba a cabo más o menos bajo las mismas pautas de principios de siglo:

²Francisco Antonio de Lorenzana, Carta Pastoral II. "Sobre la Doctrina que se ha de enseñar y practicar." 12 de octubre de 1767. ff. 20-32. en *CARTAS*. f.20.

La multiplicación de leyes y decretos para poner fin a ciertas diversiones públicas sin duda indica que algo había cambiado en la Nueva España. ¿Pero aquello que había cambiado era realmente la sociedad?, ¿será verdad que ésta se había relajado?, ¿no será más bien el Estado el que había dejado de ser el mismo y que por lo tanto no podía seguir tolerando prácticas sociales que eran usuales desde hacía ya bastante tiempo?, o bien, ¿serían los dos, Estado español y sociedad novohispana, los que se habrían modificado profundamente en ese siglo?³

El cambio se percibe más en las actitudes que en las costumbres. No obstante, detenerse en esta afirmación no tiene sentido; lo importante no es si los informes de relajación eran verídicos o no, sino que existían.⁴

El obispo de Puebla, por ejemplo, estaba seguro de la insubordinación de su clero.

Para él la indisciplina era real y no una cuestión de percepción:

... yo podría quejarme de las inconsecuencias que ya he palpado en la Santa Visita que acabo de hacer, y en el Gobierno mismo de esta capital sobre varios artículos, en que figurándose apoyada con el ejemplo de algunos Eclesiásticos la resistencia de otros, me ha obligado aún a proceder fuera de aquel sistema de benignidad inalterable, que me he propuesto.⁵

Insistiría a lo largo de su episcopado que la relajación superaba la de épocas anteriores:

... si la Iglesia en estos últimos tiempos de corrupción y de escándalo, no se mantiene ya en aquel rigor de disciplina en que nació, y en el que floreció por algunos siglos; si ha mitigado los Cánones de la Penitencia solemne, que antiguamente ponía a los pecadores; si ya no hace pública distinción de las culpas y si nosotros mismos ya no vemos en sus atrios, pórticos y gradas aquella diversidad de Penitentes vestidos de cilicios, cubiertos de ceniza, traspasados del hambre y de las vigiliass, y siempre vertiendo lágrimas amarguissimas, en que se les salía el corazón deshecho en fuerza de su dolor; no es esto, amados hijos, porque nuestros pecados sean ni menos graves, ni menos frecuentes respecto de los de aquellos primeros fieles, que hicieron tanto honor al Cristianismo, antes por el contrario, la multitud de nuestras culpas ha debilitado los estatutos de nuestra reconciliación...⁶

³ VIQUEIRA. 1987. p.19.

⁴ FARRISS. 1968. p.32-33.

⁵ Salvador Bienpica Sotomayor. Carta Pastoral dirigida al clero de su diócesis. 28 de junio de 1792. Puebla. ff.44-45

⁶ Salvador Bienpica Sotomayor. Instrucción Pastoral sobre la Institución de la Cuaresma. 14 de marzo de 1791. ff. 1-36. f.15.

Encima de la convicción de que vivían en una época de relajación los prelados no eran ajenos a las críticas que comenzaban a multiplicarse en su entorno. Estaban conscientes de los vituperios que aparecían contra la iglesia. Bienpica y Sotomayor escribió consternado sobre:

esa crítica mordaz, mal contagioso de nuestro siglo, que aún con la máscara de virtud, de religión y de celo piadoso se introduce por todas partes, y suele infeccionar a los más cautos, ¿Se dispensará mucho de averiguar nuestros defectos? ¿Reconocerá la inmunidad del sagrado carácter, que se viola deduciéndolos al juicio más profano de las tertulias y chacotas?⁷

Notó que estas murmuraciones no eximían ni siquiera al clero, y lamentó “las quiebras que padece nuestro Estado en la estimación del vulgo más ruin”. Esta desaprobación no aminoró durante el periodo de estudio, como lo indica una exhortación de Manuel Ignacio González de Campillo escrita en 1808 donde se refirió a la molesta presencia de “pesquines sediciosos y papeles indignos... y lo que es más horroroso y lamentable, uno y otro contra las piadosas prácticas y devotos ejercicios de nuestra santa religión”.⁸

Las diatribas de las que pretendía defenderse la jerarquía eran molestas precisamente porque ellos creían que el estado eclesiástico distaba de la perfección. El prelado poblano confesó que hallar “faltas realmente incurridas por algunos de nuestro Estado, y faltas para cuya observación aún no eran menester ojos tan linceos como los de estos murmuradores de nuestra profesión” era motivo de preocupación.⁹ La convicción de que se habían

⁷ Salvador Bienpica Sotomayor. “Carta Pastoral” dirigida a l clero de su diócesis, 28 de junio de 1792, ff 1-60, f.47.

⁸ Manuel Ignacio González de Campillo. “Exhortación” a sus diocesanos, 12 de octubre de 1808, ff 1-60, f.1. La referencia que hace González de Campillo a la “Santa Religión” se refiere específicamente a la iglesia católica; muy a pesar de dos siglos de protestantismo, para el mundo católico había sólo una verdadera religión y por lo tanto una verdadera iglesia, por lo que las críticas a la santa religión eran técnicamente críticas a la iglesia.

⁹ Bienpica Sotomayor. Carta Pastoral, 28 de junio de 1792, f.49.

deteriorado las costumbres es auténtica dentro del esquema ilustrado. Para los obispos la reforma era urgente porque la relajación era real. Los reformistas estaban convencidos que el celo espiritual estaba disminuyendo. Aparentemente no había ni orden, ni control, ni mucho menos obediencia a los pastores de la iglesia. Determinados a promover una devoción ordenada militaron en contra de todo aquello que ponía en peligro la moral y disciplina cristianos, que según ellos causaba las críticas a la religión.¹⁰ Llenos de los prejuicios ilustrados, estaban persuadidos de que la piedad cristiana se había degenerado en un oscurantismo supersticioso.

Claramente, la religiosidad no estaba sometida a la jurisdicción episcopal. La sociedad novohispana tenía tradiciones y costumbres que se desentendían del establecimiento eclesiástico a pesar de celebrarse bajo el cobijo de una fiesta religiosa. Estas actividades con frecuencia se efectuaban sin las licencias adecuadas,¹¹ permitiendo que se les considerara como afrontes directos de la autoridad episcopal. En algunos casos los rosarios y procesiones se hacían sin que los obispos correspondientes tuvieran siquiera conocimiento de ellos, incluso en las ciudades. En ocasiones, niños vestidos de clérigos y religiosos predicaban sermones y otras oraciones panegíricas,¹² disgustando las sensibilidades ilustradas. La gente ignoraba la autoridad de la mitra especialmente durante las fiestas. El

¹⁰ En particular les perturbaba el conjunto de actividades religiosas que Brading identifica como el catolicismo tridentino. Véase BRADING, 1983, pp. 1-22.

¹¹ El problema de las licencias era mucho más amplio que lo relacionado a las fiestas. Los obispos tuvieron problemas con las licencias para confesores, para oratorios, para las ordenes religiosas, para los curatos y para toda clase de actividades religiosas que se suponía ellos debían autorizar. Francisco Fabián y Fuero era particularmente celoso en lo relacionado a licencias. En una ocasión incluso llegó a retirar todas las licencias concedidas a los curas para celebrar misas en los oratorios de las haciendas. "Edicto XL. Sobre la visita y presentación de los breves y licencias de oratorios privados y también acerca de suspender todas las licencias de bendecir imágenes y ornamentos y las de confesar y predicar que se hubieren concedido sólo verbalmente", 22 de octubre de 1767, *COLECCIÓN*, ff. 221-224.

¹² Representación de los Curas, AGNM, *Historia*, vol. 96, exp. 25, f. 22.

desorden y el relajamiento de la sociedad ofendían el buen gusto episcopal. La relajación de costumbres había infectado la vida religiosa. La verbena, el ruido y la embriaguez nutrían la percepción de que se estaba perdiendo la verdadera piedad y, peor aún, el temor de Dios. Las irregularidades que la mirada ilustrada encontró entre los fieles ocuparon una buena parte del gobierno espiritual. El reto que presentaba esta situación volcó la atención de los obispos a la reforma del clero, sobre el que tenían más control y por lo menos mayores posibilidades de éxito.

Los jerarcas estaban convencidos de la necesidad de una reforma, pero ¿qué específicamente los escandalizaba? El problema fundamental que identificaron era la relajación de las costumbres en su sentido más amplio. Por “relajación de costumbres” entendían algo específico, no todo les parecía relajado y su proyecto se concentró más en ciertos aspectos que en otros. La relajación consistía en la creciente influencia del “mundo”,¹³ en la insubordinación de sus súbditos y en la ambigüedad característica de la iglesia novohispana. Encontraron “relajación” en todos los estratos religiosos, tanto en el estado eclesiástico, incluso en los claustros de monjas, como en los laicos. El desorden, los pecados públicos, las faltas a la moral, la atracción por el lujo y la comodidad, la disminución en la observancia religiosa, todos eran síntomas del avance del “siglo”. El repudio de los preceptos de la cuaresma, el eclesiástico que no se molestaba por pedir una

¹³ Por *mundo* o *siglo*, los eclesiásticos entendían todo aquello que no estaba bajo el dominio de Dios permaneciendo todavía bajo el dominio del “Reino de las Tinieblas”, o del mal. Los enemigos de la religiosidad de ese período aún seguían siendo el “diablo, la carne y el mundo”, esta mentalidad católica trazaba sus orígenes hasta el Nuevo Testamento en las epístolas de San Pablo donde exhortaba a sus fieles a resistir la tentación de todo aquello que provenía del “mundo del pecado” o de lo “material”. Aunque la Iglesia condenó al Maniqueísmo que unía el repudio de lo creado y del orden material del gnosticismo junto con el dualismo afirmando que en Jesucristo se redimía tanto lo espiritual como lo material y que la creación era esencialmente buena, el pensamiento católico siempre ha tendido a cierto maniqueísmo que obstaculiza la integración entre lo sagrado y lo profano. Más bien se han contrapuesto causando la división entre lo bueno y lo malo, lo santo y lo pecaminoso, lo espiritual y lo material, etc.

licencia para organizar una procesión o la monja obstinada en seguir la vida particular a pesar de las admoniciones de su prelado eran evidencia de la insubordinación prevaleciente. La falta de claridad en los procesos administrativos, el caos burocrático y la traslapación de jurisdicciones también les causaron horror. Por todo esto, la reforma se convirtió en una verdadera cruzada a finales del siglo XVIII novohispano.

Fundamentalmente la cuestión de la relajación era de autoridad. Todo aquello sobre lo que los obispos sintieran no tener control fue sujeto a fuertes sanciones. Distintos aspectos, desde las fiestas y los rosarios populares hasta la vida dentro de los claustros fueron sujetos a una reforma cuyo objetivo era su sometimiento al control episcopal directo. El hecho era que los prelados no tenían autoridad sobre sus fieles; por diversos motivos—la distancia, la fecha de publicación de sus decretos, el tiempo que tomó que estos se hicieran efectivos— Trento no había aún logrado las reformas que proyectó en América. En la práctica, el palacio episcopal distaba mucho de ser la sede de la autoridad máxima de una diócesis como el tridentino lo había planteado.¹⁴ Encima de esto, los eclesiásticos encontraron una peligrosa ambigüedad. No era sólo que no tuvieran autoridad, sino que las estructuras eclesiásticas no eran claras. Existían quizás tantas versiones de lo que era normativo e incluso de lo que era la iglesia como había eclesiásticos. No había, en resumen, una iglesia uniforme sino “varias” actuando en concierto a pesar de la ambivalencia que las separaba. Las cosas funcionaban sin control episcopal o tal vez lo hacían precisamente por que no había ninguna intervención de ese tipo. Identificaron como relajación religiosa el hecho de que la iglesia novohispana no fuera una institución monolítica: no se hablaba el

¹⁴ Véase *TRENTO*, Sesión 24. Capítulo 11. En este capítulo se decreta el poder del obispo sobre todos los residentes de su diócesis. El III Concilio Provincial Mexicano, que regiría la iglesia novohispana, adoptó la legislación tridentina al tratar sobre la autoridad de los obispos.

mismo idioma, no se seguían los mismos procedimientos, las líneas de autoridad no estaban claras, y tampoco parecían seguirse las mismas normas.¹⁵

Crisis en las filas eclesiásticas: indisciplina e insubordinación

A la jerarquía no le habría preocupado tanto la relajación si sus ministros hubieran estado en condición de colaborar con la reforma. El estado del clero, tanto secular como regular, sin embargo, dejaba mucho que desear a los exigentes reformistas celosos de velar por la disciplina cristiana. La urgencia de este proyecto radicaba en la convicción de que la condición del estado eclesiástico afectaba directamente al resto de la sociedad. Los problemas del estado eclesiástico eran diversos. Algunos meramente reflejaban la corta distancia que había entre el clero y el resto de la sociedad. Otros eran internos a la iglesia; procesos o estructuras que contrastaban con el ideal de eficiencia ilustrada. La relajación había penetrado incluso a las instituciones más cerradas, como los claustros de monjas. Esta situación provocaría que la revitalización de la iglesia novohispana se convirtiera rápidamente en el eje del proyecto reformista. El episcopado identificó selectivamente ciertos aspectos de la relajación eclesial por lo que lo que sigue es una descripción parcial y principalmente desde ellos de esta situación.

a) La administración eclesiástica

La estructura que tenía la iglesia no concordaba con la estandarización y sistematización borbónica. La manera en que se había administrado por siglos resultaba irracional para los

¹⁵ La legislación indiana con respecto a la iglesia no ayudó a esta situación. La multiplicación de decretos y de excepciones desde el principio, como las Bulas de las que los regulares se aferraron con tanto afán, sólo añadían a la confusión.

criterios ilustrados de los prelados. La iglesia carecía de una estructura claramente conformada con reglamentos y normas que establecieran explícitamente cómo se tenían que hacer las cosas. A pesar de los esfuerzos de los primeros concilios provinciales por codificar procedimientos eclesiásticos, habían proliferado una serie de privilegios y de excepciones que se contradecían. Esta ambigüedad era opuesta a la concepción ilustrada del orden. En sus cartas pastorales y edictos, los obispos se muestran incómodos frente a una iglesia que funcionaba muy a pesar de los procedimientos establecidos tanto por el derecho canónico como por los concilios provinciales del siglo XVI. Los límites parroquiales, cuando se habían establecido, no se respetaban, las licencias y permisos habían perdido su vigencia o sólo se daban de palabra, los registros, cuando se mantenían, eran inexactos y poco confiables. Difícilmente podrían reconstruir una iglesia moderna sobre cimientos tan inestables.

La administración eclesiástica era confusa e incluso mostraba contradicciones irreconciliables. No estaba claro, por ejemplo, qué hacer durante las epidemias con el crecido número de cadáveres. Durante una de viruela en 1779, Núñez de Haro le pidió al virrey que

se señalasen dos campos santos, para sepultar los cadáveres que ya no caben en las iglesias... para que entierren a los cadáveres de sus respectivos feligreses en el expresado camposanto, y no en las iglesias y sus cementerios a fin de evitar los notorios prejuicios que se siguen de la corrupción repartida en esta capital.¹⁶

Las epidemias no eran “nuevas” a la Nueva España y aún así para una fecha tan tardía todavía no existía un procedimiento claro para la disposición de cadáveres.¹⁷ Esta ambigüedad se vivía cotidianamente. El visitador eclesiástico de Texcoco observó que los frailes, en los que tantos defectos encontró, todavía en pleno siglo XVIII no tenían claro cuáles eran los derechos y los

¹⁶ Alonso Núñez de Haro y Peralta. “Carta Pastoral” (sobre las epidemias). 8 de noviembre de 1779, en Vera, 1887, pp.182-185, p.182.

¹⁷ Sería porque los cementerios ya estaban llenos, o porque cada vez que había una epidemia se experimentaba un problema con los cadáveres que no se había reglamentado claramente.

privilegios de los indios durante las fiestas religiosas. Agregó que permitían solemnidades nupciales que estaban en contra de lo dictaminado por los concilios y los catecismos:

Alegan que esta nación tiene privilegio particular, que la exime del *tempus feriatum*, pero hace [ingente] fuerte no lo descubrieran los Padres del concilio, en cuyo catecismo están recopilados los ciertos, y no se encuentra el referido... Por lo cual tendré por ilícita la insinuada práctica, y por nulo el privilegio, mientras no haya fundamento sólido, que pueda motivar su creencia.¹⁸

Se observa aquí que coexistían por lo menos dos concepciones distintas de las reglas pertinentes. Mientras que el visitador se sirvió de las actas de los concilios y de los catecismos, los frailes se respaldaban con sus privilegios especiales y sus costumbres.

Los conflictos jurisdiccionales representaban otro problema de la administración eclesiástica. Seguía destacando entre estos la tradicional rivalidad entre el clero regular y el secular. A partir de la expedición de la bula *Exponi nobis*, los regulares aprovecharon las excepciones y privilegios ahí otorgados para controlar zonas y sectores de la sociedad que consideraban de su jurisdicción.¹⁹ Estas disputas cobraron mayor fuerza en el siglo XVIII debido al deterioro, notorio según los obispos, de las órdenes religiosas. Empero las querellas jurisdiccionales también se presentaban en otros niveles. Las parroquias no tenían el control territorial que les quisieron otorgar los padres del Concilio de Trento.²⁰ Aunque estas conformaban la unidad básica de la organización eclesiástica del espacio no funcionaron *de facto* en la Nueva España, dadas sus peculiaridades geográficas y demográficas.²¹ Las distancias

¹⁸ José María Solano al arzobispo, 17 de diciembre de 1778. AGNM, *Historia*, vol.96, exp 24, ff-1-52, f.44.

¹⁹ Véase SHIELS, 1961; SÁNCHEZ BELLA, DE LA HERA y DÍAZ REMENTERIA, 1992, pp.253-296; y BRUNO, 1967.

²⁰ *TRENTO*, Capítulo XIII, Sesión XXIV. Véase sobre todo JEDIN, 1961 y 1979, p.276.

²¹ La organización de la Iglesia en América tuvo lugar antes de la aprobación de los cánones tridentinos. Sin embargo, la Iglesia en España ya había atravesado un proceso sustancial de reforma que afectaría la organización de la iglesia americana, en particular en sus estructuras institucionales. Además el III Concilio Provincial (1585), que rigió a la iglesia novohispana durante todo el periodo colonial, estaba al tanto de la legislación tridentina, y siguió algunas pautas del modelo tridentino. Véase OLIN, 1990, pp.30-

americanas desafiaban la reforma tridentina que se instrumentó para una realidad geográfica distinta. En las zonas rurales, las grandes circunscripciones parroquiales impedían una vida parroquial territorial. El “control” que llegaban a tener los curas no se asemejaba al que tenían sus equivalentes en circunscripciones de menor tamaño. De hecho, los eclesiásticos encontraron que las distancias dificultaban y en muchos casos imposibilitaban la cura de almas:

como los indios muy frecuentemente viven en Estancias, (Alquerías), Ranchos, Haciendas, Barrios o Pueblos distantes de las Parroquias en donde se conserva el Santísimo Sacramento, y de pasos muy fragosos y llenos de precipicios, y a más de esto faltan en muchas ocasiones personas que acompañen a este Señor Divino ... el temor de faltar al supremo respeto que debéis al sacramento, os hace escoger antes el partido de dejar aquellos infelices enfermos privados de este socorro.²²

La firmeza del obispo no es de extrañarse; pero incluso, los mismos prelados rara vez cumplían con la obligación de visitar sus diócesis precisamente por su extensión territorial.

La parroquia novohispana a finales del siglo XVIII presentaba un cuadro caótico. Ni siquiera estaba claro, aunque existían reglamentos al respecto, en qué consistía la afiliación parroquial. Declararon, por ejemplo, los curas párrocos de la Ciudad de México que ésta no estaba relacionada con la habitación en el caso de las “niñas” en los conventos calzados: “..no eligió sepultarse donde muriera. Sí pero la accidental habitación no constituye parroquia, se llevó al hospital con ánimo de volver a la de su antigua habitación por tanto ésta conserva el derecho y en ésta se entierra...”²³ Los párrocos defendían que el radicar en

31; y POOLE, 1984. Así aunque los cánones se publicaron hasta el siglo siguiente se puede decir que los concilios provinciales compartían una inspiración similar a Trento. La influencia de Trento en el común de los fieles es un asunto aparte, también muy debatido. Delumeau propone que incluso en Europa fue un proceso que no se logró hasta después de 300 años; véase DELUMEAU, 1973.

²² Fabián y Fuero, “Edicto LVI. En que se previene y manda que por ningún motivo los párrocos o sus vicarios omitan administrar la sagrada eucaristía y extremaunción aún a los indios, por más distantes que estos vivan de la Cabecera”. 30 de mayo de 1769. en *COLECCIÓN*, ff.465-496, f.474.

²³ “Representación de los Curas Párrocos de la Ciudad de México”. 1775. AGN, *Historia*, Vol. 96, exp. 25, f.12.

la jurisdicción territorial de una parroquia no convertía automáticamente a un fiel en su miembro. El reclamo que hacen de su derecho sobre entierros demuestra, además de su interés por no perder ingresos, las contradicciones que se vivían cotidianamente con respecto a la afiliación parroquial. Los fieles vivían su religión sin mucha atención a las jurisdicciones parroquiales y sin preocupación de estar violando reglamentos eclesiásticos, aunque al hacerlo despertaban resentimientos entre sus párrocos. La afiliación parroquial se definía por registro, o sea que al ser bautizado el católico quedaba sujeto a esa jurisdicción aunque residiera en las inmediaciones de otra. El conflicto entre los curas párrocos y los regulares se dio por lo general por estas cuestiones. Era común que a pesar de su pertenencia a una parroquia, a un fiel se le administraran los sacramentos en otra; aunque de la misma manera lo era que, radicando en territorio de una, se afanaran por participar en los servicios religiosos de su parroquia original. Los conflictos que causaban los entierros fuera de la parroquia a la que pertenecía el difunto hacen evidente el caos jurisdiccional que predominaba. Es por esto que demandan los curas párrocos de la Ciudad de México que “...no se celebren funerales, sin intervención de los propios Párrocos, por ser así de derecho parroquial... porque aunque en muchos conventos de esta ciudad así se práctica en algunos se desatiende este derecho”.²⁴

En las zonas rurales las distancias y el ausentismo de los curas párrocos provocó un vacío en la vida parroquial de los fieles, obligándolos a satisfacer sus necesidades religiosas con recursos propios. En las peticiones de obispos se observa la preocupación por conseguir una adecuada cura de almas en zonas donde la recibían poco. Complicaban los

²⁴ Carta de varios curas párrocos dirigida al arzobispo, 12 de julio de 1776, AGN, *Historia*, Vol. 96, Exp. 25, ff. 34-36.

problemas la presencia de zonas “neutrales”, por llamarlas de algún modo, comprendidas por misiones en unos casos y por grandes propiedades como las haciendas. Estas podían tener su propio capellán a pesar de pertenecer a la jurisdicción de una parroquia, creando la posibilidad de docenas de conflictos entre éste y el cura cuando faltaban acuerdos entre ambos, o si el segundo se ausentaba por periodos de tiempo muy largos. En las zonas urbanas el traslape parroquial entre las de indios y las de españoles complicaban aún más la situación; aquí el problema no era la falta de cura de almas sino precisamente el opuesto: su exceso. La parroquia territorial no existió en la Ciudad de México hasta el arzobispado de Lorenzana.²⁵ La presencia de una organización parroquial no “espacial” entorpecía una administración eclesiástica concebida en términos territoriales.

La movilidad de la población novohispana obstaculizaba aún más la administración parroquial. Esta problemática apareció en la representación de los curas de la Ciudad de México. Éstos insistieron que el padrón era inservible porque los fieles

se mudan libremente sin noticia de los curas, ni facultad para impedirselo. En la parroquia del territorio, donde se transfieren ya suele haber pasado el padrón y como no comprendidos en él, ni conocidos por feligreses ni se requieren para el cumplimiento del precepto, ni se les piden las cédulas, y si por accidente se llegan a conocer por nuevos en el territorio, y se les reconviene, o con la misma facilidad se mudan, o con desahogo de nuevo responden, que ya cumplieron donde antes vivían.²⁶

La movilidad afectaba la administración eclesiástica a muchos niveles. Victoriano López, por ejemplo, exasperado frente a las dificultades de cumplir los requisitos para los matrimonios,

²⁵ Zahino Peñafort describe la organización parroquial como “caótica”: “El problema radicaba en que a cada curato no correspondía un sector exclusivo de la ciudad, sino, que, con frecuencia, tenía que compartirlo con otros en función de esta dualidad español/indio. Así, se daba la paradoja de encontrar feligreses indios asentados junto a una iglesia de españoles, de cuyos servicios religiosos no podían beneficiarse por pertenecer a un curato de naturales cuya cabecera radicaba bastante más lejos: lo cual acarrea no pocas molestias tanto a los curas como a los propios fieles; ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.51, véase también MORENO DE LOS ARCOS, 1982, pp.152-173

²⁶ Representación de los Curas. 21 de octubre de 1775. AGNM, *Historia*, vol.96, exp.25, f.17.

protestó que ésta impedía la averiguación de los antecedentes de los cónyuges, sobre todo si éstos eran indios:

... simulan los lugares de su origen y los de su vecindad; ocultan los en que han residido por algún tiempo considerable; se mudan los nombres o se ponen los segundos con aquellos apellidos por donde no son conocidos, y no tienen dificultad alguna en dar la Información acomodada a su antojo, porque no les faltan Testigos que declaren cuanto disponen a su arbitrio para llevar adelante sus depravadas intenciones.²⁷

La demografía y la geografía novohispanas generaron una realidad eclesial peculiar.

La separación de la población india tanto en la norma como en la práctica complicó aún más la ambigüedad jurisdiccional. La misión, la doctrina y las parroquias de indios en las zonas urbanas eran una especie de "Parroquia Personal". La ley suprema de la iglesia era la cura de almas, no el cuidado del territorio; por lo tanto, se permitió la creación de obispados o parroquias que supervisarían el cuidado pastoral de agrupaciones de personas no relacionadas con un espacio físico determinado.²⁸ Un ejemplo serían las minorías lingüísticas o de culto. Las divisiones parroquiales se hacían, según las indicaciones del Concilio de Trento, en consideración al espacio físico; pero, en la Nueva España también se hicieron en relación a la geografía racial. Encima de esto, la administración de las órdenes religiosas de las doctrinas de indios que estaban exceptuadas del control episcopal directo complicaba los problemas jurisdiccionales. Por ejemplo, muchos de los pleitos en el obispado de Durango, como señala Guillermo Porras

²⁷ Victoriano López, "Carta Pastoral: A nuestro Provisor y Vicario General, y a nuestros vicarios Jueces Eclesiásticos...", 15 de diciembre de 1778.

²⁸ Véase H. Jedin, 1979, p.276. La parroquia personal se entiende como una unidad administrativa permitida a pesar de insistencia tridentina de la territorialidad del obispado y sus parroquias. Roma permitió siempre estas excepciones por algunas de las limitaciones que traía apegarse estrictamente a la territorialidad. En zonas de misión se hacía aún más necesaria la existencia de esta categoría de parroquia o obispado por la movilidad y la adaptación indispensables para los evangelizadores. El vicariato apostólico, como el que fue creado para la Tarahumara y Baja California, entraría dentro de esta categoría. Véase también CASTAÑEDA DELGADO y MARCHENA FERNÁNDEZ, 1992.

Muñoz, tuvieron lugar precisamente por este problema.²⁹ El traslape de territorios, de "clientelas" e incluso de financiamiento era el *modus operandi* de la iglesia novohispana contra el que literalmente militaron los jerarcas ilustrados.

El descuido de los registros y de los archivos eclesiásticos, a su vez, desafiaba la mentalidad reformista. La reestructuración de la iglesia dependía de dichos documentos porque hacían posible la identificación de la grey que se pretendía reformar. Victoriano López mencionó la dificultad que existía para cuantificar el número de indios de la ciudad de Puebla:

La multitud de Indios que habita en nuestra Capital y sus Barrios, no corresponden ni aún en una pequeña parte a los que comprenden los Padrones del Curato del Sagrario y de las demás Parroquias en los de éstas... pero no es fácil creer que los de la Catedral estén integra, fiel y legalmente hechos... y no es correspondiente el número de los que están a el que de ellos se ve y encuentra en las calles...³⁰

La Nueva España no se prestó fácilmente a los censos y los padrones; incluso se desconocía el número del clero, como lo declaró Fuero:

... asimismo Mandamos bajo las dichas penas a todos los Curas de este nuestro obispado nos den cuenta de todos los eclesiásticos seculares o regulares que existen en sus respectivas jurisdicciones y Curatos, de los títulos a que cada uno de aquéllos está ordenado, y de la ocupación que allí tienen, con una relación jurada de *vita y moribus illorum*. Y a todos los Eclesiásticos que hubieran ascendido a los Sagrados Ordenes a título de...³¹

Aparentemente él mismo carecía de una lista fidedigna de los sacerdotes incardinados³² de su diócesis.

²⁹ Véase PORRAS MUÑOZ, 1980

³⁰ Victoriano López González, "Pastoral" (dirigida a todo su clero), 15 de diciembre de 1778, ff.I-XXXIV, f. XXXIX.

³¹ Fabián y Fuero, Edicto VII. Para que no se celebren tres misas los días festivos. Y que cuanto a poderse celebrar dos, sea por las Personas que se expresa, y explicando en ellas la Doctrina Cristiana, 19 de agosto de 1765, en COLECCIÓN. ff.23-25, f.25.

³² La *incardinación* es el proceso por el cual un obispo admite como súbdito propio a un eclesiástico de otra diócesis.

Los abusos que se perpetraban cotidianamente en las oficinas eclesiásticas agravaban el panorama administrativo. Los fraudes y la corrupción relacionada con el cobro de servicios se distinguen entre éstos. Las referencias a la falsificación de documentos son numerosas: los certificados de comunión anual, las licencias al clero, las indulgencias, en fin, todo documento que se requería para hacer alguna transacción dentro de la iglesia era susceptible al fraude. Enfrentado con dicha situación Fuero llegó a retirar de circulación todas las licencias con el objeto de emitir nuevas estrictamente bajo su control.³³ Hay evidencia, incluso, de que las mismas imprentas copiaban los documentos y las cédulas sin temor a ser inculpadas. Al respecto, un promotor fiscal declaró lo siguiente:

con pleno conocimiento de esto acordó el Concilio providencias muy maduras y sensatas, pero que tampoco bastan porque últimamente ha de ser la carta de pago una cédula impresa firmada o rubricada de Cura o de otro eclesiástico de buenas costumbres que para ello depute, más con esto sólo puede remediarse, que las compren en las imprentas, que hasta ahora no han dado motivo para proceder contra ellas por ese crimen.³⁴

Había noticia de cédulas que se compraban ilícitamente a los mismos oficiales que las imprimían, después se comerciaba con ellas entre la gente necesitada alguna como las de comunión. La corrupción respecto al cobro excesivo por servicios pastorales, por su parte, fue motivo de consternación, como lo explicitó el visitador José María de Solano:

¡Qué cosa tan extraña, y ajena del carácter Pastoral, es ponerse a altercar por un entierro, como en el mostrador de una tienda por una tela! ¡Qué en él haya exceso, y se individualicen mínimas partidas, las cuales deben suponerse incluidas en el todo asignado por el superior! Semejante conducta origina el desprecio de los ministros, que parecen comerciantes del siglo, y plegue a Dios no se siga a

³³ Francisco Fabián y Fuero, "Edicto XXVI. Para que todos los eclesiásticos seculares y regulares presenten en la secretaría de Gobierno las Licencias de Confesar, predicar, y decir misa dentro del término señalado", 4 de diciembre de 1766, en *COLECCIÓN*, ff.99-103.

³⁴ Carta del promotor Miguel [Orim] de Ribera, febrero 10 de 1787?, AGNM, *Historia*, vol. 96, exp.25, ff.59-64, f. 62.

aquel el del Ministerio, como es muy fácil, viéndolo profanado por los mismos que debían hacerlo honrar y respetar.³⁵

Existen críticas de Bienpica Sotomayor y de Fuero dirigidas a los clérigos que se atrevían a extraer pagos de los indios, los feligreses más pobres y necesitados.

La administración eclesiástica retó singularmente a los obispos reformistas. La ambigüedad de normas, de jurisdicciones y de las líneas de mando que la caracterizaba, así como la aparente contradicción y desconcierto con el que se hacían las cosas, no eran más que una señal del desorden en que se había sumido la iglesia. Temían, con razón, que el problema era mucho más grave y profundo de lo que imaginaban, por lo que encima de una condena maquinaron una reforma de fondo. Los jerarcas navegaban sin mapa. La Nueva España exhibía peculiaridades para las que ni el derecho canónico ni su formación en el viejo continente los había preparado.

b) El clero secular

La confusión administrativa era una cosa, problemática por supuesto, pero al final resoluble; lo verdaderamente grave era que el clero, en lugar de ser un pelotón disciplinado preparado para combatir las fuerzas de la relajación, había caído como otra de sus víctimas. Los eclesiásticos reformistas exhortaron al clero continuamente a la vida de perfección, a la renuncia de las influencias nefastas del siglo, replantearon la formación e incluso crearon centros de rehabilitación para los corruptos e inmorales, tratando de combatir al "enemigo" dentro de sus filas.³⁶

³⁵ José María Solano al arzobispo, 17 de diciembre de 1778, AGNM, *Historia*, vol.96, exp.24, ff.1-52, f.46.

³⁶ Farriss insiste que además los obispos exageraron el estado de la indisciplina del clero para convencer más fácilmente al rey: FARRISS, 1968. pp.32-33. Véase también MAZÍN, 1987; para una

Los obispos estaban convencidos de la relación entre las buenas costumbres y la disciplina clerical:

el motivo de la relajación de las costumbres consiste en gran parte, en que los que debemos enseñar el camino a los Fieles, se lo proponemos más ancho, de lo que es... con vanos discursos, y agudezas inútiles, de modo que ni el ayuno sirve de mortificación, ni la cuaresma se guarda, ni los Fieles sacan fruto de los sermones, y así encargamos a todos los párrocos, predicadores, eclesiásticos seculares y regulares, procuren ser los primeros con su Doctrina, y ejemplo.³⁷

Lorenzana repetiría en otro edicto que “la felicidad espiritual, y temporal de los Naturales, depende de la buena conducta de los Párrocos, que son el espejo donde siempre se están mirando”.³⁸ Bienpica y Sotomayor afirmó, por su parte, que la mala dirección del clero alejaba a los fieles del camino de perfección:

para confesarnos buscamos a un sacerdote ignorante, que no sabiendo discernir entre lepra y lepra, no puede Él conocer, ni darnos a entender la multitud de nuestros pecados, a un sacerdote precipitado, que atreviéndose a curar en pocos momentos nuestras enfermedades crónicas y peligrosas, nos deja contentos sin habernos sanado, a un sacerdote indulgente, que trate con delicadeza, y aún con respeto nuestras pasiones, que solape nuestras heridas, que no corte nuestras gangrenas, y que cierre inoportunamente nuestras llagas, dejando por lo mismo más expuestos y desesperados nuestros males.³⁹

Los obispos afirmaban que la disciplina clerical estaba especialmente relajada en ese momento; por eso Bienpica Sotomayor señaló que

Si éste (como sabemos que se dice) se halla visiblemente deteriorado en su primitivo esplendor y brillantez; si no es ya (como sabemos que se lamenta) el que solía ser, en la sabiduría y probidad de sus profesores, y por fin, si hay

revisión general del clero véase GANSTER, 1986, pp.137-163. El trabajo más completo sobre el clero secular en particular los párrocos es el enciclopédico trabajo de William B. Taylor de muy reciente publicación, TAYLOR, 1996.

³⁷ Lorenzana, “Edicto IV: Sobre la observancia del ayuno y obligación de explicar en todos los sermones la Doctrina Cristiana.” 6 de agosto de 1767, en *CARTAS*, ff.17-20, f.17.

³⁸ Lorenzana, “Edicto VIII: Se manda a los Párrocos la remisión anual de la matricula de los Feligreses”, 27 de febrero de 1768, en *CARTAS*, ff.37-40, f. 39.

³⁹ Salvador Bienpica y Sotomayor, “Instrucción Pastoral sobre los designios de la Iglesia en la Institución de la Cuaresma y sobre el uso que los Cristianos deben hacer de tan santo tiempo...”, 14 de marzo de 1791, ff.1-36, f.26.

párrocos el día de hoy (como sabemos que se murmura) que aún para sacerdotes simples son incapaces...⁴⁰

Su "restauración", el regreso a un estado de perfección, se convertiría en la misión más importante de sus mitras. La indisciplina ponía en riesgo el prestigio ancestral del estado clerical.

Conocer a sus eclesiásticos fue uno de los primeros retos de esta restauración, propósito que no era nada fácil. Primero encontraron diferencias substanciales en su nivel socioeconómico.⁴¹ Era un verdadero escándalo que mientras había eclesiásticos que gozaban de beneficios pingües, como una prebenda o capellanía, sin preocupación económica alguna, había otros desempleados y pobres.⁴² Fuero reconoció que había algunos reducidos a vivir de la caridad ajena: "Se han venido a quedar muchos eclesiásticos sin congrua sustentación, reducidos a mendigar, o a otros destinos indecentes a el estado".⁴³ Lorenzana atribuyó el problema a una de las particularidades de la iglesia novohispana: la ordenación por conocimiento de lenguas indígenas. Dijo el arzobispo que "en el poco tiempo, que hace que ocupamos sin mérito esta Silla Arzobispal, son muchos los clérigos, que vemos mendigar, ordenados sólo a título de Idioma".⁴⁴ La aparente abundancia del clero pobre⁴⁵ era más reprochable cuando se consideraban los excesos

⁴⁰ Salvador Bienpica y Sotomayor, "A nuestros muy amados hermanos...", 18 de diciembre de 1790, ff.1-26, f.15.

⁴¹ Explica Taylor en su reciente estudio que "no se puede estimar con ninguna confianza cómo los sacerdotes en el servicio parroquial se ganaban la vida ni cuánto ganaban... a pesar de las leyes establecidas sobre cómo podían ganársela, no había una forma estándar de conseguir su manutención en las colonias"; TAYLOR, 1996, p.125 (traducción mía).

⁴² Para un análisis a fondo de los ingresos de los sacerdotes en parroquias el capítulo de Taylor "Ganándose la vida" es probablemente el estudio más completo; TAYLOR, 1996, pp.125-150; también véase GANSTER, 1986.

⁴³ Fabián y Fuero, Edicto XXI, En que se previene con toda individualidad los requisitos y circunstancias que han de tener los que desean ascender al estado clerical y sagradas órdenes, 9 de julio de 1766, en *COLECCIÓN*, ff.73-85, f.80.

⁴⁴ Lorenzana, Pastoral I. Prevención a los Párrocos y a todo el clero, 5 de octubre de 1766, en *CARTAS*, ff.1-7, f.2.

⁴⁵ Destacaban entre éste todos los sacerdotes ordenados que nunca podrían aspirar a una parroquia. Taylor analiza esto a fondo distinguiendo entre párrocos, vicarios y otros sacerdotes que tenían escaso acceso a una capellanía. Afirma que la gran mayoría de los sacerdotes no ascendía a los puestos de prestigio que les concederían ingresos abundantes. "Muy pocos ascendían a parroquias de primera clase o al cabildo

del adinerado. El arzobispo despreciaba a los eclesiásticos acaudalados que desentendiéndose de sus obligaciones aprovechaban su fuero para enriquecerse:

Con el Probabilismo casi no quedan bienes superfluos para los pobres; la Pompa y Vanidad se estima por decencia del estado: Los eclesiásticos están excusados de restituir lo que usurpan a los Pobres, y con una apariencia de Limosna, o las sobras de la comida, se quiere cumplir con la obligación principal, que tienen Eclesiásticos y Regulares que gozan rentas.⁴⁶

Claro que también promovió la dignidad de su estado. Cuevas acusó a Lorenzana de haberse interesado sólo por la pompa y la elegancia, atreviéndose a exigir un aumento de sueldo junto con otros dos obispos.⁴⁷ No obstante su interpretación del boato que correspondía a la dignidad episcopal, Lorenzana despreciaba a los eclesiásticos que no aceptaban el espíritu de la caridad al que estaban obligados precisamente por serlo. Él financiaba obras de caridad y esperaba lo mismo de su clero.

Las diferencias de origen criollo o peninsular acompañaban a las socioeconómicas. La campaña para castellanizar a los indios, considerada tan urgente, disfrazaba el desprecio hacia el clero criollo, tal vez mestizo.⁴⁸ Bienpica y Sotomayor confiaba que cuando los indios aprendieran el castellano, “entonces ya no será necesario admitir a los Órdenes, sin congrua, a innumerable

catedralicio. Una vez que un sacerdote era categorizado por nombramiento como vicario, coadjutor, vicario de pie fijo, o como cura; por nombramiento a una parroquia de primer, segundo o tercer orden; por ordenación a título de suficiencia o capellanía o por título de idioma o ministerio; y por educación, desde el más letrado hasta el casi analfabeta, no era fácil escapar de esta etiqueta. A finales del siglo XVIII, la distinción entre aquellos que habían sido ordenados como sacerdotes de idioma indígena y los que no se exacerbó. El efecto fue el de cerrar la puerta de los beneficios parroquiales a los sacerdotes ordenados por idioma”; TAYLOR, 1996, pp.124 (traducción mía).

⁴⁶ Lorenzana, Pastoral II: Sobre la Doctrina que se ha de enseñar y practicar, 12 de octubre de 1767, en *CARTAS*, ff.20-32, f.27.

⁴⁷ Concluye Cuevas diciendo: “¡Qué lejos estaban estos Obispos del siglo XVIII de Fr. Juan de Zumárraga que hacía sus viajes a pie y descalzo!”; CUEVAS, 1941, IV, p.74.

⁴⁸ Taylor afirma que los obispos regalistas bloquearon la posibilidad de beneficios a los sacerdotes ordenados exclusivamente bajo título de idioma: TAYLOR, 1996, p.124; véanse también TANCK DE ESTRADA, 1981, 1989.

sujetos, que logran este favor tan solamente porque saben el idioma de los indios”.⁴⁹ Lorenzana, antes que él, mantuvo que “acontece, que un clérigo de menos mérito de bajo nacimiento, y tal vez de peores costumbres, logra por saber un idioma un curato, que debía ser premio de un sujeto más condecorado”. Continuó explicando que “cuesta mucho trabajo, y desvelo el aprender los españoles otro Idioma, cuando no se han criado con los naturales”.⁵⁰ Los prelados mismos contribuyeron a las divisiones entre su clero; agraviaban estos antagonismos precisamente porque no estaban por encima de ellos. Como españoles obviamente favorecían las carreras de sus paisanos.

La insubordinación molestó particularmente a los obispos. El clero con frecuencia llevaba a cabo actividades diversas sin considerar necesario el permiso de sus superiores. No había control episcopal, por ello el provisor del arzobispo de México explicó en 1780 que

de este misma decisión se conoce más claro lo que nunca ha debido tener duda, y es, que la licencia para las procesiones, y rosarios, no toca a los curas como tales, sino a los señores ordinarios, que según su justo arbitrio y circunstancias ocurentes pueden negarla o considerarla.⁵¹

Lorenzana coincidió con su sucesor diciendo que “se pretende con cualquier motivo la exposición del santísimo, o se hace sin licencia nuestra, que es necesaria, aun en las iglesias exentas”.⁵² Óptimamente el prelado debía estar al tanto de lo que sucediera en su diócesis, cualquier evento o actividad que tuviera lugar sin su conocimiento y su consentimiento señalaba

⁴⁹ Salvador Bienpica y Sotomayor, “Pastoral a nuestros muy amados hermanos los venerables párrocos...”, 18 de diciembre de 1790, ff.1-26, f.16.

⁵⁰ Lorenzana, “Edicto XV. En que se publica la real cédula sobre la extensión del Idioma Castellano,” 18 de agosto de 1770, en *CARTAS*, ff.143-152, f.148.

⁵¹ Provisor del arzobispado de México al arzobispo Alonso Núñez de Haro, 6 de noviembre de 1780. AGN, *Historia*, vol. 96, exp.25, ff.37-57, f.44.

⁵² Lorenzana, “Edicto X: Se prohíbe a todo Eclesiástico llevar cubierta la cabeza delante del Santísimo Sacramento”, 20 de agosto de 1768, en *CARTAS*, ff.49-51, f.50.

una potencial insubordinación. Claro que el factor “distancia” de la realidad novohispana matizaba esto considerablemente.

Los mitrados también reprobaban la disminución del celo pastoral. Victoriano López notó que sus sacerdotes ni siquiera cumplían con los requisitos mínimos de su apostolado:

ya creen llenar las funciones de su Sagrado Estado, sólo con rezar las Horas Canónicas y celebrar el Santo Sacrificio de la Misa, sin necesidad de ejercitarse en otras obras de piedad, y de utilidad a beneficio espiritual de los fieles; pero viven muy engañados los que así discurren, y ciertamente que este dictamen no puede tener otro apoyo que el de la ignorancia, protectora grande de la libertad y de la conveniencia propia.⁵³

Pero el descuido de la población india parecía ser el más problemático. Según los obispos, en dos siglos ésta no había sido evangelizada correctamente.⁵⁴ Todavía se observaban “vestigios” de su idolatría, muchos no recibían ni instrucción religiosa ni los sacramentos, y encima de todo un número considerable no había aprendido el español. Lorenzana lamentó lo poco que se había adelantado en la evangelización de los indios:

Debemos confesar, que los Indios tienen una alma tan noble como los demás Europeos, criada a Imagen y semejanza de Dios, y con disposición de ser dirigidos y por esto se aumenta nuestro sentimiento, viendo cuan poco hemos adelantado los Pastores en el cuidado de nuestro rebaño.⁵⁵

Reconoció los adelantos logrados en muchas regiones, admitiendo que había pueblos en lo más recóndito de la sierra donde habían llegado los evangelizadores; sin embargo, consideraba grave que después de tantos años la iglesia se enfrentaba a los mismos dilemas que los frailes que llegaron con los conquistadores. Atribuía esta situación al descuido en la

⁵³ Victoriano López González, “Pastoral, A nuestros amados Párrocos, a sus Ministros, Sacerdotes, y demás Eclesiásticos...”, 7 de diciembre de 1776, f.VIII.

⁵⁴ Se podrían hacer paralelos con el caso de Francia estudiado por Jean Delumeau en su libro *El catolicismo de Lutero a Voltaire* donde expone que Francia no se cristianizó por completo hasta finales del siglo XVIII; DELUMEAU, 1973.

⁵⁵ Lorenzana, “Edicto VIII. Se manda a los Párrocos la remisión anual de la matrícula de los Feligreses”, 27 de febrero de 1768, en *CARTAS*, ff.37-40, f.38.

cura de almas y al fracaso de las autoridades eclesiásticas y civiles de enseñarles el castellano. El descuido casi descarado de las necesidades espirituales de sus fieles indios fue motivo de consternación. Fuero por esto reprendió a su clero diciéndole:

No concebimos, amados Hermanos nuestros, que estéis destituidos de unos conocimientos tan claros, y al mismo tiempo tan necesarios e importantes, ni sospechamos que no comprendéis todo el peso de la obligación que en esta materia carga sobre vosotros, y más respecto de los humildes y miserables Indios, que por más flacos y de menos luces tienen mayor necesidad de este soberano auxilio.⁵⁶

Su sucesor acusaría que los curas no querían ejercer el ministerio entre los indios:

es preciso caracterizar de inobediente su defecto, y lamentar incansablemente la inacción y pernicioso quietismo, que se ha sustituido al calor y actividad con que deberían trabajar, para llenar una obligación no menos estrecha por el superior orden que se las impone, que por el enlace que realmente tiene con las primeras funciones del ministerio.⁵⁷

El olvido en que estaba la población india se consideró una consecuencia de la indisciplina del clero. Los sacerdotes con cura de almas se rehusaban a llevarles el Viático a los enfermos en las poblaciones más remotas. Cuando llegaban a llevarles los sacramentos no se preocupaban por su doctrina y en muchos casos ni siquiera presionaban a los hacendados a cumplir con su obligación de patrocinar la indoctrinación de los indios. Fuero continuó diciendo:

No me persuado a que por malicia hayáis tenido flojedad en acudir a esta grave y urgente necesidad de unos Hermanos que al mismo tiempo son vuestras ovejas, y en procurarles un auxilio que tan poderosamente y tan de cerca influye en su salvación.⁵⁸

⁵⁶ Fabián y Fuero. "Pastoral. A nuestros Venerables Hermanos los Curas, Coadjutores, Vicarios, y demás Sacerdotes de este nuestro Obispado, salud en el Sumo y Eterno Sacerdote, que es la Salud verdadera", 31 de mayo de 1769, en *COLECCIÓN*, f.8-9.

⁵⁷ Salvador Bienpica y Sotomayor. "Pastoral. a nuestros muy amados hermanos los venerables párrocos en propiedad o interin...", 18 de diciembre de 1790, ff.1-26, f.7.

⁵⁸ Fabián y Fuero. "Edicto LVI. En que se previene y manda que por ningún motivo los párrocos o sus vicarios omitan administrar la sagrada eucaristía y extremaunción aún a los indios, por más distantes que estos vivan de la Cabecera", 30 de mayo de 1769, en *COLECCIÓN*, ff.465-496, f.473. En otro edicto, agregaría que la distancia nutria la falta de celo: "solamente una Misa en todo el año, quedándose por esto, y la

El clero secular, sin embargo, no era el único que había descuidado sus obligaciones pastorales; los regulares eran igualmente negligentes. El visitador de Texcoco informó que los franciscanos no asistían personalmente a las necesidades de sus feligreses indios, sino que enviaban a cantores o sacristanes con el pretexto de que los indios pagaban menos que los demás por los servicios religiosos.⁵⁹ Los sacerdotes igualmente parecían descuidar sus demás obligaciones pastorales. En algunos casos ni siquiera impartían la doctrina después de haber oficiado el sacrificio de la misa. Fuero llegaría a exigirles un certificado de la casa de religión o espiritual donde hubieran cumplido con su obligación anual de un retiro espiritual para comprobar su asistencia.⁶⁰

Los prelados cuestionaban el que el clero se inclinara por actividades seculares. Bienpica y Sotomayor corrigió a sus eclesiásticos diciéndoles que eran “semejantes al pueblo, confundidos con las heces del siglo, sin que vuestra conducta, vuestra vida santa os distinga de los seglares más relajados”.⁶¹ La participación activa en el “siglo” impedía una clara delimitación entre laicos y sacerdotes, además de que podía propiciar el ataque a la inmunidad eclesiástica. Fuero, por ejemplo, identificó el vestido que llevaban sus eclesiásticos como síntoma de otros problemas:

El vestido... es sin embargo indicio no leve que demuestra con claridad los afectos que predominan en el ánimo, siendo en cada uno la vestidura disoluta, soberbia y relajada señal de la disolución, soberbia y relajación del interior... mandamos que para que no parezca que los eclesiásticos de nuestro obispado

penosa distancia que hay desde ellos a la cabecera, muchas personas ancianas, otras enfermas, y otras finalmente por cuidado de sus casas y ganados sin cumplir con el santo precepto de la misa”; Fabián y Fuero, “Edicto XXXV, Para que en los Pueblos y Barrios pertenecientes al curato de Zacapoaxtla, que llegaren a sesenta familias, se diga misa en todos los domingos y días de dos y en los Barrios que no llegaren el número de sesenta, se celebrara de quince en quince días”, 19 de junio de 1767, en *COLECCIÓN*, ff.178-181, f.178.

⁵⁹ José María Solano, carta al arzobispo, 17 de diciembre de 1778, AGNM, *Historia*, vol.96, exp.24, f.1-52.

⁶⁰ Fabián y Fuero, “Edicto XXI. En que se previene con toda individualidad los requisitos y circunstancias que han de tener los que desean ascender al estado clerical y sagrados órdenes”, 9 de julio de 1766, en *COLECCIÓN*, ff.73-85, f.84.

⁶¹ Salvador Bienpica y Sotomayor, Carta Pastoral, 28 de junio de 1792, f.1-60, f.55.

quieren servir a dos señores entre sí tan opuestos como Dios y el Mundo, poniendo un pie en las cosas Divinas y otro en las carnales y del siglo, anden siempre... con propio de Eclesiásticos.⁶²

Los clérigos al parecer de los obispos incurrieron además en faltas mayores contra el celibato, por lo que los exhortaron a controlar su lujuria. Los expedientes sobre la incontinenencia sacerdotal destacan por los escándalos que narran y la consternación que despertaron entre la jerarquía novohispana. El obispo de Oaxaca, por ejemplo, escribió exasperado al virrey que en su ciudad sus sacerdotes frecuentaban lugares de dudosa moralidad:

A esto sucede lo que a una casa vieja, que apenas se tapa un agujero, cuando se descubre otro. En el día se va descubriendo una garulla de Borrachera y Lujuria que es cosa de taparse los oídos. Son demasiados los clérigos del Estado Secular de dentro y fuera de la ciudad, que adolecen de estos vicios, y no pocos los regulares especialmente de los que residen en los curatos de mio amada religión de Santo Domingo. Estos inconvenientes y perjuicios trae a esta religión el vivir a su voluntad los curas y ministros. El caso sobre que informa a Vuestra Excelencia es bien indecoroso sin que haya bastado a contener al padre comendador la reconvencción que le hice a un cura del sagrario tres meses ha.⁶³

A pesar de esta perspectiva del reformismo dieciochesco, Taylor afirma que estas faltas continuaron hasta el cierre del siglo debido a que la reprobación nunca fue acompañada de sanciones correspondientes: "A pesar de sentencias más fuertes para infractores persistentes, la indulgencia de la iglesia dieciochesca hacia los sacerdotes díscolos es patente en el hecho que rara vez eran degradados⁶⁴ excepto en casos de homicidio y casi nunca eran depuestos permanentemente de sus beneficios".⁶⁵ Aquéllos que no eran inculpadados de las infracciones morales serias eran menospreciados por su participación en actividades seculares. El gusto por el

⁶² Fabián y Fuero, "Edicto LX. En que se manda que los Eclesiásticos usen solamente de hábito negro, honesto y decente a su estado", 17 de agosto de 1769, en *COLECCIÓN*, ff.517-519, f.517.

⁶³ Carta del Obispo de Oaxaca al virrey Bucareli, 6 de agosto de 1776, AGI, *México*, 2604.

⁶⁴ La *degradación* es la pena máxima que se le puede imponer a un sacerdote; ésta consiste de la deposición de todos su deberes y la reducción al estado laical con todo lo que ello implica, se le priva del ejercicio de su sacerdocio aunque nunca pierde el "orden sacerdotal" quedando siempre obligado al celibato; Véase *CÓDIGO*.

⁶⁵ TAYLOR, 1996, p106.

lujo y la comodidad de algunos los alejaba de sus actividades pastorales, haciéndolos víctimas de la relajación de costumbres. Victoriano López exhortó a sus sacerdotes a preguntarse si

¿no son éstos propiamente aquéllos de quienes se lamenta el Gran Padre S. Gregorio que se aprovechan de los frutos de la Iglesia para la comodidad de sus Personas, negando a los Fieles los Oficios de que les son deudores en sus exhortaciones y enseñanza?⁶⁶

Otros aprovechaban sus ingresos para divertirse.⁶⁷ El gusto que tenían por los “viajes”, por ejemplo, era notorio sobre todo en aquellos con curatos fuera de las ciudades:⁶⁸

muchas veces se ausentan los Eclesiásticos de los términos de este Obispado a la Europa, y no pocas a otros Lugares distantes de esta capital, con esto ni se tiene noticia de sus vacantes, ni del estado en que se hallan sus Principales, y no habiendo en algunas más interesados en que la Sagrada Mitra, quedan sofocados y olvidados los capitales con el discurso del tiempo.⁶⁹

Éstos, con frecuencia, se hacían sin la licencia del ordinario por períodos de tiempo indefinidos.

Los resultados de las visitas de Nuñez de Haro demuestran que la ausencia de los curatos era común. Algunos sólo salían en largos paseos, pero muchos residían una buena parte del año en

⁶⁶ Victoriano López González, “Pastoral, a nuestros amados párrocos, a sus ministros, sacerdotes, y demás Eclesiásticos...”, 7 de diciembre de 1776, f.IV.

⁶⁷ También gustaban mucho de atender al teatro. Véase VIQUEIRA, 1987.

⁶⁸ Además parece que existe un problema serio de clérigos “extravagantes”. El *IVCPM* los denomina “clérigos peregrinos”, categoría que incluye no sólo al clero excomulgado o suspendido sino también a los que se “van a aquellos territorios en donde se les proporciona mayor comodidad temporal”; véase *IVCPM*, Libro I, Título 10, “De los Clérigos Peregrinos”, pp.33-35. Taylor resume esta situación cuando habla de los sueldos que daban los curas a sus vicarios y coadjutores: “Los mínimos salarios de los asistentes podían ser un punto de contienda en los casos que el cura les dejaba la mayor parte del trabajo parroquial, residiendo en la Ciudad de México o en alguna ciudad de provincia, pero demandando la totalidad de sus rentas. Ya que se le debían retener sus ingresos a cualquier cura ausente sin el permiso de su ordinario, los obispos normalmente se aseguraban que el coadjutor y los demás que hacían el trabajo parroquial recibieran una parte substancial de el ingreso parroquial, inclusive todo el sínodo en caso de que lo hubiera”; TAYLOR, 1996, p.140 (traducción mía).

⁶⁹ Fabián y Fuero. “Edicto XXXIV. Instrucción para mejor y más pronto expediente del Juzgado de Testamentos deben observar su Juez, el promotor, el notario, y oficial mayor, y demás dependientes, así notarios receptores como procuradores de dicho juzgado”, 19 de mayo de 1767, en *COLECCIÓN*, ff.139-177, f.156.

las ciudades, dejando su parroquia en manos de vicarios o coadjutores.⁷⁰ Otra parte tenía dos o más funciones que entorpecían su presencia en la parroquia.⁷¹

El dinero parecía consumir a los eclesiásticos que disponían de él. Victoriano López reprimió a los sacerdotes que en vez de estar mediando entre los fieles y Dios estaban

ocupados en negocios temporales, acaso menos correspondientes a su estado, o tal vez paseando las Calles y Plazas, derramando sus sentidos a todo género de objeto, sin reserva, ni aun de aquéllos, que por sí son peligrosos. ¿Qué edificación darán a el Pueblo estos sacerdotes, o Ministros de la Ley?⁷²

Fuero, por su parte, se había indignado a causa de que su clero se destinaba “con tanto empeño a la conservación y aumento de sus Fincas y Facultades, introduciéndose en algunas negociaciones, que por no considerarse rigurosas, no es fácil apartarles de ellas”.⁷³ Los excesos económicos resultaban de la participación de algunos clérigos en los negocios del siglo, que prohibiría el IV Concilio.⁷⁴ Taylor confirma que los negocios seculares habían sido causa de condena real y eclesiástica desde el siglo XVI pero que la legislación colonial había permitido ciertas excepciones.⁷⁵ El IV Concilio también advirtió que los eclesiásticos se arriesgaban al participar

⁷⁰ Véase TAYLOR, 1996. p. 140.

⁷¹ Alonso Nuñez de Haro y Peralta, *Libro de visitas*. Véase también *IVCPM*, Libro III, Título IX, “De los clérigos no residentes”, pp. 135-137.

⁷² Victoriano López González. “Pastoral a nuestros amados Párrocos...”, 7 de diciembre de 1776, f. IX.

⁷³ Fabián y Fuero, “Edicto XXI. En que se previene con toda individualidad...”, 9 de julio de 1766, en *COLECCIÓN*, ff. 73-85, f. 77.

⁷⁴ Véase *IVCPM*, Libro III, Título VI. De la vida y honestidad de los Clérigos”, pp. 129-133.

⁷⁵ “Desde el siglo XVI, los párrocos en la América española aumentaron sus ingresos a través del comercio, la minería, los préstamos monetarios y los bienes raíces. Desde un principio, estas empresas eran consideradas por la corona y los obispos como violaciones de las obligaciones espirituales de los sacerdotes, ya que dividían su atención entre preocupaciones espirituales y mundanas, distrayéndolo de su principal deber a sus feligreses y conduciéndolo por una vida consumida en distracciones materiales... la *Recopilación* explícita y repetidamente prohibió que los sacerdotes se dedicaran al comercio (“tratos, negocios y grangerías”) por su propia cuenta o por cuenta de otros, que sirvieran como agentes para los encomenderos, y que fueran propietarios o operarios de las minas. Estos interdictos reales, fueron secundados por los prelados americanos en sus concilios provinciales, sus cartas pastorales y demás escritos...”; a pesar de esto, continúa “la legislación de la iglesia colonial explícitamente permitía la propiedad de latifundios, la venta de productos y otros tipos de comercio bajo ciertas condiciones”. TAYLOR, 1996, pp. 146-147 (traducción mía).

en cualquier género de juegos.⁷⁶ Fuero expuso el peligro que corrían los sacerdotes que se participaban en dichas actividades:

El Estado Eclesiástico es muy recomendable en toda su extensión, y ya se ve como lo exponen a ultraje y vilipendio los que disipan en el Juego sus caudales hasta verse en la miserable constitución de mendigar.⁷⁷

Lorenzana acusó a su clero de no asumir el compromiso de caridad que su estado le imponía, por lo que el desperdicio de sus dineros en el juego era una falta aún más grave por no ser éstos destinados a fines caritativos.

Los obispos comprobaron que el clero secular no había escapado a los avances del siglo. Las actividades seculares de la sociedad novohispana ocupaban una buena parte de su tiempo, distrayéndolos de sus obligaciones pastorales. Habría que recobrar el celo pastoral perdido entre tantas comodidades y vanidad; la reforma era indispensable para que el clero dedicado a la cura de almas encabezara a la nueva iglesia que se pretendía crear.

c) La disciplina regular

Los religiosos novohispanos, a su vez, presentaban un cuadro relajado. Frente al “escándalo” que representaba la indisciplina regular, la corona y el episcopado ilustrado se lanzaron a su reforma con singular vehemencia. La relajación entre los regulares era similar a la que afectaba al resto de la iglesia aunque con matices propios. Destacan la negligencia pastoral y el inmiscuirse en asuntos del siglo; pero también eran problemáticos el gobierno y las divisiones dentro de las diferentes familias religiosas.

⁷⁶ Véase *IVCPM*, Libro III. Título VII. “De los juegos prohibidos a los Clérigos”, pp.133-134.

⁷⁷ Fabián y Fuero, “Edicto XXVIII. En que se prohíbe pena de excomunión mayor *ipso facto incurrenda*, el juego de albuces, y cualquiera otro de embite, suerte, y apuesta, y en que se declara pecan mortalmente los que se dicen Coymes, y cualquiera otro que en su casa permite semejantes juegos”, 30 de diciembre de 1766, en *COLECCIÓN*, ff.107-114, f.111.

Los obispos lamentaron que los frailes habían perdido el celo característico de los primeros misioneros. La ociosidad los incapacitaba para salir de sus cómodos conventos en las ciudades para atender a los fieles en las regiones más remotas:

que jamás se verifican sino dos en disposición de administrar una feligresía tan vasta. Llega alguno a pedir cualquier Sacramento a la Parroquia, y aunque sea uno por uno a todos los religiosos, cada cual responde: 'no estoy de semana vaya usted al semanero,' y hasta encontrar a éste no hay quien lo administre.⁷⁸

Estos franciscanos no llevaban los sacramentos a lugares lejanos por su repugnancia a los caminos arduos y penosos; encima osaban cobrar excesivamente por sus servicios. La negligencia pastoral, según los reformistas, se había generalizado entre los regulares, por eso las visitas reforma de las órdenes religiosas tenían el objetivo de averiguar el grado de indisciplina existente.⁷⁹

La cuantificación de las faltas regulares en contra de la moral es imposible dada la calidad y distribución de las fuentes disponibles. Más aún, los porcentajes explicarían poco porque no se puede superar el filtro interpretativo con el que fueron elaborados. Aunque hubieran sido pocos estos escándalos, eran lo suficientemente públicos como para crear la sensación de relajación generalizada. Un solo expediente notorio en contra de la castidad religiosa bastaba para dañar la imagen de todos los religiosos. Las denuncias contra los regulares iban desde casos de novicios incorregibles hasta extremos donde el acusado había ocasionado escándalos de proporciones nacionales. Uno de estos últimos fue el del mercedario Fray Antonio de Montenegro quien logró antagonizar tanto a sus superiores como a los ordinarios de dos diócesis distintas, consiguiendo con ello una amplia publicidad. Resulta que, además de borracho, era sumamente lujurioso,

⁷⁸ José María Solano al arzobispo, 17 de diciembre de 1778, AGNM, *Historia*, vol.96, exp.24, ff.1-52, f.9.

⁷⁹ Véase BOBB, 1962, pp.33-84; BRADING, 1994; GARCIA AÑOVEROS, 1990, pp.123-124.

colmando un buen día la paciencia de su obispo por introducir a varias mujeres a su convento por la fuerza. El obispo de Michoacán, Luis Fernando de Hoyos, exasperado describió esta situación:

Cierto día, entre otros muchos en lo que ha acostumbrado introdujo a lo interior de aquel convento varias mujeres, y habiendo tratado allí de atropellar, y vencer el honor y resistencia incontrastable que le hizo una de las mismas, que no pudo conseguir, descargó sobre ella tantos y tan crudos golpes, que tomó a buen partido salir toda bañada en su propia sangre a la vista de un competente número de gente, que a la sazón se hallaba en la Portería convocada a los gritos que daba una adeudada suya, para que libertase aquella infeliz de la violencia y peligro que padecía. Este suceso dejó penetrado de dolor y consternación no sólo a todo aquel vasto y lucido vecindario, sino a su misma comunidad, que no lo ha podido ver sin horror ni espanto.⁸⁰

El hecho de que era prelado hizo más notoria la gravedad de su caso. En la misma carta se habló del “sucio vicio y corrompida inclinación que tiene [el fraile] al otro sexo”. Previamente había causado problemas en Guadalajara obligando al obispo, Diego Rodríguez de Rivas, a expulsarlo de su diócesis. Después del examen del visitador de los mercedarios y de su provincial se encontró que Antonio de Montenegro era culpable de lo que se le acusaba. El mismo provincial apenas se dirigió al virrey explicándole que después de sus averiguaciones,

resultó de ella ser ciertos todos los excesos del referido religioso y como tales lo declaran bajo de juramento siete testigos y la misma señora ultrajada lo testificó en una carta que se halla en los Autos.⁸¹

El mercedario era incorregible. Negó las múltiples denuncias en su contra asegurando que las divisiones internas de su orden habían motivado las acusaciones. Los casos como éste chocaron con los ideales de aquellos que predicaban que la vida religiosa debía ser un “testimonio visible y

⁸⁰ Luis obispo de Michoacán a el MRP Provincial de los Mercedarios, José Baez, 10 de mayo de 1775, AGNM, *Historia*, vol.140, exp.7, ff.89-90, f.89.

⁸¹ Carta del provincial mercedario, José de Báez al virrey, 16 de septiembre de 1775, AGNM, *Historia*, vol.140, exp.7, f.91.

constante de religiosidad y pureza de vida”.⁸² Otros religiosos, menos extremos, frecuentaban casas de dudoso prestigio ocasionando murmuraciones entre la sociedad novohispana.

Victoriano López informó que:

Se ven a todas horas del día y no muy raras veces en las de la noche, no de dos en dos sino con su capa y sombrero por las calles muchos de los religiosos ... se ven entrar y salir con la mayor familiaridad y frecuencia en casas bajas, indignas y sospechosas, se ven a las puertas y ventanas en traje familiar y doméstico al lado de mujeres, de quienes se puede tener todo mal, y que no tienen grabadas en la cara las inscripciones de parientas, que es el pretexto con que suelen colorear estas comunicaciones notadas con escándalo por los seculares y prohibida a los religiosos. Estando enfermos se ven curarse en las casas del siglo, lo que no les es permitido, aunque sean las de sus padres y parientes, se ven algunos a caballo vagar por las calles con el especioso título de que les está encargada la cobranza de arrendamientos o alquileres, réditos de los censos, y demás pertinencias de los conteos y otros se ven seguir los tribunales...⁸³

Otros informes indican que había religiosos que dejaron la vida de los claustros para dedicarse a sus mujeres e hijos: “no pocas veces se ha experimentado que algunos religiosos para mantenerse y sostener las familias, e hijos de que se han cargado, se ejercitan en éstas y otras malas negociaciones”.⁸⁴ También la vagancia regular había llegado a un grado escandaloso en el parecer de las autoridades civiles y eclesiásticas. Lizana y Beaumont escribiría al Consejo que había hecho “presente a Vuestra Majestad en 25 de julio del año próximo pasado del desorden de vivir y pernoctar los religiosos fuera de sus conventos, y las diligencias que había comenzado a practicar desde mi ingreso a este arzobispado para su retiro a los claustros”.⁸⁵ Aunque muchos casos pasaron inadvertidos y es imposible cuantificar la proporción de frailes indisciplinados, la existencia de expedientes de religiosos amancebados dan testimonio del escándalo que llegaban a

⁸² Luis obispo de Michoacán al provincial mercedario, AGNM, *Historia* vol. 140, exp. 7, f. 89.

⁸³ “Informe de D. Victoriano López, obispo de Puebla, sobre el lastimoso estado en que se hallaban los conventos de su orden”. 1775, Ms 2706, BNE.

⁸⁴ Carta de Francisco Fabian y Fuero al virrey Bucareli, 28 de diciembre de 1771, AGI, *México*, 2604.

⁸⁵ Carta de Francisco Lizana y Beaumont al Consejo de Indias, 25 de noviembre de 1804, AGI, *México*, 2556.

ocasionar.⁸⁶ La insolencia de persistir en estas ofensas junto con la falta de arrepentimiento al ser delatados sólo alentaba los esfuerzos de los ordinarios por reformar la vida religiosa a cualquier precio.⁸⁷

El gusto por la comodidad y los lujos, tan criticado en el clero secular, se reprochó con mayor dureza en los regulares quienes lo debieron renunciar en su profesión. Durante una visita Lorenzana escribió condenando la práctica del peculio,⁸⁸ generalizada entre las órdenes religiosas:

... aún San Francisco prohibió expresamente que se glosase su regla, y con sofismas se discurre arbitrio, para que el Religioso pueda retener en sí dinero, y gastarlo, diciendo que sólo tiene el uso, cuando en el dinero todos los Seglares renunciaran la propiedad, como se les permita el uso de él.⁸⁹

El arzobispo sugirió que esto era una consecuencia del probabilismo.⁹⁰ Los frailes, al igual que las monjas, se las habían arreglado para mantener control sobre sus bienes; los más adinerados entre ellos podían adquirir todas las comodidades que ofrecía el siglo. Los conventos gastaban excesivamente en varios eventos; por ejemplo, eran famosos los derroches de los días de fiesta.

⁸⁶ El mismo volumen del ramo Historia que contiene asuntos relacionados a las visitas de las órdenes religiosas contiene otros expedientes relacionados al amancebamiento de religiosos. Uno de ellos trata de un religioso carmelita que a pesar de haber sido encontrado en la misma casa extramuros de la ciudad que una tal Doña María Josefa en una situación dudosa niega los cargos y exige que se le restablezca el honor perdido, AGNM, *Historia*, vol.140, exp. 5, ff. 40-45.

⁸⁷ Sin embargo, cabe resaltar que esta situación no era nueva sino tal vez hasta característica de las órdenes religiosas novohispanas desde el siglo XVI como lo han demostrado los trabajos de Antonio Rubial sobre los agustinos; véase RUBIAL GARCÍA, 1990 y 1989.

⁸⁸ El "peculio" en las órdenes religiosas consistía de la concesión especial que se le hacía individualmente al religioso o religiosa para mantener control sobre sus bienes sin tener que entregarlos a los superiores para que formaran parte de los bienes comunitarios. Así manejaban sus herencias, sus caudales y su economía.

⁸⁹ Lorenzana, "Pastoral II. Sobre la Doctrina, que se ha de enseñar y practicar", Santa Visita del Pueblo de Zacualpan, 12 de octubre de 1767, en *CARTAS*, ff.20-32, f.25

⁹⁰ Como se discutió en el capítulo anterior, el probabilismo se desarrolló como una de las corrientes de la naciente teología moral del siglo XVII para resolver casos de conciencia o moral. MCBRIEN, 1981, pp.934-935.

Estos abusos llegaban a la noticia del virrey quien escribió a los respectivos provinciales de los franciscanos y los dominicos aconsejando una reforma en esta materia:

hay la costumbre o abuso de terminar los religiosos cultos que tributan a sus santos Patriarcas con Banquetes para los prelados padres en las celdas provinciales y comidas espléndidas en el refectorio para los demás religiosos de ambas comunidades, de que se siguen empeños y atrasos a los fondos piadosos de su subsistencia.⁹¹

La jerarquía ilustrada advirtió que los religiosos trataban de forma distinta a los hijos de familias de abolengo. Esto es evidente en el testimonio de un franciscano quien, buscando su secularización después de 25 años de profeso, explicó que sin tener vocación había sido obligado a tomar el hábito por sus padres y sus superiores. Aseguró además que su noviciado fue muy suave gracias a que la orden pretendía recibir el patrimonio de su familia:

algunos inconsiderados frailes pensaban heredar de mi un riquísimo patrimonio, o Mayorazgo: en esto pensaban pues por tanto me dieron un noviciado muy suave, y muy dulce no dándome lugar a que yo experimentara los trabajos y asperezas de la religión.⁹²

Sin duda exageró con el fin de lograr sus propósitos; pero aún así es marcado el contraste de su caso con el de otros documentos que tratan de la penosa pobreza de los frailes que vivían de la caridad de otros.

Los lujos no se reducían exclusivamente a banquetes señoriales y celdas particulares. El dinero en peculio solventaba borracheras, el juego y hasta paseos. El visitador de los franciscanos dejó noticia de las frecuentes borracheras del convento de San Antonio en Durango. Uno de los frailes causó grandes agravios, “los que ocasiona el vicio de la embriaguez, que lo

⁹¹ Carta del virrey a el provincial de San Francisco y de Santo Domingo, México, 20 de agosto de 1791, AGNM, *Historia*, Vol. 149, exp. 14, f. 141.

⁹² Carta al virrey de Fray Francisco de las Llagas Nepomuceno Ovando y Villavicencio, México, 29 de septiembre de 1781, AGNM, *Historia*, vol. 149, exp. 11, f. 125-127, f. 126.

pone tan furioso, que a nadie respeta de los domésticos, ni aun a su prelado”.⁹³ El juego perjudicaba la economía conventual. La notoria corrupción del hospital de Izúcar de los juaninos radicaba en su afición por éste. El comisario general de la orden, enviado para hacer averiguaciones, advirtió que esa institución carecía de dinero “a causa de haber consumido la mayor parte de los fondos de este hospital los anteriores hermanos mayores jugando en una sola noche”.⁹⁴ No conformados con esta calamidad, patrocinaban el juego dentro del convento llegando incluso a apostar los colchones de los enfermos. Para aquellos que el alcohol o el juego no eran grandes tentaciones, los paseos y viajes eran atractivas opciones. En el mismo hospital de Izúcar había algunos que descuidando a los enfermos a su cargo continuamente salían de viaje. Relató el comisario “que sucesivamente salían a sus paseos, para Tehuacán, Toluca, Puebla, Atlixco gastando precisamente de lo que recogían para el Hospital, pues no tienen de donde más sacarlo”.⁹⁵ Los prelados condenaron el atrevimiento vergonzoso de los hospitalarios de malversar fondos piadosos en vez de observar sus estatutos.

La movilidad del clero regular, comprobada por los expedientes de frailes encontrados amancebados o viajando sin notificar a sus prelados, aunada al disgusto de algunos por portar el hábito religioso, eran señal de la “secularización” por la que atravesaban. El informe del comisario general después de haber descrito acremente el comportamiento de los juaninos en Izúcar explicaba que además no vestían de acuerdo a su estado: “Pues dentro y fuera del Hospital

⁹³ Carta al virrey de Fr. Ambrosio de Zepeda, Convento de San Antonio de Durango, 11 de mayo de 1776, AGNM, *Historia*, vol. 149, exp. 8, ff. 103-104, f. 103.

⁹⁴ Carta del Comisario General de la Orden de San Juan de Dios al Provincial, Izúcar, 12 de agosto de 1795, AGNM, *Historia*, vol. 140, exp. 6, f. 81-82, f. 81.

⁹⁵ Carta al señor marques de Branciforte del Comisario General de la Orden de San Juan de Dios, Izúcar, 13 de agosto de 1795, AGNM, *Historia*, vol. 140, exp. 6, f. 83-86, f. 84.

se representa sin señal ninguna de Religioso, con el mayor escándalo y persuade a los demás que así lo hagan".⁹⁶

Hasta aquí los regulares no eran culpables de más relajamiento del que predominaba entre sus equivalentes en el clero secular. Pero las órdenes religiosas sufrían problemas peculiares a este estado, principalmente los relacionados con su gobierno. Sus filas también habían sido contagiados por la insubordinación. Los regulares se sublevaban impunemente frente a sus superiores y a sus obispos, desobediencia mucho más grave para los reformistas. Los frailes ignoraban las advertencias episcopales, no solicitaban las licencias correspondientes y, se resguardaban bajo sus privilegios concedidos desde el siglo XVI. Este último asunto no escapó a un visitador:

causan admiración los proyectos de estos regulares, constantes sólo y nada descuidados en adelantar aquellos pensamientos, que halagando su fantasía fomentan la recrudescida opinión de que sus privilegios en todo los constituyen independientes.⁹⁷

Fuero observó antes que esta "enfermedad" había sido una de las características principales de la extinguida Compañía de Jesús, que no sólo se había sentido merecedora de privilegios especiales sino indispensable.⁹⁸ Advirtió que esto había resultado directamente del probabilismo.

La actitud frente a los obispos era sólo una faceta de la insubordinación regular. Igualmente evidente era la desobediencia a los superiores religiosos. La desobediencia se presentaba a todos los niveles. Los superiores no tenían control sobre sus súbditos religiosos. Ni

⁹⁶ Carta del Comisario General de la Orden de San Juan de Dios al provincial de dicha orden, 26 de julio de 1795, AGNM, *Historia*, Vol. 140, exp 6, f.79-80.

⁹⁷ José María Solano al arzobispo, 17 de diciembre de 1778, AGNM, *Historia*, vol. 96, exp.24, ff.1-57, f.10.

⁹⁸ Fabián y Fuero. "Carta Pastoral A todos los fieles de esta nuestra Diócesis, de cualquier estado que sean...", 28 de octubre de 1767, ff.1-25. Esta es una pastoral sobre los jesuitas.

siquiera los novicios eran exentos de ella. El obispo de Puebla acusaba, por ejemplo, que cualquier convento podía servir de modelo al convento de la Merced:

El noviciado vive con la mayor disolución, de suerte que los coristas que son quienes lo habitan más que religiosos parecen bandoleros porque todos llevan sus armas y amparándose de ellas viven sin obediencia, ni respeto alguno al prelado y poco ha hecho que el corista fr. Ramón González que ahora ha fugitivo echó mano a un trabuco para el padre fr. Joaquín Porras religioso sacerdote del mismo orden, porque este lo reprendía y quiso impedir las frecuentes salidas de dicho fr. Ramón.⁹⁹

El número de *recursos de fuerza* y de peticiones hechas por parte de regulares al virrey indica que los superiores no tenían la última palabra; ni siquiera podían impedir dichos recursos, aún si el virrey dictaminaba a su favor. Asimismo, la confusión que propiciaban los recursos a autoridades externas confundía las líneas de mando dentro de las órdenes religiosas y limitaba la jurisdicción de los prelados regulares. El caso de un franciscano disciplinado en Zacatecas ejemplifica esta ambigüedad. Sentenciado a la celda de castigo, prontamente recurrió al virrey para que lo protegiera de la ira de su superior disminuyendo su pena:

sin darme motivo ni mostrarme ninguna orden superior, aun con bastante dolo del Pueblo y ciudad y mayor descrédito y estropeo de mi persona y carácter, fui puesto en este Honorable Convento de Zacatecas donde hasta la fecha, estoy como digo arriba a Vuestra Excelencia sin el más mínimo ocurso, ni aún siquiera decirme el motivo de tan acre castigo.¹⁰⁰

Los religiosos recurrían a autoridades externas con el fin de apelar las decisiones de sus superiores, ocasionalmente arbitrarias o caprichosas. El fiscal de lo civil expuso estas preocupaciones al virrey, reconociendo el alcance que podía tener el abuso de autoridad de un fraile. Había que prevenir al virrey de

⁹⁹ "Autos hechos a consulta del Obispo de la Puebla, sobre el lastimoso estado en que se hallaba el Convento de la Merced de aquella Cuidad", 1770. BNE, Ms.2706.

¹⁰⁰ Carta al virrey de Fr. Manuel Rodríguez. 17 de marzo de 1776, AGNM, *Historia*, vol.140, exp. 8, f.100.

los ocultos manejos de un vicario general, que quiera disponerlo todo, y mandarlo todo, privar de sus propias nativas facultades a los provinciales, y prelados locales, tener reducidos a los demás súbditos a una especie de obediencia, casi o más servil, y en una palabra, que no haya más voz, ni voluntad, que la suya en las elecciones, demás puntos del gobierno de la religión.¹⁰¹

Las arbitrariedades de los prelados regulares obligaban a tener, según las autoridades civiles, un sistema de apelaciones. Pero todo esto debilitaba la autoridad de los superiores regulares.

Los problemas del gobierno regular empeoraban durante los periodos de elecciones; las discordias arreciaban y el sistema de la alternativa, establecido desde el siglo XVI,¹⁰² no siempre lograba mitigarlas. Las diferentes facciones conventuales militaban por alcanzar el poder en los capítulos, ocasionándose con frecuencia genuinas batallas. Los ganadores comenzaban de inmediato a disponer de sus contrincantes y los perdedores se consumían escribiendo recursos al virrey, detallando los gravísimos daños que resultarían del gobierno de sus oponentes. Las divisiones salían de los conventos, afectando a la sociedad novohispana. Asimismo, la corrupción era bastante sistemática. Las facciones tenían años para maquinar su ascenso al poder o la retención del mismo. Un religioso betlemita describió la manera en se preparaba a los futuros líderes. Contó el fraile que desde muy jóvenes se escogían los candidatos y que

se empapela paulatinamente al religioso más cabal, y a los diez o veinte años se publican los documentos borradas ya entonces las especias o muertos los sujetos instruidos de la verdad, es imposible averiguar las [...] de la actuación y el vindicarse la inocencia que se desea abatir.¹⁰³

La energía y los meticulosos planes que requerían las elecciones capitulares ponían en evidencia las marcadas divisiones. Encima de las diferencias socioeconómicas, percibidas claramente en el

¹⁰¹ Informe del fiscal de lo civil al virrey. México, 20 de diciembre de 1789, AGNM, *Historia*, vol. 149, exp. 10, f. 115-123, f. 117.

¹⁰² Véanse GANSTER, 1986; CUEVAS, 1941, IV; GÓMEZ CANEDO, 1977.

¹⁰³ Carta de un religioso betlemita al reverendo vice general y al vice definidor, México, 9 de enero de 1791, AGNM, *Historia*, vol. 140, exp. 4, ff. 22-24, f. 23.

peculio y el afán por las comodidades que dejaba a los más pobres “mendigando”, las diferencias básicas eran consecuencia de su origen criollo o peninsular. Este faccionalismo con frecuencia ocasionó escándalos de tal proporción que ameritaron la intervención virreinal. La desconfianza rencorosa que existía entre ellos se aprecia en una carta del ex-provincial mercedario donde decía de su nuevo prelado que:

es un religioso... inquieto, atrevido, cabitoso, enemigo de la paz pública, y a esto añade el gran poder que tiene por el patrocinio de sus paisanos, quienes conspiran unánimes a protegerlo, porque los tienen persuadidos a que solo por europeo lo aborrecen y persiguen los criollos.¹⁰⁴

Estaba convencido que el desprecio a los criollos era imaginario; no obstante, esta apreciación tenía base en la realidad. El definidor de los dieguinos, para citar otro ejemplo, comunicó al virrey los problemas que tenía su provincial:

es mi provincial hombre de suficiencia, virtud y celo, pero siendo solo, o casi solo en los empeños de la parcialidad criolla, no de la más robusta complexión, temo no sin motivos, que no sólo no medie la regularidad sino que se califiquen medios, que alteran el reposo que se conserva.¹⁰⁵

Los frailes justificaban sus problemas o sus caprichos particulares mediante las parcialidades criollas o peninsulares de sus conventos. La división criollo/peninsular era real y aparentemente uno de los retos más graves de la disciplina regular,¹⁰⁶ tanto, que los frailes inconformes la utilizaron como la forma más propicia para llamar la atención y ganar el favor de la autoridad competente.

Los obispos reaccionaron ejecutivamente frente al peligro que representaba la relajación regular. La ofensiva que lanzaron para lograr la reforma, el apoyo que dieron a las visitas

¹⁰⁴ Carta del provincial de los mercedarios al virrey, 16 de septiembre de 1775, AGNM, *Historia*, vol.140, exp.7, f.91.

¹⁰⁵ Carta del definidor de los dieguinos al virrey, 18 de junio de 1790, AGNM, *Historia*, vol.140, ff.22-25, f.23.

¹⁰⁶ Véase GÓMEZ CANEDO, 1977.

propuestas por la corona y la atención prestada al asunto durante el IV Concilio Provincial dan testimonio de esto. Detrás de esta ofensiva estaba la preocupación del relajamiento de la sociedad que, afirmaban, sólo se remediaría asegurando ciertas posiciones dentro del campo de batalla. Una de las posiciones principales eran sin duda las órdenes religiosas.

d) El monacato

Los conventos de monjas calzadas novohispanos comparten algunas características del relajamiento regular pero quizás deban tratarse aparte por la distinción que hicieron los mismos obispos. El grado al que había llegado la relajación de la Nueva España se determinaba con base en los sectores de la sociedad afectados. La crisis de la iglesia novohispana adquirió dimensiones graves en la medida en que se encontró relajación hasta en los claustros de monjas. Las medidas de reforma tendrían que ser drásticas y efectivas porque los conventos, lugares que debían guardar una perfecta disciplina, también se habían “infectado”. La jerarquía reprobó diferentes aspectos de la vida monacal. Los claustros se habían convertido en focos de la infección que afectaba a la sociedad novohispana, en lugar de ser depositarios de oración, de penitencia y de piedad. Las monjas erraban principalmente por insistir en mantener contacto con la vida del siglo y por su abandono de la vida común.¹⁰⁷

Las reglas monacales prohibían el contacto con el siglo permitiendo visitas sólo con familiares inmediatos y desalentando el roce con otras personas, incluso los eclesiásticos. Las Constituciones del convento de Santa Clara de Querétaro, por ejemplo, eran bastante claras en relación a este asunto:

¹⁰⁷ Sobre la reforma a la vida común véase LAVRIN, 1965; el capítulo “La vida de perfección” de GONZALBO, 1987, pp.213-252; el capítulo “La reforma de las monjas calzadas a vida común” de SIERRA NAVA, 1975; y FARRISS, 1968.

... y exhortamos a todas las religiosas que se aparten y abstengan de tener amistades y tratos particulares con clérigos frailes ni seglares que no sean parientes muy cercanos so pena de privación de voz activa y pasiva y la abadesa no permitirá ni dará lugar so pena de privación de oficio.¹⁰⁸

Por supuesto que la distancia entre la norma y la práctica era particularmente amplia en el caso del contacto con el exterior. Las monjas nunca se limitaron a visitas de parientes. Las fuentes develan una vida en el locutorio, en el coro y en la portería que distaba considerablemente de lo establecido en las reglas. La descripción que ofreció el obispo de Oaxaca del locutorio del convento de Santa Catarina resulta característica:

He visto con mis propios ojos los locutorios, y lejos de ser austeros, a mi me han parecido relajados, se ve las Monjas de pies a cabeza, y solo hay la novedad de haber estrechado un poco mas los clavos de las rejas, para quitar el manoseo de las religiosas con los de la parte de afuera, que alguna vez podrá ser inocente, pero por lo común es pecaminoso, y ocasionado a ello.¹⁰⁹

En la misma carta observó que durante las misas se acostumbraba “registrar”¹¹⁰ a las monjas del coro. Algunos concurrentes, afirmó, acudían “a registrar las Monjas, estando en la Reja con las espaldas vueltas al Santísimo Sacramento”. La frecuencia del contacto con personas del exterior en las porterías fue también motivo de escándalo. Una verdadera “muchedumbre de gente” acudía a las porterías y rejas “hasta horas incompetentes e irregulares”.¹¹¹ Es por esto que los reformadores intentaron limitar los horarios de visitas.

Las entradas y salidas de la clausura de toda clase de personas a lo largo del día eran otro tipo de contacto con el siglo. Entraban médicos, confesores y hasta albañiles, pero además las

¹⁰⁸ Condumex, Fondo, DCCCLVIII-20, Capítulo X. El arzobispo mandó se hiciera o una revisión o que se imprimieran las Constituciones originales del convento para hacer ver a las monjas que la disciplina que les pedía era meramente lo que ya habían profesado.

¹⁰⁹ Informe del obispo de Antequera, 6 de enero de 1777, AGNM, *Historia*, vol. 137, ff.418-426, f.422.

¹¹⁰ Parece que por *registrar* el obispo sólo se refiere a *mirar*.

¹¹¹ Francisco Fabián y Fuero. “Edicto I. Para las Monjas”, 2 de julio de 1765, en *COLECCIÓN*, f.1-3, f.1. Es interesante que el primer edicto de Fabián y Fuero haya sido dirigido precisamente a las irregularidades que observaba en los conventos calzados de Puebla.

criadas acostumbraban salir diariamente al mercado o por encargo de las monjas. El contacto con los confesores, como insinuó un obispo de Puebla, no siempre fue tan inocente.¹¹² Las inclinaciones de las monjas por algunos confesores no le parecían muy espirituales:

se inclinan muchas ocasiones a Sacerdotes jóvenes acabados de ordenar, sin la edad, prudencia, espíritu, literatura y demás circunstancias que deben concurrir principalmente en los confesores de Religiosas...¹¹³

La correspondencia que las "mensajeras" de las monjas acarreaban para tenerlas siempre al tanto de las últimas noticias de la ciudad prolongaba esta comunicación. La función de mensajeras de las criadas, quienes actuaban como intermediarias de sus monjas con la sociedad y con las religiosas de otros conventos, perjudicaba a los conventos porque introducía el relajamiento del exterior. Las monjas no salían de la clausura, pero habían desarrollado mecanismos mediante los cuales se mantenían contacto con aquéllos fuera de él. El locutorio, la reja, la portería, el mismo coro, las entradas de médicos y confesores, las cartas y las criadas mensajeras fueron algunos de estos medios.

La falta de observancia de una clausura estricta, según los prelados, fue ocasión para que se introdujeran las malas costumbres a los conventos. En algunos, las monjas establecieron un patrón de vida cotidiana que descuidaba sus obligaciones religiosas alejándolas de la vida común.¹¹⁴ Las fiestas eran motivo de mucho alboroto; se gastaba excesivamente en cera, chocolate y otros productos. Además se celebraban bailes en las porterías y se ofrecían conciertos. Algunas monjas incluso participaban en los festejos callejeros desde las azoteas

¹¹² La *Carta a una religiosa para su dirección y desengaño* publicada en Puebla por José Ortega Moro desató según Sierra una guerra de libelos. En esta carta el ex-capellán de monjas ridiculiza la relación que tenían las monjas con sus confesores: "El confesor protagonista tiende a prevenir a su corresponsal de los riesgos de los malos confesores, a cuyo efecto describe con fuertes trazos sus lacras, tanto por parte del director como de las dirigidas"; SIERRA, 1975, pp. 218-221.

¹¹³ Informe del obispo de Puebla Victoriano López González a la comisión enviada por el virrey, 1779, AGNM, *Historia*, vol. 137, ff. 332-364, f. 334.

¹¹⁴ Véase SIERRA NAVA, 1975.

donde los observaban sin las restricciones de la reja. Explicó Fray Francisco Figueroa, provincial franciscano, que la reforma a la vida común había eliminado la práctica de que “subieran las religiosas a las azoteas, por causa de haberse caído desde la del convento de Santa Clara hasta el suelo de uno de sus patios una religiosa, que allí expiró”.¹¹⁵ La azotea, por supuesto, representaba un genuino afronte a la clausura. Desde allí las monjas podían participar, aunque sólo como espectadoras, de lo que acontecía en el “siglo”. No tenían porque permanecer encerradas cuando pasaba una procesión frente al convento o restringir su curiosidad por subir a “ver” cuando se oía algún tumulto en la calle.

Del mismo modo, la “vida económica” conventual fue motivo de escándalo. Los productos que se vendían en las porterías hicieron famosas a sus elaboradoras. Una carta de Victoriano López a los enviados especiales del virrey explicó que se había suspendido el comercio:

...es no haber en aquella excesiva concurrencia de Gente en las porterías al estilo de Feria en Plaza pública... no hacer comercio franco de Dulces, Cajetas, Bizcochos, Javoncillos, y otras menudencias, que se vendían en los conventos del mismo modo que en las oficinas de los seculares... no encargarse las religiosas del desempeño de los convites y funciones de las personas de afuera, dedicando el tiempo a estas ocupaciones, y granjerías tan ajenas del Claustro.¹¹⁶

La venta de chocolate, costuras, dulces, rosarios y otras “chucherías”, como las llamó el obispo de Antequera, era en detrimento de sus obligaciones legítimas. Monjas y criadas se desgastaban en su elaboración ignorando sus deberes religiosos. Pero, además, dentro del claustro había un

¹¹⁵ Después de casi diez años de intentos de reforma de la vida conventual el virrey ordenó al oidor de la Real Audiencia, don Vicente Ruperto de Luyando y al inquisidor del Santo Oficio, don Manuel Ruíz de Vallejo que indagaran cuáles eran los problemas principales que aún persistían y cuáles los logros de la reforma. Entre otros entrevistaron a los provinciales de las diferentes órdenes religiosas. Entrevista hecha al provincial franciscano, fray Francisco García Figueroa, diciembre de 1778, AGNM, *Historia*, vol.137, ff.31-38, f.37.

¹¹⁶ Carta del obispo de Puebla Victoriano López González, 1779, AGNM, *Historia*, vol.137 ff.376-77.

auténtico mercado de “bienes raíces”, comprendido por la compra, venta y renta de celdas. Fuero llegó a prohibirlo por considerarlo contrario al espíritu del voto de pobreza: “Mandamos que ninguna pague a su Convento pequeña, ni grande cantidad por la celda en que vive”.¹¹⁷ Esta “economía” alimentaba el apetito por el lujo y las comodidades. Fuero intentó impedir las costumbres vanidosas que caracterizaban a la vida monacal. Reprobaba que en los días de fiesta las monjas se

aderezan y visten dichas Piezas [celdas], tienen que buscar cosas de afuera, como son Tibores, o Botes grandes de China, Vidrios, Macetas, Cuadros, y otras Alhajas de valor; Que componen y asean el convento para el día de la visita con cosas de mucho costo, que las obreras ponen la Pila llena de varios adornos, de los que si alguno se quiebra quedan las pobres afligidas y ayunando para pagar lo que se quebró...¹¹⁸

Lorenzana aseguró que dentro de los conventos “solo se piensa en adelantar la Hacienda temporal, en subir el precio de la Dote, en recibir muchas músicas de violines, y otros instrumentos impropios del Coro”.¹¹⁹

La preocupación por atender a las visitas, por preparar los artículos para vender, por hacer los arreglos necesarios para una fiesta y la administración de sus bienes raíces entre otros obstaculizaban el cumplimiento de las obligaciones monacales. La participación en esas actividades les quitaba el tiempo para atender al coro, no comían en el refectorio, ni tampoco rezaban con regularidad la liturgia de las horas. Lejos de ser claustros de oración y de silencio, como lo hubiera preferido Lorenzana, estaban llenos de la actividad y del bullicio del siglo. La

¹¹⁷ Francisco Fabián y Fuero, “Edicto XXXVIII, En que se prohíbe que las religiosas paguen cantidad alguna ni grande ni pequeña, por razón de réditos, o compra de la celda en que viven; e igualmente que ni el convento ni las particulares puedan vender celdas, ni imponer sobre ellas alguna carga”, 27 de agosto de 1767, en *COLECCIÓN*, ff.207,209, f.207.

¹¹⁸ Francisco Fabián y Fuero, “Edicto III. Para las monjas”, 27 de julio de 1765, en *COLECCIÓN*, ff.7-12, f.9.

¹¹⁹ Francisco Lorenzana, “Pastoral II: Sobre la Doctrina, que se ha de enseñar y practicar”. 12 de octubre de 1767, en *CARTAS*, f.20-32, f.26-27.

presencia no sólo de las monjas, que en ocasiones sumaban más de cien, sino además de criadas¹²⁰ y de “niñas”¹²¹ a su cargo los situaron entre las instituciones más populosas de la colonia. Eran al mismo tiempo conventos, escuelas, asilos, recogimientos y beaterios. Es por esto que Lorenzana citó a Santa Teresa coincidiendo con ella cuando dice que “muchas mujeres juntas, es mucho ruido”.¹²² Pero eso no era todo, las monjas además tenían ruidosos animales domésticos que rompían el silencio de los claustros.¹²³

La vida particular¹²⁴ que permitió el arzobispo fray Enrique Payo de Rivera desde el siglo XVII ocasionó que cada monja viviera de una manera bastante autónoma.¹²⁵ De hecho, en algunos conventos las actividades, incluyendo la comida, de cada una se llevaban a cabo en su

¹²⁰ El número de criadas es difícil de estimar; considerando el caso del Convento de Santa Clara de Querétaro al que después de la reforma, según fray Santiago de Cisneros, sólo se le permitieron un total de 123 criadas (habiendo 95 monjas), no sería exagerado suponer que antes de la reforma el número de criadas debió haber sido mayor a 200. Relación que hizo Fr. Santiago de Cisneros del convento de Santa Clara (duplicado), 24 de febrero de 1775, AGNM, *Historia*, vol. 134, ff. 53-69.

¹²¹ Las niñas no necesariamente eran pequeñas educandas sino con frecuencia mujeres del siglo ya de avanzada de edad que habían elegido vivir dentro de los conventos sin profesar en compañía de las monjas que por lo general eran sus parientas. Según el secretario del virrey, había, en la Nueva España, tantas niñas como monjas en estos conventos; 26 de septiembre 1774, comentando sobre una del convento de la Concepción, México, afirma que en el la Nueva España había un total de 611 niñas y 601 religiosas; AGNM, *Historia*, vol. 134, ff. 574-576, f. 574. El arzobispo de México en una relación sobre las niñas fechada del 26 de octubre de 1774, dice que en su arzobispado había 414 niñas, AGNM, *Historia*, vol. 138, ff. 236-237, f. 236. El promedio parece haber sido de 50 niñas en los conventos más grandes; la Concepción, según el secretario, tenía alrededor de 50; AGNM, *Historia*, vol. 134, ff. 570-573. Algunos conventos como el de Jesús María probablemente tenían más niñas, y otros muchas menos.

¹²² Francisco Lorenzana, “Pastoral VI, Se exhorta y manda a las Religiosas, guarden vida común”, 6 de diciembre de 1769, en *CARTAS*, ff. 101-117, f. 111.

¹²³ Francisco Fabián y Fuero, “Edicto XXIII. Para que las niñas de los conventos no acompañen de noche a las religiosas en los tabiques o dormitorios, ni tengan animales que procreen en dichos conventos”, 21 de agosto de 1766, en *COLECCIÓN*, ff. 88-90, f. 90.

¹²⁴ “La vida particular significa una menor asistencia física a los actos comunes y sobre todo una independencia económica de la bolsa común. Y, por consiguiente, la dejación del aprovisionamiento y servicios al arbitrio individual, o cuyos efectos la profesa dispone de criadas o mandaderas... La vida particular dispensa a las monjas de las obligaciones de asistencia colectiva a un refectorio y dormitorio comunes, actos comunitarios que condicionan tanto los horarios como la disposición material de las dependencias. Consecuencia obvia de la dispensa de asistencia al refectorio común resulta la compra, adobo y consumo de la refección en particular”: SIERRA, 1975, p. 196, 198.

¹²⁵ LAVRIN, 1965; SIERRA, 1975.

celda independientemente del resto. Lo que acontecía en una parte del convento podía pasar inadvertido en otras:

... en tan grande soledad que como el convento no está dispuesto para vida común están retiradas unas de otras y muchas veces a acontecido que aunque este muy mala alguna, por no hallar quien avise se levanta para que le den siquiera su desayuno.¹²⁶

La relativa “independencia” con la que vivían se prestaba a que hubiera diferencias económicas considerables. Al igual que sus equivalentes en el clero, había monjas que vivían de la caridad de las demás, careciendo de los recursos para rentar una celda, para pagarle a una criada o para solventar los gastos de su economía doméstica.¹²⁷

Las religiosas, según los prelados, no exhibían el celo ascético al que las obligaba su profesión. Lorenzana afirmó que las “reglas se [habían] mitigado y moderado” no para justificar la comodidad y la relajación sino únicamente por las consideraciones que habían tenido algunos prelados respecto a las “penitencias y asperezas de la vida religiosa”.¹²⁸ La mitigación de las reglas que habían aprobado prelados anteriores era abominable para los reformistas que buscaban encontrar observancia por lo menos en los conventos. La reforma a la vida común sería indispensable para frenar los avances de la relajación en el resto de la sociedad novohispana.

¹²⁶ Carta del obispo de Antequera al virrey, 2 de mayo de 1775, AGNM, *Historia*, vol. 134, ff. 502-505, f. 503.

¹²⁷ Véase GONZALBO, 1987, pp. 213-252. Como explica Gonzalbo, aparentemente la dote no era suficiente para solventar su economía doméstica, con ella no era posible que las monjas pagaran todos sus gastos. Las monjas que se quejan de no tener recursos tenían apenas lo necesario para comer pero no para pagar otros gastos ni mucho menos para los lujos que disfrutaban sus compañeras. La existencia de monjas que recibían caridad de otras monjas e incluso del Ayuntamiento es testimonio de esto.

¹²⁸ Francisco Lorenzana, “Pastoral VI. Se exhorta y manda a las religiosas guarden vida común”, 6 de diciembre de 1769, en *Cartas*, ff. 101-117, f. 106...

Disciplina y legitimidad: El peligro de la relajación

La urgencia con la que los obispos contemplaban su tarea reformista surgió de la convicción de que una iglesia relajada ocasionaría el disgusto de la divina providencia. Esta motivación genuinamente religiosa que estaba en el trasfondo de su reformismo no puede ignorarse. El celo con el que buscan las reformas resultó de sus esquemas religiosos donde Dios interfería en la historia según su divina voluntad. A la luz de estas creencias, la necesidad de reforma era más que evidente. Había que remediar estos males cuanto antes para evitar el castigo divino que descendería sobre los novohispanos tarde o temprano.¹²⁹ La situación de la iglesia ameritaba una reforma por el peligro que se corría si se continuaba en una situación de indisciplina. Una iglesia relajada perdería su autoridad moral, su papel en la sociedad, su capacidad de controlar y sobre todo su derecho a autodenominarse una "Sociedad Perfecta"¹³⁰ encargada de la salvación. Por lo tanto, la reforma, además de oportuna, era imprescindible.

El hecho de que no buscaran el origen de los cuestionamientos a la iglesia en causas externas sino internas indica una de las principales motivaciones para impulsar la reforma. El paralelismo con el caso español podría ser ilustrativo en este sentido. La iglesia española le dio a un problema externo, como lo fue la invasión napoleónica, una explicación interna. Fue necesario un desinterés fabuloso frente a lo sociopolítico para "no valorar a Napoleón

¹²⁹ Al igual que los obispos españoles los novohispanos pensaban que la relajación enfurecía a Dios y lo llevaba a castigar a su pueblo con epidemias, guerras, etc. Véase MARTÍNEZ ALBIACH, 1969.

¹³⁰ Ésta era la definición de Iglesia vigente desde el Concilio de Trento, y elaborada principalmente por Roberto Bellarmino. Explica García Añoveros que "La teoría que consideraba a la Iglesia y al Estado como dos sociedades perfectas, diferentes e independientes, cada uno con sus propios medios y fines a conseguir, había sido elaborada por Santo Tomás y se logró imponer a lo largo del siglo XVI de una manera definitiva... El fin de la Iglesia y los medios a utilizar son de orden espiritual. Ambas sociedades poseen poderes independientes y distintos". GARCÍA AÑOVEROS, 1990, p.68.

como el auténtico enemigo, sino como un azote y castigo divino".¹³¹ Los obispos novohispanos compartían esta teología de la divina providencia, como se observa en las palabras de Victoriano López:

cesarán estas desgracias luego que cesen nuestras culpas; los tiempos serán benignos, y más regulares sus estaciones si también nosotros somos más fieles y exactos en la observancia de la ley y voluntad del Señor, y Dios mismo mudará su conducta...¹³²

González de Campillo reflejaría la mentalidad española más directamente diciendo que "todos estos males que están afligiendo a nuestra España son precisamente disposiciones incomprensibles de la Divina Providencia".¹³³ Cuatro años después, frente a la invasión napoleónica exhortaría a sus fieles diciéndoles:

no esperéis, hijos míos, desagraviar a Dios por sólo los Novenarios y rogativas, los pecados, principalmente públicos, han armado su brazo poderoso; y así únicamente por la penitencia, por el arrepentimiento y por la reforma de costumbres podremos lograr desarmarlo.¹³⁴

Una mentalidad "teocrática" donde no se ha dividido por completo lo sagrado de lo profano explica una epidemia o una guerra por la falta de disciplina y de observancia de los preceptos religiosos, no por lo que es, una catástrofe natural o un problema político. Esta mentalidad los limitó a buscar las causas de las críticas dentro de la iglesia. A pesar de su preocupación por los problemas políticos y económicos, su reacción se enfocó principalmente hacia adentro, como se había hecho en el pasado. La urgencia que exhiben es una consecuencia directa de las amenazas que percibían.

¹³¹ ALBIACH, 1969, pp.22-23. También CALLAHAN, 1984, pp.79-91

¹³² Victoriano López, "Pastoral", 15 de octubre de 1786, ff.1-61, f. 3.

¹³³ Manuel Ignacio González de Campillo. Exhortación Pastoral. 25 de enero de 1805, ff.1-XLII, f.XVIII.

¹³⁴ Manuel Ignacio González de Campillo. "Edicto", 8 de abril de 1809, f.6.

Los eclesiásticos estaban convencidos de la relación causal entre relajación y críticas. Dificilmente pudieron haber previsto lo que esperaba a la iglesia en lo futuro, por lo que un juicio retrospectivo es inútil. Aunque es cierto que las ideas ilustradas acarrearaban las semillas del liberalismo, la ilustración no dejaba de ser el producto de sociedades religiosas. Les incomodó la incursión del estado en asuntos eclesiásticos, no porque pensarán que la existencia de la iglesia sería afectada sino por saberse herederos de ciertos derechos inalienables adquiridos a lo largo de los siglos. Usarían la disciplina para mantener esos derechos, para evitar las críticas a su Santa Madre Iglesia, no para defender su existencia, ni tampoco su derecho a un lugar privilegiado dentro de la estructura de la sociedad. Su reacción introspectiva no es sorprendente vista desde esta perspectiva. El problema, por supuesto, era que a menos que se lograra una perfecta disciplina las críticas continuarían. Sin ella sus peores temores podían llegar a convertirse en realidad.

La preocupación por la disciplina clerical obedecía a criterios heredados desde los orígenes del cristianismo. Una iglesia indisciplinada presentaba problemas que iban más allá de las amenazas que podrían representar las autoridades civiles o los libre pensadores ilustrados. La indisciplinación arriesgaba nada menos que su autoridad moral y por consecuencia su poder de mediación entre el cielo y la tierra. Detrás estaba un problema eclesial milenario: la relación entre la disciplina, o la santidad, y la legitimidad. Desde el enfrentamiento entre San Agustín y los Montanistas¹³⁵ esta relación ha obligado la reforma eclesial. La disciplina siempre ha sido esencial para que la iglesia pudiera adjudicarse autoridad; como explica T.H. Sanks “la cuestión de santidad de la Iglesia rápidamente

¹³⁵ El Montanismo predicaba que ningún pecado cometido después del bautismo podría ser perdonado, MCBRIEN, 1981, p.611. Para los montanistas era indispensable mantenerse libres de pecado, especialmente los capitales, para no perder el derecho al bautismo que los hacía cristianos.

evolució a una cuestión de autoridad en la Iglesia y subsecuentemente, a una cuestión de la unidad de la Iglesia".¹³⁶ La disciplina marca la veracidad de su misión y de su mensaje; la legitimidad, por ende, ha estado estrechamente ligada a ella. Por supuesto, que por tradición el catolicismo se ha reconocido una "escuela de pecadores"; no obstante, su necesidad de continua redención ha existido en tensión con su llamado a la santidad, a una vida perfecta. Los obispos novohispanos sabían que estaban frente a una coyuntura significativa, si no se frenaba la relajación ésta podría eventualmente afectar la legitimidad misma de la iglesia. Consecuentemente, es muy probable que por lo menos en su mentalidad la iglesia estuviera atravesando una crisis que debían superar cuanto antes. Una iglesia indisciplinada corría el riesgo de perder la justificación misma de su existencia: su posición como intermediaria de la salvación. El peligro era inminente, la urgencia que demuestran algunos prelados se debe precisamente a esta dependencia entre santidad y legitimidad, fundamento del reformismo católico. La pérdida de legitimidad arriesgaba la autonomía y credibilidad de la iglesia en la sociedad.

La hora de una reforma había llegado. La situación en la sociedad, la indisciplina y las consecuencias que podría tener se combinaban para crear el momento propicio. La sensación de que era necesaria se había generalizado especialmente entre la jerarquía ilustrada. El arzobispo Lorenzana desafiado por una monja hostil a la vida común, respondió con firmeza:

El que hayan callado mis Ilustrísimos Antecesores, tan Doctos y tan Santos, no es prueba para proseguir en la relajación de la vida común, pues como queda dicho nos consta, que a algunos les costaba muchas lágrimas, y si no lo remediaron, fue porque contemplaron, que no era sazón: ahora lo es, porque

¹³⁶ SANKS, 1993, p.57 (traducción mía).

todos los prelados Eclesiásticos, Seculares y Regulares, tratan de este importante asunto.¹³⁷

La relajación religiosa que percibieron los obispos ameritaba una solución inmediata. La solución que planteó Bienpica Sotomayor es representativa de la apología de la jerarquía reformista. El prelado propuso que mientras los difamadores no tuvieran motivo para decir “cosa mala” no se faltaría a la dignidad clerical, por lo que el restablecimiento de una vida ejemplar entre su clero, en su opinión, sería la forma más adecuada de refutar estos desafíos:

... entonces señores, deberá ser mayor nuestra solicitud en usar todas las precauciones que conducen al saneamiento de nuestra conducta y del honor inestimable que la Dignidad de nuestro Estado se merece. Vida inmaculada, buen ejemplo, Señores míos, es lo que puede resarcirnos de cualquiera disminución, que en la gloria propia de nuestro Estado se lamenta; lo que debe mantenerla en nosotros, desimpresionar y desengañar a cuantos la contradigan, santificarnos y edificar a todos nuestros hermanos, como exige la misma elevación del puesto en que nos miran.¹³⁸

La solución no consistiría de denunciar el atrevimiento o el libelo de sus difamadores. La defensa episcopal frente a los críticos de la religión se convirtió en una febril extirpación de aquello que desprestigiaba al estado eclesiástico. La atención episcopal se concentraría hacia dentro de la iglesia. Este fue el fundamento de esta reforma. La jerarquía ilustrada comenzaría a elaborar un proyecto de iglesia donde se pretendía corregir la indisciplina y la relajación, sobre todo entre el clero. Este proyecto respondía directamente a los aspectos que los prelados identificaron como problemáticos a lo largo de sus gestiones episcopales. La segunda parte de este trabajo discutirá más a fondo en qué consistía este proyecto de reforma eclesial que impulsó la jerarquía ilustrada.

¹³⁷ Francisco Antonio de Lorenzana, “Pastoral VI: Se exhorta y manda a las Religiosas, guarden vida común”, 6 de diciembre de 1769, en *CARTAS*, ff.101-117, f.113.

¹³⁸ Bienpica Sotomayor, Carta Pastoral, 28 de junio de 1792, f.50-51.

PARTE II

**Hacia una iglesia reformada:
el “proyecto” de iglesia del episcopado novohispano**

La situación de relajación que apreciaron los obispos reformistas en su grey novohispana hacía imperativa una reforma. En conjunción con la corona pondrían en marcha una serie de medidas que afectarían la religiosidad novohispana profundamente y dejaría un precedente que sería retomado el siglo siguiente. El objetivo central de estas reformas sería disciplinar al estado eclesiástico¹ para que encabezará la “reconquista” de la sociedad. La disciplina sería la meta del reformismo durante las cuatro últimas décadas del periodo colonial. Al principio iluminismo católico y regalismo se combinaron idealizando la conducta y moral clericales proponiendo que una iglesia reformada demostraría su vigencia con ellas. Después de que se hizo inminente el peligro que corría la hegemonía católica con el racionalismo la disciplina se convertiría en una manera de evadir acusaciones de anacronismo o relajación. La mejor apología católica en ese momento parecía el establecimiento de una conducta intachable en los eclesiásticos. El modelo de iglesia reformada, fuera al principio o al final, por lo tanto fundamentalmente tendría que garantizar la disciplina de los eclesiásticos.

La iglesia que pretendían reconstruir los reformistas se distinguiría de la que había caracterizado al periodo colonial. En adelante la diócesis sería el centro de la vida eclesial, el obispo su máxima autoridad y el sacerdote secular sus principal ministro. Se buscaba dejar en el pasado la influencia que habían tenido las órdenes religiosas sobre la religiosidad novohispana, cualquier demostración de piedad tridentina y sobre todo los supuestos vestigios medievales. La nueva iglesia demostraría eficiencia y garantizaría la cura de almas a través de una debida

¹ Explica Farriss que el “objetivo ostensible de estos proyectos— la restauración de la disciplina eclesiástica” estuvo siempre subordinada a los designios puramente políticos de la corona, pero subordinados o no lo cierto es que el propósito principal del IV Concilio y del reformismo en general fue el de mejorar la disciplina”; FARRISS, 1968, p.34. Gonzalbo a su vez declara que en el Concilio “planteaban, con más o menos aptitud, los problemas ocasionados por el relajamiento en la vida de los frailes y monjas y su insubordinación a la jerarquía ordinaria”; GONZALBO, 1985, p.10.

instrucción y atención pastoral. Los religiosos se marcharían a las nuevas periferias de la Nueva España o se enclaustrarían en instituciones benéficas dentro de las zonas urbanas. El clero secular, en cambio, se prepararía adecuadamente en seminarios reformados, tendría que demostrar la dignidad de su estado usando ropa adecuada y dejando de frecuentar lugares ahora dudosos para un clérigo. La mitra se redefiniría como el eje centralizador de la nueva iglesia, el obispo ejercería más autoridad de la que había gozado en los primeros siglos de la iglesia americana. La suma de los esfuerzos reformistas constituía, de hecho, un nuevo modelo de iglesia. Los obispos no lo propusieron como tal, pero su reforma englobaba de tal manera a la realidad eclesial del momento, que marca el paso decisivo a otro paradigma eclesial. Éste se había venido anunciando a lo largo del siglo, pero ellos le dan forma definitiva consolidando una nueva imagen de iglesia. Sus reformas, por lo tanto, se pueden estudiar organizándolas en un modelo eclesial al que señalan y que se va perfilando en ellas.

Por supuesto, que este “modelo” fue principalmente un ideal. La tensión entre dicho y hecho caracterizaría al reformismo durante todo el período. Los fieles novohispanos no estuvieron nunca tan convencidos del valor que tenía dejar costumbres inmemoriales por un proyecto de iglesia que aún estaba por comprobar el suyo. La reacción del clero, los regulares y el común de los seglares no se hizo esperar. Los obispos encontraron dificultades para poner en marcha sus proyectos desde un principio, aún así no retrocedieron en sus aspectos más fundamentales. A la vez, los prelados no fueron idealistas puros. Fueron mucho más intransigentes y celosos con lo que menos les afectaba personalmente. Así la reforma a la vida común de las monjas o la enajenación del clero regular de sus doctrinas fueron perseguidos con singular dedicación, mientras que la división de diócesis tan necesaria para una mejor

administración de la cura de almas encontró en los mismos reformistas con objeciones que llegaban a lo ridículo. Con las doctrinas ganaban parroquias para sus huestes seculares, pero con la desmembración de sus diócesis perdían rentas considerables.

Al final de varias décadas de reforma el modelo diocesano quedó fundamentalmente en borrador. Sólo una fracción de las reformas lograron ponerse en marcha. Otras arrancaron después de años difíciles y muy polémicos. Pero la mayoría de las reformas quedaron simplemente proyectadas. Sin embargo, la reforma tendría dos resultados significativos que afectarían a la iglesia decimonónica considerablemente. Primero, quedaron sentadas las bases para una futura reforma. El plan quedó hecho, los liberales sólo tendrían que acudir a los archivos para reconocer las debilidades de la iglesia colonial y los cambios necesarios. Los eclesiásticos, por su parte, eran herederos de una tradición de reforma que nunca fue necesariamente impuesta desde afuera. Por otro lado, las reformas arrancarían un proceso de secularización de la religiosidad novohispana que iría transformando a la iglesia mexicana durante las décadas después de la Independencia. La reducción del clero regular, la clericalización del secular, la administración eficiente se convertirían eventualmente en los primeros “repliegues” de la iglesia novohispana que lentamente iría dejando los espacios públicos que en otros tiempos había dominado. Los demás cambios vendrían con el tiempo: la distancia entre el clero y los fieles, la interiorización de la piedad y, sobre todo, la separación de la iglesia del estado.

La segunda parte de la tesis tiene como objetivo bosquejar el modelo de iglesia que pretendían los obispos reformistas. El sometimiento del clero regular, la reestructuración de la iglesia diocesana centrada en la figura del obispos y la exaltación del sacerdote secular.

CAPÍTULO IV

El desmantelamiento final de la hegemonía regular

La reforma de la iglesia novohispana no se podría llevar a cabo sin antes terminar de desmantelar cualquier hegemonía que hubieran tenido sobre ella los regulares. Desde su llegada en el siglo XVI habían dominado el ambiente religioso: la evangelización, las cofradías, la educación, la Inquisición así como el resto de las instituciones y funciones eclesiales se encontraban bajo su influencia. Los privilegios regulares habían comenzado a chocar con los intereses episcopales desde el siglo anterior porque representaban un obstáculo para la consolidación del clero secular y de las catedrales. Esta pugna por preeminencia culminaría en la última mitad del siglo XVIII cuando la corona y el episcopado se unieron para someter definitivamente a las corporaciones religiosas que habían resultado más problemáticas para el fortalecimiento de la autoridad episcopal. La aparente decadencia en la que estaban sumergidas las órdenes regulares¹ molestó a los eclesiásticos imbuidos del catolicismo ilustrado. Su reforma se convertiría muy pronto en una cruzada para restablecer la armonía en los claustros religiosos que consideraban se había perdido. En ningún otro aspecto coincidieron más los mitrados con la corona. Para ambos la reforma regular era imperativa.

¹ Como se dijo anteriormente los obispos estaban convencidos de que la disciplina regular estaba en un estado deplorable. De hecho, ellos encabezaron una campaña difamatoria enviando varios informes al Consejo sobre el estado de los regulares. Escribe Farriss que: "Aunque estos alegatos servían a sus propios fines, la evidencia que produjeron Lorenzana, Fabian y Fuero y otros obispos que hicieron alegatos similares durante este periodo no puede ser rechazada como pura propaganda. Cierta decadencia de la regla monástica también era aparente a otros observadores con menos intereses"; FARRISS, 1968, p. 116-118. Traducción mía. Aunque varios autores señalan que sí había más relajación en este momento que antes (FARRISS, 1968; SIERRA, 1975), el reciente estudio de Taylor indica que no necesariamente había más que a principios de siglo: TAYLOR, 1996.

La expulsión de los jesuitas representó un paso cualitativo hacia una reforma del clero regular.² Pese a que la hostilidad borbónica hacia los regulares se había venido gestando desde principios del siglo XVIII, a través de políticas como la secularización de doctrinas, con el decreto de 1767 se rompe definitivamente el tenso equilibrio que había existido durante siglos. Lo que antes había sido sólo una creciente tensión se convierte en una abierta campaña de imposición real sobre sus súbditos regulares. El exilio jesuítico inauguró una nueva política en relación a lo religioso que favorecía al episcopado y su clero secular en detrimento de las órdenes religiosas.³ La noche del 25 de junio de 1767, cuando se arrestó ignominiosamente a todos los regulares de la Compañía,⁴ el reformismo de Carlos III y los ideales católicos ilustrados de los obispos definitivamente dejaron de ser simples propuestas: “una vez derrotada la Orden más eficiente y de mayor calidad intelectual, sin ella sería más fácil imponer el programa de reforma eclesiástica”.⁵ El extrañamiento de los ignacianos hizo indispensable reestructuración de la iglesia. Nada volvió a ser igual, ni la autonomía que gozaban los regulares, ni la religiosidad, ni la educación ni tampoco los conventos de monjas— cualquier aspecto de la vida religiosa que antes tuviera algún contacto con los jesuitas atravesaría transformaciones significativas.

La expulsión de la Compañía logró el primer objetivo de debilitar a las demás órdenes religiosas. Su defensa tendría que ser orquestada con cautela para evitar que las fuerzas desatadas

² Los jesuitas no son regulares estrictamente hablando, canónicamente se distinguen de las órdenes regulares que viven en común, bajo una regla establecida con tres votos. Su organización es distinta, sobre todo, a la de las órdenes mendicantes. Sin embargo, para motivos de este trabajo se tratan en conjunción con las demás órdenes religiosas puesto que el problema que tenían la corona y los obispos con ellos surgen de lo que tenían en común con estas: su corporatividad exenta de la jurisdicción real y episcopal.

³ Escribe Brading que: “Los graves acontecimientos de 1767 constituyen un marcado rompimiento en la historia de la Nueva España: una poderosa corporación eclesiástica había sido brutalmente destruida por un simple *fiat* de la corona, y el pueblo había sido bárbaramente reprimido por oponerse al cambio”; BRADING, 1994, p. 19.

⁴ LOPETEGUI Y ZUBILLAGA, 1965, p. 912.

⁵ MÖRNER, 1992, p. 252.

en contra de los jesuitas y las órdenes hospitalarias suprimidas descendieran sobre ellos.⁶ Curiosamente, las monjas calzadas articularon una resistencia mucho más abierta y pública que la de sus hermanos en religión, quizás porque estos últimos reconocían el peligro que corría la existencia misma de sus instituciones tras el infortunio jesuita. Después de todo, los prelados reformistas habían subrayado la relatividad de la existencia regular dentro de la iglesia. No titubearon en recordar a los súbditos de las distintas religiones que sólo la iglesia, su Vicario y sus concilios gozaban de permanencia, lo demás, como lo había demostrado la expulsión, era transitorio:

... la religión de la Compañía, ni otra alguna ha de durar hasta el fin del Mundo, pues otras tan aprobadas por la silla apostólica se han extinguido por justas causas, y aunque al principio toda religión es santa, buena y fervorosa en su Fundación, puede relajarse, o dar motivos para una Providencia económica y extraordinaria.⁷

De paso habían aclarado que:

Y así, hijos míos, aprended a entender las cosas, para que no deis equivocaciones, y errores, al modo el Sumo Pontífice puede llegar a la extinción de esta, u otra de las religiones, y de hecho ha llegado ya en otros tiempos, sin condenar por eso los Sagrados Institutos, a este modo el Príncipe pudo llegar a la Expulsión, y extrañamiento de los Padres de la Compañía".⁸

Esta actitud ponía en claro que la expulsión no era necesariamente una acción aislada sino que quedaba abierta la posibilidad de que se le hiciera lo mismo a cualquier otra orden que llegara a exhibir las pretensiones jesuíticas. Colgaba de este modo una amenaza que se podía hacer eficaz en cualquier momento sobre las órdenes regulares restantes en la Nueva España. El programa reformista "iba a afectar más tarde de manera sensible a todo el clero regular".⁹

⁶ Véase ZAHINO PEÑAFORT, 1996.

⁷ Francisco Antonio de Lorenzana, "Pastoral III: Para desterrar las falsas doctrinas y fanatismos de los claustros de religiosas", 22 de septiembre de 1768, en *CARTAS*, ff.59-65, f.64.

⁸ Francisco Fabian y Fuero, "Carta Pastoral", 28 de octubre de 1767, f.18.

⁹ MÖRNER, 1992, p.252.

El consenso entre los líderes políticos y eclesiásticos era que la observancia de los regulares se había deteriorado considerablemente.¹⁰ La historiografía en este aspecto es aún insuficiente, no se ha comprobado si en efecto había mayor indisciplina o si era simplemente una de las características inherentes a la vida regular.¹¹ No obstante, en la opinión de los reformistas las órdenes religiosas habían entrado en un período de decadencia y de acomodamiento. Sólo las reformas misionales del siglo anterior que vieron la fundación de los colegios de Propaganda Fide continuaban floreciendo. El celo misionero de los primeros frailes, el impulso constructor que creó las más importantes instituciones eclesiásticas durante el siglo XVII, el anhelo por la santidad parecían haber desaparecido de entre sus filas. En su lugar, quedaban frailes inclinados a la comodidad y al ocio, indispuestos aun para las tareas más sencillas del ministerio pastoral. Las grandes fortunas que se habían acumulado a través del tiempo, los conventos urbanos densamente poblados de frailes desocupados, el abandono de las feligresías indias, entre otros, causaban disgusto en los prelados seducidos por los ideales ilustrados.¹² La opinión que expresó Victoriano López sobre los religiosos de su diócesis representa la actitud de los reformistas de ambas potestades:

¹⁰ BORGES, 1992, I p.213.

¹¹ Indudablemente la distancia entre la norma y la práctica había estado presente desde sus comienzos. Bastaría con repasar la historia de los orígenes de cualquiera de ellas para comprobar que aún cuando un San Francisco estaba vivo había desviaciones e interpretaciones laxas de las reglas que él mismo había propuesto. Sin embargo, el consenso al referirse a las órdenes religiosas parece ser uno que considera que entre más tiempo transcurre desde sus respectivas fundaciones más se alejan los frailes del espíritu y el celo que inspiraba a sus fundadores. Este problema no ha sido tratado por la historiografía y presenta un reto importante para el historiador de las órdenes religiosas. Lo que es distinto en este período es que el consenso parece haber sido que los regulares estaban particularmente relajados o por lo menos considerablemente más relajados que sus antecesores de épocas anteriores. Tanto Brading como Taylor afirman que la historiografía de las órdenes religiosas está por escribirse. Escribe Brading que las "órdenes religiosas siguen aguardando su historiador". BRADING, 1994, p.97; véase también TAYLOR, 1996, p.85.

¹² BRADING, 1991a, p.493; SIERRA, 1975, p.175. Algunos historiadores afirman que la reforma que impulsó la corona fue una reacción a esta situación "relajada" que percibían a través de los informes de virreyes y eclesiásticos en Indias. Dice Sierra que las órdenes estaban "minadas por tendencias y cantonalismos". De hecho afirma que "los historiadores de las órdenes no han aludido a sus decadencias", p.174-175.

Con no poco dolor de mi corazón veo, y lo veo en todos, que la religión de Vuestra Reverencia en estos reinos necesita de una seria reforma, porque en lo común ha decaído notablemente de su primitiva observancia y esplendor y por consiguiente de aquella veneración y respeto que naturalmente inspira a los fieles la perfecta observancia de la disciplina monástica, el retiro y la abstracción de las conversaciones, casas, personas, y negocios del siglo que tanto recomiendan a los religiosos sus santos fundadores y los reglamentos de la Iglesia.¹³

Todo esto justificaba un proyecto de reforma de fondo. Éste comenzaría retomando las secularizaciones de doctrinas, pero también incluiría las *visitas reforma* a las que fueron sometidas las órdenes por varios años. El objetivo era desplazar a los regulares a la periferia de la vida novohispana ya fuera en misiones lejanas o dentro de sus claustros en las ciudades, someterlos definitivamente a la jurisdicción episcopal y disminuir sus números.

La mirada reformista de los obispos ilustrados también se detuvo con singular celo en los conventos calzados de sus mitras. Las monjas habían cultivado un estilo de vida que inquietaba al nuevo rigorismo episcopal. Incitados por algunas religiosas en comunión con su perspectiva y secundados por la corona, emprendieron una campaña reformadora que perturbaría los claustros femeninos durante las cuatro últimas décadas del siglo. Lorenzana y Fuero inauguraron por iniciativa propia una campaña de restauración de la vida común convencidos de que las reglas y constituciones se habían interpretado tan liberalmente que habían dado ocasión a una vida regalada, poco devota y aseglarada.¹⁴ A través de edictos, cartas pastorales, destitución de confesores adversos a su política, visitas pastorales y utilizando las reales cédulas como auténticos mandatos divinos, buscaron imponer un estilo de vida de riguroso ascetismo a unas

¹³ Informe de Don Victoriano López, Obispo de la Puebla, sobre el lastimoso estado en que se hallaban los conventos de su orden, 1775, BNE, Ms. 2706, f.106.

¹⁴ La iniciativa de reforma conventual fue de Lorenzana y Fuero desde un principio. Escribe Zahino Peñafort que "Si para la reforma de las órdenes masculinas, la propia corte borbónica había dispuesto- a través de la instrucción de 1768 y de las instrucciones particulares a los visitadores- de un amplio programa contra la relajación, en el caso de las monjas calzadas, el proyecto nació y se aplicó- en un principio- merced a la iniciativa personal de los prelados mexicanos, especialmente la de Lorenzana y Fuero, quienes presionaron a sus conventos con firmeza y un tesón no detectables en otras diócesis": ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p. 154.

monjas convencidas de que sus costumbres eran inalterables y correctas. Los obispos no imaginaron el vigor y el escándalo con el que reaccionaría la población monjil, Puebla llegó a ser el escenario de un auténtico levantamiento que se llevaría años para controlar. Sin embargo, esto no los detuvo en su intento de hacer de los conventos auténticos conservatorios de virtud. Su mentalidad de sitio se observa más claramente en esta reforma. Al buscar una vida perfecta por lo menos dentro de los claustros, los obispos indican que estaban perdiendo la batalla en contra de los avances del siglo. Estuvieron dispuestos a toda costa a garantizar que por lo menos en los conventos se viviera de acuerdo a las normas del moralismo ilustrado. Las monjas representarían entonces una fortaleza del catolicismo en una sociedad cada vez más secular. Al final del período, considerando los altos costos de esta reforma, las religiosas permanecían seguras de que su vocación no había sido para recoletas y aunque los claustros habían sufrido gravosas pérdidas ellas continuaban viviendo la vida particular sin remordimiento.

La sombra de la expulsión de la Compañía de Jesús

En el momento de su expulsión, los jesuitas se encontraban en pleno auge, lejos de la decadencia en la que parecían estar sumidos los demás regulares.¹⁵ La provincia mexicana tuvo poco que ver con la expulsión ya que ésta se gestó a partir de la situación política jesuitofóbica que predominaba en las cortes europeas; sin embargo, los prelados novohispanos les achacaron defectos similares retratándolos en algunos momentos como los arquitectos de la relajación religiosa. La polémica historiográfica sobre las causas de la expulsión así como el silencio

¹⁵ Brading dice que "la provincia mexicana se encontraba en plena expansión de actividad y daba todas las señales de una regeneración intelectual, cuando a todos sus colegios y misiones llegaron destacamentos de soldados con las órdenes de expulsión"; BRADING. 1994, p. 15.

impuesto por la corona desde sus visperas desafió a los historiadores hasta hace poco¹⁶ y aún hoy hace difícil que se pueda llegar al fondo de lo que era la Compañía en 1766. Por un lado, se corre el riesgo de romantizar hagiográficamente a los expulsos como lo hacen algunos autores afines a ellos, representándolos como el epitome de la religiosidad y la iglesia criolla; por otro lado, se les ha mundanizado al detenerse en sus logros materiales y políticos (haciendas, influencias en la corte, etc.), desvinculándolos de la dimensión religiosa de su obra. No obstante, la eficiencia y sus privilegios resaltan en la historiografía y en las fuentes del periodo de forma recurrente y quizás sea su marca distintiva. La filosofía organizacional jesuitica durante el siglo XVIII era tal que destaca como uno de los motivos de la expulsión. Esto, junto con las exenciones del diezmo que habían logrado, les propiciarian envidiosos y celosos enemigos. Lo que hicieron mal, comentarian algunos historiadores, fue haber hecho todo bien. Ciertamente o no, por lo menos así eran percibidos por sus contemporáneos tanto en la Nueva España como en la Metrópoli:

en resumen, la Compañía de Jesús fue juzgada y condenada sobre la base de constituir una monolítica, centralizada y ciega milicia papal en defensa de los intereses del Vaticano. Si la realidad histórica no siempre se había conformado con esta imagen, los enemigos de la Orden dejarían de reconocerlo.¹⁷

Su preponderancia sobre las demás religiones era indiscutible. El obispo de Santo Domingo al reflexionar sobre el reciente desastre en su ciudad reconoció el favor que habían gozado:

La religión de la Compañía de Jesús, la religión más favorecida de la silla apostólica, la religión más estimada de los príncipes cristianos, la religión que hace pocos años que mandaba el mundo y le asombraba, la religión que en su corta edad contaba con tantos santos, tantos canonizables, tantos venerables,

¹⁶ Explica que "Se impuso en seguida un estricto silencio oficial al respecto, el cual hasta hace poco más de una década logró desafiar los esfuerzos de los historiadores por esclarecer los problemas en torno a la expulsión. El hallazgo del dictamen del fiscal del Consejo de Castilla, Pedro Rodríguez de Campomanes, del 31 de diciembre de 1766, en el que recomienda la expulsión, y otra documentación nueva pertinente nos permiten ahora discutir el asunto con mucha más precisión". MÖRNER, 1992, p. 245.

¹⁷ MÖRNER, 1992, p. 249.

tantos escritores, la religión que se desdeñaba de hacer hermandad con las demás religiones todas, la religión que se juzgo más unida, más adicta, más inseparable de la santa sede apostólica, esta religión, cayó, se arruinó, se extinguió, por un acto de los más solemnes.¹⁸

Lo cierto era que las demás órdenes religiosas les tenían poco aprecio. La rivalidad teológica con los dominicos y los agustinos, así como el menosprecio de los franciscanos resultó de la imagen que habían cultivado los mismos jesuitas. La Compañía había logrado destacar tanto en saber como en el hacer humano enredándose trágicamente en su cruel destino. Lorenzana, sus prejuicios no obstante, condenó a una corporación de singular organización que se había investido de un tremendo poder y prestigio y probablemente de cierta autosuficiencia:

... medidad con atención y cuidado la opulencia, su extrema solicitud, y afán en el atractivo de Gentes, la afectada superioridad, con que sobresalían al Clero, y a otras religiones, la decisión, y voz de oráculos en sus sistemas, el abandono de sus opositores, y la mezcla en negocios, y pretensiones del Mundo, todo tan contrario a la Pobreza y Humildad Evangélica, Cotejad lo que leáis en sus libros, con lo que oías en las Misiones, con el comercio, con las haciendas, con las Carnicerías, con las Tabernas, con las Boticas, con los Ganados, con el Señorío en todas sus disposiciones, con la independencia de los Obispos, verdaderos Pastores de la Iglesia, con la distinción y preeminencias respecto de otras Religiones, con el manejo de todos los Confesionarios de los Soberanos Católicos, con la solicitud de tener ahijados en todas las esferas, con la tenacidad en resistir a los legados Apostólicos, y aún a los Papas en cuanto a los Ritos de la China, con perseguir en vida y muerte a los que juzgaban contrarios a sus máximas, con lo oculto de su gobierno...¹⁹

Emerge de esta pastoral el perfil de una Compañía eficiente, organizada y muy poderosa. Antes de la expulsión había logrado dominar el ambiente religioso novohispano haciéndose los enemigos que después callarían otorgantes frente a su destino.

¹⁸ Carta Pastoral del obispo de Santo Domingo, sin fecha, AGI, *Indiferente General*, 3041.

¹⁹ Francisco Antonio de Lorenzana. "Pastoral IV. Se promueve la Doctrina Santa, se extinguen de orden de Su Majestad las cátedras de la Escuela Jesuitica y con especialidad se prohíben algunos de sus Autores". 11 de abril de 1769, en *CARTAS*, ff. 77-91, f. 84.

Los jesuitas habían utilizado su prestigio y su poder hábilmente para conseguir exenciones especiales en materia de diezmo casi desde su fundación. Todavía en 1750, cuando los demás regulares ya pagaban el diezmo en su totalidad, consiguieron a través de sus relaciones en la corte— nada menos que el confesor real era jesuita— “sólo pagar una decimotercera parte del producto de las haciendas, en lugar del diezmo regular. Además, la declaración del producto que harían los administradores de sus fincas sería aceptada sin mayor escrutinio para evitar toda futura querella y pleito legal”.²⁰ Desde el siglo anterior habían logrado privilegios especiales a pesar de la oposición de prelados como Juan de Palafox y Mendoza. El resentimiento en contra de la Compañía se había acumulado entre los regulares, que no gozaban de dichos privilegios, y entre los Cabildos Catedrales y los obispos que resentían la pérdida de ingresos que implicaban las exenciones jesuíticas.²¹

El prestigio y poder— su autonomía frente a la corona y el episcopado— pudo haber ensorbecido a los jesuitas. Las acusaciones que les hicieron tanto prelados como ministros reales e incluso otros religiosos tenían cierto fundamento. La astucia con la que habían logrado la dispensa especial del diezmo en 1750 irritó a regalistas y eclesiásticos igualmente. Fuero condenó su soberbia exclamando que

se creían con un derecho incontestable a enseñar a todos, de nadie podían aprender en facultad alguna; siempre hacían oficio de Censores, Dictadores, y Jueces, y los que no se sometían a sus pareceres, experimentaban bien rígida censura. Oh! Válgame Dios! ¿Quién les ha dado el Magisterio de la Iglesia Universal? ¿Quién los ha hecho maestros de los maestros de la Iglesia?²²

La crítica resultó parcialmente de la envidia con que se les miraba. Difícilmente pudieron haber permanecido ajenos a su propio éxito. Quizás incluso su mismo prestigio los cegó a reconocer

²⁰ BRADING, 1994, p.27.

²¹ BRADING, 1994, p.25.

²² Francisco Fabian y Fuero, “Carta Pastoral”. 28 de octubre de 1767, f.15.

las fuerzas de su extinción que se organizaban en su entorno; llenos de sí mismos y sus logros no pudieron o tal vez no estaban capacitados para reconocer que se les podía de hecho exterminar.

Aquí además cabe una advertencia historiográfica importante: la expulsión “creció” a la Compañía.²³ Al convertirse en “víctima” del regalismo borbón ésta cobraría dimensiones míticas. El decreto mismo de la expulsión ya contenía elementos para una hagiografía: despojados de sus temporalidades marcharían escoltados a su exilio— Cuevas representa elocuentemente este destierro. Cualquier intento por reconstruir la Compañía de las vísperas de la expulsión tiene que reconocer la distorsión interpretativa que la expulsión introdujo.

a) El apoyo episcopal a la expulsión

El episcopado en pleno apoyó la expulsión de los jesuitas; cuando no se declaró abiertamente en contra de la Compañía, calló, otorgando así su consentimiento de la voluntad real.²⁴ Hay que ir más allá del regalismo para entender el entusiasmo por la expulsión de algunos prelados y el silencio otorgante de los otros. Además de su lealtad al rey, parece que encontraron cierta conveniencia en la expulsión, o por lo menos estaban de acuerdo con la corona en que era beneficiosa y necesaria. Se encuentra en los escritos de Fuero y Lorenzana, entusiastas de la expulsión, la convicción de que se había ejecutado una determinación providencial en favor de la iglesia. Fuero llegó a exclamar en su tajante pastoral sobre los jesuitas: “¡Quién no ve, admira en ello los justos juicios de Dios!”²⁵ Estaba convencido el obispo de que el soberano había tenido

²³ Habría que considerar hasta qué punto parte de nuestra historiografía no es un lamento sobre la expulsión, una infructuosa especulación de lo que pudo haber sido de la Nueva España, de la iglesia, de la ciencia y las artes o incluso de la Independencia de haber seguido presentes los jesuitas en aquel periodo.

²⁴ Dicen Zubillaga y Lopetegui que “los obispos nada decían y el nuncio callaba”; LOPETEGUI y ZUBILLAGA. 1965, p. 910.

²⁵ Francisco Fabian y Fuero, “Carta Pastoral”. 28 de octubre de 1767, f. 7.

más que suficientes razones para ejercer su potestad económica en contra de la Compañía. Para él, la expulsión era la única forma de evitar los males que a través de los jesuitas amenazaban a la iglesia. Afirmó que: "Las causas han sido urgentes, justas, necesarias, y gravísimas. La necesidad de que fuera pronta la expulsión igualmente urgentes, y por lo mismo para el daño, que amenazaba, e instaba, no había otro remedio".²⁶ Lorenzana y Fuero no estaban solos en esta actitud frente a la extinguida Compañía. El resto del episcopado oficialmente otorgó su apoyo al proyecto con su silencio.²⁷ Durante las sesiones del IV Concilio, por ejemplo, cuando Lorenzana propuso que se enviara una carta al rey, confirmando la sensatez de la expulsión pero además pidiendo la extinción definitiva, obtuvo sin mucho esfuerzo el beneplácito de los presentes. Relatan escandalizados Lopetegui y Zubillaga que "entre los conciliares no se levantó ninguna voz ni de protesta ni disconformidad: prelados, consultores, teólogos y canonistas, fundados en causas y motivos justos..."²⁸ Adelante agregan calificativamente que aquella:

Desde luego, no es ninguna alabanza para la magna asamblea mejicana que, en problemas tan trascendentales como era la secularización jesuítica, de la que aun en la suposición más ingenua y optimista se seguían males tan irreparables a la Iglesia, demostrase un servilismo regalista tan gregario. Y esta sumisión era tanto más antipática cuanto más sectaria y antieclesiásticamente actuaban los ambientes cortesanos. El interés que los ministros podían mostrar por los prelados, aun procurándose el ascenso a sedes más honoríficas y rediticias, exigía la hipoteca de un indigno acatamiento. De ello estaban acaso bastante persuadidos los dignatarios eclesiásticos.²⁹

El clima eclesiástico en general era adverso a los expulsos y sobre todo entre la jerarquía novohispana. Defender a los jesuitas era una invitación a compartir su suerte.

²⁶ Francisco Fabian y Fuero. "Carta Pastoral". 28 de octubre de 1767. f.8.

²⁷ Mazín afirma que la falta de apoyo oficial no garantiza que los obispos hayan estado de acuerdo con la expulsión. De hecho, afirma que la existencia de correspondencia privada indica su oposición. MAZÍN, 1996.

²⁸ LOPETEGUI Y ZUBILLAGA, 1965. p.921.

²⁹ LOPETEGUI Y ZUBILLAGA, 1965. p.922.

Las causas que motivaron la expulsión, no deben evitar que se profundice sobre las motivaciones episcopales para apoyar tan controvertido proyecto. Para lograrlo habría que detenerse en las causas que ellos mismos enumeran. Fuero enumeró cuatro causas: las “blanduras” del probabilismo; el castigo providencial por “la implacable injusta persecución, y calumnias, que ha hecho siempre sufrir a la sagrada persona, buena memoria, y causa de beatificación y canonización del Ilustrísimo Palafox”; su apropiación del magisterio de la iglesia con “espíritu de predominio”; y, como él la describió, su “ansia de mandar”.³⁰ Las dos primeras causas, el probabilismo y la pugna con Palafox, eran demostraciones de la insubordinación jesuítica que molestó singularmente a los prelados reformistas. Además, cualquier invocación a Palafox implicaba el resentimiento episcopal por las exenciones jesuitas del diezmo. Palafox defendió el derecho de la catedral y la mitra sobre los productos de las haciendas regulares, incluyendo las jesuíticas.³¹ Defender el nombre de éste prelado tridentino era a la vez cuestionar los privilegios que la Compañía había obtenido para sí.³² Por otro lado, el probabilismo, la teología moral impulsada principalmente por los jesuitas, fue motivo para que Lorenzana invitara a sus fieles en una pastoral a reflexionar sobre sus consecuencias: “Pues ahora, amados hermanos, reflexionad, cuál será la causa de que con tanto tesón se haya abrazado la Obra de un Padre Molina, que ni fue del primero orden de los teólogos, ni está contando entre los doctores de la iglesia, ni está canonizado, ni mereció título de venerable”.³³ La respuesta la sugirió Fuero;

³⁰ Francisco Fabian y Fuero, “Carta Pastoral”, 28 de octubre de 1767, f.17.

³¹ MAZIN, 1996, pp.338, 189.

³² Brading afirma que “la humillación de Juan de Palafox.... quien fue expulsado de su sede por su intento de obligar a los jesuitas a pagar diezmos sobre el producto de sus fincas, ofreció una lección objetiva a todos los leales servidores de la corona”: BRADING, 1994, p.22.

³³ Francisco Antonio de Lorenzana, “Pastoral IV. Se promueve la Doctrina Santa, se extinguen de orden de Su Majestad las cátedras de la Escuela Jesuítica y con especialidad se prohíben algunos de sus Autores”, 11 de abril de 1769, en *CARTAS*, ff.77-91, f. 82.

los jesuitas encontraron en el probabilismo el amparo teórico para su insubordinación. Por esto explicó:

En la inteligencia de que a juicio de los Cabezas de la conservación del Probabilismo, los Reyes cuando no les favorecen, son Tiranos, y los Sumos Pontífices Rigoristas y Jansenistas, ¿Y qué sentencia benigna podían esperar los obispos, si no se les rendían, y se dejaban gobernar, y manejar por sus opiniones, y espíritu dominante? No había modo de ponerles límites.³⁴

El caso de Palafox sirvió a los jerarcas reformistas para ejemplificar los grados a los que podía llegar la desobediencia jesuitica. Fuero, tras un recuento poco objetivo del incidente entre Palafox y los jesuitas poblanos, afirma que la “expulsión había sido “un prodigioso arcano de la Divina Providencia” precisamente porque éstos habían perseguido injustamente al prelado.³⁵ La beatificación de Palafox representaría la confirmación de esta perspectiva, pero con argumentos contundentes los jesuitas lograron bloquearla desde su exilio.³⁶ No obstante, la memoria de Palafox implicaba que la Compañía representaba para los obispos novohispanos la insubordinación frente a la autoridad episcopal de que eran capaces los regulares. Autoridad que los obispos buscarían incrementar y afirmar sistemáticamente.

Cabe destacar, por último, la acomodación al siglo implícita tanto en el probabilismo como en el éxito temporal que gozaba la Compañía que tanto desagradó al reformismo episcopal. Mientras que es cierto que los obispos compartían el paradigma ilustrado de su siglo que los hizo simpatizantes con algunas de sus ideas, reconocían que dentro de la iglesia los principales expositores de la Ilustración eran los jesuitas. El problema se convirtió en uno de grado, las ideas ilustradas no fueron materia de ataque en su totalidad sino en sus partes. Lo malo era que los jesuitas las habían acogido con demasiado entusiasmo, dejándose llevar en el pensar de Fuero por

³⁴ Francisco Fabian y Fuero, “Carta Pastoral”, 28 de octubre de 1767. f.14.

³⁵ Francisco Fabian y Fuero, “Carta Pastoral”, 28 de octubre de 1767. f.9-12.

³⁶ Véase CRUZ DE ARTEAGA Y FALGUERA, 1992.

“opiniones laxas y perniciosas de algunos modernos”.³⁷ La historiografía afirma que no se puede hablar de la Compañía en términos monolíticos. Entre ellos incluso había regalistas destacados y no por esto se dejó de acusarles de tiranidas.³⁸ Más aún, había diferencias ideológicas serias entre ellos. Su relación con la ilustración no fue necesariamente corporativa. Algunos, como Clavijero, entusiastas de la nueva filosofía, sufrieron represalias por parte de sus mismos confrates.³⁹ Aun así, fueron tachados de “modernos” por los prelados reformistas que a su vez militaban bajo la bandera de la ilustración católica.

Al final uno de sus errores más graves, según los reformistas, había sido el frágil equilibrio que establecieron entre lo sagrado y lo profano. Se adaptaron con demasiada habilidad y ventaja al siglo, logrando un éxito inconfundible que ocasionó envidias y resentimientos. Al mismo tiempo los cuestionaron aquellos que, sin ignorar los valores del racionalismo, estaban conscientes de los peligros del racionalismo. Por esto, Lorenzana les impugnó que bajo el amparo del probabilismo habían logrado

no desagradar ni a Dios, ni a los Hombres, y fue otra especie de Transacción, Convenio o Ciencia media para apartarse de la justa severidad de los Cánones y Concilios, mirar con laxa y nimia indulgencia las flaquezas humanas, templar o por mejor decir destemplar los preceptos evangélicos con la libertad, y falsa posesión del libre albedrío, modo fácil, pero no sólido para manejarse en confesionario y desatar el nudo Godiano de gravísimas dificultades.⁴⁰

El éxito jesuítico despertó el resentimiento episcopal en dos sentidos. Por un lado, la autosuficiencia de la Compañía chocó irremediabilmente con las aspiraciones episcopalistas de los reformistas. Una insubordinación similar sería a partir de entonces intolerable. Por otro,

³⁷ Francisco Fabian y Fueno, “Carta Pastoral”, 28 de octubre de 1767, f.16.

³⁸ MÖRNER, 1992, p.251.

³⁹ LOPETEGUI y ZUBILLAGA, 1965, p.866.

⁴⁰ Francisco Antonio de Lorenzana. “Pastoral IV. Se promueve la Doctrina Santa. se extinguen de orden de Su Majestad las cátedras de la Escuela Jesuítica y con especialidad se prohíben algunos de sus Autores”, 11 de abril de 1769, en *CARTAS*, ff 77-91, f. 85.

provocó a la vez envidia y críticas de quienes no aceptaban que tanto prestigio se pudiera lograr sin comprometer de algún modo los valores esenciales de la iglesia.

b) El legado de la expulsión

La expulsión de la Compañía de los dominios españoles se ejecutó bajo órdenes de observar silencio en todo lo concerniente a ésta. No se permitió discutir bajo ninguna forma ni los motivos de la expulsión, ni la suerte de los expulsos, ni siquiera la ideología jesuitica. Tras la salida de sus miembros de la Nueva España se intentaría literalmente borrar hasta la memoria de su existencia. De un momento a otro cesaron las conversaciones sobre los jesuitas y cualquier tema aun remotamente asociado a ellos. Por supuesto que algunas voces se dejaron oír en su defensa. En el Bajío hubo levantamientos que serían violentamente reprimidos por José de Gálvez, visitador durante la expulsión.⁴¹ Sofocadas éstas, la corona impuso un silencio amenazante, dejando así un vacío singular en la historia de la iglesia novohispana.⁴² Este silencio sería defendido por los prelados regalistas que supervisaron la orden de expulsión. Con frecuencia subrayaron la obediencia sin protestas a la que estaban obligados los súbditos españoles. A las monjas de sus jurisdicciones les participaron los designios reales recordándoles que por sus votos estaban comprometidas a obedecer sin cuestionar las motivaciones de sus superiores: "a los inferiores no toca juzgar de las operaciones de los Superiores".⁴³ Claro que a pesar de las órdenes reales y religiosas las murmuraciones no tardaron en aparecer. Las mismas

⁴¹ MÖRNER, 1992, p.254; Lopetegui y Zubillaga dicen que Gálvez llegó a la Nueva España dispuesto a suprimir por la fuerza cualquier levantamiento. Incluso acusan la "habitual crueldad" con la que reprimió cualquier oposición a la expulsión; LOPETEGUI y ZUBILLAGA, 1965, pp.912-913, 914.

⁴² El "silencio" impuesto tras la expulsión después serviría de modelo en España para prevenir el contagio de la Revolución Francesa; HERR, 1958, p.297. La opiniones en contra de la relajación se articularían de manera extraoficial; MAZIN, 1996.

⁴³ Francisco Antonio de Lorenzana, "Pastoral III: Para desterrar las falsas doctrinas y fanatismos de los claustros de religiosas", 22 de septiembre de 1768, en *CARTAS*, ff.59-65, f.63.

monjas expresaron su disgusto por la expulsión suscitando severas reprimendas de los prelados.

El obispo de Oaxaca lamentó que sus monjas defendieran a los expulsos:

Cuando con una providencia tan oportuna y suave debiere haber esperado, que se aquietasen los ánimos y fuesen religiosamente obedecidas y loadas las órdenes del soberano, se jugaron las armas y ardides más sacrilegos y abominables, para conservar el partido de los alucinados, seduciendo a varias religiosas a que propagasen revelaciones y profecías sobre su vuelta, y restablecimiento, como incontestablemente se verificó; esta profanación de los secretos de la Providencia Divina, o por el engaño y error en que las indujeron o porque habiendo corrido antes la dirección de sus almas por los expulsos, las tenían miserablemente enredadas en preocupaciones favorables al alto concepto a que siempre aspiraron.⁴⁴

No se podía eliminar a un sector tan significativo de la iglesia sin esperar desajustes serios. La desaparición repentina de los jesuitas ocasionó desequilibrios tan fuertes que la iglesia novohispana aún continuaba ajustándose al vacío que dejaron cuando estalló la rebelión de Hidalgo.

Una de las primeras consecuencias de la expulsión fue el vacío que dejaron los regulares ignacianos en las parroquias, misiones, colegios y demás instituciones a su cargo.⁴⁵ Mientras que es cierto que en ese momento se comenzaba a incrementar el número del clero secular,⁴⁶ aparentemente asignar ministros a cada una de las obras antes atendidas por la extinguida Compañía no fue una fácil tarea. Fuero incluso respondió a esta inquietud afirmando que

... en nuestra diócesis, por la misericordia Divina, aunque es mucha la mies, hay también muchos y buenos Operarios Seculares y Regulares, y las Almas, que hayan llegado, y se mantengan en un extremo imprudente de aflicción, dan a

⁴⁴ José Gregorio Alonso de Ortigosa. "Sobre los jesuitas expulsos y las razones del monarca para extinguir a la Compañía y sobre los problemas que estos tuvieron". 1776, AGI, *México*, 2604.

⁴⁵ De acuerdo a varias estadísticas se expulsaron de la Nueva España a 778 Jesuitas que conformaban más o menos el 20% del clero regular; MÖRNER, 1992, p.255; LOPETEGUI y ZUBILLAGA, pp.857-858.

⁴⁶ Incremento que había comenzado desde un siglo antes, pero que ahora recibía un impulso definitivo. Véase TAYLOR, 1996; GANSTER, 1986; MAZIN, 1986.

entender una pasión desmedida, y mundana, y que no buscan con este apego su bien espiritual.⁴⁷

El obispo discrepaba de quienes pensaban que la iglesia no podía subsistir sin los jesuitas. Repetidamente subrayó que ni habían existido siempre, ni la existencia de la iglesia dependía de ellos: "Dios no necesita de estos, o lo otros particulares, para su culto; y acaso una de las principales causas de la ruina, que ahora vemos ha sido la facilidad de contemplarse necesarios para la conservación de la Iglesia".⁴⁸ No obstante, los ajustes que la expulsión hizo necesarios no fueron tan fáciles como hubiese querido el episcopado. Los problemas seguirían apareciendo en décadas subsecuentes desatendiéndose algunos ministerios ex-jesuiticos. Algunas misiones quedaron abandonadas por largos años mientras que se discutía a qué orden cederles su administración y luego ésta trasladaba e instalaba a sus frailes. Mórner sugiere que es importante equilibrar entre la interpretación que hacía indispensables a los jesuitas en las misiones y la que consideraba su obra tan superficial que era fácilmente sustituible. Habría que analizar la situación de cada una de las misiones para poder llegar a conclusiones acertadas. Unas, explica, de hecho florecieron después de la expulsión, como fue el caso de las de California, mientras otras cayeron en el abandono,⁴⁹ ocasionando interminables disputas hasta bien adentrado el siglo XIX. En algunos casos, las capellanías que se habían concedido a jesuitas por parentesco permanecieron en disputa hasta que se logró resolver su suerte. Escribió al respecto Alonso Núñez de Haro en 1789, veintidós años después de la expulsión, que había resuelto uno de estos asuntos:

Con la real Orden del 10 de diciembre último recibí la real cédula del 4 del mismo mes, para que en estos Reinos de Islas Filipinas tenga efecto la habilitación concedida a los regulares de la extinguida Compañía, para el goce de los

⁴⁷ Francisco Fabian y Fuero, "Carta Pastoral", 28 de octubre de 1767, f.13.

⁴⁸ Francisco Fabian y Fuero, "Carta Pastoral", 28 de octubre de 1767, f.14.

⁴⁹ MÖRNER, 1992. p.255.

Patronatos, memorias de Misas, o Capellanías laicales que les pertenezcan por derecho de sangre, e inmediatamente mandé guardarlas cumplirlas y ejecutarlas puntual y enteramente.⁵⁰

Los jesuitas habían dejado vacíos, no enormes, pero sí en lugares críticos que hicieron necesaria una reestructuración de la iglesia novohispana.

Las vacantes tendrían que llenarse por fuerza, pero la forma y métodos que se siguieron dieron lugar a largas disputas entre las órdenes religiosas, los obispos y el clero secular. Los franciscanos y los dominicos, por ejemplo, procediendo con cautela se dispusieron solícitos a dividirse el "botín" jesuítico, en particular en las misiones lejanas. Así se observa en la siguiente discusión del Consejo de Indias:

Los padres de Querétaro y demás que se llaman apostólicos dificultaran sin duda con maña la división de las misiones que fueron de los Expatriados, más esté Vuestra Excelencia en que tienen algunas religiones su modo de pensar, y que es preciso no darles mucho vuelo, y partir el cargo en los Dominicos, pues con esto no caeremos en las obscuridades y Dominio despótico de los Expulsos⁵¹

Los reemplazos favoritos eran los seculares, pero el proceso de tomar control de las obras de la Compañía se alargó mientras se reestructuraba su financiamiento; la separación de éstas y sus haciendas provocó serios problemas de manutención.⁵² En muchos casos, algunas obras quedarían abandonadas hasta que se consiguiera algún benefactor que las solventara. Éste fue el caso del ex-noviado de Tepozotlán que no se utilizó hasta que Nuñez de Haro financió personalmente su reconstrucción como un seminario correccional.

No puede dejar de mencionarse el serio desajuste que causó entre la población monjil la expulsión de sus confesores predilectos. La rebelión de las monjas calzadas, frente al proyecto de reforma a la vida común, está relacionada con la desaparición de sus directores espirituales. Por

⁵⁰ Alonso Nuñez de Haro a Antonio Porlier, 22 de junio de 1789, AGI, *México*, 2555.

⁵¹ Carta de Francisco Lorenzana a Antonio Bucareli, 18 de marzo de 1772, AGI, *México*, 2604.

⁵² Véase MÖRNER, 1992; ZAHÍÑO PEÑAFORT, 1996.

dos siglos los jesuitas habían supervisado todos los aspectos de la vida conventual fungiendo como capellanes, confesores y asesores. Su desaparición causó desajustes al interior de los claustros que sólo empeoraron cuando los obispos intentaron introducir la vida común. La afición de las monjas por los jesuitas se equilibraría con su desprecio hacia los prelados regalistas que ejecutaron la expulsión. La relación entre expulsión y resistencia fue un importante trasfondo de la reforma a la vida común.

La iglesia no fue la única que experimentó desajustes tras la desaparición de la Compañía. Los vínculos tan estrechos que ésta había desarrollado con la sociedad novohispana también provocaron desequilibrio entre el común de los fieles. De un momento a otro, los ex-alumnos así como los benefactores de los jesuitas quedaban literalmente desamparados. Ya no podían recurrir a sus antiguos maestros para obtener recomendaciones para cargos importantes o para beneficiarse de su extensa red de conocidos. Si consideramos el tenor de la siguiente recomendación de un eclesiástico en Indias, se observa la difícil encrucijada en la que quedaron los ex-alumnos de la Compañía:

La provincia y religiosos Dominicos de la Puebla de los Ángeles, informaron a Su Majestad de su literatura, virtud, Actos literarios y ejercicios de Párroco como [...] de la escuela tomista, y haber predicado varios sermones en la Festividad del Angélico Doctor... También informó a su favor la religión Carmelita, por ser alumno del Colegio del venerable Señor Palafox de su prolija administración en el curato de Tehuacán...⁵³

El alineamiento con otras órdenes tuvo lugar gradualmente pero no sin el resentimiento de las clases más favorecidas por los jesuitas, y en especial los criollos. Agrega Mörner, sin embargo, que sobre todo con respecto a la producción agrícola los criollos más bien parecían estar

⁵³ Relación de los méritos y ejercicios literarios del doctor Don Diego Sánchez Pareja, dignidad de Abad de la Insigne y real Iglesia Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe de México y Examinador Synodal del obispado de Antequera de la Nueva España, 16 de agosto de 1769, AGI, *México*, 2573.

satisfechos con la expulsión ya que de un día para otro quedaban eliminados sus competidores más fuertes.⁵⁴

Por último, hay que destacar el vacío cultural/educativo que quedó tras la desaparición de los intelectuales y maestros más destacados del periodo. Es cierto que los obispos reformistas resaltaron que los jesuitas no tenían una exclusiva sobre el magisterio de la iglesia, pero hasta ellos estaban conscientes de la difícil y delicada tarea que implicaba substituirlos en sus colegios, universidades y seminarios. Se ha estudiado su labor intelectual en la Nueva España y sobra afirmar que entre los expatriados se encontraba el brillante Clavijero, quien en el exilio escribiría una de las obras más importantes de la historia de México.⁵⁵ Cuevas es, por supuesto, vehemente en afirmar que los “efectos de la expulsión fueron lo más serios”, concluyendo, con su característica elocuencia, que fue una “herida mortal en la civilización de la Nueva España”.⁵⁶ Zubillaga y otros afirman que la desaparición había sido una “sacudida y resquebrajamiento que debilitarán toda la estructura de la nación en su proyección social, cultural, misional y religiosa”.⁵⁷ Claro que la Compañía no dejó un vacío total, las demás órdenes, en particular los dominicos, contaban con ilustres docentes en sus filas sin mencionar que había destacados pensadores entre el clero secular. Habría que concluir con Möner con una evaluación más moderada de los efectos de la expulsión en el ambiente cultural de la Nueva España:

En virtud de la excelente selección y entrenamiento de sus miembros, su organización, sumamente eficiente, y el empuje e inteligencia del jesuita medio, la Compañía de Jesús dejó una huella de veras importante en la historia de Hispanoamérica. Pero no hay que olvidar tampoco que los dominicos ocupaban aproximadamente el mismo nivel intelectual y que la labor misionera de los franciscanos, tanto antes como después de 1767, era aún más extensa. Además,

⁵⁴ MÖRNER, 1992, p. 254.

⁵⁵ LOPETEGUI y ZUBILLAGA, 1965, pp.866-867; Cuevas habla en detalle de los intelectuales jesuitas novohispanos más destacados en el exilio romano. CUEVAS, 1941, IV, pp.444-446.

⁵⁶ CUEVAS, 1941, IV, p.450.

⁵⁷ LOPETEGUI y ZUBILLAGA, 1965, p.914.

dos instituciones fundamentales de la Iglesia indiana, el Episcopado y la Inquisición, funcionaban sin jesuita alguno.⁵⁸

A pesar de la historiografía jesuítica queda todavía pendiente analizar el impacto de la expulsión con equilibrio.

Los expulsos dejaron tras de sí un enorme patrimonio, elocuente testimonio de su hábil administración de los bienes temporales. Estas “temporalidades”, como se denominaron sus propiedades muebles e inmuebles— desde colegios, misiones, iglesias, haciendas, ingenios, bibliotecas, ganado y esclavos— representaban para los ministros regalistas, en un principio, la solución a los problemas de solvencia del gastado tesoro real. Por supuesto que con el tiempo estos sueños de beneficiarse de la riqueza jesuítica terminaron por convertirse en una auténtica pesadilla causada por su difícil venta y el alto costo de su mantenimiento.⁵⁹ Los archivos están repletos de documentos sobre la administración de las temporalidades. En algunos casos hubo propiedades que quedaron abandonadas por falta de compradores, en otras por las disputas que se entablaron entre diferentes interesados por que se les cediera el control de la propiedad. Fuera cual haya sido el motivo, es común encontrar que más de diez años después aún se estaba buscando cómo disponer de dichas propiedades. El caso del ex-colegio jesuita de Campeche es representativo. En 1782, todavía se estaban sentando las bases para su disposición:

... que la primera consta un oficio del Ilustrísimo Señor obispo de aquella diócesis, su fecha veinte y dos de diciembre de 1781, dirigió a esta superioridad, en que manifiesta haber comprendido la resolución tomada por su excelencia como presidente de la junta superior de aplicaciones acerca del colegio vacante de los ex-jesuitas de Campeche en diez y nueve de octubre último con motivo de haber pretendido para vivir el oficial real de su Ilustrísima. Y después de elogiar por muy prudente, feliz y conforme a sus deseos aquella providencia, deduce haberse figurado en contrario concepto el informe sobre no haber casa de suficiente extensión donde se pudiese colocar la Aduana en aquel puerto, puesto

⁵⁸ MÖRNER, 1992, p.256.

⁵⁹ Véase ZAHINO PEÑAFORT, 1996; MÖRNER, 1992, p.256.

que ni el oficial ni sus antecesores tuvieron necesidad del colegio por haber edificios más capaces e inmediatos al muelle.⁶⁰

La mayoría de las construcciones jesuitas, alguna vez destacados logros arquitectónicos, quedaron en la ruina mientras la iglesia y la corona se enredaban decidiendo qué hacer con ellos. Así se observa en una carta del obispo de Oaxaca quien propuso la disposición de estos edificios pero que no sabía cómo solventar los gastos de reparación:

Relativo a la instrucción... pues tengo inmediato hacer útil el colegio de la Compañía extinguida, pasándome a vivir en el con mi colegio seminario o santísimo, si hubiese medios, y arbitrios de reparar la casa, que está bien maltratada, y sacará alguna baja de los bienes para dotar con maestros y fuese de la aprobación de su Vuestra Excelencia que tengo yo pensados pondré la censura de Vuestra Excelencia en tiempo oportuno.⁶¹

Incluso algunos de los bienes más rentables se perdieron en la confusión administrativa que suscitó la expulsión. Las bibliotecas jesuitas, uno de sus principales patrimonios, quedaron literalmente almacenadas mientras se decidía su suerte. En Puebla, por ejemplo, para 1774 se pidió que sus libros pasaran a la Biblioteca Palafoxiana para utilidad de sus habitantes:

Acompañó a ésta la descripción de la nueva fábrica y adorno de la librería del venerable Señor Palafox y las ordenanzas formadas para su gobierno y buen uso a favor de un público que tanto la necesita para su general pobreza ruego a vuestra excelencia se sirva de coronar esta obra disponiendo se detienen a ella los libros de los Padres de la Compañía de los Colegios de Puebla, que entre tanto se están cuidando exactamente, y se hallan sin la menor pérdida, confusión, ni extravío, todo lo espero, como lo tengo suplicado, de la bondad de Vuestra Excelencia y de su generoso e ilimitado celo por la común utilidad.⁶²

Esto sin mencionar las “demás” temporalidades. Los jesuitas, astutos administradores, habían acumulado la riqueza corporativa más significativa de la Nueva España. Se numeraban haciendas, casas, minas, obrajes, e ingenios, entre los demás bienes raíces que controlaban.

⁶⁰ “Autos sobre aplicación de las iglesias y colegio que en la provincia de Yucatán poseían los jesuitas”, 1782-1787: BNE, Ms. 17614, f. 162.

⁶¹ Carta del obispo de Oaxaca a Bucareli, 17 de junio de 1776. AGI, *México*, 2604.

⁶² Carta de Francisco Fabian y Fuero a Antonio Bucareli, 1 de marzo de 1774. AGI, *México*, 2604.

Gracias a sus minuciosos inventarios es posible saber el enredo en el que cayeron las Juntas de Temporalidades al tratar de liquidar sus bienes inmuebles. Se tuvo que determinar a quién se pagarían las rentas en lo futuro, qué hacer con los préstamos hipotecarios, cómo cobrar a sus deudores, en qué condiciones se venderían las propiedades, etc. Esto mientras se trataba de que algunas, como las haciendas, siguieran funcionando. Claro que el resultado fue un inevitable caos administrativo. Evidentemente las Juntas no contaban con la impecable organización de la Compañía.⁶³

La extinguida compañía dejaba tras de sí el legado de dos siglos de intensa labor apostólica. La tarea tras su partida fue singular y retante pero indispensable para la conformación de una iglesia ilustrada. El proyecto reformista hacía indispensable la desaparición de corporaciones con la fuerza la autonomía y el dinamismo de la Compañía de Jesús.

El último “asedio” a la disciplina regular

Las órdenes religiosas fueron el objeto de severas críticas por parte de la Ilustración. Ésta las consideraba obsoletos vestigios de una mentalidad medieval fanatizante y supersticiosa. Se les inculpaba por la decadencia de la iglesia católica durante el Siglo de las Luces. El catolicismo ilustrado se preocuparía por restaurar la imagen de los religiosos que había sido motivo de burlas y sátiras de ambos lados del Atlántico. El inquisidor de México, reflejando esta preocupación, escribió al final del periodo de estudio consternado por la situación de las órdenes religiosas:

¿Y quién podrá dejar de admirarse, cuando oye tachar de inútiles a los que, a más de haber beneficiado con sus fundaciones muchos vastos terrenos, que estarían

⁶³ Véase MÖRNER, 1992; ZAHINO PEÑAFORT, 1996. Falta un estudio más detallado de la suerte que corrieron las temporalidades y de su efecto en la economía de la Nueva España, sobre todo porque los jesuitas eran los principales terratenientes. MÖRNER, 1992, p.257.

sin cultivo hasta el día, han conservado a los reyes en sus librerías varios títulos originales de derechos y pertenencia, y a la república literaria monumentos preciosos de la antigüedad?⁶⁴

El objetivo sería articular la existencia regular en términos de utilidad. Los ilustrados españoles creían que los religiosos se habían convertido en una carga económica de la que se tenían que sacudir a través de una reforma sistemática. El mismo Campomanes había declarado que el verdadero extranjero en su propia patria era el hombre desocupado, refiriéndose particularmente a la nobleza y al clero.⁶⁵ El párroco secular cercano a su grey y calificado para dirigirla era el único eclesiástico útil y eso sólo en la medida en que colaborara con el programa ilustrado. Los “monjes, frailes y jesuitas eran impopulares con los reformadores como Campomanes, quienes rechazaban la vida contemplativa como improductiva, aborrecían la predicación fundamentalista de los frailes y consideraban a los jesuitas como una amenaza para el Estado”.⁶⁶ La mentalidad de la época privilegiaría al sacerdote secular por encima del religioso. El jansenismo español del siglo XVIII “puso en entredicho el valor de las órdenes religiosas, decidiendo subrayar la supremacía pastoral de los obispos y del clero parroquial”.⁶⁷ Este énfasis redujo el margen de acción pastoral de los religiosos y dejó la tarea de determinar qué nuevo protagonismo asignarles. Su reforma, por lo pronto, era imperativa para reducir sus ahora redundantes números y así preparar el camino para la preponderancia del clero secular.

El episcopado y la corona esperaban aumentar su autoridad sobre las órdenes. Los ministros reales las consideraban irreductibles y leales a intereses ultramontanos.⁶⁸ La

⁶⁴ “Circular de Isidoro Sainz de Alfaro y Beaumont, Inquisidor de México y Prebendado de la Iglesia Metropolitana”, 24 de octubre de 1809, en VERA, 1887, pp.185-199, p.186.

⁶⁵ BRADING, 1991a, p.507.

⁶⁶ LYNCH, 1989, p.274. Traducción mía.

⁶⁷ BRADING, 1994, p.24; véase también BRADING, 1983.

⁶⁸ Según Campomanes, “‘el primer vicio’ de la Compañía de Jesús consistía en ser una institución internacional que exigía una lealtad superior a las obligaciones de sus miembros como ciudadanos, de modo que

centralización del poder que pretendía el régimen borbón se entorpecía con la presencia de corporaciones con privilegios que las exceptuaban de su autoridad.⁶⁹ Los jesuitas representaron el principal obstáculo para el absolutismo español y, en parte, por eso fueron sujetos a la expulsión. Las demás órdenes tendrían que someterse al poder real o arriesgar la extinción.⁷⁰ Los obispos ilustrados, impregnados de los ideales tridentinos, también veían a los regulares como un obstáculo para la ampliación de sus jurisdicciones. Al aliarse, corona y obispos acabaron por romper el equilibrio de siglos que había mantenido en tensión la pugna entre seculares y regulares. La balanza se inclinó finalmente por los primeros. Los religiosos perderían el amparo real al que habían recurrido con tanta frecuencia para apelar decisiones de jueces eclesiásticos.

Los regulares reaccionaron de inmediato al asedio del que estaban siendo objetos. Conscientes de la potencial amenaza que se cernía sobre ellos después de la desaparición de la Compañía de Jesús, procedieron con cautela pero no dejaron de expresar su oposición. Listaron a su favor los años al servicio de la corona y de la iglesia que habían hecho posible la presencia española en América. Defendieron sus instituciones y también su obra evangelizadora entre los indígenas americanos. Llegaron a autodenominarse "mártires de la envidia".⁷¹ Los indignó la ingratitud con la que estaban siendo tratados y el desprestigio en el que habían caído a pesar de sus logros. Apelaron a la corona, pero ésta había dejado de intervenir a su favor.

cada jesuita 'es enemigo de la Soberanía....', BRADING, 1994, p. 22. Aunque este juicio se aplicó sobre todo a los jesuitas, también era cierto de las demás órdenes religiosas.

⁶⁹ Se ha observado que eran como las corporaciones multinacionales de hoy y que esto desafiaba a los monarcas absolutistas.

⁷⁰ Además explica Farriss, "El clero regular estaba más inclinado a resisitir los esfuerzos de la corona por aislar a la iglesia americana. Con la excepción de los franciscanos, las principales órdenes religiosas en Indias habían resistido la presión real de establecer un comisariato general en Madrid, el cual los hubiera puesto directamente bajo la supervisión real, prefiriendo seguir gobernados directamente por sus generales en Roma". FARRISS, 1968, p. 62 (Traducción mía). Véase también MAZIN, 1989, pp. 75-76.

⁷¹ Citado en TAYLOR, 1996, p. 85; véase también BRADING, 1994, p. 78.

Tradicionalmente contrarios a someterse al amparo episcopal optaron por someterse al poder real, como lo demostró su docilidad frente a las *visitas reforma*, organizadas por la misma. No obstante, los prelados reformistas protestaron que el fracaso de las reformas por las que militaron se debía a la oposición de los religiosos que las habían saboteado desde un principio. Lorenzana, nominado el *Palafox de los Franciscanos* por su acelerada secularización de doctrinas franciscanas en la arquidiócesis,⁷² se había mostrado tan contrario a los intereses regulares que llegó a la acre conclusión que tanto el IV Concilio como la reforma eclesiástica se habían frustrado por su causa. El examen del fiscal de Indias sobre la situación del IV Concilio escrito en 1789 comprueba esta opinión del arzobispo:

El mismo arzobispo suplió a su costa todos los gastos sin haber cargado alguno a los demás prelados y Cabildos y sin embargo se ha suspendido la real aprobación que atribuye este prelado al desafecto de los regulares por haberse secularizado muchas doctrinas y curatos que tenían estos en la diócesis de México, por haberse dictado en el Concilio las reglas que debían observarse según las Leyes de Indias que están a su cargo, por haber contribuido el propio arzobispo con sus informes a que no hubiese en México un Comisario General de Indias de San Francisco y un Vicario General de Mercedarios Calzados que desustanciaban aquellas provincias por haberse procurado extinguir varios conventos de pocos religiosos agustinos calzados que gozan pingües rentas en la diócesis de Michoacán y últimamente por que se mandaban guardar la vida común a las monjas; con todo lo cual, procuraron los regulares publicar en España que el Arzobispo les era desafecto.⁷³

Muy pronto los regulares se convertirían en el chivo expiatorio del catolicismo ilustrado. Cualquier síntoma de relajación o de atraso se les atribuiría sin titubeo. Mientras su reforma se viera frustrada, se obstaculizaba la del resto de la iglesia. Esta mentalidad fue parcialmente responsable de la crisis que atravesarían las órdenes religiosas durante este período.

⁷² SIERRA, 1975, p.170.

⁷³ Examen del Consejo sobre el IV Concilio Provincial Mexicano, 17 de mayo de 1789, AGI, México.

a) *El proyecto de reforma regular*

La corona, con la colaboración del episcopado, articuló un programa de reforma con el objetivo de regresarle el esplendor a la disciplina regular. La restauración de la observancia de los votos religiosos y de la vida común en los claustros, junto con la sujeción de los regulares, motivó a los reformadores.⁷⁴ Las actas del IV Concilio ejemplifican esta actitud reformista. Allí se detallan los aspectos salientes de la relajación y también las principales pautas que seguiría la reforma:

Desde el tiempo de los Apóstoles hasta el presente han sido en las Religiones su constitutivo esencial los votos de Pobreza, Castidad, y Obediencia; más el enemigo común ha procurado destruirlos, especialmente la observancia de la pobreza, que se ha visto muy decaída en los Monasterios y Conventos de Monjas.⁷⁵

El concilio también subrayó la necesidad de sujetar a los regulares a la jurisdicción episcopal:

Las Sagradas Religiones son unas ramas muy hermosas y fecundas de la Iglesia, y están establecidas para su mayor decoro, utilidad espiritual de los Fieles, alivio del Oficio Pastoral de los Obispos y Párrocos, de los que son Cooperarios y Coadjutores, y deben trabajar en la viña, como operarios de un mismo Señor, unidos con el vínculo de la Caridad, sin causar perturbaciones, ni discordias con sus exenciones... [deben] guardar los Edictos del Ordinario publicados y conformarse en todo a la Ley Diocesana, de la que no están exentos, sino que deben recurrir a los Obispos según está declarado para todo lo tocante a Ordenes.⁷⁶

Esta sujeción a la mitra⁷⁷ tenía como objetivo eliminar cualquier enclave de exenciones especiales que evitara una eficiente centralización de la administración eclesiástica. La reforma, además, reemplazaría a los regulares con un clero diocesano reconstituido, disciplinado y sometido al

⁷⁴ Escribe Mazín que "Con excepción de la Compañía de Jesús, expulsada en 1767, no se intentaba al supresión, sino el minar las bases económicas y sociales de las órdenes religiosas reduciendo sus contingentes y corrigiendo sus abusos con el afán de reducir el clero regular al control de estado", MAZÍN, 1989, p. 76.

⁷⁵ Libro 3, Título XVI. "De los regulares y monjas", *IVCPM*, p. 147.

⁷⁶ Libro 3, Título XVI. "De los regulares y monjas", *IVCPM*, p. 152.

⁷⁷ Uno de los principales objetivos del IV Concilio provincial como se había deliniado en el *Tomo Regio* fue el de disciplinar al clero regular y sujetarlo al control episcopal. BRADING, 1991a, p. 493; véase también, LOPETEGUI y ZUBILLAGA, 1965, p. 922-23; BOBB, 1962, p. 40.

obispo. El proyecto de iglesia reformista dependía en buena medida del éxito de esta sustitución. Afirma Mazín que “el arzobispo secularizador [Lorenzana] entendió este proceso como la condición sin igual para emprender la recomposición del clero diocesano”. De hecho, la secularización de doctrinas representaban un punto de partida:

Para Lorenzana la secularización no consistía en la mera separación de los frailes y en la dotación material de los beneficios. Llevaba aparejado un amplio proyecto sociocultural: impulsó a la docencia en los seminarios, aumentó el número de ministros vicarios, tenientes y vicarios de pie fijo, enseñanza del castellano en las escuelas parroquiales pero, sobre todo, división de curatos y agregación de nuevos distritos.⁷⁸

Los reformistas retomaron las pautas de reforma del siglo anterior. La eliminación definitiva del protagonismo regular prepararía el advenimiento de una nueva iglesia. La reforma se llevaría a cabo a distintos niveles, incluiría la secularización de parroquias, el restablecimiento de la vida común y una serie de visitas reforma destinadas a recopilar información sobre las órdenes religiosas y garantizar la observancia religiosa.

La secularización de las doctrinas representó el primer paso de la reforma regular que tomaría fuerza después de la expulsión de los jesuitas. Esta secularización se había iniciado en forma desde el arzobispado de Manuel Rubio y Salinas.⁷⁹ Fernando VII convocó en 1749 una comisión especial para atender las protestas de los virreyes de México y de Perú que acusaban el número excesivo de regulares.⁸⁰ La secularización se consideró como un medio adecuado para

⁷⁸ MAZÍN, 1989, p.76.

⁷⁹ Escribe Mazín que “Una de las primeras medidas en ese sentido consistió en transferir al clero secular las doctrinas y beneficios curados que administraban las órdenes religiosas a veces desde el siglo XVI. La secularización se dio de manera gradual en cada obispado, a pesar de las protestas de los frailes. Entre la primera real cédula de secularización del año de 1749 y una tercera de 1757, se dio una tendencia a la moderación. Esto permitió eventualmente a cada provincia religiosa conservar hasta dos doctrinas o beneficios en cada diócesis, así como retener algunas de las propiedades rurales que hubiesen pertenecido a las doctrinas ya secularizadas”. MAZÍN, 1996, p.345.

⁸⁰ BRADING, 1994, pp. 77-97; MAZÍN, 1989, pp. 75-76; MAZÍN, 1986, p.30; SIERRA, 1975, p.169-171.

reducir este número. Desde ese momento hasta finalizar el periodo colonial ésta se llevó a cabo con mayor o menor regularidad, dependiendo de la diócesis y del obispo en turno. La secularización no representaba una innovación original del periodo reformista de estudio en ningún sentido. Los precedentes se habían establecido desde el siglo XVI. El derecho indiano asignó a las doctrinas regulares el carácter de provisionales mientras el clero secular pudiera asumir su control. Durante el siglo XVII, la secularización cobraría el perfil que la caracterizaría el resto del periodo colonial. Juan de Palafox se convertiría en el prelado a imitar en este sentido, ya que su obispado fue uno de los que vieron la mayoría de sus doctrinas secularizadas desde fechas muy tempranas.⁸¹ La Recopilación de Indias estableció esta transferencia del clero regular al secular: “Según la legislación (leyes 1 y 2 títulos 3 y 13 del libro 1 de la Recopilación de 1680), desde el siglo de la conquista el empleo del clero regular se había considerado como una medida provisional, pues, la cura de almas correspondía directamente a los seculares”.⁸² Por todo esto no fue necesario que los borbones inventaran nuevos principios legales para ponerla en práctica.⁸³ Los arzobispos de México y los obispos de Puebla continuaron esta labor secularizadora sin la vehemencia que demostró Rubio y Salinas, apoyando la iniciativa real.⁸⁴

La relación estrecha que existió entre la secularización de doctrinas y el nuevo proyecto de iglesia ilustrada se observa, en parte, en la importancia que cobró la castellanización de los

⁸¹ MAZIN, 1986, 1989.

⁸² MAZIN, 1986, p.24.

⁸³ TAYLOR, 1996, p.83.

⁸⁴ Lorenzana de hecho llevó a cabo tantas secularizaciones de doctrinas franciscanas que consiguió crear considerable resentimiento entre los frailes seráficos. Sierra considera que para cuando “Lorenzana toma posesión, 1766, las órdenes se han resignado a la secularización y aceptado ocuparse generosamente del más anegado cuidado de las misiones en las Provincias Internas, en las fronteras y expiraciones del sur tropical. La ciudad de México, por su parte, se va desinteresando de los mendicantes tradicionales, para buscar más el beneficio de las docentes y benéficas”. SIERRA, 1975, p.172. Otros historiadores difieren de Sierra afirmando que Lorenzana efectuó suficientes secularizaciones como para ganarle el resentimiento mendicante; véase, BRADING, 1994; MAZIN, 1986, 1989.

indios. El contraste entre dos enfoques evangelizadores, el de los frailes doctrineros y los prelados reformistas, es patente en las discusiones que tienen lugar a raíz de las secularizaciones. Aunque los dos habían existido paralelamente desde el principio de la evangelización americana, durante el siglo XVIII aumentó la convicción de que había que incorporar al indígena al resto de la sociedad, atendiendo sus necesidades pastorales con curas seculares y fomentando su castellanización.⁸⁵ Desapareció el consenso de otros tiempos que había separado a los indígenas evangelizándolos en sus idiomas. Las doctrinas se juzgaban como medios de evangelización anacrónicos.⁸⁶ Fuero, al discutir la discriminación de peninsulares que no hablaban idiomas indígenas, considera imprudente no haber castellanizado al continente. Por eso no se había logrado una consolidación imperial como la romana:

Lo cual ha consistido en que al principio los Regulares vincularon en sí los Curatos manteniendo los Idiomas, y después que los Seculares los han aprendido ha sido transcendental el perjuicio, procediendo en esto contra la práctica de los Conquistadores, como los Romanos introdujeron su lengua en las Naciones conquistadas.⁸⁷

La castellanización además de responder a la preferencia episcopal por sus paisanos, estaba motivada por la convicción de que era la forma más adecuada para evangelizar. Los métodos pastorales que en otra época hicieron famosos a los regulares e incluso los coronaron con heroísmo ahora se veían con sospecha.

La enajenación de los regulares de sus doctrinas en los lugares céntricos del país tuvo dos consecuencias importantes: la concentración de religiosos en las zonas urbanas y la renovación

⁸⁵ Véanse GRUZINSKI, 1985; TANCK DE ESTRADA, 1981, 1989.

⁸⁶ Esto es cierto principalmente de las zonas centricas de la Nueva España. La situación en las Provincias Internas era distinta y requería aún de la activa participación de los regulares. De hecho, como se verá adelante, durante este período se inauguró una etapa de intensa evangelización en estas zonas encabezada por los franciscanos.

⁸⁷ Francisco Fabian y Fuero, Carta Pastoral, 5 de septiembre de 1770, en *COLECCION*, ff. 125-134, f. 130.

de la empresa misionera en zonas periféricas, principalmente en las provincias internas. La secularización de doctrinas es paralela al resurgimiento del celo misionero en el norte de la Nueva España. Mientras que en otras partes del país los frailes eran criticados por el deterioro de su espíritu misionero, los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide como el de Querétaro y Zacatecas⁸⁸ enviaban jóvenes vocaciones a inaugurar misiones en el norte. Los mismos decretos de secularización argumentaban que la labor misionera en el centro ya era obsoleta pero que el mandato a evangelizar cobraba vigencia en regiones alejadas. Las autoridades apreciaban la labor evangelizadora de los frailes y por lo mismo consideraban que la presencia de las órdenes regulares en América se justificaba en la medida que estuvieran dedicados a las misiones entre paganos. Como el centro del país ya contaban con un arraigado establecimiento eclesiástico, los frailes debían ceder sus parroquias al clero secular y salir a las zonas aún necesitadas de evangelización. Durante el episcopado de Rubio y Salinas se “concluyó que había que alentar a las órdenes mendicantes a dirigir sus energías pastorales a las misiones de la frontera norte, en la vasta zona que se extiende entre Tamaulipas y California”.⁸⁹ Además la expulsión de la Compañía había dejado un vacío en las regiones de la Primería Alta y de la Tarahumara que a partir de 1767 deberían cubrir los mendicantes americanos. La coincidencia de circunstancias ocasionó el florecimiento de la labor misionera durante este periodo.⁹⁰

⁸⁸ LOPETEGUÍ y ZUBILLAGA, 1965, pp. 861-863; BRADING, 1994, p.82; Véase también CARREÑO, 1951; WEBER, 1992.

⁸⁹ BRADING, 1994, p.82.

⁹⁰ La más extensa labor misionera en el norte se llevó a cabo durante la última mitad del siglo XVIII. La apertura de misiones a lo largo de las fronteras norte (con la notable excepción de Nuevo México y la Primería Alta). Los Colegios Apostólicos de Propaganda Fide de los franciscanos encabezaron una labor misionera extensa a lo largo de este periodo. Escribe Gerhard que además de la custodia de Zacatecas que encabezó las misiones en el norte, también eran activos los Colegios Apostólicos. “cada colegio era un monasterio autónomo gobernado por un guardian.... el Colegio de la Santa Cruz de Querétaro era el más antiguo de dichos establecimientos”. GERHARD, 1982, pp. 19-23, (traducción mía).

se les trataba con el respeto debido a su estado. Detrás de los puntos específicos que defendían estaba su aversión a la pretensión de Victoriano López de gobernar su diócesis prescindiendo del cabildo. En una parte de la representación condenaron esta política:

En este supuesto pretende también deponga al Reverendo Obispo el equivocado concepto de corresponder a su alta dignidad el privativo manejo y disposición de la Santa Iglesia sin necesidad de Contar para nada con su amante cabildo, confiando de su actividad y celo que procederá con madurez y discreción en todas sus operaciones sin perjudicar ni disminuir los derechos y emolumentos de la Iglesia y Mesa General, a lo menos por el interés de los mismos capitulares en el esplendor de su comunidad y aumento de sus rentas.³³

El caso de Lorenzana también es ilustrativo en este respecto. El arzobispo pretendió citar a Cabildo en lugar del deán. Explica Zahino Peñafort que “se intentó aunque sin conseguirlo usurparle este derecho que, de haberse conseguido, hubiera puesto a la institución capitular en manos del prelado”.³⁴ Pese a que el cabildo obstaculizó efectivamente estas pretensiones del arzobispo, no desaparecieron las amenazas episcopales a los privilegios capitulares.

Parte del objetivo de la reforma fue que los capitulares garantizaran con su observancia y disciplina la reforma del resto del clero. La infracción de estas normas era considerada mucho más grave en un capitular que en el común del clero y fue ocasión de severas sanciones. La prohibición de atender a diversiones públicas como el teatro flagrantemente ignoradas por unos capitulares, por ejemplo, disgustaron a Francisco Lizana y Beaumont. El arzobispo escribió al Consejo sobre la necesidad de imponer las nuevas normas con respecto a estas diversiones después de haber amonestado a dos canónigos y un prebendado por su incumplimiento:

Muy señor mío, sin embargo de haber pasado a cada uno de los individuos de mi santa iglesia un ejemplar de la carta pastoral que dirigí a México, manifestando no ser conforme a su estado la asistencia a las comedias y prohibiendo que se presentaran al Teatro, el canónigo de mi Iglesia Don José Mariano Beristain, el

³³ Representación del cabildo de Puebla de los Angeles al rey, 17 de noviembre de 1775, AGI, *México*, 2627.

³⁴ ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.28.

El deterioro, o desgaste, de la labor apostólica mendicante en el centro coincide con el resurgimiento del celo evangelizador en el norte:

A comienzos del siglo XIX las provincias mendicantes daban claras señales de decadencia interna y, así, estaban listas para una reforma. Sin embargo, de esta tendencia general parecen haber sido librados los colegios de *propaganda fide*, que continuaban atrayendo misioneros de España y a la vez frailes criollos, cuya disciplina y entusiasmo continuaban ganándose la devoción de los laicos.⁹⁴

Al mismo tiempo que los regulares se convertían cada vez más en personas *non gratas* en las regiones que pretendían apropiarse para clero secular, el desplazamiento a la periferia marcaba el inicio de una nueva etapa de su historia. Su existencia se justificaría a partir de entonces cada vez más mediante su utilidad como misioneros en estas zonas.

Por supuesto que mientras los frailes jóvenes más audaces se lanzaban a misionar entre los indígenas nómadas del norte, el resto se retiraba a los conventos urbanos.⁹⁵ Esta concentración mendicante en las ciudades inquietaba a las autoridades civiles prejuiciadas por el desprecio ilustrado de la vida regular. Con el objeto de reducir el número de regulares se decretó la clausura de los noviciados por diez años.⁹⁶ Pese al alarmante número de religiosos, esta concentración urbana no fue necesariamente negativa. Las ciudades del Bajío que recibieron un número considerable, por ejemplo, experimentaron un fortalecimiento de sus instituciones y su culto: “la exclusión del ministerio rural impelió a los franciscanos a abrir nuevos conventos en los prósperos y crecientes centros urbanos del Bajío”.⁹⁷ La secularización resultó en un desinterés de las ciudades por “los mendicantes tradicionales, para buscar más el beneficio de las [órdenes]

⁹⁴ BRADING, 1994, p. 97.

⁹⁵ BRADING, 1991a, p. 492.

⁹⁶ Escribe Borges que el número de religiosos “mermó notablemente a raíz de que en 1754 les ordenara la corona cerrar los noviciados durante diez años para evitar el exceso de personal”. BORGES, 1992, p. 221.

⁹⁷ BRADING, 1994, p. 93.

pertenecientes a la Mesa general".³⁷ Adelante afirmarían que estas acusaciones eran maquinaciones infundadas porque su conducta era de lo más arreglada. No obstante, las sanciones disciplinarias representaron excepciones ya que como grupo el cabildo más bien presentó un cuadro de vida arreglada a lo largo de este período.³⁸ Los obispos reformistas pretendían hacer de ellos uno de los cimientos de la disciplina secular por su posición en la jerarquía; si los canónigos no exhibían una conducta ejemplar difícilmente se podría lograr en el resto del clero.

La interferencia episcopal también incluyó la exigencia de que cumplieran con puntualidad sus responsabilidades capitulares. Al hacer esto, los prelados se entrometieron en asuntos internos al cabildo provocando el resentimiento entre los capitulares. Núñez de Haro les llegó a reclamar su ausencia del coro ordenando la disminución de su pago correspondiente del diezmo por esta causa. Los capitulares contestaron que atenderían al coro tan pronto como se resolvieran los problemas de asientos y privilegios.³⁹ Los obispos reformistas no consideraban fuera de su jurisdicción el reclamar el cumplimiento de las responsabilidades de los capitulares. Pero, éstos no aceptaban la interferencia ni en cuestiones internas al cabildo ni en arraigadas desde tiempos inmemoriales.

La reacción capitular a las incursiones de la reforma eclesiástica no fue uniforme. Los cabildos no apoyaron el proyecto reformista de sus prelados corporativamente pero tampoco lo

³⁷ Representación del cabildo de Puebla de los Angeles al rey, 17 de noviembre de 1775, AGI, *México*, 2627.

³⁸ "Los eclesiásticos miembros del Cabildo de la Santa Iglesia Catedral de México, en la segunda mitad del siglo XVIII, eran individuos que, en líneas generales, presentaban una conducta arreglada, siendo los casos de viciosos totalmente aislados. Era más frecuente encontrar a hombres que, si bien tenían un comportamiento correcto, su carácter exaltado o áspero ensombrecía, en buena medida, lo que podría haber sido una personalidad modélica"; ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.21.

³⁹ Véanse los puntos 126 y 127 sobre la asistencia al coro de Representación de los curas de la Ciudad de México, AGNM, *Historia*, vol.96, exp. 25, f. 30 y 32.

motivo de escándalo. Esta retirada de la vida pública arrancó la secularización de la sociedad novohispana que en adelante sólo aceptaría al clero secular en dichos espacios.

La visita reforma, sin embargo, quizás representa el aspecto más ambicioso y, tal vez, más controvertido del programa de reforma regular. La corona las concibió como el medio más apto para lograr la disciplina y sujeción a la autoridad episcopal. A través de ella se obtendría la información¹⁰⁰ necesaria para llevar a cabo la reestructuración de la vida regular, y se aseguraría el proyecto de reforma. Ni la jerarquía eclesiástica ni las mismas órdenes regulares objetaron abiertamente la visita reforma en ninguna de sus fases. Coincidieron los obispos con el proyecto real concretándose a apoyar a los visitantes en el cumplimiento de su misión. Las exhortaciones de los obispos difieren poco de las reales, en ocasiones limitándose a reformular lo anteriormente expuesto en una cédula real, por ejemplo. Curiosamente, los mismos regulares tampoco articularon una protesta a las visitas sino todo lo contrario. Los superiores preferían una reforma de iniciativa real a que una de iniciativa episcopal.¹⁰¹ El objetivo de la visita reforma era, además de la reforma regular, la sujeción de las órdenes a la autoridad real a través de la episcopal.

¹⁰⁰ Además de la corrección de los regulares para garantizar la observancia religiosa entre sus filas, el visitador tenía la obligación de recopilar una impresionante cantidad de información: el número de religiosos, el estado de sus rentas, el número de propiedades, las obligaciones o las doctrinas que aún no se habían entregado al clero secular. "Testimonio de la visita de Nuestro Padre Santo Domingo por el Reverendo Padre Presentado Fr. Juan Ubach, diligencias practicadas en las provincias de México, de Puebla, de Oaxaca y Guatemala", 1786; AGI, *México*, 2747.

¹⁰¹ Señala Farriss que "lejos de resentir la iniciativa real o el hecho de que se adjudicó el derecho a nombrar a los visitadores, los generales de las órdenes religiosas adosaron el proyecto plenamente y sometieron las listas de candidatos... pero ni cuestionaron el derecho de la corona a intervenir en los asuntos de administración interna y para autorizar a los virreyes el regular el número de frailes y monasterios en cada provincia. Los regulares estaban mucho más dispuestos a someterse a la autoridad real que a la episcopal", FARRISS, 1968, p.36 (traducción mía). Taylor, por su parte, subraya la animosidad que tenían los regulares hacia los obispos: "Los prelados regulares y seculares disputaban la ascendencia acrimoniosamente. En 1768, el provincial franciscano en la Ciudad de México defendió una demora de la secularización de San Sebastián de Querétaro ordenada por el arzobispo Lorenzana, representando al arzobispo como un intruso en un asunto que debería ser resuelto exclusivamente entre la corona y los mendicantes. Naturalmente, Lorenzana respondió que la autoridad era suya en consulta con el virrey, y que el momento para actuar había llegado"; TAYLOR, 1996, p.85 (Traducción mía).

Las visitas estuvieron destinadas al fracaso desde su concepción, pese a sus ambiciosos objetivos. Los obstáculos fueron casi insuperables desde un principio. Primero, conseguir frailes dispuestos a cumplir con una misión de esta naturaleza que implicaba un sacrificio personal considerable resultó ser una singular tarea. Los expedientes de religiosos que afirmaban estar indispuestos o demasiado enfermos se multiplicaron en el Consejo de Indias. Los argumentos de los nombrados giraban en torno a su salud, pareciéndose la mayoría al del mercedario fr. Joseph de la Mata quien:

humildemente expone, que se halla en la actualidad sumamente falto de salud, incapaz de hacer viaje una jornada sola, y con tal debilidad, y extenuación de carnes, que se ve precisado a no salir del convento en meses enteros, como es público a todos y certifican los médicos de primer orden de esta ciudad, y ruega humildemente a la real piedad de Vuestra Majestad sirva nombrar otro de más salud y de naturaleza más robusta entre los muchos, que se hallaban en su religión.¹⁰²

La situación llegó a ser tal que el general de los mercedarios escribió consternadamente al Consejo sobre las dificultades que había encontrado tratando de conseguir profesos dispuestos a aceptar el nombramiento como visitadores:

Varios religiosos, de los nombrados por su Majestad, explican repugnancia al viaje, y aún habían pensado hacer representación a su Majestad. Yo veo en esto inconvenientes harto graves, pero como estoy al frente de ellos, me mortifica mucho el que piensen, y acaso digan, que por mí no consiguen libertarse de la navegación. Por lo que ruego encarecidamente a Vuestra Excelencia que me diga si es conveniente semejante representación, pues lo que a por mi parte nada he hacer, que no sea de la aprobación de Vuestra Excelencia. Perdone Vuestra Excelencia esta molestia, a que me precisa, ya que padezco con estos padres y

¹⁰² Conde Layna a Julian de Arriaga, Valencia, 15 de marzo de 1774, AGI, *Indiferente General*, 3041. Otro confrater mercedario pedía al Consejo la dimisión del cargo primeramente por "la cortedad de mi vista es tal, que no alcanzo a discernir para el gobierno de la caballería y por consiguiente pelagra notoriamente mi vida en tierras asperas y montañas, que necesariamente se han de atravesar para hacer las visitas de los conventos, que en aquellos países distan centenares de leguas unos de otros. A esto se juntan los vértigos de cabeza que padezco que aunque no llegan a privarme enteramente, me perturban de manera, que si esta indisposición me [gove] a caballo, pelagra notoriamente mi vida. También padezco de dolores reumáticos e hipocondría, que naturalmente se han de agravar en la embarcación, según el parecer de los médicos, cuya certificación va adjunta y por consiguiente quedare inútil para todo". Fr. Antonio Solís al Consejo de Indias, 3 de diciembre de 1774, AGI, *Indiferente General*, 3041.

comunique a Vuestra Excelencia sus órdenes la seguridad de mi resignada voluntad, con la que ruegue al Señor guarde.¹⁰³

Los posibles visitantes inventaron diferentes artificios para desligarse de dicha obligación. El disgusto entre las autoridades llegó a tal grado que el arzobispo de Tebas afirmaría:

Esta consulta del Consejo manifiesta no hallarse en la religión seráfica religiosos dignos y correspondientes, que libre y espontáneamente quieran admitir el cargo de visitantes reformadores de las provincias de Indias. No es para mí esto, cosa que no tuviese considerada, porque tengo bien comprendido el estado en que se halla la religión. Si fuese para asistir al Capítulo General, aunque se celebrase en Manila, habría muchos que querían ir con mucho gusto y contento; pero por visitantes reformadores de las provincias de Indias dudo mucho se hallen los que convienen.¹⁰⁴

El arzobispo acabó sugiriendo que la manera más eficaz para conseguir la reforma sería enviando al Comisario General a Indias que por definición era a quien correspondía llevar a cabo la visita. Para él era inútil tratar de reclutar religiosos. El segundo obstáculo a las visitas fue la logística de las mismas. Las distancias que cubrían, el número de visitantes que requerirían, los costos de transporte y de correos, así como su duración implicaban un considerable apoyo monetario por parte de la corona. Las cantidades de dinero que pidieron algunos visitantes sorprendieron al Consejo, dejándolo desconcertado el que un religioso pudiera llegar a necesitar tanto. Aún así, la corona se encontraba en una situación ineludible: tenía que financiar las visitas que ella misma había decretado. Por último, Farriss explica que la naturaleza misma de la visita sería causa de su fracaso. El regalismo que las engendró era el mismo que defendía los *recursos de fuerza* de los que se valieron los frailes americanos precisamente para obstaculizar la labor de los visitantes.

¹⁰³ General de la Merced. Fr. Antonio Manuel de Hortalejo, a Julián de Ariaga. 30 de mayo de 1774, AGI, *Indiferente General*, 3041.

¹⁰⁴ Joaquín Arzobispo de Tebas a Julián de Arriaga. 13 de septiembre de 1773, AGI, *Indiferente General*, 3041.

De este modo, los mecanismos que la corona defendía como su derecho frente a la inmunidad eclesiástica servirían para limitar la autoridad de los visitadores que la misma había nombrado.¹⁰⁵

El cuadro no fue más alentador una vez desembarcados los visitadores en el continente americano. Éstos se enfrentaron con situaciones irreformables dentro de varias de las provincias regulares. La intromisión del virrey en el curso de sus visitas, aunque oportuna en algunos casos, entorpeció la autoridad de los visitadores regulares y llegó a ser motivo de fricción. El virrey consideraba que tenía autoridad sobre las visitas reforma, al menos así lo demostró la insistencia de Bucareli de que los visitadores se presentaran con él. La presentación implicaba el reconocimiento de que los visitadores habían recibido una comisión real que los sujetaba a la persona del virrey como representante del rey en Indias. Bucareli escribió que los visitadores se habían “sucesivamente trasladado a esta capital... ofreciéndoles en su virtud cuantos auxilios necesiten para el mejor desempeño de sus cargos”.¹⁰⁶ Pero la buena disposición con la que iniciaron las visitas pronto se convertiría en una disputa entre visitadores y virreyes causando su demora y eventual fracaso. Unos meses después el mismo Bucareli informaba disgustado al Consejo que los visitadores no tenían claro el límite de su autoridad:

Y en orden a la tercera manifestó que su comisión era real y monástica. Real como que su persona estaba elegida por el rey para practicarla bajo de su amparo y monástica porque su jurisdicción [deminaba] de la Potestad Monástica superior de su prelado general y definitorio por cuya razón debía gozar de iguales honores que los precedentes visitadores aunque no de las facultades de toda su extensión,

¹⁰⁵ “En las visitas de las órdenes religiosas, tan esenciales a la política eclesiástica carolina, la corona vaciló entre su deseo de conseguir la reforma de la disciplina regular, para la cual la autoridad inrestringida de los visitadores era necesaria y su oposición a soltar el control real sobre sus acciones... Pero las demoras tanto de los recursos en México como de peticiones subsecuentes hechas a Madrid obstruyeron el curso de las visitas”, FARRISS, 1968, pp. 74-75, (traducción mía).

¹⁰⁶ Bucareli a Julián de Arriaga, 26 de junio de 1773, AGI, *Indiferente General*, 3041. Aquí informa el virrey que arribaron a “Veracruz el 26 de marzo anterior han llegado sin novedad los cuatro visitadores reformadores y sus secretarios de las religiones de San Agustín, San Juan de Dios, la Merced Calzada y Carmen Descalzo... ofreciéndoles en su virtud cuantos auxilios necesiten para el mejor desempeño de sus encargos y ejecutare lo mismo con los visitadores de las otras tres religiones en cumplimiento de la soberana intención del rey, declarada en real cédula de 26 y 6 de agosto de 1772”.

no obstante que poseían las bastantes para obrar en los puntos que estimasen conducentes, ceñidos a la instrucción.¹⁰⁷

Las diferencias entre los visitantes y las autoridades civiles se exacerbaban con los recursos, como ya se ha señalado anteriormente, ocasionando que las visitas perdieran fuerza ejecutoria, convirtiéndose en meras consultorias. La resistencia de los regulares americanos acabó siendo el obstáculo más insuperable. Estos no se abrieron fácilmente a las propuestas de reforma. Aunque algunas visitas prosiguieron sin pormenores en un ambiente de relativa calma, como la carmelita, otras fueron motivo de considerable espectáculo.¹⁰⁸ La visita a los betlemitas demuestra el extremo al que llegaron estos disturbios.¹⁰⁹ Mientras que los visitantes de otras órdenes acusaron la indiferencia de los religiosos, los problemas de conventos particulares, las distancias, los abusos de autoridad y peculio o los escasos logros que estaban teniendo, los betlemitas contrariaron la reforma a todos los niveles, implicando tanto a las autoridades civiles como las religiosas:

Los Betlemitas dan que hacer todo con obstáculos, para la reforma y visita, de modo que por recursos de la propia orden ha sido preciso pasar un oficio de ruego y encargo al General para que suspenda la marcha a Lima, hasta evacuar algunos puntos pendientes.¹¹⁰

En plena visita betlemita estaba instrumentándose el traslado del general y su consejo a Lima.

Tanto el traslado como la visita provocaron disturbios a los que tuvo que atender eventualmente

¹⁰⁷ Bucarelia a Julián de Arriaga, 27 de octubre de 1773, AGI, *Indiferente General*, 3041.

¹⁰⁸ Explica Bobb que "algunas visitas fueron ejecutadas, por supuesto, con un mínimo de discordia... Otras visitas, sin embargo, dieron lugar a disputas, amenazas, resignaciones y un alboroto generalizado"; BOBB, 1962, p. 40.

¹⁰⁹ Bobb resume a partir de los documentos del AGN la disputa que resultó entre los betlemitas tanto por la visita reforma como por el traslado del Generalato a Lima que ya había dividido a estos frailes. Aunque es un caso extremo, lo poco que se logró a pesar de la intervención real y eclesiástica es sintomático de las visitas reforma. Las demás únicamente lograrían recopilar más información y con menos controversia, pero tampoco lograrían los objetivos de una reforma regular. BOBB, 1962, pp. 43-47.

¹¹⁰ Lorenzana al Consejo de Indias, 26 de abril de 1772, AGI, *México*, 2604.

el mismo virrey Bucareli escribiría un año después al Consejo que esta visita le había distraído de sus demás obligaciones de gobierno:

El general de los Betlemitas se embarcó para Perú, el vice que ha quedado y Fray Ángel de prelado de esta casa se han enredado con la visita y unos y otros han recurrido a mí, todo da que hacer y quita el tiempo preciso para otras cosas, cuando apreciaría yo tener el oportuno para informar de todo a Vuestra Excelencia pero no es posible admita Vuestra Excelencia mi buena voluntad y crea tengo la más completa de emplearme en su obsequio.¹¹¹

Los frailes betlemitas quizás hayan sido los más escandalosos, pero no fueron los únicos que se opusieron a los visitantes. Tácita o abiertamente los regulares obstaculizaron la reforma que les imponían autoridades civiles y eclesiásticas a través de los visitantes. Ciertamente algunos frailes consideraban que era oportuna e incluso escribieron al virrey o a sus obispos pidiéndola; otros, sin embargo, resentían la intervención en sus asuntos internos y los cambios que les exigía. La reforma regular lograría muy poco, pero sí conmocionó considerablemente a los frailes americanos, provocando una crisis que aún no se había resuelto cuando Hidalgo se levantó contra el gobierno peninsular.

Al final del período de visitas, de cientos de cuartillas de informes, de visitantes reemplazados y algunos fallecidos y, sobre todo, de largos años en Indias se puede afirmar que proporcionalmente lograron muy poco. La duración de la mayoría de las visitas fue tal que unas se extendieron más de catorce años. En promedio los visitantes regulares estuvieron en las provincias americanas alrededor de diez años.¹¹² El caso de los juaninos parece haber sido el más extremo en este sentido; fray Joseph Colmina escribiría al Consejo que “después de 18 años que hace pasó a aquel reino en calidad de visitador reformador y entre tanto resuelve. Su

¹¹¹ Carta de Bucareli a Lorenzana. 28 de julio de 1773, AGI, *México*, 2604.

¹¹² Este es el caso de la visita a los dominicos que se extendió más de diez años. Testimonio de la visita de Nuestro Padre Santo Domingo por el Reverendo Padre Fr. Juan Ubach. 1786, AGI, *México*, 2747.

Majestad lo que estime conveniente acerca de su permanencia en él o su restitución a esta Península” suspenda las cédulas que acompañan su petición.¹¹³ Los visitantes reconocieron que pese a los años que habían pasado en América su labor había rendido muy pocos frutos. La relajación que habían encontrado no había disminuido substancialmente durante sus estancias allí.

Escribiendo sobre la visita a los dominicos, el obispo de Cuba afirmó:

y como hasta aquí no he tocado la más leve enmienda, ni alteración en el régimen que observaban antes, y que ha sido, y es muy distante de la perfección de la vida común, único objeto, a que se han terminado los desvelos Paternales de Vuestra Majestad y al propio he empleado mis persuasiones y consejos sin haber sacada otro fruto de mis buenos deseos que resentimientos y habliballas, atribuyéndolos a ambición (que no conozco) de mando en lo que no me compete; he creído, que debía recelar muchas y mayores perturbaciones si me mezclase en inculcar la conducta de los dominicos de este convento y del de Bayamón.¹¹⁴

Continuó el obispo acusando la soberbia de los dominicos en su jurisdicción, la primacía que habían tomado desde la extinción de los jesuitas, su oposición a la dignidad episcopal y lo vana que era la “vida común que aparentan”. Finalmente, que poco habían logrado los visitantes en modificar los puntos de disciplina que venían comisionados a corregir.

Las visitas hicieron patente que la relajación, lejos de ser un fenómeno generalizado, más bien se presentaba por sectores en el clero regular. Las visitas descubren que las órdenes no sólo se dividían por la rivalidad tradicional criollo/peninsular, sino también en grupos de observantes y relajados. Unos apegados más estrictamente a sus reglas y otros convencidos de que una interpretación más laxa, era además de su derecho, apropiada. Los informes de los visitantes contienen por lo general el reconocimiento de esta división:

... pues si bien reconozco en algunos individuos religiosidad, celo, buen ejemplo y manejar lo de la perfección no puedo en su agravio univocarles otros, que con

¹¹³ Resumen del Fiscal Moñino, 28 de junio de 1990, AGI, *Indiferente General*, 3042.

¹¹⁴ Carta del obispo de Cuba al virrey, sin fecha, AGI, *México*, 2747.

rentas, beneficios simples, peculio privado y otros manejos del todo contrarios, hacen formar diferente concepto y por mi ministerio he tenido, que corregirles.¹¹⁵

La diferencia en el grado de observancia entre los religiosos probablemente hace patente en la irregularidad con la que se cumplían las reglas desde la concepción misma de las diferentes órdenes. Por otro lado, los expedientes que llegaron al Consejo de Indias contenían una cantidad de información impresionante. La corona encomendó a los visitadores la recopilación de toda clase de datos sobre las provincias regulares; entre estos se encontraban informes completos sobre las rentas de cada convento, el número de frailes, sus actividades, su observancia de la regla y sus obligaciones pastorales. Estos documentos proporcionan un retrato detallado de los regulares en el último cuarto del siglo XVIII y aún aguardan su historiador.

La reforma a la vida común: la redefinición del monacato femenino

La reforma de los conventos tenía como fundamento el establecimiento de la vida común pero incluía la expulsión de a seglares de los claustros, niñas y criadas, así como la imposición estricta de la clausura. El objetivo era transformar los claustros femeninos de las instituciones permeables, arraigadas en la sociedad novohispana y plurales que habían sido en claustros de estricta observancia aislados del mundo secular y dedicados exclusivamente a las devociones monacales. La coyuntura del IV Concilio sirvió para darle publicidad y fuerza legal a este proyecto,¹¹⁶ que además contó con el respaldo incondicional y la autoridad que le dieron las

¹¹⁵ Carta del obispo de Cuba al virrey, sin fecha, AGI, México, 2747.

¹¹⁶ La reforma a la vida común se discutió en varias sesiones del concilio. Al final perseveraron las opiniones del presidente del Concilio emitiéndose severas recomendaciones para los conventos calzados. Las monjas de México y de Puebla no habían contenido su oposición a la reforma presentando un *Manifiesto* y una *Representación* en la Sala Conciliar donde se exponían los motivos para la vida particular, la concesión del arzobispo Payo de Rivera, la inviolabilidad de costumbres inmemoriales, la ventaja económica del peculio sobre los bienes comunes, en fin, la legalidad y moralidad de su estilo de vida. Pese a la voz de algunos a favor de las monjas, ganó la opinión reformista y se le impuso a las monjas el estilo de vida que tanto les contrariaba. LAVRIN, 1965; SIERRA, 1975, pp.207-209; ZAHINO PEÑAFORT, 1996, pp. 157-160; BOBB, 1962, p.68.

cédulas sobre reforma conventual que Carlos III expidió favoreciendo la postura episcopal.¹¹⁷ Sorprende la firmeza— inamovilidad— de la postura monjil frente a estas continuas oleadas de reforma, la resistencia segura de su razón. Los conventos poblanos llegarían a ser auténticos campos de batalla divididos y abiertamente hostiles frente a la reforma. La historia de esta crisis ya ha sido escrita en otra parte; el objetivo del presente capítulo es el de relacionar esta reforma con el proyecto reformista en general.¹¹⁸

La reforma a la vida común de las monjas destaca de las demás reformas eclesiásticas en varios sentidos. Su duración sólo es superada por las secularizaciones de doctrinas, pero ninguna reforma del clero, ni regular ni secular, se extendió por tantos años. La resistencia de las monjas por otro lado supera a la del clero. Ni siquiera la expulsión de los jesuitas generó tanta polémica, implicando a las cortes de la Nueva España y de Madrid como lo hicieron las religiosas de México y Puebla. La oposición al programa de reforma se fue manifestando en diferentes sectores del clero de formas más o menos abiertas. Encontramos representaciones de los cabildos o correspondencia de superiores religiosos; no obstante, la de las monjas se distingue por su insistencia y sobre todo por su volumen.¹¹⁹ Por último, ésta fue la reforma más protagonizada. Ni la expulsión de los jesuitas tomó tantas instancias y se debatió a todos los

¹¹⁷ El *Tomo Regio* (1769) ya contenía recomendaciones sobre la reforma de las monjas, posteriormente una cédula de 1771, ordenaría la expulsión de los seglares del convento; otra, la definitiva en pro de la reforma se emitió el 22 de mayo de 1774. Concedería que las monjas que habían profesado en la vida particular podían libremente permanecer en ella, pero que los cargos sólo se otorgarían a las de vida común si había más de tres en el convento y que en lo futuro ninguna novicia podía profesar si no juraba vivir la común; al año siguiente la cédula de 1775 aminora algunas de las exigencias de la anterior; en 1778 después de revisar la conmoción que había causado al cédula de 1774, el rey la confirma; al final del periodo se emitiría otra cédula, en 1780, donde se reiteraba lo anterior, además de un severo juicio en contra de las monjas obstinadas en defender su estilo de vida a pesar de las órdenes reales. Eventualmente también el Consejo fallaría en favor de los obispos poblanos, afirmando que habían actuado siempre bajo derecho y que no habían transferido equivocadamente en relación con las religiosas. LAVRIN, 1985; BOBB, 1962, p. 76; SIERRA, 1975, pp. 201-237.

¹¹⁸ Véase sobre todo LAVRIN, 1965; SIERRA, 1975; BOBB, 1962; ZAHÍÑO PEÑAFORT, 1996.

¹¹⁹ Este es el aspecto de la reforma eclesiástica que cuenta con el mayor número de documentos. Varios historiadores incluso se han demostrado sobrepasados por la cantidad de expedientes y representaciones que existen sobre la reforma a la vida común de las monjas.

niveles del gobierno eclesiástico y civil. Se vieron obligados a dar fallos no sólo el Consejo de Indias, el confesor real, el virrey y los ayuntamientos, sino que en un momento la Santa Sede, enterada de los hechos, pidió a la corte española que atendiera las súplicas de las monjas inconformes.

El virrey Antonio María de Bucareli escribiría en 1773 que ningún asunto había perturbado más a su gobierno como el de la vida común de las monjas calzadas. Desde que tomó posesión de su cargo, fue acosado por religiosas y eclesiásticos, unos defendiendo y otros cuestionando la reforma que habían iniciado Fuero y Lorenzana. Escribió exasperado a Lorenzana que se habían

vuelto a inquietar las monjas de Puebla y me matan con recursos, tengo mi recelo de que son pocas las quejas y que se aparenta mucho por alguno de fuera, así piensa el Sr. Arzobispo a quien también claman, pero uno y otro nos vamos con pasos de plomo y estamos convencidos en sostener hasta donde se pueda las providencias del Señor Fuero.¹²⁰

El virrey y los obispos se vieron acosados hasta por los más insignificantes detalles de la vida de los claustros. Las monjas se sentían en libertad de pedirles directamente incluso su ración de canela para su chocolate diario. Las de Santa Catarina de Puebla escribieron a Fuero que “no piense Vuestra Señoría Ilustrísima que es esto, por querer un chocolate cargado de canela, sino que lo pedimos de bueno gusto para poderlo pasar”.¹²¹ Victoriano López, quizás el obispo más polémico de la reforma, acabaría escribiendo cinco años después que “nada hablo con tanta repugnancia como de los asuntos de las benditas monjas que tantos malos ratos nos han dado, conozco la sin razón y conozco el tema, pero ya sabe que cuanto hemos hecho, ha producido

¹²⁰ Antonio Bucareli a Lorenzana, 27 de abril de 1773, AGI, *México*, 2604.

¹²¹ Monjas de vida común del convento de Sta. Catarina de Puebla a Alonso Nuñez de Haro, 15 de octubre de 1773, AGI, *México*, 2604.

poco en las discolas".¹²² Una tras otra, todas las autoridades civiles y religiosas tuvieron que enfrentarse con la espinosa situación de la reforma monjil. Lo que resulta interesante es que, a pesar de la controversia, y aunque hubo obispos y gobernantes que prefirieron la vía de la conciliación, ninguno desistió de ella, de una manera u otra buscaron lograrla en sus respectivas jurisdicciones. ¿Por qué la insistencia? ¿Por qué no se retractaron frente a tal adversidad? ¿Por qué cédula tras cédula y obispo tras otro siguieron pretendiendo la vida común? ¿Por qué les era tan importante a unos y otros que las monjas fueran tan observantes? La historiografía aún no esclarece la motivación inmutable de estos reformistas por conseguir la vida común. Ciertamente, con la reforma de los conventos no se aumentaban ni sus intereses políticos ni económicos salvo muy incidentalmente como con la del clero. De hecho, proporcionalmente hablando, ésta fue la reforma en la que más tiempo invirtieron, aunque era la que menos les beneficiaba.

La explicación de las motivaciones reformistas para con las monjas tiene por fuerza que buscarse en otro lado. La vida común era importante fundamentalmente porque simbolizaba los ideales del catolicismo ilustrado. En ningún otro aspecto del proyecto reformista se observa la influencia de este pensamiento más claramente. Aquí sobran las pugnas entre regulares y seculares, cabildos y obispos, gobierno civil y eclesiástico. Por supuesto que todas ellas están en el trasfondo, pero ninguna explica por qué se buscó la vida común sino simplemente por qué y cómo se alinearon estos protagonistas. Aquí tampoco hay preocupaciones por defender la inmunidad eclesiástica o pleitos por derechos parroquiales. La vida común fue importante en sí misma porque representaba lo que una nueva iglesia debía ser. Chocaron en la controversia sobre la vida común no necesariamente peninsulares y criollos, o regulares con seculares, sino

¹²² Victoriano López a Antonio Bucareli, 18 de marzo de 1778. AGI. *México*, 2604.

más bien dos versiones de iglesia, dos modelos eclesiales irreconciliables: uno ilustrado secularizante con otro tradicional.

a) El proyecto de reforma del monacato: ¿Qué buscaba el reformismo?

Los obispos reformistas tenían un ideal de monja fijo que ni la historia ni su contacto con las vivas logró alterar. Hablaban de ellas llenos de idealismo y quizás algo de ingenuidad, dados los acontecimientos que después tendrían lugar. Por ello, Lorenzana describiría a las religiosas de la siguiente manera:

Es una religiosa la víctima más agradable a Dios, porción de su rebaño más escogido, águila que siempre vuela cerca de los rayos del sol, Esposa fiel del único esposo, peregrina, que parece no tener en la tierra, sino en el cielo su habitación y según el testimonio de la Sagrada Escritura, es como los ángeles de Dios en la pureza... primicia del linaje humano, corona de la Fe...¹²³

El arzobispo no pudo haber previsto en 1769 que esa “vida de ángeles” de la que escribió con tanta ilusión sería causa de grandes conflictos. Tal vez sobrestimo su proyecto, convencido de que sería irresistible a su grey monjil o tal vez desconocía la naturaleza de la misma. El proyecto de convento reformado consistió en garantizar que en su interior se viviera esta perfección. Aunque en mayor o menor grado los prelados hayan interferido en todos los aspectos de la vida monacal, la reforma se centró en dos: la clausura y la vida común.

Los obispos habían percibido acertadamente desde la llegada a sus mitras que los conventos calzados guardaban la clausura con un estilo propio. Ciertamente que las monjas una vez entradas en los conventos no salían nunca, pero fuera de eso los claustros, lejos de estar aislados del resto de la sociedad, estaban profundamente integrados a ella. Las monjas calzadas tenían

¹²³ Francisco Antonio de Lorenzana. Carta Pastoral IV: Se exhorta y manda a las religiosas guarden la vida común, 6 de diciembre de 1769, en *CARTAS*, ff. 101-117, f. 101.

muy claro que su vocación no era la de recoletas y consideraban que su relación con el siglo, fuente de la vitalidad y relevancia de sus conventos, era la forma cotidiana de vivir su clausura. Los prelados, sin embargo, no se detuvieron en lo que había de ventajoso en aquella interpretación de la clausura. Más bien, no repararon en nada para lograr una clausura “sellada”, emitiendo una condena tras otra y mostrándose escandalizados frente a prácticas que tanto para las monjas como sus benefactores eran acostumbradas y por lo general inofensivas, porque para ellos “la clausura de los Conventos de Religiosas [era] muy sagrada”.¹²⁴

La concepción del monacato como un *jardin secreto* de virtudes reservadas sólo para Dios los llevó a extremos incluso violentos, como fue el especial caso poblano cuando Fuero entró al convento con escolta y albañiles a tirar paredes y cerrar tornos y porterías. El prelado insistía en el carácter “cerrado” y “sellado” que debían tener los conventos:

Las esposas de Jesucristo deben ser para su Majestad no sólo un ameno Jardín lleno de virtudes, sino un jardín cerrado, no sólo una fuente y manantial perenne de buenas obras, sino una fuente que siempre este cerrada y sellada, ha cuidado incesantemente la Iglesia Nuestra Madre de que guarden Clausura, y la ha ido estrechando cada día más, para que estando separadas aún materialmente del mundo, se pongan más a cubierto de sus asechanzas.¹²⁵

La clausura se aseguraría primeramente cortando el contacto frecuente con las gentes y asuntos del siglo. Se mandaron cerrar tornos, locutorios y porterías, imponiéndose estrictos horarios y reglamentos para la asistencia a los mismos porque “eran uno de los Sitios y Brechas por donde se sale de los Conventos la Perfección, y entran a ellos el Mundo y sus desórdenes”,¹²⁶ o como se declararía en el IV Concilio se cerrarian “por serles causa de distracción, el introducir en los Claustros las especies del Siglo”.¹²⁷ Se prohíben coloquios, recitales, lecturas y demás

¹²⁴ Libro 3, Título XVI. “De los regulares y monjas”. en *II CPM*, p. 148.

¹²⁵ Francisco Fabian y Fuero, Edicto XLVIII, 19 de marzo de 1968, en *COLECCIÓN*, ff. 314-320, f. 316.

¹²⁶ Francisco Fabian y Fuero, Edicto XLVIII, 19 de marzo de 1968, en *COLECCIÓN*, f. 319.

¹²⁷ Libro 3, Título XVI. “De los Regulares y las Monjas”. en *II CPM*, p. 149.

actividades culturales que habían caracterizado a la vida social novohispana.¹²⁸ El obispo también exigió la suspensión de las relaciones económicas con la gente de fuera, ya fueran caritativas, amistosas o administrativas.¹²⁹ Las relaciones con el siglo se tendrían que evitar aún en este nivel. El convento ideal fungiría como un enclave de virtudes que era imposible de resguardar si se mantenían vínculos estrechos familiares, sociales o económicos con seglares. Esta propuesta representaba una alteración significativa en el *modus vivendi* de las monjas como lo demuestra una de sus quejas:

... parece se quebrante dicha clausura con la visita, pues una de las puertas de la iglesia que entra inmediata al coro bajo no se abre ya sino rara vez... a hablar las personas que venían a conversar con las religiosas, tirando con costo a que por lo incomodo se desterraran y no hubiera quien nos visitara como si fuéramos nacidas de las hierbas o estuviéramos tan en la unitiva que no quisiéramos hablar con nuestros deudos, lo que no nos lo priva nuestra Constitución.¹³⁰

La clausura que los obispos pretendían implicaría un cambio drástico en la manera que las monjas acostumbraban relacionarse con la sociedad urbana.

Una vez detenido el tránsito de "bienes y servicios"¹³¹ entre los claustros y el siglo, el proyecto de reforma se afocó a expulsar de los mismos a las seglares que allí vivían. Tanto las

¹²⁸ La virreina misma frecuentaba estas tertulias conventuales, llegando a exasperar a los obispos quienes argüían que su visita perturbaba todo el día a los claustros que la recibían. Véase LAVRIN, 1965, 1972, 1983, 1986; GONZALBO, 1987. La cultura femenina novohispana, como ha señalado Muriel, tenía un apoyo significativo en los claustros. MURIEL, 1946, 1982.

¹²⁹ "Nada se ha de regalar a las personas de afuera, pues Dios no ha dado a VVRR para esto las rentas, ni para ello las permitieron sus Santos Patriarcas, sino para que teniendo cuanto necesiten religiosamente sin depender ni haber menester a Personas del Siglo, vian en la mayor abstracción y retiro de los que lo habitan, dedicadas a la Oración...". Francisco Fabian y Fuero, 21 de diciembre de 1769, en COLECCIÓN, "Providencias dadas a fin de establecer la Santa vida común", ff. 147-168, f. 151.

¹³⁰ Monjas del Convento de Santa Catarina de Puebla a Alonso Nuñez de Haro, 15 de octubre de 1773, AGI, México, 2604.

¹³¹ Que también incluían el comercio de convites, dulces, repostería y todas las demás cosas que se vendían en las porterías de los conventos. Así como los recados que las criadas acarreaman diariamente. Sobre esto ya se habló en capítulos anteriores.

“niñas”¹³² como las criadas representaban para los reformistas una distracción a la vida perfecta que pretendían para sus religiosas. Fuero afirmó que no le “parece del agrado de Dios” que las niñas permanezcan allí:

¿Qué cosa más opuesta a la perfección de la vida espiritual religiosa que el asimiento que cada una tiene por lo común a las niñas que cría?... ¡Cómo quedaría a poco tiempo la Observancia regular! Las religiosas mezcladas de esta suerte toda la vida con seglares no se entienden entre sí; el dedicarse la clausura con tanto ahínco a criar niñas, aunque sean Pobres y Huérfanas, es una piedad mal entendida: Esta es nuestra flaqueza, gustar más de servir a Dios en aquellas Obras que no le hemos prometido ni son de nuestro Oficio.¹³³

El número de criadas también sería limitado para que se redujera el riesgo de que anduvieran de mandaderas.

Los obispos además consideraban que la garantía de la inviolabilidad de la clausura era imperativa para prevenir la infiltración de posturas anti-reformistas. En particular temían a las ideas jesuíticas, entendidas como cualquier cosa opuesta a su catolicismo ilustrado. Por ello Fuero escribió sobre la sedición y las ideas sospechosas que había que prevenir infiltraran los claustros. Asegura estar temeroso de “la tranquilidad de las mismas religiosas, y el que no se abuse sacrilegamente de lo sagrado para divulgar especies sediciosas, y perturbadoras del sosiego público...”, por lo tanto ordenaría “que sean removidas prontamente las Personas sospechosas, que con abuso influyen a las sencillas religiosas, colocándolas tales y de tan sana Doctrina, que se asegure la observancia, la fidelidad y el respeto que es debido a ambas majestades”.¹³⁴ La crisis que sobrevino sobre licencias de confesores sería prueba suficiente de este temor episcopal.¹³⁵ El

¹³² Anteriormente se señaló que las denominadas “niñas” variaban de edad entre los 4 y los 50 años, siendo algunas educandas de las monjas y otras parientas o amigas de edad avanzada que escogían pasar los últimos años de su vida dentro de los conventos.

¹³³ Francisco Fabián y Fuero. Carta Pastoral. 29 de enero de 1770, en *COLECCIÓN*, “Providencias dadas a fin de establecer la Santa vida común”, ff. 104-110, f. 105.

¹³⁴ Francisco Fabián y Fuero. Carta Pastoral. 28 de julio de 1768.

¹³⁵ Explica Sierra que “una de las conclusiones peregrinas que saca contra el probabilismo pseudo-jesuitico es culparle de la relajación de la *vida particular*”. SIERRA, 1975, p.203; sobra agregar que muchos de los

control de confesores entendido como parte del sello de la clausura, a su vez evitaría que las monjas estuvieran “aliadas con la gente de fuera” a nivel político.

El sello de la clausura era simplemente un medio para lograr el objetivo principal de la reforma: el establecimiento de la vida común.¹³⁶ Por ello, Fuero escribió que “la Clausura Religiosa es la Muralla de las Esposas de Cristo”.¹³⁷ La vida común se fundamentaba en una interpretación estricta del voto de pobreza que exigía la puesta en común de los bienes monjiles. El IV Concilio la definiría de la siguiente manera:

Y así manda este Concilio que los Obispos cuiden de que observen perfectamente el voto de pobreza, vivan, coman y vistan en común, excluyendo toda reserva, peculio o bienes en particular aunque sea con licencia del Prelado: pues se declara que ni los Obispos, ni los otros Superiores la puedan dar, y que su indulgencia ha dado causa a tanta relajación, interpretaciones frívolas, y vanos pretextos; pues de hoy en adelante no puede haber más renta que la del Convento, toda para todos, y nada en particular, una sola arca en común sin distinción de reservas o peculios; pues después de la Profesión es propio del Convento, y de todos en común, lo que se donase a un Religioso o Religiosa, que a todos se ha de dar Celda, se ha de reparar a costa del Convento, y comprar los alimentos y vestuarios a costa de este.¹³⁸

El pilar más controvertido de la reforma monacal fue sin duda éste, pero aún así no dejó de ser el que más defendieron los obispos. La vida monacal ideal, o en términos ilustrados útil y virtuosa, tenía que ser una vida en común. Cualquier adaptación, o “desviación” de la misma como afirmaban los obispos, fue considerada indefensible. La vida común era precisamente esa vida de

confesores de las monjas hasta la expulsión habían sido jesuitas, además que tras la expulsión los obispos consideraban que los confesores a favor de las monjas de vida particular eran decididamente jesuitofilos. Por su parte, dice Zahino Peñafort que “Tanto en esta resistencia a aceptar nuevas novicias reformadas, como en los casos, ya vistos, de fragilidad en las vocaciones, el arzobispo y el virrey [Haro y Bucareli] estaban convencidos que su origen nacía de los mal intencionados consejos que los confesores proporcionaban a sus hijas espirituales”; ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p. 162; véase también LAVRIN, 1965.

¹³⁶ Véase LAVRIN, 1965; BOBB, 1962, pp. 63-64; SIERRA, 1975, p. 202; ZAHINO PEÑAFORT, 1996, pp. 154-155.

¹³⁷ Francisco Fabián y Fuero, Edicto I. Para las Monjas, 2 de julio de 1765, en *COLECCIÓN*, f.1-5, f.3

¹³⁸ Libro 3, Título XVI, “De los regulares y monjas”, en *IVCPM*, p. 147.

ángeles de que hablaron con tanto idealismo los obispos. Fuero justificó su intransigencia con las monjas poblanas escribiendo que

Aunque hubiera costado inmensos trabajos el que se practicara en nuestro cinco Conventos la vida común y Santa, no se habría comprado caro el logro de este establecimiento... No necesitan más estas esposas de Cristo para avanzar admirablemente en el Camino de la Oración; porque puestas en él, y desembarazado de estorbos, nos enseñan los Siglos de la Iglesia que corren y aún vuelan impetuosas hacia el Señor las de este sexo, y hacen más rápidos progresos que los varones en pureza angélica, penitencias, martirios y extremos de amor de Dios.¹³⁹

Convicción que su sucesor compartiría en igual grado de inflexibilidad.

La perfección monacal seguiría al establecimiento de la vida común. Los reformistas aseguraban que así las religiosas vivirían afanosamente sus votos:

Es pues la vida Religiosa, vida de Ángeles, y de los apóstoles, vida común, sin cosa alguna propia, vida no sólo de perfectos, sino de más perfectas, por elevarse por todas las circunstancias sobre la del resto de los hombres, vida, que mereció el mayor aplauso de los Emperadores y Reyes, y sirvió de norma para las Fundaciones de los Conventos y Monasterios.¹⁴⁰

De singular interés para los prelados era la economía conventual. Hablaron del peculio como una de las más serias infecciones del siglo. Su eliminación sería instrumental para garantizar la vida común. Para ello se valieron principalmente de las reglas y constituciones de las mismas religiosas, afirmando que el peculio era en contra de “lo substancial del Voto de Pobreza, y vamos a hacer demostrable a nuestras religiosas, que por las reglas de los santos Patriarcas y sus mismas constituciones no son lícitos los peculios y reservas, según hoy las poseen, sino que todo

¹³⁹ Francisco Fabián y Fuero, Carta Pastoral. 19 de septiembre de 1769, en *COLECCIÓN*, “Providencias dadas a fin de establecer la Santa vida común”, ff. 105-124, f. 109.

¹⁴⁰ Francisco Lorenzana, Pastoral VI: Se exhorta y manda a las religiosas guarden vida común, 6 de diciembre de 1769, en *CARTAS*, ff. 101.117, f.101.

lo deben entregar inmediatamente a sus preladas, para que lo incorporen con los bienes del Convento".¹⁴¹

La expulsión de seglares y la vida común crearían el ambiente propicio para la "quietud con que en aquel retiro se deben destinar no sólo al reposo del Cuerpo, sino también al sosiego del espíritu, dedicándolo todo a Dios por medio de la Oración".¹⁴² La oración sería garantía de una vida perfecta, fin de la reforma del monacato. La clausura y la vida común tenían sentido sólo en la medida que propiciaran una auténtica vida de perfección que, sobra decir, los obispos creían posible.

b) ¿Por qué la clausura y la vida común?

Los reformistas fueron movidos por una celosa convicción de que era indispensable establecer la vida de perfección en los claustros. No descansaron porque necesitaban garantía de que este objetivo se había logrado. La obsesión con la virtud monjil sólo se puede explicar a partir de la mentalidad católica ilustrada que los motivaba. Por un lado la disciplina era uno de los baluartes de este pensamiento y no podía faltar en el interior de los claustros, por otro el contar con un lugar sagrado en una sociedad en vías de secularización representaba una verdadera urgencia.¹⁴³ El catolicismo ilustrado, al igual que cualquier otra religión en una sociedad secular, tendría que definir infaliblemente sus espacios santos desde donde se defendería

¹⁴¹ Francisco Lorenzana, Pastoral VI, 6 de diciembre de 1769, en *CARTAS*, f. 103. Fuero por su parte aseguraría que las monjas por la observancia de su pobreza tendrían que mover "a los concurrentes a alabar al Señor por la virtud de la Pobreza que perciben en las Religiosas Esposas de Jesucristo", Francisco Fabián y Fuero, 8 de septiembre de 1768, en *COLECCIÓN*, "Providencias dadas a fin de establecer la Santa vida común", ff. 56-69, f. 66.

¹⁴² Francisco Fabián y Fuero, Carta Pastoral, 21 de agosto de 1766, en *COLECCIÓN*, ff. 88-90, f. 88.

¹⁴³ Eliade propuso que el espacio no era homogéneo, sino que contenía interrupciones. El espacio sagrado, es un espacio con poder, significativo; existen otros espacios pero no son sagrados y carecen de estructura y consistencia, son amorfos. ELIADE, 1987, p. 20.

del asedio del “mundo” e iniciaría su reconquista. Los claustros femeninos se convertirían en los fortines seguros de esta iglesia sitiada, el refugio de cualquier católico tentado por la desesperanza del avance de la secularización. Los obispos necesitaban monjas que rezaran por ellos, además de la seguridad de que una porción, aunque mínima, de su grey aún no había caído presa de la relajación del mundo. La vida común, en sí, no fue el objetivo de la reforma. En las palabras Fuero:

La vida común que deseamos en nuestras Religiosas no es para que se hagan recoletas aumentando mortificaciones, que cada religión tiene su Santa Regla y Estatutos... pues no es para destruir sino para perfeccionar la vida religiosa según la Santa Regla con indecibles alivios de las Comunidades.¹⁴⁴

Lograr esta vida de perfección se convertiría en una cruzada para muchos de los obispos reformistas porque estaban convencidos de lo indispensable que era que el monacato se conservara libre de las impurezas de un mundo contaminado por la irreligión. Dentro de los esquemas de su pensamiento las monjas

si observan con cuidado sus sagrados Votos y obligaciones de Castidad Virginal, Obediencia, Pobreza, Clausura, Santa Regla, Constituciones y Decretos de buen gobierno de sus superiores, son la Flor del Árbol Místico de la Iglesia, decoro y ornamento de la Gracia Espiritual, obra incorrupta y entera, digna de honra y alabanza, son la Imagen de Dios, correspondiente a la Santidad del Señor, son la más Ilustre porción del Rebaño de Cristo.¹⁴⁵

Los claustros novohispanos, al igual que los del resto del mundo, serían considerados cada vez con mayor firmeza como auténticos conservatorios de virtud y religión. Enfrentados con pérdidas en lo político y en lo social, la iglesia católica replegaba sus huestes militantes hacia el interior de los conventos, fortificaciones hasta donde se retiraban las trincheras. La mentalidad de

¹⁴⁴ Francisco Fabián y Fuero, Carta Pastoral, 10 de agosto de 1768, en *COLECCIÓN, “Providencias dadas a fin de establecer la Santa vida común”*, ff. 1-8, f. 3.

¹⁴⁵ Francisco Fabián y Fuero, Edicto XLVIII, 19 de marzo de 1768, en *COLECCIÓN*, ff. 314-320, f. 315.

sitio que engendraría el catolicismo ilustrado les asignaría este nuevo protagonismo en la lucha contra el “diablo, la carne y el mundo”.

La perfección dentro de los conventos tenía una misión concreta dentro de la iglesia. Lorenzana aclaró a sus religiosas que “así como el Globo de la Tierra depende en su hermosura del Celeste, así el Estado Político estará arreglado con el lustre y perfección religiosa”.¹⁴⁶ Precisamente por su aislamiento del mundo que las ponía en un “lugar sagrado” y privilegiado para la comunión con lo trascendente, los claustros adquirirían la crucial misión de sostener a la iglesia universal en su cada vez más desesperada lucha contra el mundo. Esta misión se llevaría a cabo, según los reformistas, a través de la oración, principal tarea de la monja y única justificación de su vocación.¹⁴⁷ La religiosa modelo tendría que orar por el clero y sobre todo los pastores de la iglesia. Por esto, Manuel Ignacio de Campillo exhortó a sus monjas pidiéndoles: “abrid el aire con vuestro suspiros y preparad con los perfumes e incienso de vuestras oraciones el camino para que baje sobre nuestra pena aquel mismo benéfico Espíritu que se dejó ver sobre los discípulos en el cenáculo”.¹⁴⁸ Con sólo cumplir con esta singular tarea, las monjas lograrían atraer a la sociedad entera a la religión. Por eso Lorenzana aseguraba que mientras en los conventos hubiese virtud y perfección, los fieles tendrían una imagen viva del fin al que habían sido llamadas. Explica el prelado que siguiendo la vida común las monjas “se hacen amables a Dios y a los

¹⁴⁶ Francisco Lorenzana, Pastoral VI: Se exhorta y manda a las religiosas guarden la vida común, 6 de diciembre de 1769, en *CARTAS*, ff. 101-117, f.110.

¹⁴⁷ Dentro de estos esquemas, la literatura, poesía, el canto, en fin la vida social que había caracterizado al monacato novohispánico se consideraba una distracción frívola de su único fin.

¹⁴⁸ Manuel Ignacio González de Campillo. Carta Pastoral, 16 de noviembre de 1803, ff. 1-24, f.21. Fuero décadas antes les había rogado lo mismo diciendo que “Es su oficio rogar a Nuestro Redentor por nosotros para que haya quien le alabe, adore, sirva y ame: Cuanto más crezca en ellas la llama del Divino Amor, se entiende también con mas vigor y con mayores efectos a el bien de nuestras Almas por el amor del Próximo, siendo más oídas del Señor las oraciones que le dirigen porque no erremos en el gobierno de nuestras ovejas, y por la salvación eterna de esta cuando están más puros y acrisolados sus religiosos Corazones”. Francisco Fabián y Fuero, Carta Pastoral, diciembre de 1769, en *“Providencias dadas a fin de establecer la Santa vida común”*, ff. 84-91, f.84-85.

Hombres de buena voluntad, que admiran las maravillosas diferencias de las Sagradas Religiones y sus virtudes".¹⁴⁹ Esta admiración tendría la fuerza de conmover los corazones de los seglares al punto de encaminarlos a la piedad cristiana.

Lejos de estos ideales estaban las realidades humanas de los claustros y también la concepción divergente de su misión de las monjas calzadas de vida particular. No obstante, los obispos no titubearon en perseguir este sueño irrealizable hasta sus últimas consecuencias.

La obsesión con la reforma del monacato resalta una importante característica de la sociedad novohispana de ese periodo: su entrada definitiva en un irreversible proceso de secularización. En la medida en que se esperaba menos perfección de los fieles se exigiría mayor perfección de las monjas. Así, la pérdida de religiosidad en la sociedad se equilibraría con una concentración de santidad en los claustros. Mientras que la religión iba pasando a un término secundario en la calle, a las monjas se les exigía mayor dedicación y disciplina. Por ello Fuero aseguró que con cumplir fielmente sus votos "aplicadas con continua vigilancia a adquirir la perfección que profesan, se llamaran con razón la parte más ilustre del rebaño de Jesucristo".¹⁵⁰ Lorenzana, por su parte, demostró esta mentalidad de sitio y su repercusión en el monacato exhortando a las religiosas:

Floreced pues, cándidos Lirios del Hermoso Jardin de la Iglesia Militante, y no permitáis se manche la Pureza de los votos con algún otro colorido. Azucenas del Huerto Cerrado del Paraíso, no consintais, que entre dentro de el opinión, que marchite la obediencia, o minore el buen olor de Fama y Santidad.¹⁵¹

¹⁴⁹ Francisco Lorenzana, Pastoral VI: Se exhorta y manda a las Religiosas guarden la vida común, 6 de diciembre de 1769, en *CARTAS*, ff. 101-117, f.112.

¹⁵⁰ Francisco Fabián y Fuero, Edicto III: Para las Monjas, 27 de julio de 1765, en *COLECCIÓN*, ff. 7-12, f.8.

¹⁵¹ Francisco Lorenzana, Pastoral VI: Se exhorta y manda a las Religiosas guarden la vida común, 6 de diciembre de 1769, en *CARTAS*, ff. 101-117, f.115.

Difícilmente las monjas, productos de su siglo al igual que cualquier otro fiel, podrían permanecer ajenas a él. Las paredes que las separaban del "mundo" siempre fueron permeables, pero esto no detuvo al reformismo en su pretensión de asegurar la existencia de "lugares sagrados".

c) Caen los ángeles: reacción a la reforma

El modelo de perfección por el que tanto se afanaron los obispos reformistas desató una revuelta monjil de carácter novelesco¹⁵² que causó consternación de ambos lados del Atlántico. Los "ángeles" de los que hablaban con tanto fervor resultaron ser mujeres bien conectadas con las cortes de España y Roma, obstinadas guardianas de su autonomía y, en algunas instancias poblanas, hasta insolentes frente a la autoridad episcopal. Muy a pesar de la insistencia del rey de que se llevara a cabo la reforma con delicadeza,¹⁵³ el celo de los obispos no se detuvo en nada, provocando así una resistencia de igual celo en las religiosas. El desorden que ocasionaron revela que los obispos, cegados por su idealización del monacato, habían subestimado al sexo opuesto. Tales fueron los agravios resultantes que ni siquiera en ese momento se supo a ciencia cierta qué pasó exactamente. El Consejo, cansado de recibir acusaciones y contra acusaciones,

¹⁵² Son muchos los incidentes narrados en la voluminosa documentación sobre la reforma, entrada de obispos con tropas, monjas enloquecidas, campanarios tafiendo fuera de control, cajones de cartas perdidos a piratas, etc. Baste con escuchar del puño y letra del arzobispo Haro la narración de uno de estos hechos: "... más ayer tarde caminando para el convento de Santa Inés, me arrojó por la ventanilla del coche, un hombre que no conozco, una carta, la abrí y era de la enfermera del convento de la Trinidad y me decía que cumpliendo con el cargo de su oficio y no queriendo ser responsable a Dios, me avisaba que la tal religiosa estaba con un afecto al pecho, que la noche antes creyó se ahogaba y se le quedaba muerta, que sólo le habían enviado para que se confesara el capellán... y ese no la había querido confesar, diciendo que era inobediente y no estaba dispuesta. Al leer esto me dio un vuelco el corazón, que sin saber lo que me hacía di una voz al cochero, mandando me llevase al convento de las Trinitarias", Alonso Núñez de Haro al virrey, 23 de octubre de 1773, AGI, *México*, 2604. Véase LAVRIN, 1965; BOBB, 1962; SIERRA, 1975.

¹⁵³ Escribía Lorenzana a Bucareli que era "muy interesado en el acierto de mi soberano y no quisiera hubiera empeño en desbaratar la vida común, que sin duda es causa de Dios, y el rey quiere la observen las Monjas, aunque al mismo tiempo quiere Su Majestada se haga sin ruido y sin maña", Lorenzana a Bucareli, 18 de septiembre de 1774, AGI, *México*, 2604.

ordenó tres comisiones para averiguar los hechos en Puebla. Haro, al frente de la primera, escribiría exasperado que

Las monjas van declarando cosas increíbles y mucho más de lo que a Vuestra Excelencia y a mí nos tenían escrito. Entre infieles no se hubiera ejecutado lo que han padecido esas esposas de Jesucristo. Yo estoy aturdido, hago lo que puedo por disminuir las tropelías del Señor Fuero y las que en ejecución de sus órdenes, aumentó el nuevo obispo electo, y con todo va resultando tanto, que estoy sin juicio. Dios me ha enviado este trabajo y creo me ha de costar la vida.¹⁵⁴

De hecho Sierra ha llamado al levantamiento poblano la "guerra de los libelos", precisamente por lo imposible que resultaría distinguir hecho de fabricación en las declaraciones tanto de las monjas como de los obispos.¹⁵⁵ Nunca se esclarecieron totalmente los hechos, aunque al final el Consejo absolvió al obispo Victoriano López de haber obrado fuera de su jurisdicción.¹⁵⁶ Está pendiente una historia detallada de este acontecimiento,¹⁵⁷ que identifique a los protagonistas, sus motivaciones y clientelas, pero varios autores han escrito sobre la notoriedad de este alzamiento novohispano.¹⁵⁸ Aquí sólo se detallan algunas observaciones pertinentes sobre la reacción al modelo que se pretendió imponer.

La vida de ángeles que había soñado el episcopado resultó ser vida de mujeres decididas a defender sus derechos a todo costa y capaces de cualquier cosa para hacerlo. El convento modelo de los reformistas definitivamente había prescindido del carácter femenino del monacato. Según Bobb, obispos y virreyes desesperaron frente al sexo opuesto que desconocían

¹⁵⁴ Haro al virrey, 9 de octubre de 1773. AGI, México, 2604.

¹⁵⁵ Explica Sierra que "la escisión monjil interesa a los capellanes, apoderados e incluso a la opinión general dividiéndolos en partidarios u oponentes a la reforma"; SIERRA, 1975, p.218.

¹⁵⁶ Bobb explica que Bucareli se enfrentó con una difícil situación. Las acusaciones contenían exageraciones que obstaculizaban una determinación de quién tenía la razón. Dice que los agentes que envió el virrey "descubrieron que el llevar a la verdad era difícil, si no imposible"; BOBB, 1962, pp. 77-78. Sobre la exoneración de López, BOBB, 1962, p.82.

¹⁵⁷ BOBB, 1962; SIERRA, 1975, pp. 235-237.

¹⁵⁸ Véanse LAVRIN, 1965; BOBB, 1962; SIERRA, 1975; ZAHINO PEÑAFORT, 1996; BRADING, 1994, entre otros.

gravemente.¹⁵⁹ Escribió el obispo de Oaxaca, José Gregorio Alonso de Ortigosa, que se rehusaba a ceder frente a las quejas del convento de su jurisdicción porque:

estas monjas no tienen razón de quejarse, es vida muy regalona y ociosa la que llevan. No es una picardía, que una mujer que en su casa barrería, fregaría como hay muchas de esta naturaleza, sólo por que entre religiosa, y observe vida común, quiere que laven hasta los pañuelos las criadas del convento, pues así sucede.¹⁶⁰

Núñez de Haro llegaría a afirmar que “lo que concibo según voy palpando las cosas, es que muchas religiosas están resueltas a llegar al último extremo y son capaces de desesperarse, sino se las alivia”.¹⁶¹ Lo que ambos acaban revelando es una incómoda ignorancia de la astucia femenina con la que se enfrentaban, de la que hábilmente se sirvieron las monjas para obstaculizar la reforma.¹⁶² Asimismo, los obispos reprueban la insolencia de las religiosas, quienes tienen la seguridad de que podían desobedecer a cualquier obispo que “ellas” no consideraran legítimo. Así lo verifica el informe de Haro:

Dióme impulso a ello el haber tocado que estos eran en gran parte la causa de las inquietudes, y discordias, que había entre las religiosas, que estas las imbuían de máximas y opiniones poco conformes al cristianismo, diciéndolas que yo no tenía autoridad para recibirles juramento, que no era su legítimo prelado, que lo que yo hacía de orden del rey era cosa de juguete que podían ocultarme la verdad que pecaban mortalmente si no admitían la vida común y otras cosas horribles de que constan los autos, y que se prueban bastantemente ya de la declaración que hizo la priora de San Jerónimo... ya la de la que hizo la abadesa de la Santísima Trinidad, afirmando que yo no era su legítimo prelado, ya de la que hizo otra

¹⁵⁹ Escribe Bobb que la reforma a la vida común descubrió los peligros de poner en efecto un proyecto de reforma, pero que también “no se debió haber estimado en tan poco el poder de las mujeres”: BOBB, 1962, p. 83; SIERRA, 1975, p. 236.

¹⁶⁰ José Gregorio Alonso de Ortigosa a Bucareli, 7 de enero de 1777, AGI, *México*, 2604.

¹⁶¹ Alonso Núñez de Haro al virrey, 23 de octubre de 1773, AGI, *México*, 2604.

¹⁶² Las monjas resultaron ser capaces de toda clase de argumentos para defender la vida privada. Obsérvese el tono y manipulación implícitos en la siguiente petición: “... y tenemos esperanza de que con su paternal amor y piadoso corazón nos libertara de semejante prelado y no lo hacemos tanto por temor de que nos quite la vida con los pesares que nos dará, cuanto por hallarnos faltas de fuerzas y que pueda precipitarnos de modo que perdamos el alma, así se lo pedimos a Su Majestad”: Monjas del Convento de Santa Catarina de Puebla a Alonso Núñez de Haro, 15 de octubre de 1773, AGI, *México*, 2604.

religiosa de este convento, llamada María Ignacia de la Luz, diciendo que era cosa de juguete lo que yo hacia como comisionado de Su Majestad...¹⁶³

Aún más perturbante resultó ser el descubrimiento de que los conventos calzados no actuaban por sí solos, sino que habían establecido lazos con los demás de su ciudad y con los de otros obispados. Esto lo ilustra la carta de una abadesa de vida común poblana, escribiendo sobre sus hermanas de vida particular:

Creo que con algunas de estas han captado el patrocinio de la Madre Abadesa de la Concepción de México, pues dicen haberles prometido sacarlas victoriosas y que para ello ha movido los primeros empeños... a esa Señora han ocurrido lamentándole falsamente muchos trabajos y necesidades y lástimas con que han procurado moverla por compasión y por puntos de honor a protegerlas. Estas no dejan piedra por mover ni excusan obsequios aquí para México. A más de los precedidos sé que en la actualidad se están trabajando en un convento dos cajones muy curiosos a uno de jaboncillos y otro de cajas de dulce que dicen son para México.¹⁶⁴

La concertación entre las monjas impedía la puesta en marcha de la reforma, indignando a los obispos quienes reconocieron en ella un insólito afronte a su autoridad.

La controversia que generó la vida común a su vez reveló una profunda división entre las mismas monjas. Las discrepancias entre la concepción de la vida común existían no sólo entre prelados y religiosas sino dentro de los conventos. Victoriano López descubrió un marcado faccionalismo que atribuye al ánimo indispuerto de algunas:

Por estos principios conocerá Vuestra Excelencia que las quejas indicadas no tienen otro origen, que la indisposición de ánimo de las mismas deladoras, que viendo que con las que van profesando se aumenta de día en día el número de las que guardan la vida común... y considerando al mismo tiempo la lenta y sorda, pero necesaria extinción en que ha de venir a parar su vida particular... se las exacerba más el mal hasta hacerlas como insufrible la presencia misma de sus hermanas... ha habido monja del monasterio de la Santísima Trinidad, a quien reconociendo yo sobre su falta de asistencia a todos los actos de comunidad, me ha dicho boca a boca, que no asistía a alguno de ellos, porque era tal su odio con

¹⁶³ Alonso Núñez de Haro al Consejo de Indias, 29 de diciembre de 1773, AGI, *México*, 2753.

¹⁶⁴ Abadesa de vida común de Puebla a Alonso Núñez de Haro, 21 de mayo de 1773, AGI, *México*, 2604.

que veía a las de vida común... y todo no es más que artificio para mantener en pie su partido...¹⁶⁵

El obispo Ortigosa coincidió con esta valoración remarcando que todo su convento era “una chismorrina”.¹⁶⁶ Al final, López se conformó con informar que unas son observantes y otras no, sin precisar una explicación de las diferencias.¹⁶⁷

La guerra civil que se desató dentro de los claustros tenía más que ver con la existencia de conceptos divergentes sobre la vida religiosa— que van más allá de las divisiones disciplinadas/relajadas— que con las debilidades del sexo femenino al que tanto aludieron las autoridades durante ese período. Victoriano López se refirió tangencialmente a esta divergencia de definiciones al escribir: “parece que no tienen de religiosas sino el nombre y el hábito, pero por otra parte veo que lo interpretan todo a su modo”.¹⁶⁸

Finalmente, encontramos la defensa de Don José Caballero y Luque, quien sería acusado por Fuero como un alborotador de las monjas de la Angelópolis. Caballero diría en su defensa que él había tomado partido con aquellas porque era legítima su interpretación de la vida particular como auténtica vida religiosa:

Parece que bajo de la vida común se quiere comprender la anacoreta, o más austera, que ha sido todo el objeto contra quien ha caminado mi informe, hay mucha distinción entre ésta y la común y de esta segunda, hasta ahora, no ha habido pluma que hable en contra porque sería ... defender contra los Sagrados

¹⁶⁵ Victoriano López a Bucareli, 23 de agosto de 1777, AGI, *México*, 2577.

¹⁶⁶ José Gregorio Alonso de Ortigosa a Bucareli, 7 de enero de 1777, AGI, *México*, 2604.

¹⁶⁷ Hablando sobre la manutención adecuada de las monjas de vida particular, López decide que son diferentes por lo que no se puede agregar más: “De esto inferir a la discreción de Vuestra Exelencia que por más que muchas de estas religiosas que no están en comunidad de bienes, sean importunas en pedir, no están tan necesitadas de socorros de las personas de afuera, como ellas quieren hacer creer, y la misma experiencia está manifestando que algunas que se ciñen a lo preciso de su estado, lo pasan mejor que otros que saben buscar otros arbitrios, consistiendo esta noble diferencia, en que las unas regalona en la calle con exceso y las otras no”: López a Bucareli, 6 de abril de 1776, AGI, *México*, 2604.

¹⁶⁸ Victoriano López a Bucareli, 30 de agosto de 1777, AGI, *México*, 2577.

Cánones, y Concilios lo que tienen santísima y justamente decretado no sería Cristiana la pluma que osase impugnar la vida común...¹⁶⁹

De hecho, como se señaló anteriormente, dentro de los conventos hubo siempre quienes pidieron y aceptaron de buena fe la vida común,¹⁷⁰ incluso cerca de 1837 algunas monjas la seguían pidiendo.¹⁷¹

Reforma y crisis de la vida regular

Los regulares nunca volverían a tener la preeminencia que gozaron en los primeros siglos de la colonia. Al final, después de una constante recriminación real, de continuas exhortaciones episcopales a la disciplina, el clero regular quedó más que desprestigiado. La reforma de las órdenes religiosas que había iniciado un siglo antes llegaría a su culminación en estos últimos cuarenta años del siglo XVIII. La situación era de crisis para la generalidad de las órdenes religiosas que a partir de este momento tendrían que reformular la razón de su presencia en la Nueva España. La recuperación que tuvieron a lo largo del siglo XIX sería accidentada y relativa. Cuando el asedio liberal descendió sobre sus bienes y privilegios, los regulares eran tan sólo una sombra de las huestes que habían dominado el ambiente eclesial novohispano.

El episcopado habló de “restaurar”, “recuperar” y “restablecer”. Para éste la reforma era tan sencilla como una vuelta hacia atrás, un regreso a las fuentes. Sin embargo, cabe preguntarse si de hecho alguna vez había existido ese ideal o si no fue nada más que eso. Es muy probable

¹⁶⁹ “Fundamentos jurídicos que desvanecen la causa, si causa, que contra el procedimiento de Don Josef Caballero y Luque ha formado la eclesiástica jurisdicción el obispo de la Puebla de los Angeles”, 1773. BNE. Ms. 18742.

¹⁷⁰ Escribe Bobb que la controversia empezaría “durante la administración de Croix cuando algunas monjas en varios conventos poblanos se consternaron por la laxitud de sus reglas y apelaron a su obispo para que instituyera una reforma”, BOBB, 1962, p. 64. (Traducción mía).

¹⁷¹ Escribe Staples que “Extrañamente, algunas de avanzada edad, quienes seguramente habían votado en favor de la vida común durante el siglo anterior, continuaban solicitándola como remedio para los males que sufría la disciplina en 1837”; STAPLES, 1970, p. 19.

que los conventos novohispanos desde su fundación hayan sido instituciones más marcadas por su diversidad que por una rigurosa disciplina. Sin duda, muchos religiosos murieron en “olor de santidad”, pero también sin duda hubo otros que se distinguieron por su hábil “interpretación de la regla”.¹⁷² Tal vez la única continuidad es que siempre coexistieron ambos, que santos y pecadores hayan vivido cerca unos de otros. Por otro lado, ¿no había tantas versiones de la vida religiosa como había frailes y monjas? ¿Se considerarían a sí mismos santos los santos y pecadores los pecadores? No se cuestionó un proyecto de reforma que prometía propiciar virtud, perfección, disciplina y obediencia, conceptos muy de moda en los círculos religiosos ilustrados.

El número de frailes se redujo considerablemente, el cierre de los noviciados comenzó a tener el efecto de disminuir por casi un tercio la población regular. Las provincias novohispanas perdieron algunas de sus parroquias más pingües y se encontraban tramitando el retenimiento de las restantes. Las rentas disminuyeron por motivos internos y externos. Por supuesto que ésta es una historia de luces y sombras. También hubo destellos de nueva vida en algunos sectores. Al mismo tiempo que los frailes abandonaban sus parroquias en el centro, algunos de los más célebres misioneros aventuraban la presencia regular en zonas hasta entonces vírgenes a la presencia de la iglesia, sobre todo en el norte. En las provincias internas y en las ciudades la vida regular cobraba nueva vida, cual fénix de las cenizas.

Asimismo, después de más de 30 años de pretender el establecimiento de la vida común en los claustros femeninos los reformistas no podían reprocharse un fracaso total. Aunque en

¹⁷² Ni unas ni otras pueden ser inculpadas de “relajación”. Después de todo el estilo de vida que siguieron era para ellas la forma correcta, adecuada e incluso moral de seguir sus reglas y constituciones. Lo que podría parecer una desviación de la regla para el investigador moderno, para una monja de los siglos XVII o XVIII era la forma acostumbrada y piadosa de vivir el monacato.

algunos conventos se regresó al antiguo estilo de vida, en otros perseveraban las monjas de la común. Claro que la reforma también melló en la vida conventual en otros importantes aspectos. El número de mujeres seglares en los conventos, sin desaparecer, se redujo considerablemente, aunque hay muestras de que éstas comenzaban a reingresar a ellos.¹⁷³ Junto con el número de seglares se redujo el número de monjas, las prohibiciones de profesar a menos que se aceptara la vida común así como otros cambios aún no estudiados provocaron una auténtica crisis de vocaciones. La población monjil, al igual que la regular, se vio reducida por una tercera parte.¹⁷⁴ No obstante esta reducción, se lograron nuevas fundaciones. Al mismo tiempo que los conventos de México y Puebla atravesaban uno de los momentos de mayor crisis, en otras zonas— sobre todo varias ciudades del Bajío— se verificaban un florecimiento de vocaciones religiosas.¹⁷⁵ Bucareli, escribiendo en 1776, asumió estos resultados ambivalentes de la reforma conventual en su carta a Lorenzana: “De monjas hay poco que hablar, poco a poco se establecerá la vida común con las que vayan entrando, pero con la ancianas se ganará poco”.¹⁷⁶ Lo mejor sería dejar que el tiempo lograra lo que edictos, reales cédulas, averiguaciones y visitas

¹⁷³ Existen peticiones de Haro al Consejo con fecha de 1796 para el ingreso de algunas señoras de sociedad al interior de los conventos. Ni a Haro ni al Consejo parece serles problemática esta nueva presencia de seglares en el interior de los claustros. Escribió Haro: “Doña Josefa de Rivera y Santa Cruz, viuda del Dn. Francisco Galindo Ondón que fue de la Real Audiencia de Santo Domingo y Guadalajara y fiscal de esta de México, me ha presentado el adjunto escrito para que informe a Su Majstad sobre su solicitud de entrar en el convento de religiosas de la Encarnación de esta capital, con una criada durante su vida... He dicho que no hallo el menor inconveniente en que Su Majestad se digne condescender a la indicada súplica porque en el insinuado convento no hay proporción para que se establezca lo dispuesto por su santidad...”; Alonso Núñez de Haro a Eugenio de Llaguno, 27 de agosto de 1796, AGI, *México*, 2556.

¹⁷⁴ SIERRA, 1975, pp. 232-237; LAVRIN, 1965; ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p. 161-165.

¹⁷⁵ Adelanta Brading que: “A primera vista, las órdenes femeninas parecían haber pasado por una crisis similar ... Pero hubo varias características que claramente distinguieron a las órdenes femeninas de las varoniles. En primer lugar, hubo varias fundaciones nuevas en la diócesis de Michoacán, Guadalajara y Oaxaca. Los establecimientos de la Purísima Concepción en San Miguel y Santa Catalina en Pátzcuaro fueron claros ejemplos de esta expansión, así también la fundación notablemente tardía de las carmelitas en Querétaro; en el caso de las órdenes masculinas, fueron las franciscanas las que mostraron la vida más austera y las que atrajeron muchas vocaciones... durante el curso del siglo XVIII hicieron no menos de 10 fundaciones en la Nueva España”. BRADING, 1994, pp. 118-119.

¹⁷⁶ Bucareli a Lorenzana, 27 de marzo de 1776, AGI, *México*, 2604.

no pudieron. Al final, el proyecto de un monacato útil a una iglesia secularizada se haría efectivo después de una larga historia de rebelión y resistencia.

Por último, queda un punto controvertido y aún no muy bien estudiado de este periodo: el aparente incremento de las secularizaciones personales de los religiosos novohispanos. Entre 1798 y 1800 más de 150 regulares pidieron la dispensa de sus votos.¹⁷⁷ En 1803 Francisco de Lizana y Beaumont escribió al Fiscal del Consejo de Indias que está consternado por el número de secularizaciones que se habían solicitado por los religiosos de su mitra:

Muy Señor mío, uno de los asuntos que más me incomodan y lastiman entre los muchos y graves de mi cargo pastoral, es el de las secularizaciones de regulares impulsadas por preces falsas, ejecutadas por mi antecesor con facilidad y con frecuencia, y perjudiciales a las religiones, al estado eclesiástico y al secular. Me dan hartío que hacer los secularizados, por que no contentos con su mal ejemplo, excitan con instancia a la imitación, introduciéndola entre las religiosas, nada menos que por medio del acceso tan sagrado como secreto de la confesión sacramental.¹⁷⁸

Agregó Beaumont con orgullo que no había concedido una sola secularización y que desaprobaba de los superiores que estaban “impacientes de separar del cuerpo un miembro disorde”. El arzobispo estaba convencido que este espíritu secularizante se “contagiaba” y que representaba una especie de “infección” aún para los claustros femeninos.¹⁷⁹ La causa de estas secularizaciones se desconoce, incluso si realmente representaban un incremento notorio con

¹⁷⁷ Farriss explica que estas 150 peticiones venían de un total aproximado de 3000 regulares que había en la Nueva España; FARRISS, 1968, p.122.

¹⁷⁸ Carta de Francisco Lizana y Beaumont al Fiscal Caballero del Consejo, 25 de septiembre de 1803, AGI, México, 2556.

¹⁷⁹ Brading asegura que el número de secularizaciones de hecho había alcanzado niveles alarmantes. “En 1805 los obispos de México recibieron una cédula real en que se repetían las observaciones de 1797 acerca del número excesivo de secularizaciones personales obtenidas en Roma por religiosos residentes en América. En lugar de contener el número de frailes que trataban de liberarse de sus votos, se había pasado por alto el decreto anterior y “se han visto multiplicarse éstos [las secularizaciones personales] hasta un número escandaloso”. Había un verdadero peligro de que conventos enteros quedaran despoblados... También el arzobispo de México se había quejado en 1803 de el “excesivo número de religiosos secularizados”. Par contener esta corriente, la corona decretó entonces que el ministro español residente en Roma confirmara todos los breves papales que concedieran la secularización y que los obispos en América no debían aceptar las licencias papales a menos que llevaran el sello de aprobación del ministro”. BRADING, 1994, pp. 95-96.

respecto a periodos anteriores, pero aún así es probable que hubiera existido una relación entre las mismas y el periodo de reformas que atravesaron las órdenes religiosas.

De todo esto surgen importantes preguntas aún pendientes para la historiografía eclesiástica. ¿Se incrementaron las peticiones de secularizaciones personales a lo largo del siglo XVIII? De ser cierto, ¿resultaron de un deterioro de la observancia de los preceptos de las órdenes, son síntomas de relajación, o son el resultado del asedio del que fueron objeto las mismas a través de las reformas? Más aún, ¿no serían más bien procesos paralelos a las reformas? Esta última pregunta merece más consideración. Decididamente los frailes y las monjas fueron tan afectados por la Ilustración como el resto de la sociedad. Consecuentemente, pudieron haber sufrido una crisis de identidad que los llevó a cuestionar la vigencia o validez de sus vocaciones religiosas. Aunque imposible de probar, es importante reservar la posibilidad de que haya sido de este modo. Por otro lado, el despliegue constante del reformismo dieciochesco deterioró la imagen de los religiosos. Como resultado, es probable que esta vida haya perdido el atractivo que tuvo en otros tiempos. Dificilmente se podría justificar la entrada o permanencia en institutos calificados de anacrónicos y cuestionados por su indisciplina. La vida regular se encontró al final del periodo frente a una singular coyuntura, o se reinventaba a sí misma o corría el peligro de acabar siendo obsoleta en una iglesia penetrada de ideales ilustrados.

CAPÍTULO V

El nuevo absolutismo episcopal, hacia una iglesia diocesana

La persona misma del obispo fue central al proyecto de iglesia que se perfila en las reformas. El objetivo borbón de que la silla episcopal gozara de plena autoridad dentro de las jurisdicciones eclesiásticas reflejaba su intención de controlar a la iglesia, pero no por eso dejó de convenirles a los prelados ilustrados que también pretendían consolidar su poder. Esta inclinación no es una novedad de este periodo. La autoridad del obispo se había defendido desde el siglo XVI. Ciertamente, la pugna entre los regulares y sus mitrados es tan antigua como la conquista, pero estas décadas le agregaron su propio matiz. La ilustración católica procuró materializar el ideal tridentino de un episcopado con plena autoridad moral y jurisdiccional que centralizaría la acción apostólica de su diócesis, subordinando al clero, a las corporaciones religiosas y a los fieles.

El episcopado cobró una nueva importancia durante este periodo. La “amenaza” cada vez mayor sobre los fueros eclesiásticos tradicionales¹ y la transición a una sociedad moderna ilustrada exigieron mayor coherencia a la iglesia. Asimismo, conforme aumentaba la separación entre la iglesia y el estado, definiéndose las esferas de influencia de cada uno, el protagonismo de la primera se vuelve mucho más específico. Se exigió a los curas concretarse a lo religioso, a los regulares y las monjas no entremeterse en asuntos del siglo, pero se mantuvo al obispo como el

¹ Farriss examina la crisis del fuero eclesiástico y escribe sobre la inmunidad que “los regalistas y los canonistas había disputado por mucho tiempo el origen y la naturaleza de la inmunidad eclesiástica, disputa que culminó en el triunfo de los regalistas que habían afirmado que el privilegio era una concesión de soberanos temporales anteriores, y no una institución de origen divino: por lo tanto sus sucesores podían retirar este privilegio cuando la seguridad del reino o el bienestar de sus súbditos lo ameritaran”; FARRISS, 1968, p.149 (traducción mía). El asedio real sobre los diezmos también representó una afrenta a la inmunidad eclesiástica como lo proponen Brading y Mazin; véanse BRADING, 1995; MAZIN, 1996.

mediador entre una esfera y otra, así creció su visibilidad como vocero eclesial. El incremento de autoridad episcopal correspondía a estas nuevas necesidades.

El proyecto de iglesia diocesana exigió modificaciones estructurales. La supervivencia de la iglesia en un estado secular hacia imperativa esta reestructuración. La burocratización de las iglesias, según Berger, resulta de la secularización que atraviesan; en una sociedad no secularizada ésta no era necesaria debido a que “las instituciones religiosas realmente eran instituciones propiamente hablando, eso es, agencias reguladoras tanto del pensamiento como de la acción. El mundo que era definido por la institución religiosa en cuestión era *el mundo*”.² Conforme la religión deja de definir el “mundo”, tiene que ajustarse a “producir resultados” o a probar su derecho a ser una institución más de la sociedad, “consecuentemente, la iglesia católica debe enfrentarse a las interrogantes de su propia estructura social, precisamente para lograr resultados misioneros... se debe asegurar que las estructuras permitan la ejecución racional de la misión del grupo”.³ Los obispos responden a las críticas de la ilustración con una reforma administrativa que garantizaría el funcionamiento racional de la iglesia. Ésta tuvo diversas causas. Por un lado la impulsó la modernización del estado borbónico que exigió a la iglesia los cambios pertinentes (tanto la reestructuración del diezmo como la política de desamortización sirven de ejemplos); por otro, la administración racional del catolicismo ilustrado que combinó el tridentismo con el utilitarianismo. Lo religioso se estaba institucionalizando al interior de la iglesia, ocasionando una revisión de procedimientos burocráticos. Al igual que al estado, la secularización le exigía mayor racionalización. En este sentido, la burocratización tanto del

² Agrega que éste era un mundo “mantenido no solamente por los poderes mundanos de la sociedad y sus instrumentos de control social, sino mas fundamentalmente por el ‘sentido común’ de los miembros de esa sociedad. Salir de ese mundo como se había definido religiosamente era entrar a la oscuridad del caos, a la anómia, y posiblemente a la locura”. BERGER, 1967, p.135 (traducción mía).

³ BERGER, 1967, p.139.

estado como de la iglesia fueron procesos convergentes y no causales— ocurrieron al mismo tiempo sin proceder necesariamente uno del otro. Estos además afectaron a las demás instituciones sociales incluyendo al ejército, el comercio, la agricultura y la industria.⁴ Las instituciones de una sociedad secularizada tenían que funcionar racionalmente, por lo que gradualmente se transformarían en las burocracias modernas que describe Weber.⁵

La actualización de la estructuras eclesiásticas requería cambios en la administración territorial así como en los procesos administrativos y financieros; éstos se plantearon de acuerdo con las prescripciones tridentinas. El Concilio de Trento había establecido una relación entre la administración geográfica y la cura efectiva de almas. Fueron creadas con este objetivo “regiones eclesiásticas”.⁶ La delimitación geográfica así como el poder exclusivamente territorial concedido al ordinario respondía a los abusos que habían acusado los reformadores. El objetivo era mantener un equilibrio entre territorio y población. Por supuesto que trataban con las necesidades de la iglesia europea. Los padres del concilio ni siquiera pudieron haber imaginado lo que “territorialidad” implicaría en el vasto continente americano; sus enormes distancias fueron causa, junto con su singular factor demográfico, de que la legislación tridentina geográfica no se aplicara tal cual en América.⁷ Muchos prelados reformistas mantenían que la renovación de la

⁴ El ejército, por ejemplo, se convertiría en el brazo fuerte del estado borbón y por lo tanto fue el objeto de una seria reestructuración: LYNCH, 1989, p. 123.

⁵ GERTH y MILLS, 1958, pp. 196-244.

⁶ BOWEN, 1979, p. 871.

⁷ El continente americano no estuvo presente de forma contundente en el Concilio. Recién establecida la Iglesia en dicho continente difícilmente pudo haber sido de otro modo. De hecho, incluso la situación de la iglesia peninsular aportó razones para que se dilatará la aplicación total de los decretos tridentinos. Explica Dussel sobre Trento que “toda la reforma significaba sólo un mirar ‘hacia dentro’, hacia las estructuras de la decadente ‘cristiandad’ mediterránea. Nada sobre los indios americanos, ni sobre los chinos o civilizaciones recientemente descubiertas”; DUSSEL, 1983, p. 375. Explica García Añoveros que “Trento se llevó a cabo, por tanto, sin que ningún obispo indiano estuviera presente ni siquiera por procuradores. Tampoco Carlos I ni Felipe II expusieron en el Concilio las necesidades y situación de la Iglesia en América. De igual manera, no consta que la Santa Sede ni el Concilio mostraran deseos explícitos de que acudieran los prelados de las nuevas iglesias americanas. Solamente encontramos alguna rarísima alusión por parte de los padres conciliares a las Indias”. GARCÍA AÑOVEROS, 1990, p. 98.

iglesia únicamente necesitaba la puesta en práctica de dichos decretos en la Nueva España.⁸ Ni las diferencias con el continente europeo, ni la aplicación pendiente del tridentino desmotivaron al reformismo que insistiría en la reconfiguración de la iglesia novohispana en términos territoriales.⁹

La reforma de la iglesia novohispana requería de una organización territorial. El concepto de territorialidad comenzó a atravesar cambios importantes en este período. La desaparición de las doctrinas, así como el sometimiento de los mismos a los preladados representaba un primer paso hacia una mayor territorialidad. La creación de nuevos obispados, tema pendiente desde el siglo anterior, tomó una fuerza significativa en este período, culminando en la creación de los obispados de Linares y Sonora. Los preladados reformistas, aunque entusiastas por conseguir una reorganización geográfica, mostraron cierta ambivalencia frente a la posible desmembración de sus respectivas diócesis. Este fue el aspecto más débil de su reformismo. Aun así la territorialidad se mantuvo como una característica importante de su reforma eclesial.

⁸ Ésta es la tesis principal de Delumeau que temple el debate sobre la influencia del Concilio de Trento en el continente americano. Fuera o no tridentina la organización de la iglesia novohispana, para el siglo XVIII circulaba la tesis de que una completa aplicación de los preceptos tridentinos bastaba para su efectiva reforma; esta idea no es de extrañarse ya que incluso en el siglo XIX cuando Pío IX convocó el Concilio Vaticano muchos eclesiásticos cuestionaron su necesidad debido a que no todas las prescripciones del tridentino se habían aplicado por completo. DELUMEAU, 1973; SANKS, 1992, pp. 105-110.

⁹ La territorialidad parroquial y diocesana fueron objeto de la atención de las reformas eclesiásticas desde antes del IV Concilio Provincial. Explica Sierra que entre los asuntos disciplinares y estructurales de los que se debatió en el Concilio se encontraba el punto de la erección de obispados: "... pero sobre todo— por atañer a la estructura misma— la división de la diócesis de Nuevo Santander e incluso de los— cronológicamente más remotos— de Sonora y de Veracruz. Sobre este último, la carta de los Padres obispos al rey, de 24 de octubre de 1771 condensa el afán conciliar de cumplir con la consigna del *tomo* de preparar la erección de nuevos obispados". Adelante agrega que "el concilio deliberó además sobre la conveniencia de formar otro obispado sobre Acapulco, con centro en Chilpancingo", pero estas no se verificaron hasta el siglo XIX: SIERRA NAVA, 1975, pp. 283, 285.

La figura del obispo ilustrado: Centralidad de la mitra episcopal

El prestigio de la iglesia estaba ligado intimamente con el de sus líderes. Los prelados lucharon asiduamente por preservar la dignidad de su cargo con el fin de que la institución no sufriera desprestigio por su causa. La ilustración católica resaltó su visibilidad, mientras reducía gradualmente el campo de acción de los demás eclesiásticos, inclusive del cabildo. La dignidad episcopal en adelante sería defendida e invocada con frecuencia. Bienpica y Sotomayor aseguró que nada menos que Dios mismo había instruido al episcopado para dirigir su iglesia: .

Lo estableció su Divino autor para el régimen y gobierno de su Iglesia: para reglar y celar el culto que en espíritu y verdad se debe a su Majestad; para promulgar, propagar y conservar su Fe y Religión, para la vigilancia y cuidado sobre la exacta práctica de la moral de su Evangelio; para la perfecta instrucción y enseñanza de los Fieles en su sana doctrina, para dirigirlos y guiarlos a que conformen y arreglen a ella sus costumbres para proporcionarles la oportuna, decorosa y santa administración de los Sacramentos; y para conducirlos a todos por los verdaderos y seguros caminos que dirigen al cielo.¹⁰

El origen divino de su cargo obligaba al obispo a conducir a su grey por los caminos de la salvación, pero también le otorgaba un prestigio considerable en la sociedad cristiana. La dignidad episcopal heredó esta autoridad a través de la ininterrumpida sucesión apostólica.¹¹ El mismo Bienpica y Sotomayor añade que “los obispos, por el derecho Divino, en cuya virtud han sucedido a los Apóstoles... son los Médicos, Padres y Pastores de las almas”.¹² Tan prestigiado cargo exigía la obediencia de todos los fieles, porque así lo ordenó Dios mismo: “la religión nos manda obedecer a nuestros superiores, dar a todos lo que respectivamente le es debido, al que el tributo el tributo, al que el temor el temor, y al que el honor, sin que nada quedemos a deber a

¹⁰ Salvador Bienpica y Sotomayor. Carta Pastoral. 9 de enero de 1791. ff.1-30. ff.7-8.

¹¹ Como se señaló en el capítulo II, la iglesia católica mantiene que ha habido una sucesión ininterrumpida desde Pedro hasta el presente pontífice.

¹² Salvador Bienpica y Sotomayor. Carta Pastoral. 9 de enero de 1791. ff.1-30. ff.10.

alguno".¹³ La tradición concedió al cargo la dignidad y el honor que defendieron vigorosamente los prelados ilustrados y que pretendieron aumentar durante sus respectivos gobiernos.

La elevación de la mitra había comenzado con las reformas tridentinas. La reorganización de diócesis, el establecimiento de lineamientos claros para su gobierno y la clarificación de las funciones episcopales se consideraban esenciales para una reforma católica.¹⁴

El decreto tridentino afirmaba que:

El mismo Santo Concilio... deseando restaurar la muy deteriorada disciplina eclesiástica y reformar la moral depravada de su clero y del pueblo cristiano, considerar apropiado comenzar con aquellos que presiden sobre las iglesias principales, ya que un carácter inmaculado en aquellos que gobiernan es la salvación de los gobernados.¹⁵

Los concilios provinciales retomaron estos lineamientos a pesar de que los privilegios concedidos a los misioneros regulares en el siglo XVI¹⁶ sofrenaban sus intenciones. El IV Concilio Provincial afirmó al obispo como cabeza de la diócesis, otorgándole plena autoridad sobre su jurisdicción.¹⁷ Asimismo, lo consideró como el tridentino, "el espejo en que todos se han de

¹³ Victoriano López, Carta Pastoral, 15 de octubre de 1786, ff. 1-61, f. 48.

¹⁴ Jedin comenta que "una de las más graves lacras de la vida eclesiástica consistía en que obispos y párrocos no cumplían personalmente, sino por delegados, las obligaciones de su función. Ya en mayo de 1546 habían solicitado los españoles un debate sobre la obligación de residencia; a primeros de julio varios prelados, entre ellos uno de los tres franceses presentes en el concilio, habían presentado a los legados memoriales sobre los impedimentos de la residencia, o sea sobre todo el conjunto de obstáculos que de arriba y abajo, por parte de la curia y del estado, se ponían a la acción episcopal" continúa describiendo las votaciones necesarias para lograr definir las responsabilidades del obispo y los límites de su jurisdicción, así como otros asuntos relativos a su cargo; JEDIN, 1960, pp. 110-111; JEDIN, 1961, 1979. Las conclusiones tridentinas sobre el episcopado están en *TRENTO*, Sesión VI, Capítulos. I-V.

¹⁵ *TRENTO*, Sesión VI, Capítulo I.

¹⁶ *Exponi nobis* fue la bula de la que se sirvieron los regulares a lo largo del periodo colonial para defenderse de las incursiones episcopales. Dice García Añoveros que también era "denominada la *omnimoda* a causa del excepcional conjunto de privilegios que contiene". GARCÍA AÑOVEROS, 1990, p. 80. Lopetegui y Zubillaga resumen sus concesiones: "Adriano VI (1522-3), con la bula *Exponi nobis nuper fecisti* (10 de mayo de 1522), dirigida a Carlos V, daba a los franciscanos y a las demás órdenes mendicantes que actuaran en el Nuevo Mundo su autoridad apostólica dondequiera que faltaran obispos o se hallaran éstos distantes más de dos jornadas, salvo en aquellos ministerios que exigían consagración episcopal"; LOPETEGUI y ZUBILLAGA, 1965, p. 292.

¹⁷ *II CPM*, Libro III, Título I, "Del Oficio de los Obispos, y pureza de su vida"; pp. 103-112.

mirar".¹⁸ La reforma de fin de siglo, por lo tanto, representaba una culminación del deseo de elevar el episcopado que había iniciado dos siglos antes, pero ahora con el decisivo apoyo real.

La consolidación del poder episcopal representó una de las principales tácticas reales para someter a la iglesia al poder temporal.¹⁹ El plan era relativamente sencillo: una vez subyugado el clero al prelado se controlaría mucho mejor al resto de la iglesia porque éste último estaría bajo el control directo del rey.²⁰ Los obispos colaborarían con la corona, en parte, porque el incremento de su poder no era contrario a sus propios objetivos. Esta colaboración, sin embargo, no se hizo en detrimento de la dignidad episcopal. La concertación de las iglesias catedrales en contra del control real de la recolección del diezmo²¹ y junto con el nombramiento como virrey interino del arzobispado de Alonso Núñez de Haro y Peralta, hacen patente esta ambigüedad. La unión en la misma persona de la potestad civil y religiosa otorgaba al arzobispo poderes por encima de los episcopales, deteniendo brevemente el asedio regalista a la iglesia. Haro utilizaría precisamente estos poderes para obstaculizar las reformas reales en materia de diezmo. Más aún, una vez nombrado el nuevo virrey, el prelado se rehusó a dimitir sus privilegios como ex-Capitan General, demostrando muy poca sumisión a la voluntad de Revillagigedo. El arzobispo exigió mantener los privilegios de ese cargo porque de lo contrario su dignidad sufriría un daño irremediable.²² Reclamó que su persona fue ofendida por las instrucciones del virrey de que la guardia de palacio no le rindiera los honores a los que estaba acostumbrado. Ningún prelado sometido completamente al rey hubiera defendido estos privilegios con tal firmeza. Esto aún era

¹⁸ *HCPI*, Libro III, Título I, p. 103.

¹⁹ DE LA HERA, 1992, p. 466.

²⁰ BORGES, I. 1992, pp. 72-74. Esto se lograría en parte porque su nombramiento dependía de él, pero de igual forma por las limitaciones que le imponía el Patronato Real.

²¹ Mazín analiza esta concertación en detalle. Haro encabezó esta formal propuesta para gran disgusto del Consejo de Indias. MAZÍN, 1996, p. 389.

²² CALDERÓN QUIJANO, 1972, II, p. 385.

un vestigio del gobierno eclesiástico de antaño que los regalistas estaban transformando. Cuevas vituperó a Lorenzana por su boato, tal vez en el fondo resentido por el papel que desempeñó éste en la expulsión de la Compañía,²³ pero es Haro el que obstinadamente defiende el prestigio de su cargo.²⁴

a) Entre el ideal y la realidad: funciones y cargos del obispo

El obispo primeramente debía cumplir con las obligaciones pastorales de su cargo. Una era el ejercicio de su magisterio episcopal. El IV Concilio ordenó que “no sólo han de cuidar los obispos de predicar al Pueblo el Evangelio sino que han de estar vigilantes, para que los Párrocos y otros ministros Eclesiásticos lo ejecuten”.²⁵ La instrucción de los fieles así como el sermón y la predicación, aspectos esenciales del ejercicio del magisterio eclesial, que acentuó el catolicismo ilustrado, tuvieron resonancia en la Nueva España.²⁶ Fuero lo demostró al aclarar que:

... el Papa Benedicto XIII... interrumpía frecuentemente las sagradas públicas funciones que hacia como pontifice, y se volvía al Pueblo a decirle sus misterios, y yo ahora siguiendo este mismo espíritu eclesiástico voy a explicar brevemente el respetuoso acto de esta solemne bendición de estandartes...²⁷

²³ CUEVAS, 1941, IV, p. 74.

²⁴ En Quijano encontramos un resumen de esta disputa: “El poco tiempo que desempeñó Núñez de Haro la capitania general y el haberlo hecho en época de paz no le dio la posibilidad de realizar una labor apreciable. Algún tiempo después de cesar, Revillagigedo dispuso que no se le hicieran honores militares cuando entrase o saliese de Palacio, o pasase frente a él, fundándose en que no había cédula que autorizase estos honores, sino solamente costumbre. Su Majestad, sin embargo, en 25 de enero de 1792, ordenó que le fuesen rendidos a Núñez de Haro los debidos honores militares de capitán general, por haberlo sido efectivamente en Nueva España”. CALDERON QUIJANO, 1972, II, p. 385.

²⁵ *II CPM*, Libro III, Título I, p. 105.

²⁶ Explica Taylor que en el siglo XVIII se comenzó a hacer de la predicación una parte vital de la actividad pastoral, escogiendo a vicarios con un don para hablar en público o a través de las misiones parroquiales. TAYLOR, 1996, p. 160-161; véase también HERREJON, 1994.

²⁷ Francisco Fabián y Fuero, “Oración que el Ilustrísimo Sr. Don Francisco Fabián y Fuero obispo de la Puebla de los Ángeles, dijo en esta su Santa Iglesia al bendecir solemnemente los reales estandartes del regimiento de dragones de México en el día 21 de julio de 1768”; *Condumex-Colección Puebla*.

El buen predicador de esta época debía seguir los criterios del sermón ilustrado: claridad, uso de ejemplos cotidianos absteniéndose de “complicadas” construcciones teológicas o verbales, y recursos retóricos que acercasen a los fieles a las Sagradas Escrituras.²⁸ El advenimiento del sermón ilustrado “frenó el vuelo de los predicadores mexicanos” con estilos barrocos por distintos motivos, explica Herrejón, que van desde la expulsión de la Compañía hasta el prejuicio racionalista frente a la tradición postridentina.²⁹ Tan importante llegó a ser el ejercicio de esta obligación que un debilitado Bienpica y Sotomayor lamentó su incapacidad para cumplirla:

Hallándonos como efectivamente nos hallamos abrazando ya el último tercio de nuestra vida, lloraríamos sin consuelo, y con lágrimas amarguísimas, la imposibilidad en que nos vemos de ejercitar personalmente el Ministerio de la Palabra, reencargado por Jesucristo a los Pastores de la Iglesia, recomendado estrechamente a ellos mismos por los Sagrados Cánones y autorizado con el poderoso ejemplo de todos los obispos del mundo Cristiano.³⁰

El ejercicio del magisterio incluía las instrucciones escritas como las cartas pastorales y los edictos. La carta pastoral era “esencial” para desempeñar decorosamente el cargo:

La quinta esencia del espíritu de los Prelados son sus cartas pastorales, en ellas exprimen todo el jugo de su Doctrina, Manifiestan a sus súbditos el íntimo sentimiento de sus corazones, les suministran como Pastores a unos leche a otros miel y a otros alimento más sólido acomodado a la complexión y calidad de cada uno...³¹

²⁸ Véase TAYLOR, 1996, p.160-161. Herrejón por su parte afirma que “Ya no sería el lucimiento del ingenio, sino la instrucción de los oyentes; ya no la admiración del artificioso encumbramiento del santo, sino el aprovechamiento mediante la ponderada exhibición de sus virtudes”, HERREJON, 1994, p.72.

²⁹ HERREJON, 1994, pp.70-71. Encima del descontento político provocado por la expulsión, la leva, la secularización de parroquias, el intento de controlar el diezmo y los matrimonios afirma Herrejón que “hubo desconcierto académico en los predicadores, o mejor dicho, algo mucho más profundo: había malestar en la cultura. Ante la importación de los modelos franceses, ante una explicación del mundo rectilíneamente racional, ante la crítica histórica y textual, ante una moral supuestamente más pura y una teología más fundamental, el espíritu barroco que había animado al sermón novohispano pareció desvanecerse como una ilusión, como un espejismo. La conquista de ese púlpito barroco por parte de los criollos parecía carecer de sentido”.

³⁰ Salvador Bienpica y Sotomayor, “Instrucción Pastoral”, 14 de marzo de 1791, ff.1-36, f.2.

³¹ Francisco Lorenzana, “Carta Pastoral I”, 5 de octubre de 1766, en *CARTAS*, ff.1-7, f.1.

Los escritos pastorales podían sustituir la obligación a predicar cuando lo prevenían las extensas distancias de las diócesis americanas o los problemas de salud.

El obispo además de educador debía dar ejemplo de caridad; por eso algunos trataban de explayarse hablando de su magnanimidad con los más necesitados. Así lo verificó Lorenzana con su obra para los niños expósitos:

Nuestro prelado nos ha recogido en una casa por ahora estrecha, y pobre, más ella se hará insigne, y capaz con la misericordia. Nos ha libertado de que nos expusiesen en las calles a ser comidos acaso de los cerdos, pisados y ajados, o arrojados en las acequias, por carecer de oportunidad de persona que nos abrigase...³²

La caridad incluía obras institucionales “oficialmente” encargadas a los obispos. La caridad requerida de cualquier prelado asimismo incluía obras variadas como dar limosna o comida fuera de las catedrales y responder a las necesidades que surgieran al momento incluyendo inundaciones o hambrunas.

Por último, aunque no lo menos importante, entre sus obligaciones pastorales estaba la de ser el principal custodio de la moral de sus feligreses. La disciplina eclesiástica dependía en última instancia de la jerarquía; por eso Fuero manifestó que:

Uno de los mayores descelos de nuestro Pastoral Oficio debe ser siempre el promover en Nuestros Eclesiásticos no sólo aquella integridad de costumbres que les hace tan recomendables al Señor, y les constituye Medianeros entre su Majestad y el Pueblo, sino también la Idoneidad que es necesaria para el acierto en la Administración del Santo Sacramento de la Penitencia, Predicación del Santo Evangelio y celebrar conforme a los Sagrados Ritos el Santo Sacrificio de la Misa.³³

³² Francisco Lorenzana. “Memorial que hacen los niños expósitos...”, sin fecha, en *CARTAS*, ff.119-139, f.121.

³³ Francisco Fabián y Fuero, Carta Pastora, 4 de diciembre de 1766, en *COLECCIÓN*, ff.99-103, f.100.

La custodia de la moral y la disciplina era una obligación permanente porque no faltaban los “atentados” en su contra por parte del clero más recalcitrante o de fieles empeñados en devociones más parecidas a una “verbena” que a un acto piadoso.

Por supuesto que una buena parte del tiempo de un prelado se consumía en los asuntos cotidianos y, en ocasiones, extraordinarios del gobierno eclesiástico. Los obispos eran administradores, tanto por derecho canónico como por el civil. La diversidad de funciones eclesiástico-administrativas prescritas por el tridentino que tenían su respectiva resonancia en la legislación de la iglesia novohispana le permitían un reducido margen de “creatividad”. Sus obligaciones eran considerablemente más complejas en diócesis de gran tamaño, como es el caso de las de México y Puebla.

La obligación administrativa principal de un obispo era gobernar. Para hacerlo, Dios mismo le concedió autoridad sobre los feligreses, como explicó Fuero, “pues a los obispos... ha puesto el Espíritu Santo, para regir, y dirigir su Iglesia, estos son los pastores del Pueblo Cristiano, y las Ovejas deben oír las voces de sus Pastores”.³⁴ La institución divina, añadió González de Campillo, los obligaba a tener plena conciencia de la gravedad de su cargo: “el Pastor, o es un premio de las buenas disposiciones y virtudes de su grey, o un azote y castigo terrible que el cielo envía a ésta por su dureza y obstinación”.³⁵ Gobernar consistía fundamentalmente en supervisar la complicada maquinaria de la burocracia eclesial. La dispensa de la justicia eclesiástica destaca entre las responsabilidades del obispo, quien fungía como juez máximo de su diócesis. Este cargo llegaba a ser tan pesado que Lorenzana recomendó se evitara cuando fuera posible:

³⁴ Francisco Fabián y Fuero. Carta Pastoral. 28 de octubre de 1767. ff. 1-25, f. 15-16.

³⁵ Manuel Ignacio González de Campillo. Carta Pastoral. 16 de noviembre de 1803. ff. 1-24, f. 12.

El oficio noble de Juez reside propiamente en el Obispo y el de su Provisor y Jueces en gran parte es mercenario por estar ligado a el despacho Judicial, que es muy molesto: siempre que pueda el Obispo componer por si secretamente los negocios, o castigar los delitos de consentimiento de las partes, no los deseche luego a el fuego o calor de los tribunales, proceda siempre a pie firme, poniendo a cubierto sus providencias, por no exponerse al sonrojo de que un doloso litigante las frustrase, o un clérigo cavisolo se burle de ellas.³⁶

El ejercicio de la justicia no estaba limitado a lo estrictamente eclesiástico, complicando aún más sus tareas. Fuero expuso con su firmeza característica que:

Como nuestras almas en esta vida temporal no están separadas, sino unidas a los Cuerpos, la potestad espiritual puede entender sin usurpación en aquellos actos externos de los Fieles que aunque tengan alguna conexión con el orden exterior político, pertenecen principalmente a la Salvación de las Almas, y culto de Dios sin perjudicar al bien de la República, o en aquellas cosas temporales que siendo menos principales o accesorias, estuvieran inseparablemente anexas a lo espiritual que es en lo que le esta sujeta la Potestad secular; Y puede también meterse en aquellas cosas temporales en que le dejan mandar las Potestades del Siglo por su excelente piedad y religión.³⁷

Los avances sobre la inmunidad eclesiástica transformarían esta función judicial.

Un obispo novohispano tampoco podía desatender las instrucciones de la corona que exigían una puntual resolución. Éstas incluían responder a peticiones hechas por particulares con recursos para enviarlas a España, como el fraile o la monja en busca de su secularización, o el marido que exigía la restitución de su honor por la infidelidad de su cónyuge, o la viuda acaudalada que quería, a como diera lugar, pasar el resto de sus días dentro de la paz de un claustro. También las corporaciones, con más razón por su prestigio y poder económico, presionaban al Consejo que a su vez remitía los casos a los obispos; destacan para el periodo los centenares de documentos que cruzaron el Atlántico patrocinados por las monjas calzadas que prácticamente atascaron los procesos administrativos de ambos continentes, tratando de llegar a

³⁶ Francisco Lorenzana, Carta Pastoral I, 5 de octubre de 1766, en *CARTAS*, ff.1-7, f.3.

³⁷ Francisco Fabián y Fuero, Edicto LI, 31 de octubre de 1768, en *COLECCIÓN*, ff.328-384, f. 353.

un acuerdo.³⁸ Sin mencionar los asuntos cotidianos de interés real, como eran las temas para las sedes vacantes y beneficios o la recopilación de los títulos y cargos desempeñados por los eclesiásticos más idóneos.³⁹ El carácter político de sus cargos también los llevó a interesarse por problemas concretos como el contrabando. Victoriano López aseguró que éste, encima de ser una falta contra la corona, era un pecado. Escribió al Consejo que lo había condenado:

... procuré desarraigar de la ignorancia de los pueblos la detestable doctrina, que tiene a muchos en el error, de que en la introducción de los contrabandos, no hay pecado, ni están los que ejercitan de ellos, sujetos a otras penas, que a las pecuniarias o corporales impuestas por las leyes civiles. Debo asegurar a Vuestra Señoría Ilustrísima que siempre he procurado combatir este pernicioso error, y hacer ver la obligación en que están de restituir los que por este medio tan defraudado al real erario que es el patrimonio de la justicia.⁴⁰

Varios años después Nuñez retomaría el tema, asegurando al Consejo que había publicado un edicto y una carta pastoral declarando falsa cualquier doctrina que propusiera que no se pecaba al hacer contrabando.⁴¹ Encima de estas ocupaciones, nunca faltaron las peticiones extraordinarias de la corona resultantes de aquella coyuntura histórica. Aquí destaca la recaudación de fondos para financiar la causa en contra de los franceses. Esta guerra les generó nuevas y laboriosas ocupaciones: tenían que convencer a sus fieles de la necesidad urgente de que contribuyeran generosamente a la causa del rey. Para lograrlo escribieron cartas pastorales y edictos, organizaron rogativas y luego exigieron los debidos juramentos de lealtad que se verificaban mejor con un donativo. Terminado esto debían compilar las listas de contribuyentes, eclesiásticos e instituciones religiosas.

³⁸ Véase LAVRIN, 1965; GONZALBO, 1987, pp.213-252; SIERRA NAVA, 1975, pp.195-237.

³⁹ Taylor explica a fondo el mecanismo de nombramiento de eclesiásticos que supervisaban los obispos, discutiendo los concursos, como se evaluaban los méritos y la suerte de los nombramientos; confirma que en la mayoría de los casos los candidatos predilectos de los obispos eran los seleccionados. TAYLOR, 1996, pp.106.

⁴⁰ Carta de Victoriano López a José de Gálvez, 18 de enero de 1777. AGI, *México*, 2577.

⁴¹ Carta de Alonso Nuñez de Haro y Peralta a Antonio Portier, 26 de octubre de 1790. AGI, *México*, 2556.

Empero, las funciones económicas consumían la mayor parte de su tiempo. Aunque por derecho las compartían con sus respectivos cabildos⁴² o con las autoridades civiles pertinentes, como el virrey, tenían que mantenerse al tanto aunque sólo fuese por cuidar sus ingresos personales. Los principales asuntos trataban del diezmo, pero también lidiaban con las capellanías, los beneficios, los curatos y la fábrica de iglesias que incluía el mantenimiento de la “infraestructura” institucional que dependía de la catedral. Con frecuencia se hallan documentos relativos al diezmo con el tenor del siguiente:

... si en este Arzobispado se continuara la exacción del 6 p% por los ocho años que dispuso la real cédula del 6 de septiembre de 1741 se seguiría que importando la de cada año 70 millones pesos liquidos montaría la de ocho 560 mil pesos y no es posible que este arzobispado deba contribuir con tan crecida cantidad y por eso hasta que el Consejo me ordene lo que debo hacer, no he continuado en la indicada exacción pero que ofrezco hacerlo con prontitud y facilidad, luego que sepa lo que resta a este arzobispado en cumplimiento de mi obligación y de los estrechos encargos de Su Majestad.⁴³

Las reformas al diezmo introducidas por Carlos III⁴⁴ incrementaron el tiempo y la energía que se consumía en su administración, obligando el ajuste de antiguos procesos para su recolección y distribución adecuada.⁴⁵ Además del diezmo, atendían diversos asuntos como la Bula de la Cruzada, las contribuciones al rey por causas distintas, la utilización y venta de las Temporalidades de la extinguida Compañía de Jesús, la construcción de capillas, el sostenimiento de los hospitales, la adjudicación de dotes para monjas y la manutención de los seminarios.

⁴² Las actividades del cabildo incluían asesorar al prelado, el culto y oficio divino así como la administración de las rentas eclesiásticas. ZAHINO PEÑAFORT, 1996, pp. 13-43; véase también MAZIN, 1989, 1996.

⁴³ Carta de Alonso Nuñez de Haro y Peralta a Gálvez, 5 de marzo de 1784, AGI, México-2555.

⁴⁴ Véase BRADING, 1994, pp.236-240.

⁴⁵ La organización del diezmo se efectuó desde 1501 con las concesiones que hizo la bula *Eximiae devotionis* de Alejandro VI; MANSILLA, 1992, pp.101-113.

El manejo de grandes sumas de dinero así como de las diversas “inversiones” eclesiásticas hacía indispensable que los jerarcas tuvieran amplios conocimientos de las actividades relacionadas con su administración. La reforma a la vida común de los conventos de monjas calzadas, por ejemplo, incluyó los debidos cambios en sus construcciones. La reconstrucción de uno de ellos muestra a un obispo Fuero haciendo el papel de asesor arquitectónico; no siéndole suficiente “ordenar” las renovaciones las especificó en detalle:

Advertimos, que si fuere posible, todos los techos de las oficinas que se hubieren de fabricar, sean de bóveda, respecto de que aún para la pobreza es lo mejor porque se gasta para siempre, y cuando esto no se pueda en todas, en la Cocina no se omitirá dándose arbitrios para que pueda ser, pues tanto para el fresco, como para el aseo y precaver los peligros del fuego, es necesario que sea así.⁴⁶

La administración del dinero que se manejaba al interior de cualquier diócesis exigió del obispo, además de su tiempo, familiaridad con los oficios de los que se valían: construcción, ganadería, comercio, bienes raíces, herencias y dotes, por mencionar algunos.

El episcopado regularmente mantenía otra serie de intereses “extracurriculares”, además de la variedad de obligaciones que consumían su tiempo. Un prelado modelo tenía por fuerza que acumular méritos, haciendo más de lo que le correspondía tanto en el ámbito socioreligioso como en el político. La mentalidad ilustrada agregaría otro nivel a estas obligaciones ya que comprometía a la jerarquía con una reforma social más sistemática. Los obispos patrocinaron cualquier proyecto que fomentara la limpieza, el buen orden, la instrucción o la salud. El apoyo notable que dieron a la causa de la vacunación, por ejemplo, los llevó a dedicar pastorales y edictos al tema. Frente a una situación de emergencia suscitada por alguna inundación, terremoto o escasez de alimentos duplicaban sus contribuciones caritativas, deseosos por

⁴⁶ Francisco Fabián y Fuero. Carta Pastoral. 8 de septiembre de 1768. en segunda parte de *COLECCIÓN*, ff.56-69, f.60.

demostrar su magnanimidad. Cuando en 1787 aumentó el precio del pan en la Ciudad de México, Nuñez de Haro manifestó su consternación directamente al Consejo de Indias explicando que él había iniciado algunas medidas de emergencia. Su carta muestra la prioridad que daba a evidenciar su abundante caridad:

El amor que tengo a este Público después de tantos años que lo conozco, y el deseo de corresponder a la confianza, que he debido a la piedad del rey luego que me encargue del superior gobierno me hizo pensar en los medios que podría tomar para su alivio, en la ocasión de mirarlos consternado y afligidos, al ver que cuando la Providencia Divina, ha derramado sus piedades sobre todo el reino, concediéndolo una abundantísima cosecha de trigo, en México se estaba dando al Público tan corto número de onzas de pan, como si estuviéramos en medio de la mayor calamidad y miseria. Mis deseos se convirtieron en una violenta conmoción del corazón al verme rodeado muchas veces de multitud del Pueblo, que levantando la voz con sumisión y respeto se lamentaban la carestía del pan, en medio de la abundancia.⁴⁷

Cuando el cumplimiento de estas obligaciones les dejaba tiempo libre, y en muchas ocasiones aun sin él, se dedicaban a proyectos personales o a paseos y visitas amistosas. Muchos promovían causas a las que personalmente se inclinaban, varios también tenían proyectos predilectos. El ejemplo clásico es la obsesión tanto de Fuero como de su sucesor, Victoriano López, por reinstaurar la observancia de la vida común en los claustros femeninos. Su dedicación a esta causa ciertamente rebasó la de los demás prelados. Llegaron hasta el extremo de desafiar las comisiones enviadas por el virrey para averiguar lo acontecido con las monjas.⁴⁸ Lorenzana a parte del IV Concilio, su proyecto predilecto sin duda, dedicó tiempo considerable a la fundación de la Casa de Niños Expósitos y a obras de caridad de corte ilustrado. Bienpica y Sotomayor,

⁴⁷ Carta de Alonso Nuñez de Haro y Peralta a José de Galvez, 27 de agosto de 1787, AGI. *México*, 2555.

⁴⁸ La correspondencia que envió Nuñez de Haro al Consejo y al virrey con respecto a sus averiguaciones en Puebla es prueba suficiente de la falta de arrepentimiento así como de la seguridad que tenía Victoriano López de estar en lo cierto. Nuñez sale de Puebla frustrado y sintiendo que su dignidad fue humillada por el prelado poblano y no titubea en darle razón a las monjas de que algunas de las decisiones del obispo se habían llevado a cabo de una forma arbitraria, poco pastoral y en directa violación del llamado a la conciliación que había hecho el rey en la persona del virrey. Carta de Alonso Nuñez de Haro al Consejo de Indias, 29 de diciembre de 1773, AGI. *México*, 2753. También trata el tema en su correspondencia en AGI. *México*, 2604.

por su lado, concedió mucho tiempo al asunto de la castellanización de los indios escribiendo varias pastorales al respecto. Nuñez de Haro dedicó largas jornadas a las visitas pastorales, elaboró algunos de los más detallados libros de visita del periodo y fundó el Seminario Correccional de Tepozotlán.⁴⁹ Los prelados novohispanos, sin embargo, no pasaban la vida entera trabajando, igualmente encontraban, o se hacían espacios, para los paseos y la diversión, por supuesto de acuerdo con la dignidad de su cargo. Entre las sesiones del IV Concilio, por ejemplo, los asistentes eran entretenidos por Lorenzana en su Villa de Tacubaya, dispuesta precisamente para el descanso de los arzobispos.⁵⁰ En la ocasión de unos temblores que llevaron al virrey y a su corte a la penosa necesidad de dormir al aire libre en los patios del Palacio, Nuñez de Haro insistió que lo acompañara a dicha villa dónde el terreno era más seguro y podría gozar de las comodidades correspondientes a un virrey.⁵¹ Asimismo, cuando salían a cumplir con la obligación de la visita pastoral, aprovechaban la oportunidad para reunirse con otros prelados en puntos intermedios de sus diócesis. Escribe Nuñez de Haro al virrey desde San Miguel el Grande para informarle que iba a encontrarse con el obispo de Valladolid: “ahora me hallo confiado con el obispo de Valladolid, y el Señor Obispo me ha escrito quiere venir al Real de Talpuyaqua, que dista a pocas leguas de Temascalcingo, para que nos veamos en uno de estos pueblos”.⁵²

b) El episcopado a fines del siglo XVIII

Las funciones mencionadas no fueron necesariamente peculiares del periodo de estudio sino obligaciones más o menos normales de cualquier obispo novohispano desde el siglo XVI

⁴⁹ Existen varios libros de visita de Nuñez de Haro en el Archivo de la Mitra, México; Véase también CALDERON QUIJANO, 1972, II.

⁵⁰ El Diario del Concilio de autor desconocido narra en detalle estas visitas, 1771, BNE, Ms. 5806.

⁵¹ Carta de Alonso Nuñez de Haro a Bucareli. 1773 AGI, México, 2604.

⁵² Carta de Alonso Nuñez de Haro al virrey, 10 de junio de 1775, AGI, México, 2604.

que el reformismo ahora exige se cumplan con mayor coherencia. No obstante, este período subrayaría ciertos aspectos del gobierno episcopal entre las que destacan la visita pastoral, la ampliación de la jurisdicción de la mitra y la atención a una vida de santidad. Esta ampliación de funciones implicaba una creciente secularización. La visita pastoral consistía en una literal “reconquista” de territorios alguna vez evangelizados pero insuficientemente ortodoxos frente a las nuevas exigencias de la época. Por otro lado, la ampliación de su jurisdicción se encontraba en relación estrecha con la creciente separación entre lo religioso y lo secular. El obispo ahora tendría más facultades para mediar entre una esfera y otra. Claro que su credibilidad en la secular exigía que fuera más que la cabeza figurativa de la grey que se decía representar. La ambigüedad o la percepción de que no era un líder efectivo o que no tenía control disminuía su prestigio. Por último, su visibilidad le exigía coherencia, que probara con obras y hechos concretos que vivía lo que predicaba, así lo había establecido el criterio ilustrado.

La visita destacaba entre las obligaciones primordiales de un prelado, particularmente a raíz de las reformas tridentinas.⁵³ Muy a pesar de Trento y de la exhortación a hacer la visita que se repitió en los concilios provinciales,⁵⁴ ésta nunca se verificó con la frecuencia debida o con el celo y la diligencia correspondientes. El incumplimiento de esta obligación pastoral se atribuyó a diversas causas: a las enormes distancias que cubrían los obispados novohispanos, a la salud de

⁵³ El Concilio incluso estipulaba que “los cabildos de la catedral y de otras iglesias principales y sus miembros no podrán por ningún motivo, exenciones, costumbres, veredictos judiciales, juramentos, acuerdos que competen solo a los interesados y no a sus sucesores, protegerse para que ni siquiera con autoridad apostólica sean visitados, corregidos y amonestados de acuerdo con los estatutos canónicos tantas veces como sea necesario por sus propios obispos y otros prelados importantes, por si solos o con aquellos que consideran apropiado los acompañen”, *TRENTO*, Sesión VI, Capítulo IV.

⁵⁴ Ordenaba el IV Concilio que “La presencia del Pastor es el mejor remedio para la salud del Rebaño; por lo que con arreglo a los decretos del Sto. Concilio de Trento manda este Concilio que los Obispos visite por si mismos la Diócesis propia cada año, o a lo menos cada dos años...” *II CPM*, Libro III, Título I, p. 106; el Concilio además atendió las cuestiones relacionadas con las visitas como las distancias, los gastos, las parroquias que debían ser visitadas así como las oficinas y tribunales, además de las obligaciones pertinentes a cada visita.

los obispos, a la inseguridad de sus territorios o al estado insalubre e intransitable de los caminos. Sin embargo, durante el siglo XVIII, y en particular en la segunda mitad del siglo, la visita se convertiría en una obligación más que ineludible. La administración pastoral se concebía cada vez más de una forma similar a la civil, donde era indispensable conocer a la población para gobernar adecuadamente. La visita pastoral se convirtió en el medio más adecuado para la recopilación de la información que facilitaría el gobierno diocesano. A la vez, éstos no fueron obispos satisfechos con disfrutar la comodidad de sus palacios episcopales sino que pretendían distinguirse por su celo pastoral. La frecuencia y el alcance de cada visita se convertirían en un indicador de su dedicación y heroicidad.

Salvador Bienpica y Sotomayor subrayó la importancia de la visita en una pastoral dirigida a su clero. Como era de suponerse, comenzó señalando las ventajas que traía un adecuado conocimiento de la diócesis: “La experiencia de todos los siglos ha manifestado que ningún otro medio es tan proporcionado como el de la visita para adquirir aquellos conocimientos que son forzosamente necesarios al efectivo cumplimiento de los deberes Episcopales”.⁵⁵ Continuó explicando que ésta era más que la recopilación de un censo, era una actividad desempeñada con el estricto fin de cumplir con el primer deber de la iglesia: la cura de almas.⁵⁶ Notó que aunque era indispensable:

... visitar y reconocer, como debemos practicarlo, todo lo perteneciente al estado exterior de nuestras Iglesias, de cuya clase son sus Fabricas, Ornamentos, Culto y Bienes, ya eclesiásticos, ya destinados a usos piadosos, sus administraciones, libros y demás cosas de la misma naturaleza, pero nuestra principal atención y cuidado se debe dirigir a informarnos y enterarnos de su interior estado; esto es, de la vida y costumbres de todos nuestros súbditos.⁵⁷

⁵⁵ Salvador Bienpica y Sotomayor, Carta Pastoral, 9 de enero de 1791, ff.1-30, f.4.

⁵⁶ El Concilio de Trento determinó que la salvación de las almas era la ley suprema de la Iglesia: *salus animarum suprema lex*; JEDIN, 1979, p.276.

⁵⁷ Salvador Bienpica y Sotomayor, Carta Pastoral, 9 de enero de 1791, ff.1-30, f.9 b

Esta debía ser una visita de un “amoroso, vigilante Prelado, médico solícito, cuidadoso y diligente Pastor” y no la de un juez que iba a proferir sentencias.

Por supuesto que de la regla a la práctica había una gran distancia. La visita, a pesar de la escena idílica que retrató el obispo poblano, era fundamentalmente un macroevento eclesial que propiciaba toda clase de incidentes. Fuero, hablando desde su austeridad y rigorismo moral, lanzó una exhortación a que no se le recibiera con los honores que se acostumbraban. En ese edicto dejó un retrato de la “romería” en la que podía convertirse cualquier visita:

Ordenamos que ningún Beneficiado prevenga o haga en orden a recibimos gastos excesivos de bastimentos... disponiendo que la comida ... llegue cuando mucho a tres platos a medio día... y que no sean exquisitos... Ninguno disponga ... para nuestro recibimiento Compañías de gente formada, salvas y otros estrépitos, danzas, convites, ni alguno otro entretenimiento pagano... Prohibimos severamente el que para la Casa que hemos de habitar se busquen Muebles, Colgaduras, y otras Alhajas y adornos, pues bastará que este limpia, aunque sea pobre, como también prohibimos el que se haga diligencia de conducir Cocinero, Repostero, ni Vajilla de otros Pueblos para nuestro servicio, y el que pongan a persona alguna de Guardia en las Puertas por donde se haya de entrar a vernos, para que estemos patentes a todos, y puedan entrar libremente y sin temor alguno a visitarnos hasta los más pusilánimes.⁵⁸

Lejos de llevarse a cabo con el decoro y la simplicidad que soñaban los dos mitrados poblanos, la visita acababa convirtiéndose en el evento social más importante de una comarca. Los curas encargados del recibimiento de sus obispos incurrian en terribles deudas para el hospedaje de los mismos.⁵⁹ No sería sorprendente encontrar que no se llevaban a cabo con la frecuencia debida por el gasto tan tremendo que implicaban y el endeudamiento al que se arriesgaban los párrocos. Las distancias, la heterogeneidad de la población y la movilidad templaron su idealización. En la

⁵⁸ Francisco Fabián y Fuero. Edicto XIV, 23 diciembre de 1765. en *COLECCIÓN*, ff.44-49, f.45.46. El IV Concilio coincidía con esta actitud de fuero al prescribir que “los obispos no permitan comidas, o gastos excesivos...”; *IV CPM*, Libro III, Título I, pp. 106-107.

⁵⁹ Los obispos eran responsables de los gastos de sus visitas, pero el párroco tenía que hospedarle junto con su comitiva en los casos en que no pudiera pasar el gasto a sus feligreses; TAYLOR, 1996, p.143.

práctica eran empresas agotadoras, concurridas masivamente, que enfriaban los ánimos de los más celosos. En un resumen del fiscal del Consejo de Indias se encuentra un ejemplo de lo que llegaban a implicar:

En 23 de Noviembre de 1791 entró el Reverendo Obispo Don Antonio de San Miguel en el Curato de Pozos de la provincia de Potosí. Recorrió algunos curatos visitó la ciudad de San Luis y sus inmediaciones como un relámpago que no deja señales de la luz, que ha esparcido. En ochenta y cinco mil personas se regulaban por los patrones las que no estaban confirmadas, sin contar las innumerables que había muerto sin este sacramento, pasaron de veinte y un mil las que el obispo confirmó en San Luis en los veinte días que estuvo en ella siendo tan excesivo y atropellado el concurso que fue necesario tomar providencias eficaces para evitar las desgracias que hubieran sucedido aunque todos venían llenos de una moción santa a recibir el sacramento.⁶⁰

Encima de esto, no siempre tenían lugar en condiciones óptimas. Nunca faltó quien regresó a su palacio sin terminarla exhausto o enfermo, o quien pidiera una dispensa para atender algún asunto importante que requería su presencia. Así se verificó con Nuñez de Haro a quien obligó la guerra con Francia a regresar a la ciudad para proclamar a tiempo un *Te Deum* por las tropas del rey.⁶¹ Con todo, los obispos consideraron que la visita era una marca de distinción por excelencia de sus prelaturas, prueba de su celo pastoral.

A lo largo del siglo XVIII, la jerarquía ilustrada buscó el incremento de su poder a costa de jurisdicciones, privilegios y derechos de su grey que por tradición no pertenecían a la mitra. Sus mismos diocesanos sufrieron la "usurpación" de derechos parroquiales; la vieja querella entre regulares y obispos tomó un matiz más intenso, rompiéndose el tenso equilibrio mantenido durante siglos. A la vez, los prelados buscaron afirmar su control sobre la religiosidad de la sociedad, llegándose a declarar enemigos de ciertas prácticas que los fieles valoraban desde

⁶⁰ Resumen sobre los obispos novohispanos del Fiscal presentado al Consejo de Indias. 15 de diciembre de 1808, AGI, México, 2603.

⁶¹ Carta de Alonso Nuñez de Haro y Peralta a Eugenio Llaguno Amniola. 26 de noviembre de 1795. AGI, México, 2556.

tiempos inmemorables. El móvil que los conducía era su genuina y, en su opinión, respetable preocupación por afianzar la autoridad y el prestigio de la misma iglesia aun cuando se lograra a expensas de los demás fieles— y en algunos momentos de la paz social.

La relativa autonomía con la que se había desempeñado el ministerio parroquial, no preparó al clero para la renovada embestida que recibirían por parte de sus prelados durante este periodo. El asalto a su jurisdicción y, en muchos casos, la “usurpación” que muchos resintieron y a la que se opusieron acremente tenía una base sólida en el proyecto eclesial reformista. La preocupación por perder sus derechos subyace los puntos de la representación que hicieron los curas de la Ciudad de México al IV Concilio. En la carta que firmaron dieciocho curas se requería la puntual atención y “proscripción de los abusos propuestos, en que se interesa el Culto Divino, el bien público: la observancia de las Leyes Canónicas y Civiles; no menos que la defensa Parroquial”.⁶² Ya anteriormente, en la representación, habían manifestado su preocupación por “haberse introducido no pocos abusos, y corruptelas, [unos] en usurpación de lo que por derecho era Parroquial”.⁶³ Los puntos particulares de esta reforma han sido señalados antes en otros trabajos,⁶⁴ por lo que aquí sólo cabe advertir que los curas lo juzgaron como una apropiación autoritaria de sus derechos tradicionales.

Los regulares, a su vez, experimentaron un creciente asalto a su autonomía. Las reformas propusieron una sujeción al ordinario que representaba un paso cualitativo en la histórica tensión entre regulares y obispos. La secularización de parroquias llevada a cabo con

⁶² Carta de 18 curas del arzobispado de México al arzobispo. 12 de julio de 1776. AGN, *Historia*, 96, exp. 25, f.32.

⁶³ Citado en la Real Cédula expedida en San Lorenzo, 21 de octubre de 1775. AGN, *Historia*, 96, exp. 25, f.2.

⁶⁴ Véase TAYLOR, 1996. ZAHINO PEÑAFORT, 1996. GANSTER, 1986.

éxito variable desde mediados de siglo cobró una fuerza irreversible durante este periodo.⁶⁵ Los prelados militaron abiertamente en contra de los regulares que mantenían el control de parroquias. Escribió el visitador de Nuñez de Haro tras una averiguación de la parroquia franciscana de Texcoco que

La voluntad de todo regular en común se compara en Derecho a la de un siervo, que está del todo sujeta a su Señor, y así, es doctrina corriente, que sólo con licencia del prelado si el negocio cede en utilidad del monasterio, pueden los de otras órdenes ejercer aquellos cargos, los cuales ni aún con estas circunstancias permiten a los franciscanos.⁶⁶

El arzobispo buscó suprimir la actividad parroquial de los regulares aun sabiendo que por ley tras la muerte del cura regular éstas serían secularizadas. Lorenzana expresó con precisión lo que implicaba la sujeción regular a los obispos:

Los obispos y prelados eclesiásticos en sus concilios o sinodos mandan lo que juzgan por más conveniente para el régimen de las almas, y con el probabilismo se da tormento a sus decretos, se hacen ridículas sus disposiciones con varios inútiles discursos sobre el modo de obligar la Ley Diocesana, pretextando, que no comprende a los Regulares y defraudando a los obispos de aquella jurisdicción, que tienen heredada como sucesores de los apóstoles, pues aunque los regulares por bulas pontificias estén exentos para su gobierno de la Potestad de los Ordinarios, no lo están en cuanto a ordenes sagrados, Licencias de celebrar, predicar y confesar, ni en cuanto a conformarse con la Ley Común de las Diócesis en los puntos concernientes al bien espiritual de todas las Almas.⁶⁷

Al etiquetar la resistencia regular a la reforma como “probabilismo”, una manifestación de “jesuitismo”, desautorizaba automáticamente cualquier argumento que cuestionara la autoridad del episcopado sobre las órdenes regulares. Más allá de la secularización gradual de este periodo se convirtió en una lucha abierta en contra de los privilegios regulares.

⁶⁵ Véase MAZÍN, 1986, 1989; BRADING, 1994, pp.77-97; TAYLOR, 1996, pp.83-86.

⁶⁶ Carta de José María Solano a Alonso Nuñez de Haro y Peralta, 17 de diciembre de 1778, AGN, *Historia*, 96, exp.24, ff.1-52, f.14.

⁶⁷ Francisco Antonio de Lorenzana, Carta Pastoral, 12 de octubre de 1767, en *CARTAS*, ff.20-32, f.24.

Por otro lado, las monjas tampoco escaparon a la creciente jurisdicción de la mitra. La determinación episcopal de incrementar su control sobre el monacato se encontró con una férrea resistencia. El caso de Fuero, aunque extremo, es ilustrativo; se inmiscuyó tanto en la vida cotidiana conventual que no permitía que las superiores de vida común tomaran decisiones sin su consentimiento. Trató de controlar mucho más que la simple introducción de la vida común o las licencias para confesores anti-jesuiticos: supervisó la reconstrucción conventual (techos, cocinas, refectorios, dormitorios, alacenas); la organización de la ropería, de la botica, de la enfermería e incluso de la cocina; el uso del peculio, el tipo de hábito más apropiado, la comida y hasta lo que debía estar sobre la mesa en el lugar de cada religiosa. Quiso “someter” a las monjas a sus pastorales recomendaciones. El obispo entendía su jurisdicción de una forma mucho más amplia de la que jamás cualquier convento iba a permitirle. No obstante, sus sucesores seguirían intentando someter a las monjas a su control.

Por último, los obispos tenían que distinguirse en el cumplimiento de sus deberes si es que aspiraban a formar parte del panteón de los grandes pastores de la iglesia. Estaba obligado a vivir las virtudes cristianas con mayor empeño que cualquiera de sus fieles a parte de ser un eficiente administrador. Con frecuencia estos prelados buscaban distinguirse por su celo apostólico. Vale detenerse en esta cuestión por unos momentos. El obispo llevaría el timón de esta nueva iglesia, lo que incrementaba sus responsabilidades; este protagonismo exigía una mayor dedicación al cumplir con las obligaciones de su cargo. La dedicación administrativa no necesariamente equivalía a mayor virtud; pero, el modelo eclesial reformista sí exigía una vida ejemplar. Por supuesto, esto no representa una innovación, pero el hincapié que en ese momento recibe sugiere que una vida santa se convertiría en un indicador importante de un obispado

modelo. Las aspiraciones episcopales se deben evaluar también con base en este nuevo criterio. Mientras que es indudable que necesitaban un agudo instinto político para maniobrar entre las dos potestades y conseguir altos nombramientos, también es evidente que creían firmemente en su ideal de iglesia. Un Juan de Palafox o un Carlos Borromeo eran dignos de imitación, no sólo por la eficiente administración de sus diócesis, sino porque se les consideraba obispos santos. Una pregunta, sin embargo, queda en el trasfondo: ¿Era de fiar el lenguaje de santidad en unos astutos burócratas endurecidos por los corredores del poder que frecuentaban, y que además, en numerosas ocasiones, actuaron bajo un frío cálculo político? Escribió Victoriano López para despedirse de la grey a la que había dirigido:

... me veo precisado a separarme de vosotros, separación que a la verdad me es tan sensible y dolorosa, que no es fácil de explicar el sacrificio que en ella hago de mí mismo, y a que sólo eran capaces de vencerme la religión, la razón, y aún todo buen sentido, que nos imponen por ley la sujeción a las Potestades Supremas...⁶⁸

Adelante añadirá una disculpa: “perdonadme, pues, como humildemente os pido, las muchas faltas que habré cometido en vuestra dirección y creed firmemente que si os he reprendido ha sido por razón y no por ira, que en ello me ha conducido únicamente el deseo de vuestro bien”. ¿Hablaba con sinceridad éste heredero del celo reformador de Fuero o sólo siguió las fórmulas retóricas prescritas para que un prelado dejara su mitra? Lo mismo sucede al analizar el discurso del resto de la jerarquía ilustrada, Bienpica y Sotomayor, su sucesor, escribirá hacia el final de su vida que envía su pastoral “con un claro testimonio de nuestro afecto y como los últimos esfuerzos de un Padre a quien consume el deseo de vuestra felicidad, y a quien devora el celo de vuestra salvación”.⁶⁹ Las motivaciones detrás de estos discursos serán siempre una incógnita.

⁶⁸ Victoriano López, Carta Pastoral. 15 de octubre de 1786, ff. 1-61, f.2.

⁶⁹ Salvador Bienpica Sotomayor, Exhortación Pastoral, 9 de julio de 1793, ff. 1-15, f.2.

Es imposible averiguar dónde se convierte en auténtico sentimiento religioso un agudizado instinto político. Lo único comprobable es que la santidad se esperaba de cualquier prelado.

La transformación del episcopado, que incluía las funciones de mediador entre iglesia y sociedad, guardián de la disciplina religiosa así como el gobierno absoluto de su diócesis, afectarían esta concepción de la santidad. En adelante la credibilidad de un obispo se juzgaría a partir de su vida personal y la legitimidad de su cargo descansaría más y más en su deseo manifiesto de conseguir la santidad. Lorenzana describió la importancia de aspirar a una vida de perfección:

Un obispo digno del Empleo, se juzga por un hombre muerto al siglo, y sin carne, ni sangre, que como y viste como de prestado, intestable por no tener herencia que dejar, ni herederos, que le sucedan, que sólo su buena vida será apreciable, y que en muerte todo es despojo, si deja muchos bienes, se murmura, y sólo si fallece pobre, es preciosa su muerte en presencia de Dios, y de los hombres... con que formando esta idea sólo es capaz para obispo el que no tenga gana de serlo, como con discreción respondió Santa Teresa a un Canónigo.⁷⁰

El mismo no cumplió con sus recomendaciones. Los importantes cargos que ocupó así como su preocupación por la dignidad episcopal hacían imposible que fuera un hombre de tan pocos bienes, pero es claro, que al igual que sus contemporáneos, creía que una vida ejemplar era esencial para el decoroso cumplimiento de su cargo.

La credibilidad de un obispo dependería cada vez más en su coherencia de vida. Aunque esto es cierto de toda la historia de la iglesia, la importancia que cobra en este periodo tendría consecuencias muy serias en los siglos XIX y XX, cuando cualquier prelado que no viviera de acuerdo al código que lo había ungido obispo sería juzgado severamente. La secularización estaba transformando gradualmente este cargo exigiendo cada vez más del eclesiástico en el puesto más visible de la iglesia.

⁷⁰ Francisco Antonio de Lorenzana. Introducción a *CARTAS*.

Una administración eclesiástica diocesana moderna: burocracia y eficiencia

La llegada de obispos impregnados de los conceptos de orden y limpieza inauguró una nueva etapa en el gobierno eclesiástico, caracterizado por una lucha incesante por agilizar, reglamentar y organizar. Para el iluminismo católico, los procesos administrativos de finales del siglo XVIII eran todo menos eficientes. Había desorganización, traslape de jurisdicciones, procesos larguísimos para resolver disputas, recursos de fuerza, intervención en diferentes instancias de poderes civiles, ambigüedad en las reglas, excepciones legales; en fin, un sistema que se prestaba fácilmente al abuso a pesar de que había mas o menos funcionado. Frente a esta iglesia espontánea, heterogénea, un tanto callejera y muy poco clerical comenzaron a reaccionar los prelados reformistas. El objetivo era un gobierno eclesiástico eficiente, análogo al que pretendían las reformas borbónicas en lo civil. Se buscó mayor control, eficiencia administrativa, clarificación de jurisdicciones, reglamentación; aquello que “modernizara”⁷¹. Al igual que el estado y el ejército, por mencionar dos ejemplos, la iglesia comienza a instrumentar una administración “ilustrada”. Esto representó nada menos que una revolución burocrática que causaría infinidad de conflictos y que además se agravó cuando la corona intervino para reestructurar el diezmo.⁷² Desde el IV Concilio, siguiendo directrices de la Santa Sede y por una simple emulación de los proyectos del gobierno secular, los obispos se abocaron a la difícil tarea de actualizar su administración, tratando de hacer finalmente efectivas las intenciones tridentinas. La burocratización del gobierno eclesiástico no es una novedad del siglo XVIII; la iglesia

⁷¹ Aquí el concepto “modernizar” se usa en el sentido de “actualizar”. Sin duda los obispos no querían quedarse atrás frente a los cambios que se perfilaban en otras instituciones y buscaban traer estas “luces” a la iglesia. La ilustración a este nivel no era otra cosa que un proceso de modernización o actualización.

⁷² Véanse BRADING. 1994, FARRISS. 1968; MAZÍN. 1996.

novohispana formaba parte de la burocracia más antigua del mundo, la católica, de esa administración curial que provocó tanta repulsión en Martín Lutero, que Trento había tratado de reformar. Sin embargo, durante este periodo la burocratización se intensifica valiéndose del apoyo borbón. Al afectar intereses particulares tratando de procurar estos cambios se hicieron de varios enemigos; aun así, uno tras otro retomaría la iniciativa de su antecesor. Estos esfuerzos sumados resultarían en una creciente institucionalización. La búsqueda de eficiencia y claridad administrativa transformaría a la iglesia en una burocracia moderna con oficinas eficientes, reglamentos, archivos, etc. A la vez se articulaban cambios en la forma de ejercer los ministerios eclesiales que implicaban la sistematización del apostolado. El objetivo implícito era la centralización del poder. Los regulares representaban la principal amenaza a esta consolidación, pero no eran la única; también el clero secular indisciplinado acostumbrado a tomar iniciativas propias tendría que ser sometido al ordinario. Esta institucionalización inevitablemente desató un proceso de secularización interna incontenible. Al igual que sucedería con el personal eclesiástico, la aclaración de procesos llevó a la “retirada” de la iglesia de espacios que previamente había ocupado. Al definirse se limitó, haciéndose cómplice en el proceso de secularización de la sociedad novohispana.

Los esfuerzos reformadores se concentran en lograr orden y eficiencia en las oficinas eclesiásticas a nivel parroquial y diocesano. Esta reorganización incluso llegó a reglamentar la conducta de aquellos que allí laboraban:

... se les veda asimismo con la más justa severidad el que pidan realzo a los pastores, arrendadores, inquilinos y colectores de diezmo, y que ni estos, ni los ministros ni otra alguna persona sea de la clase que fuere, fumen o chupe tabaco

en la oficina, que a veces por esta indecencia más les parece cuartel, que contaduría a las personas que van a ella especialmente cuando entran.⁷³

Las oficinas de las catedrales se tendrían que convertir en modelos de modernización y buena conducta correspondientes con el perfil de una iglesia ilustrada. Fuero pretendió esto para su personal catedralicio:

Como son tan importantes los negocios... de nuestra Santa Iglesia, es muy conforme a la razón que miremos esta oficina con la atención que corresponde. Por tanto con el fin de que de ninguna suerte se atrasen en ella los expedientes, ya para que con estas prevenciones se guarde la mejor conducta en dicha contaduría, quedando arreglados los subalternos, y sepan estos el modo con que se han de portar en sus respectivos empleos, y lo que en cumplimiento de su obligación deberá cada uno observar en adelante...⁷⁴

Prosigue el edicto a enumerar punto por punto las obligaciones y responsabilidades de cada miembro de dicha oficina. El obispo tenía claro que para lograr la eficiencia que anhelaba era imperativo no sólo expeditar procesos sino aclarar funciones, demostrando así una mentalidad administrativa moderna.

Las mitras de Puebla y de México además emprendieron la complicada labor de reorganizar sus archivos y bibliotecas. Desde que Lorenzana inició los preparativos para el IV Concilio reconoció el valor de mantener un archivo ordenado en la mitra, comprobado por la difícil búsqueda que fue necesaria para encontrar los documentos relativos a los tres primeros concilios mexicanos.⁷⁵ Las reediciones que publicó, tanto de estos concilios como de las Juntas Eclesiásticas que los antecedieron, son además testimonio de su bibliofilia y su afición por la

⁷³ Francisco Fabian y Fuero, "Edicto LVIII: En que se contienen importantes providencias sobre el método y régimen que se debe observar en la contaduría de esta Santa Iglesia Catedral". 12 de agosto de 1769, en *COLECCIÓN*, ff. 501-507, 506-507.

⁷⁴ Fuero, ff. 501.

⁷⁵ Explica en el prefacio de su reedición que ésta fue una complicada tarea a la que tuvo que poner mucha energía por estar literalmente "perdidos" los documentos en los archivos de la catedral. Gracias a estas recopilación y rescate no se perdieron documentos valiosísimos para la historia eclesiástica mexicana. Véase LORENZANA, 1769.

historia. Reunió una colección a lo largo de su carrera eclesiástica, que incluía documentos mexicanos muy valiosos.⁷⁶ Fuero, tan aficionado de la historia y sus fuentes como el arzobispo, también organizó el acervo documental de su obispado. Explicó en la introducción al compendio que ordenó de sus pastorales y edictos en 1770 que siguió el ejemplo de Francisco Nuñez de la Vega porque:

... Y respecto de que por estar las Nuestras impresas separadamente, y andar cada uno de por sí, hay evidente riesgo de que se pierdan y no lleguen a las manos de todos, las unimos ahora en esta colección, reencargando y mandando como reencargamos y mandamos que se observen perpetuamente, pues con ánimo de que así obliguen las hemos promulgado..⁷⁷

Buscó la posteridad de su obra no tanto por querer pasar a la historia sino porque consideraba que los archivos y documentos eclesiásticos debían conservarse ordenados para su fácil consulta. Aparte de los archivos los jerarcas consideraban que un buen gobierno necesitaba el apoyo de la historia por lo que dispusieron la elaboración de compendios históricos. Afectados por la mentalidad ilustrada sobre la historia se afanaron por crear bibliotecas y archivos funcionales para agilizar la burocracia eclesiástica bajo su mandó.

La modernización del gobierno eclesiástico también implicó una creciente sistematización. Se pretendió que la cura de almas se hiciera con base en información "científica" con objetivos medibles. Los fieles comprobarían la ortodoxia de su religiosidad sobre todo participando en actividades dirigidas por el clero con criterios definidos. Se exhortó a los eclesiásticos a "conocer" primero para poder evangelizar eficazmente. El concepto ilustrado de

⁷⁶ Lorenzana destacó entre sus contemporáneos como uno de los prelados más conscientes del valor de los archivos. Explica Sierra Nava que "El primer indicio donde apunta su veta y propósito de ilustrado aparece en la comisión que da al archivero de la catedral, ordenando la búsqueda de las desaparecidas *Actas* de los Concilios de los siglos XVI y XVII, investigación coronada fructuosamente con su hallazgo, en marzo de 1770", SIERRA NAVA, 1975, pp.148-149. Véase también, MALAGÓN BARCELO, 1974.

⁷⁷ Francisco Fabián y Fuero, *COLECCIÓN*, ff.1-2.

“conocer” implicaba recopilar información demográfica, por lo que se exigieron datos al día sobre los fieles. Explicó Fuero a su clero que corresponder a la confianza que Dios había puesto en ellos “no es posible... si los párrocos no conocen ni tienen noticia de todas sus Ovejas”.⁷⁸ Mandó que se hicieran padrones y que los registros parroquiales estuvieran en orden para llevar un mejor control de la administración de los sacramentos. Los censos, moda que adquirieron de sus contemporáneos en el gobierno civil, se volvieron herramientas esenciales para la labor pastoral. La cura de almas, al igual que cualquier otro proceso hacendario, se comenzó a concebir en términos casi exclusivamente numéricos. Lo cuantificable, como lo eran el número de personas que comulgaban en Pascua Florida o el número de fieles bautizados o la cantidad de niños que podían recitar el catecismo, se convirtió en el principal indicador de un ministerio pastoral efectivo. El censo sirvió para comprobar que algo funcionaba y hasta para justificar las necesidades pastorales de diferentes poblaciones. Las cuestiones numéricas aparecen en documentos eclesiásticos, en peticiones de erección de mitras y en diferentes documentos relativos al cumplimiento de las obligaciones pastorales. Así lo demuestra una representación del Ayuntamiento de Querétaro al Consejo de Indias escrita en 1803:

Bajo ese principio, que si en el año de mil setecientos y cuarenta y ocho, en que escribió Villaseñor, se numeraban en las dos diócesis de México y Michoacán, doscientas cuarenta y cuatro mil ochocientas cincuenta y tres familias, en el día habiendo crecido en proporción triple y media, deberán ser ochocientas cincuenta y seis mil novecientas ochenta y cinco que reguladas a ocho personas en cada uno, salen seis millones novecientas cincuenta y cinco mil ochocientas ochenta personas. Número que parecerá excesivo pero rebájese y castiguese cuanta se quiera reduzcase a la mitad y siempre quedan tres millones y medio, con corta diferencia, sujetas a dos solos obispados cuyas diócesis se extienden a tan varios y distantes territorios, de manera, que es casi imposible, puedan llenar todo su

⁷⁸ Francisco Fabián y Fuero, “Edicto XV: Para que los Curas y Vicarios formen padrones y los remitan a la secretaría de Gobierno”, 24 de diciembre de 1765, en *COLECCIÓN*, ff.50-55. f.51.

ministerio, por más que su celo apostólico los agite, sin perdonar trabajo, ni fatiga.⁷⁹

Los eclesiásticos ilustrados, al igual que sus contemporáneos en el gobierno civil, comenzaron a depender de las cifras para asegurar la cura de almas. Conocer mejor se traducía en censar, lo que implicaba una sistematización de la labor pastoral.

La centralización estaba implícita en estas reformas burocráticas. Al aumentar la información sobre los fieles a través de censos, mejorar los registros y efectuarse con más frecuencia la visita pastoral se facilitaba la toma de decisiones, pero también se incrementaba el poder episcopal. A partir de este periodo se pretendía que cualquier actividad religiosa se ratificara en las oficinas de la mitra, un capellán podía confesar sin la debida licencia ni una procesión podía salir sin previa autorización. La secularización de las doctrinas también contribuyó a esta centralización porque erradicó gradualmente la presencia de enclaves con privilegios y excepciones especiales que limitaban el control episcopal.⁸⁰ Quedaron depositadas en manos de la mitra la mayoría de las decisiones ministeriales: desde los límites parroquiales hasta las licencias para las actividades más insignificantes relativas al culto.

La administración eclesiástica nunca exhibió la eficiencia y burocratización que se esperaban; los procesos resultaron ser mucho más largos, incluso incompletos a la fecha. A pesar de esto, se continuó impulsando un gobierno eficiente, ordenado y organizado que convertiría a la iglesia en una institución moderna. Esta burocratización representó uno de los elementos de su paulatina secularización desde dentro.

⁷⁹ Representación del Ayuntamiento de Querétaro al Consejo de Indias, 23 de febrero de 1803, en AGI, *México*, 2603.

⁸⁰ Aunque en teoría se suponía que todos los regulares designados como curas de sus parroquias estaban sometidos al ordinario del lugar, la presencia de otros frailes en la parroquia así como las excepciones de que gozaban desde el siglo XVI se convertían en un obstáculo para los obispos empeñados en aumentar el control sobre dichas parroquias.

a) La administración geográfica: paradoja entre poblamiento y territorio

La reorganización de la iglesia novohispana requería de estructuras basadas en factores demográficos y geográficos. La organización de la iglesia había cambiado poco a lo largo del periodo colonial. De hecho, los territorios episcopales, con la excepción del obispado de Durango, seguían siendo los establecidos en el siglo XVI, a pesar del incremento demográfico, de mayor actividad económica y de una creciente urbanización. En cuestiones parroquiales tampoco se habían efectuado modificaciones considerables desde el siglo XVII. Una reestructuración territorial exigiría un cambio en la mentalidad eclesiástica: pasar de términos poblacionales/corporativos a términos geográficos. Este proyecto, por lo tanto, se convertiría en un reto casi inalcanzable desde su origen. La iglesia novohispana, a pesar de su aparente desorganización, funcionaba con relativa eficiencia. Era insólito pretender transformar una mentalidad corporativa en una territorial en unos cuantos años. La iglesia tridentina territorial estaba muy lejos de la situación americana: el concepto de espacio europeo, la ausencia de grupos raciales significativos, así como la inmediación de autoridades eclesiásticas (no sólo la del pontífice, sino incluso la del obispo local), marcaron diferencias significativas que en Europa propiciaron la gradual aplicación de Trento, pero que en América la impedirían.

La reforma asumió tíbiamente el proyecto de retrazar los límites diocesanos novohispanos. La creación de nuevos territorios episcopales tendría que responder a la realidad geográfica y demográfica particular del continente americano, además de respetar lo que implicaba en sí mismo un obispado. La "diócesis" en el mundo católico, sobre todo en periodos anteriores a la Revolución Francesa, fue siempre mucho más que una simple categoría pastoral.

En lo económico, la recolección del diezmo lo convertía automáticamente en un centro de intercambio comercial. El “diezmo” atraía un grueso volumen de productos agrícolas y por lo mismo propiciaba la acumulación de riqueza. Cualquier ciudad con sede episcopal se convertía casi automáticamente en centro de distribución de una región y en eje de su comercio. El desuso en el que cayó el diezmo después de constantes asedios liberales desde el siglo XVIII ha provocado que se le confunda con la limosna de la misa dominical; pero en pleno período colonial, éste se entendía como la décima parte de todo “fruto de la tierra” anual que pertenecía por derecho canónico y civil a la iglesia.⁸¹ Es cierto que la realidad americana introdujo sus propias modalidades a su recolección, como lo fue exceptuar a los pueblos indígenas⁸² y a las congregaciones religiosas bajo ciertas condiciones,⁸³ así como los privilegios otorgados a la corona con el patronato real,⁸⁴ sin embargo, aun así, la recolección del diezmo creaba fuentes de riqueza y de redistribución tan importantes como en cualquier otra parte del mundo católico.

⁸¹ “Los diezmos, de raigambre bíblica, comienzan a adquirir formas jurídicas en el derecho positivo de la Iglesia desde el siglo VI como un impuesto o tributo que obliga a todos los fieles cristianos a contribuir al sostenimiento del culto y de sus ministros con una décima parte de los frutos o ganancias lícitamente adquiridos. Los usos y costumbres imperantes en Castilla a finales del siglo XV y comienzos del XVI son los que determinan la implantación y desarrollo inicial de los diezmos en Indias. Los diezmos podían ser de dos clases: *prediales*- los procedentes de los frutos de la tierra- y *personales* - los que se originaban de las rentas laborales-. En el momento de su introducción a Indias los diezmos personales habían caído ya en desuso: el gravamen no supo adaptarse a las nuevas formas económicas, producto del desarrollo capitalista; de tal forma que los sectores más rentables quedaron exceptuados.”; ESCOBEDO MANSILLA, 1992, p.102. Véase también GARCIA AÑOVIROS, 1990, pp.75-77.

⁸² ESCOBEDO MANSILLA, 1992, pp.104-107. Escobedo Mansilla explica, sin embargo, que “los indios americanos, en general, fueron exceptuados de las obligaciones de diezmar. Una afirmación tajante y cierta, pero que necesita de muchas precisiones y matizaciones para comprender o intentar aproximarse a su verdadero alcance”. La legislación del III Concilio Provincial detalló a su vez para la Nueva España la situación del indio respecto a los diezmos y otros aranceles eclesiásticos; Véase, LLAGUNO, 1963, pp. 118-121.

⁸³ “Las Ordenes tradicionales habían adquirido desde los siglos medievales privilegios pontificios que las exoneraban de los diezmos. La Compañía de Jesús consiguió en el transcurso del siglo XVI los mismos derechos, expresados aún con más fuerza y claridad”; ESCOBEDO MANSILLA, 1992, p.107. Las órdenes religiosas defendieron este derecho vigorosamente a lo largo del período colonial: la confrontación entre Juan de Palafox y los jesuitas por motivo de los diezmos de sus haciendas demuestra lo arraigada que estaba esta costumbre, estos logran mantener su excepción del diezmo a costa del prelado. LOPETEGUI y ZUBILLAGA, 1965, pp 729-732.

⁸⁴ ESCOBAR MANSILLA, 1992, pp.99-102.

Un obispado implicaba más que lo puramente material. El prestigio que le confería a una ciudad era de suma importancia en una sociedad corporativa que valoraba su identidad local. A pesar de que es imposible “medir” hasta qué grado una sede episcopal daba prestigio a una ciudad, es imprescindible señalar que éste fue un factor decisivo. Cualquier centro urbano con crecimiento demográfico o económico, casi automáticamente buscaba tener una mitra. Difícilmente se pueden atribuir las motivaciones de los ayuntamientos a lo puramente económico. Es poco probable que hayan hecho sus cálculos exclusivamente en esos términos. El prestigio y el honor que estaban en juego eran móviles tan importantes como el diezmo.

El reformismo eclesiástico tuvo que enfrentarse a las necesidades pastorales de la Nueva España del siglo XVIII con la herencia de una obsoleta distribución diocesana y un complicado proceso de erección. El reto, sin embargo, no se encontraba en los corredores de poder del estado español o en el cabildeo episcopal sino enraizado en la realidad misma de la iglesia americana. Desde las primeras Juntas Eclesiásticas con Hernán Cortés se observaron las particularidades de esta región⁸⁵ que transformarían el semblante de la iglesia novohispana en una entidad con características propias. En el trasfondo estaba la paradoja de la realidad americana: grandes distancias y pocos poblamientos. La creación de un obispado tendría que atender a ambos sin detrimento, ni de la dignidad episcopal ni de la cura de almas; y, fue precisamente este difícil equilibrio el que impidió que se crearan las diócesis necesarias a lo largo del período colonial.

En 1804, el arzobispo Lizana y Beaumont reflexionó sobre la tensión entre distancia y población:

⁸⁵ LORENZANA, 1769, pp.16-17. En este compendio de los primeros dos concilios mexicanos, Lorenzana incluye las primeras Juntas Apostólicas. En estos documentos se observa lo casuista que fue la gradual organización de la iglesia en la Nueva España a lo largo del siglo XVI; véase también LLAGUNO, 1963.

Ni es posible que un prelado llene la obligación de cuidar de su diócesis, siendo esta muy vasta, de terrenos quebrados y de pueblos incultos, ni los prelados gozaran de las rentas necesarias para conservar el decoro y respeto que es debido, y les han dado hasta aquí, si las diócesis de América se multiplican y reducen a los cortos límites de los obispados de España. La distancia de treinta a cincuenta leguas de la Silla Episcopal no juzgo puede tenerse por excesiva en unos países, en que no abundan las poblaciones y son muchos los despoblados...⁸⁶

El factor distancia por sí solo no era razón suficiente para crear una diócesis, se tenía que contar también con una base de población adecuadamente concentrada. Esta base demográfica garantizaba una fuente de ingresos a través del diezmo, entre otras rentas eclesiásticas, asegurando así el debido “decoro y respeto” para una mitra.⁸⁷ El concepto de “prelado misionero” aún no adquiría la romantización que le concedería el siglo siguiente; ni la “cura de almas” ni el espíritu aventurero fueron suficientes para despertar el celo apostólico de los eclesiásticos electos a diócesis distantes con rentas insuficientes.⁸⁸

La Nueva España se caracterizó por su baja densidad demográfica. Aunque algunas regiones centrales estuvieron más densamente pobladas, especialmente durante los periodos de auge económico, hubo otras que se mantuvieron casi despobladas.⁸⁹ En el norte éste fue un

⁸⁶ Carta de Francisco Lizana y Beaumont al secretario de Indias, 14 de mayo de 1804, en AGI, *México*, 2556. Es importante considerar que el tamaño de una diócesis en España y en el resto del continente europeo desde las reformas tridentinas era muy por debajo de la cifra que aquí propone el arzobispo. de hecho, de haberse manejado las dimensiones europeas hubiera causado que se crearan más de 100 obispados en el territorio novohispano.

⁸⁷ La densidad demográfica por sí misma no era ninguna garantía de rentas eclesiásticas, ya que poblaciones como las de los indios ni diezmaron ni tenían los suficientes recursos para mantener al complicado aparato de la iglesia novohispana, aunque si tenían cofradías y capellanías; en parte, ésta es la razón de que cualquier actividad entre ellos se consideraba como misión y se había remitido a las órdenes regulares. El poblamiento que se buscaba tenía que ser heterogéneo y sobre todo tenía que ser fuente del diezmo.

⁸⁸ Son numerosos los expedientes de eclesiásticos que prefieren mantener sus canongías o prebendas en catedrales prestigiadas que aceptar la mitra de una diócesis lejana.

⁸⁹ Explica David Weber que en la frontera norte ningún poblamiento con la excepción de Nueva Orleans llevó el nombre de “Ciudad”; de hecho todas estas villas tenían poblaciones muy modestas comparadas con otras regiones novohispanas; WEBER, 1992, pp.322-323. Véase también, LOCKHART y SCHWARTZ, 1983; BANNON, 1970.

particular problema.⁹⁰ A consecuencia de esta situación la iglesia tendía a concentrar sus recursos en las zonas más densamente pobladas tanto para garantizar su manutención como para asegurar la atención pastoral al mayor número de fieles posible. La presencia de la iglesia en zonas más remotas era casi exclusivamente en términos misioneros como lo fueron las misiones jesuíticas de Sonora, de la Primería Alta, de la Tarahumara y Baja California o las misiones franciscanas de Texas y Coahuila.⁹¹ La creación de un obispado en estas regiones se postergó por este singular problema. Tan central fue que toda petición de obispado tenía que documentar minuciosamente la presencia de una base de población que asegurara el sostenimiento para una catedral. Una y otra vez aparece en las peticiones que se le daría “suficiente renta” al nuevo obispado previniendo la principal objeción que surgía del Consejo de Indias y de los prelados novohispanos.

Por supuesto que el sostenimiento de un obispo y su cabildo además de ser determinante era un factor sumamente manipulable. Destacan dos factores en este sentido: ciudades antiguas con garantía de recursos, que pidieron inútilmente obispados desde fechas muy tempranas; así como las discrepancias en los ingresos de los prelados y cabildos de los diferentes obispados sufragáneos al de México. Las representaciones de Ayuntamientos donde se garantizaban suficientes rentas para mantener una catedral con dignidad desacredita en cierto grado la insistencia de que no había recursos para desmembrar diócesis. Querétaro y Veracruz, concentraciones urbanas con su respectiva región agrícola de alta densidad demográfica cuyas parroquias tenían ingresos que superaban los de algunas diócesis en el Caribe y Centro América,

⁹⁰ Por supuesto que hay muchos factores que contribuyeron al despoblamiento como son la presencia de grupos indígenas hostiles como los comanches o la escasez crónica de agua, ambos problemas claves de la colonización del norte. Véase MEYER, 1984; LOCKHARDT y SCHWARTZ, 1983; BANNON 1970; WEBER, 1992.

⁹¹ Véase PORRAS MUÑOZ, 1980.

aunque reunían los requisitos económicos necesarios no lograron una mitra hasta el siglo XIX.⁹² Por otro lado, tanto México como Puebla, dos de las diócesis más ricas del continente, tenían canónigos y prebendados con ingresos superiores a los de muchos obispos.⁹³ Pero, aun así, sostuvieron que una división no garantizaba el sustento de nuevas catedrales. Lo único que no podía soportar el personal catedralicio en pleno era una reducción en su riqueza.

Los intereses más afectados por la posible creación de un obispado manipularon el problema de la manutención a su propia conveniencia. Mientras que es cierto que en el norte la baja densidad de población no garantizaba rentas pingües, lo contrario es el caso en zonas más céntricas donde aun con la garantía de rentas no se crearon diócesis. La creación de tres obispados en el norte, el de Durango en el siglo XVII así como el de Sonora y Linares a finales del XVIII, probablemente tenga una estrecha relación con esta cuestión. El deslinde de territorios pobres del norte de las diócesis más acaudaladas no era tan problemático como perder

⁹² El virrey Iturrigaray al hacer una representación del estado de la iglesia novohispana relata algunos datos relativos a la posible división de los obispados, entre las cifras que envía se observa que estas ciudades tienen rentas superiores a las de algunas ciudades con sede episcopal, "Informe del virrey de México Manuel de Iturrigaray sobre el estado de la Iglesia en la Nueva España", 3 de noviembre de 1809, AGI, México, 2603. Además, entre otras representaciones se encuentran las de los ayuntamientos de San Luis Potosí, Veracruz y Querétaro que contienen mapas y listas de diezmos para que se verifique la suficiencia de rentas: "Representación de San Luis Potosí al Consejo de Indias", 31 de agosto de 1804; "Oficios que presenta la Ciudad de Querétaro pidiendo que se le funde un obispado", 21 de junio de 1804 y 23 de febrero de 1803; y, "Carta del Ayuntamiento de Veracruz al Consejo", 24 de abril de 1804, todos en AGI, México, 2603. Estas ciudades se convierten en sedes episcopales hasta las siguientes fechas: Veracruz en 1844, San Luis Potosí en 1854 y Querétaro hasta 1862, GARCÍA GUTIÉRREZ, 1922, p. 181.

⁹³ En varios documentos donde aparecen los ingresos anuales de los obispos y de su cabildo son sencillas estas comparaciones. Cualquier prebendado del cabildo de México o de Puebla ganaba mucho más dinero que el obispo de una diócesis pobre. "Razón de las Iglesias que hay en el Distrito de la Audiencia de México Arzobispos, Obispos y Prebendados de ellas y extipendios que tienen", noviembre de 1769, en AGI, México, 2550. Según los "Expedientes sobre el estado de las cosas de la Iglesia de la Nueva España" enviado al Consejo de Indias en 1758, México tenía 26 dignidades, Michoacán 23 y Puebla 26 estos números comparados con el número de dignidades en otros obispados esclarece la negativa con la que contestaban muchas de estas dignidades cuando se les proponía una mitra. Oaxaca tenía 13, Yucatán 8, Durango 9, Chiapas 5, Nicaragua 4, Guatemala 9, Carácas 13, Cuba 10, Manila 12, Santo Domingo 17; AGI, México, 2549. Al mismo tiempo, en un "Estado actual de esta Santa Iglesia" se listan los ingresos anuales de los miembros del cabildo de Puebla: obispo 60,000 pesos, deán 60791, arcediano 58885, chantre 50885, canónigo penitenciario 28257, doctoral 20527, canónigos de merced 20257, racioneros 30169, medios racioneros 10581. Los ingresos de un medio racionero en Puebla eran superiores a los del obispo de Nicaragua o Guatemala por ejemplo; AGI, México, 2549.

“diezmatorios” significativos. La reducción de rentas que hubiera implicado la pérdida de dichas ciudades probablemente esté en el corazón de las objeciones de los obispos.⁹⁴

La problemática demográfica iba acompañada de esa segunda característica inherente a la iglesia americana: su presencia en territorios de extensión inimaginable para cualquier europeo. Este factor “distancia” afectó todas las discusiones sobre la erección de mitras. La geografía impactó la imaginación eclesiástica y afectó la organización territorial de la iglesia. Desde la visita a la Nueva Vizcaya de Alonso de la Mota y Escobar en 1604 se observa una concepción de espacios interminables:

Tiene este reino de longitud, corriendo de norte a sur, más de doscientas leguas, y corriendo de oriente a poniente no tiene término, por este rumbo se va a dar por tierra firme al Nuevo México, que dista de este reino cuatrocientas leguas; es todo él mal poblado, porque, como dijimos, no hay en él pueblos de indios naturales que sean gruesos. Sólo hay en este reino poblaciones de minas que distan unas de otras muchas leguas, como adelante se verá de cuya causa le llamo solo y mal poblado.⁹⁵

Esta noción cambió poco en dos siglos. En la *Ad Limina* de 1765 del obispo de Durango, Pedro Tamarón y Romeral, también destacan las descripciones de vastos territorios:

En estas vastísimas tierras es donde está dispersa a grandes distancias la grey que nos ha sido confiada; tierras que están divididas a lo largo por una montaña vulgarmente llamada la Sierra Madre... A la anchura de esta montaña

⁹⁴ Mazín observa esta misma situación con respecto a la posible desmembración del obispado de Michoacán: “Ningún otro proyecto de desmembración reveló tan bien los rasgos de la geografía histórica del Michoacán novohispano como el que en 1803 propusiera erigir varias diócesis, una de ellas con sede en San Luis Potosí. Por cierto que entre quienes propugnaban dicho proyecto figuraba Manuel de Iturriaga y Alzaga, de origen queretano, ex cura y ex canónigo en Michoacán. Había renunciado al cabildo al solicitar su ingreso en el oratorio de San Felipe Neri de su ciudad natal, donde sugería que también se erigiese una catedral. Movido por el apego a su patria de origen y sin espíritu solidario para con sus ex colegas, Iturriaga consideraba que los canónigos de Valladolid, ganaban estipendios excesivos, iguales a los que percibía cada uno de los intendentes. por lo tanto afirmaba que habría recursos suficientes con que crear las nuevas diócesis si se desmembraban las primitivas... Adviértase que las razones invocadas en uno y otro caso aluden a los rasgos propios del conjunto de ciudades, villas, pueblos y congregaciones de población hispánica que, más que en ninguna otra diócesis novohispana, habían caracterizado el proceso de población y avance fronterizo en Michoacán... Sobre todo que las intendencias establecidas en Guanajuato y en San Luis Potosí contaron para alentar aún más el desarraigo. Por otra parte el esplendor de las iglesias y colegios mayores, más la pujante agricultura y ricos centros mineros, hicieron de estos centros urbanos del gran Michoacán, sedes posibles de nuevas diócesis”: MAZÍN, 1996, pp.399-400.

⁹⁵ MOTA Y ESCOBAR, 1940, p.189.

corresponde su altura pues es tan alta que sus cúspides parecen que tocan el cielo. Está esta montaña llena de penas y pedregales, de modo que su cumbre es inaccesible.... En el centro de esta Sierra Madre se ven valles profundísimos en donde, confluyendo ríos caudalosos... En estos puntos así favorecidos de la naturaleza hay muchos pueblos de cristianos que ahí confluyen precedidos de sus párrocos.⁹⁶

Aunque esto era cierto principalmente en el norte, la distancia fundamentó el argumento de que eran necesarios más obispos. Las representaciones de los ayuntamientos que pretendían una catedral la enumeran como causa de la negligencia pastoral de sus zonas: obstaculizaba la visita del obispo, imposibilitaba a los fieles a acercarse a sus ministros y además facilitaba el desliz a la idolatría de muchos pueblos lejanos. La ciudad de San Luis Potosí aseguró que:

Por estas distancias se habían cumplido cuarenta y dos años en el pasado 1794 sin que la ciudad y pueblos de su vastísimo distrito hubiesen tenido el deseado consuelo de conocer a tres prelados que durante aquel tiempo habían gobernado y muerto sin haber visto a sus ovejas. En tan larga época, señores, los fieles suspiraban por la venida de su pastor y los delicados asuntos del fuero del obispo que ocurrían con demasiada frecuencia quedaban sin el remedio necesario, el pobre por falta de recursos, el comerciante y artesano por estar velando sobre la conservación de sus familias, el enfermo, por sus males, las doncellas, huérfanas y viudas por la delicadeza de su sexo por razón de sus estados y consideraciones de honor yacían en la más profunda aflicción por no poder arriesgarse a un viaje de doscientas leguas de ida y vuelta para recibir inmediatamente los consuelos y protección apostólica.⁹⁷

El ayuntamiento de Veracruz por su parte expuso razones similares al Consejo:

... multitud de pueblos y rancherías que privados de párrocos en largas distancias de ocho, diez y a veces quince leguas, viven y mueren como idólatras, sin instruirse en la santa religión católica, en cuyo seno han nacido, sin practicar jamás los divinos preceptos que deben conducirlos a las bienaventuranzas...⁹⁸

⁹⁶ *Ad Limina* de Tamarón y Romeral, 1765, en CUEVAS, 1941, IV, p. 144.

⁹⁷ Representación de Manuel de Quevedo apoderado de la Ciudad de San Luis Potosí al secretario de Indias, 1 de marzo de 1806, en AGI, *México*, 2603.

⁹⁸ "Representación del Ayuntamiento de Veracruz al Consejo de Indias", 10 de abril de 1813, AGI, *México*, 2603.

Dejando a un lado a las viudas y los enfermos, el argumento de las ciudades era inequívoco: las grandes distancias causaban la negligencia pastoral en la que vivían sumidos sus habitantes y, por sí sola, era razón suficiente para exigir una pronta respuesta a su petición. Por supuesto que el concepto de la distancia era igualmente manipulable, cuando no fallaba el argumento del diezmo entonces ésta se utilizó por aquellos a quienes no convenía un nuevo obispado: o era demasiada o era muy corta y, por lo tanto, no se ameritaba mitra. En resumidas cuentas, distancia y poblamiento siendo los dos ejes de la fundación de cualquier obispado eran conceptos básicos de la realidad eclesial novohispana pero fácilmente manipulables. Usados alternadamente o en conjunción atrasaron la erección de algunos indefinidamente.

c) Del dicho al hecho: Apuntes sobre la creación de nuevos obispos

Los preladados en el IV Concilio mostraron una disponibilidad parcial a la creación de obispos en el territorio novohispano. Durante las sesiones escribieron al rey verificando su disposición y subrayando los beneficios que proporcionaría multiplicar el número de diócesis:

Las experiencias ha enseñado desde la Conquista que la erección de obispos y división de otros ya erigidos, ha producido admirables efectos a la real corona, porque con las Sillas episcopales se formaliza el gobierno espiritual, se arreglan los pueblos y parroquias, se hacen ciudades insignes las que antes eran poblaciones mal formadas, se contienen los alborotos, se condecoran los gobiernos y alcaldías mayores...

Explicaron más adelante que durante el tiempo que llevaba la iglesia en ese continente, no se había verificado más erección que la del

de Durango, cuyo territorio se separó de Guadalajara; y con todo es tan dilatado e inmenso, que no se ha verificado ni cabe verificarse que los preladados de Guadalajara y Durango visiten todos los pueblos de sus diócesis a causa de las enormes distancias, y de que hay algunas misiones y territorios tan remotos, con

tantos despoblados intermedios infestados por gentiles, que sería necesaria una gran escolta.⁹⁹

En las décadas posteriores al IV Concilio se erigieron los obispados de Linares y de Sonora. Sin embargo, la iniciativa no fue exclusivamente de la jerarquía, ni tampoco un proyecto que favorecieran particularmente. La apertura de los padres del concilio a la creación de estas nuevas diócesis demuestra más bien que ninguna afectaba substancialmente sus intereses particulares. La política de los prelados novohispanos frente a la posibilidad de la subdivisión de sus mitras fue por lo general de demora burocrática con el fin de obstaculizarla.¹⁰⁰

La creación de nuevos territorios diocesanos fue un proceso independiente a las modalidades de reforma de finales del siglo XVIII. El Consejo de Indias recibió peticiones para estas erecciones desde fechas muy tempranas que con el transcurso del período colonial se volvieron cada vez más insistentes. Los expedientes relativos a estas erecciones indican que tomaban mucho tiempo; en algunos casos, la primera petición se hizo desde la primera mitad del siglo XVII. Tal es el caso de Veracruz que pidió la subdivisión del obispado de Puebla a partir de 1626.¹⁰¹ También se buscó por mucho tiempo dividir el arzobispado de México; en un resumen del fiscal del Consejo de Indias de 1808 relativo a la creación de nuevas diócesis, el

⁹⁹ BPT, Ms. 178-14, citado en SIERRA NAVA, 1975, p.284.

¹⁰⁰ Mazín observa que la desmembración de territorios diocesanos fue "uno de los proyectos de reforma encaminados a moderar la supremacía de las iglesias" de ser así, se entiende porque los obispos frenaron las propuestas de división de sus diócesis; MAZÍN, 1996, p.399.

¹⁰¹ "Memorial por la Iglesia de la Puebla de los Angeles en Nueva España Sobre la erección y división de la Iglesia de Cuazacualco y Tabasco", siglo XVII, BNE, Ms.3000, f.35. En la Real Cédula del 17 de octubre de 1728 se lee que "...habiendo vacado el referido obispo de Tlaxcala, el año de 1626, escribió al embajador que entonces era en la corte de Roma, suplicase a su santidad, tuviese por bien de que se hiciese la desmembración y que concediese a los dichos prelados la jurisdicción y autoridad que se requería...". 17 de octubre de 1728, AGI, México, 849.

arzobispo de México, Lizana y Beumont, informa al rey que la creación de uno hacia la zona del puerto de Acapulco con sede en Chilapa se había pedido desde 1727.¹⁰²

Una vez concluido el IV Concilio, a tal grado aumentaron las peticiones de nuevas mitras en el Consejo de Indias, que la mayoría de las mitras tanto de la Nueva España, como de los demás territorios de ultramar, tenían pendientes divisiones o erecciones. Hacia finales del siglo XVIII era imposible seguir ignorándolas. El clima era propicio para responderles: por un lado, estaban las justas exigencias de las ciudades que las pedían desde hacía uno o dos siglos y, por otro, las divisiones favorecerían el interés real de disminuir el poder de las catedrales más ricas.¹⁰³ Algunas diócesis se enfrentaban a múltiples divisiones. El obispo de Puebla, por ejemplo, escribiendo en 1804 expone al secretario de Indias que sólo se podía considerar una división a la vez, no dos:

Vuestra Excelencia sabe cuan difíciles y delicados son los expedientes sobre creación de dos mitras en el distrito de una sola, para querer recapacitarlos e instruirlos a un mismo tiempo y esto sin los documentos forzosos para calcular las dotaciones o rentas de las tres, que aquí consisten únicamente en los diezmos, y por eso es necesario conocer no sólo la material extensión de los territorios de cada mitra, sino también lo útil de ellos, quiero decir, lo que produzcan sus respectivos diezmos, parece pues conveniente, que se exija primero un obispado, el que se contemple más necesario y vista su extensión y congrua igualmente que las que queden a la iglesia antigua, que aún se pretende sujetar a otra división, se procederá con más madurez y con mayores conocimientos a la segunda erección, o división porque obrar de otra suerte es exponerse a sacar de un sola, tres iglesias, pero tres iglesias sin proporción a sus extensiones y distancias y muy desiguales en sus dotaciones de las que tal vez tocara la peor, a la que es la primera y se debe mirar como madre de las otras...¹⁰⁴

¹⁰² Escribe el fiscal que "el muy Reverendo Obispo actual de Puebla aseguro que su antecesor la tenía pedida desde 1727 con real aprobación, hallándose convencido de su necesidad después de 30 años de gobierno de la diócesis...". Resumen del Fiscal de Indias, 15 de diciembre de 1808, AGI, *México*, 2603.

¹⁰³ MAZIN, 1996, p.399.

¹⁰⁴ Carta del obispo de Puebla Manuel González de Campillo a Joseph Antonio Caballero, Secretario de Indias, 27 de abril de 1804, AGI, *México*, 2603.

La posibilidad de una división territorial alarmaba a los obispos porque en ella contemplaban la disminución de sus rentas. Es probable a su vez, que se opusieran en consideración a factores demográficos. Cualquiera que haya sido su motivación, su aprensión frente a una posible desmembración se justificó por la creciente disponibilidad del Consejo de Indias por satisfacer las peticiones de erección.

La iniciativa de crear nuevos obispados nunca fue de la jerarquía. El reformismo episcopal no se centró en la redistribución de los territorios diocesanos. Pese a su apertura durante el IV Concilio a la ejecución de dichas erecciones, en realidad la iniciativa fue por lo general de los ayuntamientos de las ciudades que los pretendían. Uno de los ayuntamientos que más insistió en un mitra fue el de Veracruz, presentó varios ocurso y hasta contaba con un apoderado ante el Consejo de Indias. En una ocasión expuso que

... el presente ocurso que este cuerpo politico tuvo el honor de ofrecer a sus A
pies en 12 de febrero del año pasado de 1789, suplicando a Vuestra Majestad que
en tal caso tenga presente en su real elección a esta su fiel ciudad para que sea
escogida y destinada a su santa iglesia parroquial a la erección de catedral donde
resida su pastor.¹⁰⁵

La perseverancia de los ayuntamientos durante tantas décadas, incluso siglos, frente a la inmovilidad burocrática de la corona y la oposición episcopal es admirable. Las motivaciones que los ayuntamientos manifiestan iban en la línea de la negligencia pastoral en la que vivían. Exponen con minucioso detalle cualquier aspecto que pudiera expeditar la erección y convencer al Consejo de su apremiante necesidad: la distancia, la irregularidad de las visitas episcopales, el clima, la suficiencia de rentas, la concentración demográfica así como las virtudes ya sea de sus ciudadanos o de su entorno. Por supuesto que en los archivos también se encuentran las versiones episcopales de la desmembración de sus jurisdicciones que cuestionaban las

¹⁰⁵ Carta del Ayuntamiento de Veracruz al Consejo, 22 de diciembre de 1802, AGI, México, 2603.

motivaciones de estas ciudades. Aseguró el arzobispo de México que la Ciudad de Veracruz únicamente buscaba su engrandecimiento:

No han entendido así la Ciudad de Veracruz y las villas de Córdoba y Orizaba. Animadas por el espíritu de parcialidad y patriotismo sin atención a la causa pública, ni otras [...] que su propio engrandecimiento se disputan la preferencia sobre el establecimiento de la silla episcopal como si ya estuviese decidida la erección y designados los límites de la nueva mitra. Es vicio muy frecuente en las Poblaciones de alguna consideración querer tener en su centro todas las instituciones que puedan contribuir a su gloria y esplendor, más el gobierno cuyas ideas universales no se limitan a uno y otro pueblo sino que abrazan el bien general del estado debe enfrentar estas pretensiones exorbitantes y desordenadas.¹⁰⁶

El prelado sabía que la sede episcopal concedería prestigio y privilegios a las ciudades que la buscaban y que esta motivación, poco religiosa, estaba en el corazón de las peticiones de los ayuntamientos. Es imposible averiguar en qué momento la percepción de necesidades pastorales de una ciudad se convertía en un mero cálculo de prestigio. La confirmación de una erección episcopal garantizaba con creces tanto la atención pastoral que se pedía como el incremento en el prestigio y honor de una ciudad.

El reformismo eclesiástico de finales del siglo XVIII¹⁰⁷ vino a complicar aún más un trámite que era de por sí difícil. La erección de un obispado implicaba un complejo proceso burocrático que atañía a un considerable número de intereses, que además tenía que sujetarse a

¹⁰⁶ Copia de la Representación de Francisco Lizana y Beumont al virrey de México, 25 de mayo de 1804. AGI, México, 2603.

¹⁰⁷ Explica de la Hera que el objetivo borbón fue el "ir reclusando a la iglesia en un estrecho campo de acción, mientras el príncipe, definidor único de las respectivas competencias, ve crecer el ámbito de su propia jurisdicción. Se pretende que el poder civil encierra al eclesiástico en unas posibilidades de actuación que se restringen a tres puntos fundamentales, dogma, sacramentos y culto, constituyentes de lo que se engloba bajo el dictado de 'Gobierno espiritual', o de 'cosas espirituales'"; DE LA HERA, 1963, p.92. En este sentido la erección de una diócesis se convertía en particular interés de la corona que se reservaba el derecho de informarse, dictaminar y proponer la nueva diócesis independientemente de la atención a las necesidades pastorales que hubiera sido el principal móvil en el derecho eclesiástico.

dos legislaciones y jurisdicciones, la eclesiástica y la civil.¹⁰⁸ Lizana y Beaumont en una carta al rey se mostró consternado por el menosprecio pastoral que sufrían las “almas” en las zonas más alejadas, resignándose frente a la autoridad final de la corona para determinar cuándo y dónde se crearía un obispado:

Penetrado amargamente mi interior de la perdición de estas almas he pasado al virrey copia de dicha carta y no puedo menos de dirigir a los pies del trono por manos de Vuestra Excelencia la representación adjunta en que hago presente a Su Majestad la urgencia de colocar cuanto antes un obispo en aquellos países, aunque sea en clase de auxiliar, y los medios que me parecen más a propósito y más brevemente efectivos.¹⁰⁹

El proceso de crear una diócesis era frustrante para cualquier prelado que se propusiera atender efectivamente las necesidades pastorales de su grey o para cualquier ciudad que consideraba reunir los requisitos para convertirse en sede episcopal. El trámite comenzaba por lo general con la petición de erección, presentada ya fuera por el Ayuntamiento o el prelado, que luego se sometía al Consejo de Indias. Este a su vez encargaba averiguaciones previas solicitando informes al virrey, a los obispos afectados, a los Ayuntamientos y demás autoridades civiles locales. Con estos informes se escribían dictámenes y se hacían propuestas al confesor real a quien correspondía determinar la viabilidad y la necesidad del nuevo obispado para finalmente proponerlo al rey.¹¹⁰ La corona podía volverse al Consejo o pedir la bula de erección a la Santa

¹⁰⁸ Véase BORGES, 1992, I, p. 144, donde escribe Antonio García y García que “por derecho común de la iglesia la única autoridad que podía fijar y modificar los límites de las diócesis y archidiócesis era la Santa Sede. Pero en América, en virtud del Real Patronato, la corona consiguió de la Santa Sede el derecho de proponer los límites de cada nueva diócesis o la modificación de las ya existentes”. Aunque por concesión pontificia la corona no tuviera facultad para desmembrar o delimitar diócesis, dice García Añoveros que “...la corona, en más de un caso, actuó como si poseyera la facultad general de delimitar las diócesis”: GARCÍA AÑOVEROS, 1990, p. 79.

¹⁰⁹ Carta de Francisco Lizana y Beaumont a el virrey, 25 de mayo de 1804, AGI, México, 2556.

¹¹⁰ Muchas veces se ignora el papel preponderante del confesor del rey en la toma de cualquier decisión de carácter eclesiástico por parte de la corona, además del ‘filtro’ del Consejo de Indias por el que tenía que pasar cualquier decisión de esta naturaleza por parte de la corona. El Rey se valía de la consulta de su confesor, quien podía detener cualquier proceso a pesar de la necesidad propuesta por el Consejo y los interesados en América. De hecho, es por esto que la formación religiosa del confesor y/o su pertenencia a una orden religiosa en muchos casos determinaban la naturaleza de la decisión del monarca. Se observa cómo se inmiscuye el confesor en este proceso en el siguiente documento relativo a la creación de un nuevo obispado en Cuba: “Dictamen del padre confesor del

Sede si no había mayor oposición. Los años transcurrían en el intercambio de información de un lado del Atlántico al otro, aun bajo el supuesto de que en ninguna parte del proceso hubiera habido protestas, disensiones, cuestionamientos o simple obstaculización. Con frecuencia, sin embargo, las circunstancias particulares del caso estaban rodeadas de problemas: cada informe presentaba necesidades y propuestas distintas, había diferencias de opinión y la larga duración del proceso ocasionaba que los interesados fueran cambiando por muerte o por destitución de cargo. Todo esto hacía que la mayoría de los casos simplemente fueran engrosando los archivos en el Consejo de Indias sin conseguir resolución.

El lento y tedioso proceso tendía a acelerarse cuando la sede que se pretendía desmembrar quedaba vacante. De hecho, éste es probablemente una de los indicadores principales de que se incrementarían las peticiones de nuevas diócesis. La siguiente formula de petición es común en la mayoría de los documentos relativos a la creación de una mitra:

... Que habiendo fallecido el reverendo obispo de Puebla de los Ángeles, Manuel Ignacio Campillo, no puede menos de recordar a Vuestra Majestad sus anteriores solicitudes, a fin de que antes de proveerse la vacante de esta Mitra tenga verificativo la creación de la Silla Episcopal que debe establecerse en esta costa del Norte, y ha solicitado con empeño esta Provincia desde el año de 1800 a cuyo intento dirigió en 22 de diciembre de 1802 su reverente súplica a Su Majestad de que acompaña copia ... exponiendo las ventajas indudables que debían resultar de todos los Pueblos de esta jurisdicción.¹¹¹

rey... Soy de dictamen se debe evacuar primero el expediente de si es conveniente y útil al servicio de ambas majestades y al provecho y mejor gobierno de las almas la división de la diócesis de cuba. y en caso de resolverse a favor de dicha división se le podrá pedir su consentimiento al obispo nuevamente electo. en los términos que se consideren justos. después de la resolución del primer expediente suspendiendo hasta entonces los despachos de la actual nominación o pidiendo al obispo nominado seguridades de esta y consentir a lo que se resuelva por Su Majestad sobre el expediente de división". en "Razones y proporciones para fundar una catedral o colegiata en la Parroquial mayor de la Ciudad de la Habana", entre otros expedientes relativos a erecciones de Iglesias y territorios de varios obispados en AGI. *Indiferente General*, 187. En relación al nombramiento de obispos, dice García Añoveros que "el confesor era el que prácticamente elegía al candidato"; GARCIA AÑOVEROS, 1990, p.74.

¹¹¹ Ayuntamiento de Veracruz al Consejo de Indias, 10 de abril de 1813, AGI, *México*, 2603.

La relación estrecha entre sede vacante y petición de erección indica además que el principal obstáculo para la creación de una diócesis no era la burocracia barroca del estado español sino el prelado directamente afectado por la posible pérdida de una porción de su grey.¹¹²

La reacción episcopal frente a una posible fundación diocesana fue ambigua a lo largo del periodo colonial. Como ya se ha observado, por lo general frenaron si no es que se opusieron abiertamente a la división de sus respectivas diócesis. Sin embargo, se observa una relativa apertura durante el periodo reformista. Los obispos no dejaron de defender sus privilegios que incluían sus considerables ingresos, pero parecieron ceder frente a las peticiones de nuevas fundaciones, aunque sólo se verificaron dos en el norte. La coyuntura histórica fomentó una nueva postura episcopal.

El regalismo de los prelados ciertamente influyó en el apoyo y eventual sumisión que demostraron cuando se tomó la decisión de crear los obispados de Sonora y Linares. Sin embargo, habría que notar que frente a la creciente intervención del estado con políticas que afectaban el diezmo y el fuero eclesiástico, la inminencia del deslinde de territorios en el norte considerados como despoblados y pobres no figuraba como una preocupación prioritaria. Francisco Lizana y Beaumont exhibiendo la sumisión característica de cualquier comunicado a la corona opinó con respecto a la creación de un obispado en la zona de Acapulco: "El deseo de la gloria de Dios, y de la felicidad de estos vasallos de Vuestra Majestad es lo que me mueve a hacer esta representación, pronto y dispuesto a ejecutar y cumplir cuanto fuese de su real agrado".¹¹³ Es probable que el tono del arzobispo sea una mera formalidad protocolaria, pero su

¹¹² Por supuesto que se suponía que el cabildo de la catedral defendería su territorio tanto como el prelado afectado, pero a finales del siglo XVIII la corona buscó incrementar su control sobre el gobierno de las sedes vacantes a expensas del cabildo. Estos protestaron esta violación de sus derechos, pero fueron perdiendo la fuerza corporativa que tenían anteriormente.

¹¹³ Francisco de Lizana y Beaumont al Consejo de Indias. 25 de mayo de 1804, AGI, *México*, 2603.

oposición vehemente a la creación de obispados en Querétaro y en San Luis Potosí indica más bien que estaba dispuesto a apoyar incondicionalmente sólo aquellos proyectos reales que no interfirieran seriamente con sus intereses. Sus homólogos demostraron un regalismo similar cuando peligraban sus principales intereses diezmatarios; la oposición de los prelados poblanos al deslinde de la zona de Veracruz sirve como ejemplo clásico de un regalismo templado por la defensa de privilegios episcopales. Aun así, pese a la insistencia real, hubo obispos que detuvieron los procesos de fundación intencionalmente. La creación del obispado de Linares se demoró por el entrenchamiento del ordinario electo de Guadalajara quien repetidamente la detuvo exigiendo aclaraciones supuestamente indispensables de la bula de erección. El fiscal de Indias le escribió con un tono amenazador que ya no era posible detener dicha fundación:

Muy señor mío, aun mejor que el idioma latino deben su Ilustrísima y yo entender el Español, pues como nativos lo sabemos sin haberlo aprendido de maestro alguno. Y si hallándose en este las instrucciones, y reales cédulas que respectivamente se nos han dirigido, las comprende su Ilustrísima con diverso sentido del mío, cómo había yo de presumir tuviésemos la misma y aún mayor diferencia en cuanto a varias cláusulas sustanciadas de la Bula, sería bien notable guardásemos el tiempo en concertaciones verbales...¹¹⁴

Se utilizaban tecnicismos burocráticos aun al final de los procesos de erección. Incluso una vez emitida la Bula papal algunos prelados se rehusaban a acatarla como último recurso para evitar una pérdida de ingresos.

Cabe aquí señalar que el reformismo que distinguió a otros aspectos de sus gobiernos repercutió poco en su apoyo a la creación de los obispados en el norte. Así como la visita pastoral cobró importancia debido en parte a un renovado espíritu tridentino, el apoyo a las

¹¹⁴ Eusebio Ventura Beleña al obispo electo de Guadalajara, 23 de julio de 1779, AGI, *Guadalajara*, 555. La autoría de Ventura Beleña es clave durante este periodo ya que fue el principal promotor en Indias de las causas de erección de nuevas diócesis; dice DE LA TORRE, 1970, p. 181 "en la creación de la de Linares o Monterrey, intervino el famoso jurista, don Eusebio Ventura Beleña, por entonces alcalde del crimen, comisionado para este efecto por Carlos III"; también véase BRAVO Y UGARTE, 1965, pp. 55, 65.

erecciones en lugares distantes se originó parcialmente en su iluminismo católico. El reformismo exigía la administración territorial y una forma efectiva para asegurarla era la creación de diócesis. Por supuesto, que la disminución de ingresos era un móvil tan fuerte como éste por lo que en zonas aledañas no se apoyó la división de obispados. Más bien sería la coyuntura política de finales del siglo XVIII la que ocasionó el cambio de actitud frente a la fundación de obispados. El *impasse* al que llegaron la mayoría de las peticiones de nuevas sedes no se superó hasta que las necesidades de la corona coincidieron con las de los vecinos de las zonas fronterizas de la Nueva España. El mismo espíritu que movió al visitador José de Gálvez a reestructurar la administración militar y política en el norte a través de la creación de las Provincias Internas¹¹⁵ logró eventualmente el apoyo tanto de la corona como de los eclesiásticos para la creación de dos nuevas diócesis.¹¹⁶ La presencia de un obispo aseguraba el poblamiento de una región: la recolección del diezmo hacía que la ciudad sede se convirtiera en un centro de intercambio comercial y la presencia de la burocracia eclesial prometía el prestigio que podía atraer a más colonos. Indirectamente se contribuía así a la pacificación de zonas no sometidas. Esto además de atender las necesidades espirituales de la población.¹¹⁷ La presencia de los regulares había mellado poco el perfil de estos territorios pero se creía que la presencia de una mitra aceleraría el

¹¹⁵ María del Carmen Velázquez estudia la política militar española y trata de la reestructuración del Norte de la Nueva España debido a "la necesidad que tuvo España de protegerse y defenderse contra las agresiones de los enemigos europeos que tenía en América...". VELÁZQUEZ, 1950, p.12; véase también BRAVO Y UGARTE, 1965, p.47. De la Torre, por su lado, relaciona la reestructuración del norte con los dos nuevos obispados Linares y Sonora: "El siglo XVIII que trajo aparejadas grandes reformas político administrativas, principalmente dentro de las provincias septentrionales de la Nueva España, vio nacer dos nuevos obispados, el de Linares Monterrey creado por la bula *Relata* de Pío VI dada el 15 de diciembre de 1777, y el de Sonora, erigido en 1799 gracias a la bula del mismo pontífice del 7 de mayo, titulada *Inmensa divinae*. Estos dos obispados tuvieron como finalidad atender las dilatadas provincias del nor-orienté y del nor-occidente de la Nueva España". DE LA TORRE, 1970, p.181.

¹¹⁶ Explica Gonzalbo que uno de los intereses que se trató en el IV Concilio Provincial fue precisamente el de la erección de obispados y que se conocían "los beneficios de la erección de nuevos obispados serán visibles en la labor pastoral, pero mucho más en el auge de las ciudades, desarrollo económico y promoción de los estudios superiores". GONZALBO, 1985, p.27; Véase también de la TORRE VILLAR, 1970.

¹¹⁷ DE LA TORRE VILLAR, 1970, pp.190-191.

poblamiento indispensable para consolidar la presencia española en esa zona. Así, cuando fuera necesario, se defendería la Nueva España de incursiones extranjeras.¹¹⁸ Lorenzana coincidió con este razonamiento reconociendo que entre los beneficios que traerían las fundaciones de Linares y Sonora estaban: “pacificar, reducir y evangelizar a los indios todavía salvajes”, su mejor cuidado pastoral, y el fomento de poblaciones en esas tierras donde “hay muchas leguas sin población”.¹¹⁹ El consenso de la época con respecto a estas fundaciones lo resume Villaseñor y Sánchez en su *Theatro Americano*:

... en que al mismo tiempo de lograrse el beneficio de las Almas que habitan aquellos territorios, se lograría también el de el menos trabajo de los Pastores, y lo que más es, el aumento de todos aquellos lugares, creciendo en todas líneas, mayormente siendo por todas partes los tres territorios, que se juntan, pingües en todos frutos, faltándoles solamente la población y gentes, que se apliquen a su cultivo, y den ejemplo a las naciones semibárbaras que están mezcladas entre los pocos vecindarios, que habitan estas tan remotas partes y costas.¹²⁰

Siendo la “distancia” un factor insuperable, no quedaba otra alternativa que poblar el norte a como diera lugar. La diócesis se concibió como una de las formas más efectivas para lograrlo.

Las sedes de Linares y Sonora no afectarían de forma substancial los intereses de los obispos de Puebla y de México.¹²¹ El que se opuso abiertamente a su fundación, siendo el más perjudicado, fue el obispo de Guadalajara. Coincidieron varios factores para que estas erecciones fueran posibles: el regalismo, una administración eclesiástica más eficiente y la necesidad de asegurar la presencia española en el norte. Así se logró rápidamente lo se había pedido por casi

¹¹⁸ Véase PORRAS MUÑOZ, 1980; WEBER, 1992, pp.271-301.

¹¹⁹ Escribiendo ya como cardenal en España. Carta de Lorenzana al Consejo de Indias en el expediente sobre la creación del obispado de Linares. “Expediente instruido para hacer la división y adjudicación del territorio, que ha de componer el obispado de Nuevo Reino de León”. 27 de noviembre de 1779, AGI, *Guadalajara*, 555.

¹²⁰ Citado en DE LA TORRE VILLAR, 1970.

¹²¹ Explica de la Torre que esa región había escapado la imposición de diezmos por lo que en realidad no eran una fuente de riqueza para los obispos a pesar de contener zonas con considerable riqueza mineral, ganadera y agrícola. Precisamente al crear una diócesis allí se buscaba “establecer un sistema efectivo y realista que constituyera una base segura para cualquier organización que se efectuara”, DE LA TORRE, 1970, p.183.

siglo y medio. No fue así con las peticiones de otras ciudades más centrales como Veracruz, Querétaro, San Luis Potosí y Acapulco, aunque todo parece indicar que la guerra de independencia detuvo la eminente creación de un obispado con sede en Chilapa.¹²² Esto conlleva a la conclusión de que la determinación episcopal de lograr una territorialidad como la había propuesto el Concilio de Trento por lo menos al nivel de diócesis no se apoyó con el mismo ahínco que otros aspectos de la reforma. Simplemente no siguieron los hechos a los ideales. Se quedaron en el tintero muchas fundaciones que no se efectuaron hasta después de la mitad del siglo XIX y en muchos casos hasta bien adentrado el Porfiriato. La necesidad pastoral y los intereses episcopales se desfasaron en relación con la reorganización de los territorios diocesanos. Sin embargo, sí se percibe, a pesar de las resistencias y la complejidad de la creación de un obispado, que los prelados comenzaron a tener mayor conciencia de la importancia de un control efectivo de su territorio, aunque implicara una reducción de sus rentas. Esto se observa con más claridad en la reorganización parroquial dentro de esquemas territoriales, que se tratara brevemente en el siguiente capítulo.

La iglesia diocesana, como fue concebida por los prelados reformistas, no aparecería hasta finales del siglo XIX cuando la restauración católica impulsada desde Roma comenzó a poner en efecto muchas de sus premisas. La diócesis gobernada por un obispo con autoridad máxima mediante mecanismos burocráticos racionalizados representaba uno de los pilares centrales del reformismo. El clero y los fieles tendrían que someterse a estas estructuras retrasadas en términos ilustrados. En el siguiente capítulo se analizara el perfil del sacerdote secular que los obispos consideraron más adecuado a su nuevo criterio de iglesia.

¹²² Véase CUEVAS, IV, 1941; GUTIÉRREZ CASILLAS, 1984.

CAPÍTULO VI

La ascendencia del clero secular: brazo derecho del obispo ilustrado

El sacerdote secular se convertiría en el brazo derecho del obispo ilustrado. El sometimiento del clero regular abrió el campo pastoral al clero secular ubicándolo en el centro mismo de la vida eclesial y religiosa. El reformismo promovió un sacerdocio modelo, configurado bajo los criterios tridentinos y agregando matices propios de la ilustración católica que se distinguiría del que existió durante gran parte del período colonial. En adelante, las responsabilidades ministeriales del clero y su persona misma se tendrían que conformar a directrices que circunscribían sus actividades a lo estrictamente pastoral. Aunque algunas de las características del “nuevo” sacerdote eran simples reafirmaciones de reformas anteriores, en otras aparecen distintivos particulares del período de estudio. Eventualmente el sacerdote secular acabaría por formar una casta aparte de la sociedad en la que ministraba, separado de sus fieles por su formación, su vestimenta y su trabajo pastoral. La iglesia se iría “clericalizando”, separándose cada vez más del resto de la sociedad. Así se convertiría en el arquitecto de su propia secularización.

La mentalidad reformista exigiría del clero un comportamiento congruente con su estado. La legitimidad en una sociedad secularizada, como se ha señalado anteriormente, depende de lo racional y no de lo religioso;¹ por eso el “comportamiento”, fenómeno observable, se convierte en uno de sus principales garantes. Los seculares se convertirían en la parte medular del proyecto de iglesia reformista siempre y cuando estuvieran debidamente sometidos a la autoridad de su

¹ Así lo definiría la filosofía ilustrada: la validez de una religión sólo se podía asegurar si el creyente vivía moralmente. Véase CASSIRER, 1979, pp. 134-196; también LIVINGSTON, 1971. La tolerancia religiosa hacía posible que una confesión demostrara su veracidad, como ya se ha observado en otros capítulos; LIVINGSTON, 1971, p.9.

ordinario. El cabildo eclesiástico también atravesó cambios importantes durante este período, reducido a una especie de sacerdocio honorífico. Frente a esta coyuntura iniciaría su gradual desplazamiento de una posición de equilibrio de poder con el ordinario a una de intermedio. En el proyecto eclesial del reformismo episcopal el cabildo perdió el protagonismo que lo había caracterizado. El asedio del que fue objeto el cabildo, como lo han señalado Mazín y Zahino Peñafort, resultó de la conjunción entre la política borbónica y la episcopal. La afirmación y la centralización de la autoridad del obispo sobre su jurisdicción diocesana se entorpecía con la existencia de un organismo que calificaba el poder del mitrado. El reformismo buscó disminuir el poder del cabildo tanto abierta como tácitamente.

La reforma eclesiástica redefinió la función del sacerdote secular dentro de la sociedad. En adelante, se pretendía que sus actividades se circunscribieran a asuntos estrechamente pastorales. La prohibición de inmiscuirse en asuntos del siglo, expresada desde las primeras legislaciones indianas, comenzaba a volverse un requisito cada vez menos ineludible. La limitación del clero a lo puramente religioso obedecía a la lógica interna del proyecto reformista y contribuiría eventualmente a la secularización de la sociedad novohispana. A través de una reconceptualización de las funciones y tareas adecuadas a los sacerdotes se les clericalizó, apartándolos del común de los fieles. Eventualmente, el sacerdote dejaría de presentarse en público si no iba "protegido" por la sotana y las debidas licencias de su ordinario.

El clero tendría que convertirse en un auténtico profesional de la religión para administrar adecuadamente una parroquia, para predicar sermones persuasivos y para catequizar ortodoxamente. La reforma de los seminarios que incluyó la preparación de maestros, cambios curriculares y textos actualizados, así como la formación continua del clero lograrían los fines

reformistas. El camino recorrido desde Trento no había legado un clero suficientemente instruido, vital para la consolidación de una iglesia ilustrada. La jerarquía propuso una reforma sistemática de las instituciones de enseñanza clerical como la palafoxiana en Puebla.² Una formación ilustrada distanciaría al clero de los fieles en materia cultural, religiosa e incluso social. La “especialización” religiosa los obligaría a trabajar primordialmente en sectores eclesiales. La formación continua que se propuso a su vez requeriría de una inversión de tiempo que lo separaba aún más de su grey.

La revitalización de la vida parroquial sería uno de los ejes de la iglesia que el reformismo pretendía recrear. Los obispos ilustrados impulsaron la territorialidad a nivel parroquial con mucho mayor interés y atención que a nivel diocesano por razones obvias, aquí sus intereses no disminuían. Estaban convencidos que la religiosidad se debía organizar en torno a la parroquia. Además, heredaron el programa de secularización de doctrinas que les devolvió jurisdicción sobre enclaves regulares. Promovieron la vida parroquial movidos por su espíritu tridentino y convencidos de las ventajas que traería. No es sorprendente que hayan retomado la idea de la parroquia y su promesa a pesar de las protestas del clero regular y secular que desde un principio se hicieron patentes.

El sacerdote secular: pieza angular del modelo eclesial reformista

El proyecto de reforma secular resaltó la dignidad del clero frente a los cuestionamientos ilustrados y los afrontes reales. La dignidad tenía su origen en la elección divina implícita en el orden sacerdotal; condición que hacía perniciosa cualquier acusación a este estado. Esta

² TAYLOR, 1996, pp.88-92; MARTÍN HERNÁNDEZ, 1995. Véase también CRUZ DE ARTEAGA Y FALGUERA, 1992.

elección, fundamento de su fuero, separaba al eclesiástico del resto de la sociedad colocándolo, por encima de los seglares. La reforma de los seculares se fundamentaría en su dignidad como eclesiásticos. La embestida a la inmunidad eclesiástica por parte del régimen borbón³ ponía en peligro uno de las principales distinciones del clero por eso sería repudiada con vehemencia. La representación del clero michoacano al Consejo de Indias expuso lo central que consideraba el respeto a su dignidad:

¿Y qué otros miembros de los estados civiles han hecho mayores servicios que los ministros de la religión cristiana? Dedicados a procurar a los hombres la felicidad eterna, hace diez y ocho siglos que trabajan con celo, perseverancia y caridad la más ardiente, en disipar errores, y enseñar el dogma y la moral más pura. La hambre, la sed, el contagio, la distancia, los desiertos, la mar, la persecución han servido solamente de incentivo para redoblar sus esfuerzos y acrisolar almas y más la heroicidad de sus virtudes.⁴

Bienpica y Sotomayor aseguró que no había manera humana de disminuir la dignidad del clero porque estaba cimentada en Dios mismo:

... el honor que nuestro Estado legítimamente ha recibido de los Oráculos de la verdad, ya sea en su más pomposa y magnífica extensión, ya en cada una de sus enfáticas expresiones, o de los más sencillos títulos que le han atribuido, debe resultar siempre uno mismo, inadmisible, invariable, incapaz de ser corrompido por la adulación, o destruido por la envidia, expuesto antes a obscurecerse con los artificios coloridos, que la oratoria humana le sobrepusiese dirigiendo un pincel menos diestro, que a la necesidad de mendigar su socorro, en una palabra, que pretender ahora ilustrarle más, fuera un despropósito tal, como de quien encendiese un candil para descubrir el Sol cuando reverbera en sus rayos de medio día.⁵

Fuero antes había insistido que el sacerdote gozaba “del sagrado destino de quien se ordena, pues queda admitido con preferencia a Otros, por Doméstico de Dios, y puesto en una clase

³ Véase especialmente FARRISS, 1968: BRADING, 1994.

⁴ “Súplica del Obispo y Cabildo de la Iglesia de Valladolid de Michoacán a S.M. para que conservase el clero americano su fuero criminal según las leyes antiguas”. 11 de diciembre de 1799. BNE. Ms. 12009, f.104.

⁵ Salvador Bienpica y Sotomayor. Carta Pastoral. 28 de junio de 1792. f.14.

selecta de Personas Reales".⁶ Los eclesiásticos estaban sin duda situados aparte por lo que las personas "considerándolos ... como colocados en un lugar eminente y superior a todas las cosas del siglo, ponen los ojos en ellos como en un espejo, de donde toman ejemplos a imitar".⁷ El clero mismo estaba consciente de la dignidad de su estado. Así lo demuestra la demanda de los curas de la Ciudad de México de que:

Nada de esto es condición que no la ponen en la obsecuente voluntad a la de su Ilustrísimo prelado, es únicamente moda, que se previene para evitar dudas en lo sucesivo. Y por ser consecuencia necesaria solamente extenderían su pretensión a que se les distinguiera en el toque de las campanas, cuando mueren a modo de cuando se distinguen por los golpes de ellas las Dignidades, y demás ministros de la Iglesia, y la Erección lo ordena porque hasta ahora han experimentado en sus predecesores difuntos, que en razón de la señal de las campanas ha sido la misma... en este asunto como a los demás propuestos, a nada más aspiran, que a un preciso honor, que estará continuamente redundado en la cabeza, que es su prelado, de donde se difunde a los Miembros, que son los pastores, como acredita San Ambrosio.⁸

Las distinciones ideológicas (ilustrado/tradicional) o socioeconómicas (alto/bajo) o de origen (criollo/español) eran secundarias frente a la necesidad imperativa de defender su fuero. El asalto contra su inmunidad los afectaba a todos sin distinción desde el canónigo más respetado hasta el clérigo sin capellanía. Más aún, el bajo clero sería el más afectado puesto que su dignidad eclesiástica era lo único que lo distinguía del resto de los fieles.

Resguardar la dignidad del clero fue misión permanente de la iglesia novohispana de fin de siglo. Salvador Bienpica y Sotomayor subrayó la relación entre exterioridad y dignidad, advirtiendo que la observancia de la regla "presenta a los ojos de los hombres, cuando los fijan en los verdaderos sacerdotes de Jesucristo, una imagen de este modelo adorable, pueden ser la propia y rigurosa definición con que se os demuestre hasta donde llega la Dignidad de la

⁶ Francisco Fabian y Fuero. Edicto XXI, 9 de julio de 1766, en *COLECCIÓN*, ff. 73-85, f. 84.

⁷ Salvador Bienpica y Sotomayor, Carta Pastoral, 9 de enero de 1791, f. 19.

⁸ Representación de los Curas de la Ciudad de México, AGN, *Historia*, 96, exp. 25, ff. 32-33.

profesión clerical".⁹ La tonsura eclesiástica ya no garantizaba el respeto a esta dignidad, ahora se tendría que ganar con hechos. Por eso, exhorta a su clero a que hicieran "comprender a los demás, que reconocemos nuestro destino, y efectivamente vamos a él".¹⁰ Para el reformismo, el comportamiento ordenado se convertiría en la única forma de salvaguardar la dignidad eclesiástica.

a) La disciplina clerical

La insistencia en la disciplina resultó de la convicción de que la misión de la iglesia sólo se podía efectuar a partir de la congruencia entre dicho y hecho. El clero tendría que ser un ejemplo a imitar, por eso Haro insistió en que "debemos los eclesiásticos dar buen ejemplo a los fieles en todas las cosas que nacen del cumplimiento exacto de nuestros deberes de cristianos y en todos los lugares, porque somos luz del mundo y sal de la tierra..."¹¹ Ser ejemplo incluía principalmente el comportamiento público de un eclesiástico. Bienpica y Sotomayor describiría al clérigo modelo de la siguiente manera:

La modestia en todo el exterior, la compostura y recato en cuantas cosas hieren la vista de nuestros próximos, la circunspección en el trato con las personas del siglo, la abstracción de los negocios impertinentes, la prudencia en el gobierno, la tranquilidad en el uso de un celo sabio, la paz y buena armonía con todos, la distribución de los bienes, la administración de los sacramentos, la exacta fidelidad en las funciones del ministerio, el desinterés en nuestros servicios al público, las máximas para vivir en la sociedad y en el retiro, el decoro en las funciones sagradas, la moderación, la santidad de quienes hablan, oyen y se portan en todo como unos Ministros de Dios...¹²

⁹ Salvador Bienpica y Sotomayor. Carta Pastoral. 28 de junio de 1792. f. 16.

¹⁰ Salvador Bienpica y Sotomayor. Carta Pastoral. 28 de junio de 1792. f. 20.

¹¹ Alonso Nuñez de Haro y Peralta. "Edicto a Nuestros Amados Eclesiásticos". 22 de mayo de 1990. AGL. México, 2556.

¹² Salvador Bienpica y Sotomayor. Carta Pastoral. 28 de junio de 1792. f.57.

Cualquier aspecto negativo en su comportamiento se convertiría en razón de consternación para el episcopado. El clérigo debía demostrar con su testimonio que era sacerdote y no lo contrario. Aunque la imposición de las Sagradas Ordenes lo consagraba sacerdote, por sí sola ya no era una garantía de respeto a su estado:

La conducta que es justo guardemos en el ejercicio de nuestros ministerios debe ser tan exacta en cumplir esta sagrada Obligación, que demos fundamento a los súbditos para que nos tengan por Ministros de Cristo y dignos dispensadores de los Santos Sacramentos que son los Misterios de Dios...¹³

Desde la antigüedad la iglesia resolvió que la eficacia del sacramento no dependía de la moralidad ni de la disciplina del oficiante. Un ordenado podía consagrar eficazmente¹⁴ independientemente de su conducta,¹⁵ pero los obispos novohispanos se apartaron de esta declaración hasta donde les fue canónicamente posible.¹⁶ Incapacitados para declarar que un eclesiástico de mala o de dudosa conducta no podía administrar los sacramentos, se limitaron a advertencias y reprimendas.

¹³ Francisco Fabian y Fuero, "Edicto XV. Para que los curas y vicarios formen padrones y los remitan a la Secretaría de Gobierno", 24 de diciembre de 1765, en *COLECCIÓN*, ff.50.55, f. 50.

¹⁴ Por definición un sacramento es un "eficaz" signo la gracia de Dios; en la concepción católica esto significa que un sacramento "contiene la gracia que significa" o que hace visible y presente la gracia de Dios en el momento histórico específico en el que se efectúan. El catolicismo mantiene que sus sacramentos son eficaces porque de hecho concretizan ésta gracia en el espacio y el tiempo. El Concilio de Trento en su Decreto sobre los Sacramentos deja esto muy claro, "Si cualquiera afirma que los sacramentos de la Nueva Ley no contienen la gracia que significan, o que no la confieren en aquellos que no la obstaculizan, como si solamente fueran signos externos de la gracia o la justicia recibida a través de la fe y ciertas marcas de la profesión Cristiana, a partir de las cuales se distinguen los creyentes de los no creyentes, que sea *anathema*", *TRENTO*, Sesión VII, Canon 6; véase también MCBRIEN, 1981, pp.736-737.

¹⁵ La teología católica mantiene que "el ministro debe voluntariamente llevar a cabo la intención de la Iglesia. El o ella debe tener la intención que tiene la Iglesia. Esto no significa, sin embargo, que el ministro deba ser una persona de profunda fe o de moral probada, aunque ambos aspectos son eminentemente deseables"; MCBRIEN, 1981, p.740. La enseñanza oficial de la Iglesia es que el ministro por lo menos debe tener la "intención de hacer lo que hace la Iglesia". *TRENTO*, Sesión VII, Canon 11. Al condenar a Wyclif el Concilio de Constanza aseguró que la validez del sacramento era independiente de la idoneidad del ministro; DWYER, 1985, pp.211-213.

¹⁶ Los obispos no podían declarar que un sacramento impuesto por un cura indisciplinado era inválido, sin embargo sí podían exigirle a ese cura mayor disciplina e incluso sancionarlo dentro de los derechos episcopales a los que estaba sujeto.

Los espacios públicos donde el clero podía desempeñar su ministerio comenzaron a redefinirse. En toda sociedad, pero sobre todo en una en vías de secularización, hay espacios apropiados para lo sagrado y espacios “profanos”.¹⁷ En este periodo se reformularon normas antiguas¹⁸ que enlistaban los lugares inapropiados para un eclesiástico. La asistencia a bailes, a los toros o al teatro sería motivo de distintas sanciones. Gradualmente se irían reduciendo los espacios considerados apropiados para un sacerdote. La insistencia clerical de persistir en lo acostumbrado indica que para ellos aún no había ninguna contradicción entre su estado y dichos lugares. La “secularización” por lo tanto era tan sólo un proceso que iniciaba; pero, con el tiempo, la presencia de un eclesiástico en lugares donde antes se movía sin mayor problema se convertiría en un escándalo.

La forma de vestir del clero a su vez fue motivo de reformas. En adelante, cualquier aspecto que confundiera su estado o lo denigrara debía evitarse. El arzobispo Haro publicó un edicto sobre el traje apropiado de un eclesiástico donde afirmó que por ningún motivo debían vestir de tal modo que se les confundiera con seglares:

usan de ciertos vestidos, que según su figura, materia lino y color se equivocan con los de los seglares, acomodándose a los que visten los jóvenes del siglo que llaman petrimetros, haciéndolo por vanagloria, porque nadie se viste, según San Bernardo ... curiosa y reciamente sino donde le vean y miren los demás...¹⁹

Adelante añadió que era igualmente vergonzoso que vistieran sin decoro:

... y por el extremo opuesto faltan algunos eclesiásticos, que se dejan ver notablemente indecentes, con los hábitos y vestidos rotos y sucios, contra lo

¹⁷ Explica Eliade que para el hombre religioso el espacio no es homogéneo sino que lo experimenta con interrupciones: “existe entonces un espacio sagrado, y por lo tanto, un espacio significativo: existen otros espacios que no son sagrados y por eso lo son sin estructura o consistencia, amorfos”; ELIADE, 1987, p.20 (traducción mía).

¹⁸ No fue la primera vez que la legislación eclesiástica prohibía la asistencia de los eclesiásticos a ciertos lugares como pulquerías, teatros, etc. desde el III Concilio Provincial Mexicano se venían aclarando y sobre todo como consecuencia de la legislación tridentina; JEDIN, 1979.

¹⁹ Alonso Nuñez de Haro y Peralta. “Edicto XV: A Nuestros Amados Eclesiásticos”. 22 de mayo de 1790. AGI, México, 2556.

prevenido por el Concilio III Mexicano y otros, dando ocasión al vulgo para que desprecie su carácter, llamándolos tunos, monigotes y otros dicterios semejantes, quedan en desprecio del estado pecando en esto los seglares aunque causen su culpa tales eclesiásticos.²⁰

En este edicto enumeró minuciosamente los aspectos del vestido clerical adecuado; prohibió las joyas, los adornos, los trajes cortos, los sombreros de ala, el color blanco, indicó que de ninguna manera se les ocurriera peinarse de formas vanagloriosas y que evitaran los lujos del siglo. El pelliz y la sotana negra eran el único traje aceptable a su estado, aún cuando anduvieran con la tropa. Los detalles sobre la legislación del traje eclesiástico lo ocuparon a tal grado que llegó a escribir al Consejo pidiendo aclaración sobre el uso de la seda en la Nueva España por razones de comercio:

también doy cuenta con él al Supremo Consejo, expresando que aun que en los concilios tercero y cuarto mexicanos se prohíbe que los eclesiásticos traigan hábitos y vestidos de seda, pero yo no me he atrevido a prohibirlo en dicho edicto, así por que le sería gravoso y sensible por la costumbre en que se hallan y por lo templado del país, como porque la seda es fruto precioso de nuestra península, en América, señalándome este Arzobispado gastan mucha los eclesiásticos y su prohibición perjudicaría demasiado al comercio nacional y a los reales intereses...²¹

Gradual pero definitivamente el sacerdote dejaría el traje de montar por la sotana hasta que verlo sin ella sería causa de sorpresa.

La preocupación por reformar la imagen pública del clero resultaba de la convicción de que los fieles corregirían sus malos hábitos a partir del buen ejemplo de sus pastores. Por esto, la disciplina clerical no se buscó como un fin en sí mismo sino como un medio para la reforma:

El pueblo imita al Clero, no sólo en lo bueno, sino en lo malo... Enmendado el Clero, se corregirá al Pueblo, así esperamos, que los sacerdotes del altísimo serán los celadores de la Casa de Dios, sin estrépito, ni escándalo, pues una costumbre

²⁰ Alonso Nuñez de Haro y Peralta, "Edicto XV: A Nuestros Amados Eclesiásticos", 22 de mayo de 1790, AGI, México, 2556.

²¹ Alonso Nuñez de Haro y Peralta a Alonso Portier, 27 de mayo de 1790, AGI, México, 2556.

tan arraigada en todos estados, y con el pretexto de conservar la salud, sólo se puede remediar empezando con nuestro ejemplo y prudencia...²²

Este aspecto llegó a ser tan esencial que se crearon seminarios correccionales donde los clérigos discolos serían fraternalmente reformados. En México, la fundación del Seminario Correccional de Tepozotlán se convirtió en uno de los proyectos más ambicionados y favorecidos por Núñez de Haro.²³ El arzobispo convertiría el antiguo noviciado de los jesuitas en Tepozotlán en un centro de rehabilitación para los curas corruptos y libertinos en 1775. Explica Cuevas, en un tono resentido por la apropiación de un “soberbio edificio” jesuita, que a Núñez de Haro “le vino el pensamiento de valerse de tan soberbio edificio para establecer en él una casa de retiro, reforma y corrección penal del clero secular”.²⁴ El prelado elaboró unas detalladas constituciones que rigieron al Seminario desde su fundación.²⁵ Tepozotlán también se había pensado como un centro de retiro para los sacerdotes de la arquidiócesis, pero a lo largo de su historia su función se redujo literalmente a la de una “cárcel de curas” como la denomina Cuevas, agrega que iban allí “pero a título de forzados y penados, los clérigos que por sus ignorancias o por sus faltas mayores estaban sentenciados a encierro o cárcel eclesiástica”.²⁶ Bucareli escribiría admirado a su amigo el Cardenal Lorenzana sobre el éxito del arzobispo: “El colegio correccional establecido en Tepozotlán hace prodigios y hace mucho honor a este prelado que da

²² Francisco Antonio de Lorenzana, “Edicto X. Se prohíbe a todo eclesiástico llevar cubierta la cabeza delante del Santísimo”, 20 de agosto de 1768, en *CARTAS*, ff.49-51, f.50.

²³ Véase el capítulo IV; también *Constituciones*, TAYLOR, 1996, pp.91-92, 207-236; CUEVAS, 1941, IV, p.86.

²⁴ CUEVAS, 1941, IV, p.86.

²⁵ Véanse *Constituciones*, 1777; Taylor resume en detalle el horario que impuso el arzobispo en dichas constituciones; TAYLOR, 1996, pp.91-92. Cuevas no titubeó en descalificarlas explicando que en ellas, “al mismo tiempo que sus buenas intenciones, se nos descubre el poco tacto y conocimiento del corazón humano que tanto era menester en este caso...”; CUEVAS, 1941, IV, p.86.

²⁶ CUEVAS, 1941, IV, p.87.

digno empleo a sus rentas..."²⁷ En Puebla no se verificó la creación un seminario similar aunque

Bienpica y Sotomayor llegó a contemplar la posibilidad de establecerlo:

¿Qué cosa más proficua que un Colegio Correccional establecido en esta larga diócesis a entera satisfacción? para conservar y adelantar el honor inviolable de nuestro Clero; para que nunca degenera de su lustre primitivo y para formarle siempre, según la pureza de su antigua disciplina, para probar a su tiempo la legitima vocación al Estado, y examinar las demás calidades que deben concurrir en los que le pretenden; para instruirles en la ciencia y en la virtud, hasta el grado que juzguen prevenciones dignas del carácter que hayan de recibir... ¿cuán bien empleadas estarán, hermanos míos, las fatigas de un pastor que consiga volver sobre sus hombres al Redil a una sola oveja descarriada...²⁸

El colegio correccional aseguraría la observancia de la disciplina eclesiástica cuando las amonestaciones episcopales no logran arrepentimiento en los sujetos más problemáticos.

La conducta eclesiástica era esencial para un ministerio pastoral efectivo. Bienpica y Sotomayor exhortó precisamente por este motivo a su clero a una vida ejemplar:

... la vida ejemplar del que predica, así como las obras malas de un indigno Predicador eran capaces de extinguir todo el espíritu del Sermón más devoto... el encargo mismo de la predicación sería inerte, vano, inútil por defecto nuestro, no asociándose a un tenor de vida que pueda decirse irreprochable, edificativa, ejemplar y que a pesar suyo lo parezca a los ojos de los más prevenidos para vituperar nuestro ministerio... Ah, los progresos que hacen los discípulos en el camino breve del ejemplo, antes que en el largo y difícil de los preceptos... un rigor de disciplina, que se queda en los labios del que la práctica, ya está dicho que se desvanecerá como el débil sonido de las palabras...²⁹

Finalmente exhortaría a su clero a seguir el ejemplo de: "Jesucristo [quien] hizo y enseñó, comenzó por la obra para terminar con la doctrina y este es el orden legítimo de acabar bien, enseñando".

c) El sometimiento a la autoridad episcopal: el caso del Cabildo Eclesiástico

²⁷ Antonio María de Bucareli y Ursua a Francisco de Lorenzana, 26 de junio de 1776. AGI, México, 2604.

²⁸ Salvador Bienpica y Sotomayor. Carta Pastoral, 28 de junio de 1792, f.54.

²⁹ Salvador Bienpica y Sotomayor. Carta Pastoral, 28 de junio de 1792, f.42.

La última mitad del siglo XVIII obligó una transición en los cabildos catedrales de la Nueva España. La reforma eclesiástica afectó de forma particular los privilegios que habían acumulado a lo largo del periodo colonial; frente a esta amenaza la reacción capitular osciló entre indiferencia y resistencia. Aunque en líneas generales las consecuencias de estas reformas fueron perjudiciales para las corporaciones capitulares, una categorización de su reacción frente al reformismo es difícil. La composición del cabildo, las inclinaciones ideológicas de los capitulares y hasta la personalidad del obispo matizaron la respuesta capitular a las reformas. El Cabildo atravesó su más grave crisis a lo largo de este periodo y después de la Consolidación nunca volvería a ser la corporación que había sido un siglo antes. La reforma alteró irreversiblemente las tradiciones y privilegios que lo cimentaban: "los tres ejes de la historia capitular fueron trastocados".³⁰ Mazin enumera como ejes el consenso de la mayoría, el sentido de corresponsabilidad entre el prelado y el cuerpo capitular y la administración de las rentas eclesiásticas.³¹ El asedio del que fue objeto eventualmente minó los privilegios y la misión de una de las corporaciones más representativas del periodo colonial.

Los prelados reformistas pretendieron conformar a los cabildos a su programa de reforma eclesial. Dejando a un lado las pretensiones de la corona y en particular su intención de controlar la recaudación del diezmo, los obispos consideraban que ciertas modificaciones en la concepción de la misión del Cabildo eran necesarias. El Cabildo modelo del reformismo dejaba de ser un punto de equilibrio y asesoría frente a la autoridad de la mitra para convertirse en una instancia intermedia entre el obispo y el clero. El episcopado estaba consciente de la importancia de los cabildos pero consideraba que debía sujetarse a la mitra como todos sus demás fieles súbditos.

³⁰ MAZIN, 1996, p.369.

³¹ MAZIN, 1996, p.369. Mazin habla del caso Michoacano, sin embargo estudios análogos como el de ZAHINO PEÑAFORT, 1996, para el arzobispado de México comparten sus conclusiones.

Además, pretendía hacer de sus capitulares sacerdotes ejemplares en cuya persona fueran patentes los ideales del clero que habían propuesto con la reforma disciplinar. El reformismo buscó la subordinación del cabildo a la mitra pero no su desaparición. Un cabildo sujeto al obispo era indispensable para la reconstrucción de la iglesia en términos ilustrados. El reto radicaba en lograr esta sujeción sin antagonizar a los capitulares, quienes perderían prestigio y privilegios a raíz de la misma. La reforma no logró este equilibrio, provocando una crisis en los cabildos catedralicios que sobre todo percibieron un asedio a sus derechos ancestrales.

Los obispos actuaron en contra de tradiciones de las que los capitulares se consideraban guardianes. La alteración de costumbres inmemoriales en la administración eclesiástica los antagonizó de inmediato y los dispuso adversamente frente a las reformas eclesiásticas que proponían sus prelados. El cabildo de la catedral de Puebla envió una detallada representación al Consejo de Indias acusando a Victoriano López de usurpar derechos capitulares establecidos desde su fundación. Denunció que sin consideración de:

los primordiales derechos de los obispos y de otras máximas generales; se quiere dar regla y nueva forma de gobierno a la Catedral de la Puebla, contrayendo principios universales a una Iglesia y una Comunidad que desde su origen tiene Leyes y Establecimientos municipales, observadas por más de dos siglos, que por singulares y locales derogan el derecho común y deben guardarse sin novedad, estando a la costumbre y usos de la misma en los puntos no prevenidos, o que sean dudosos en los Estatutos y Erección.³²

Protestaban que su prelado les estaba quitando derechos y ofendiendo su dignidad. La representación cuestionaba las modificaciones planteadas por el obispo referentes al gobierno de la catedral, incluyendo la necesidad de citarlo cuando estaba ausente de la capital y la pretensión de que su voto prefería o igualaba al del cabildo. Los capitulares además se quejaron de que no

³² Representación del cabildo de Puebla de los Angeles al rey, "presentada por Don Josef Dominguez Alonso, Apoderado del Venerable Deán y Cabildo de la Santa Iglesia de la Puebla de los Angeles", 17 de noviembre de 1775, AGI, *México*, 2627.

se les trataba con el respeto debido a su estado. Detrás de los puntos específicos que defendían estaba su aversión a la pretensión de Victoriano López de gobernar su diócesis prescindiendo del cabildo. En una parte de la representación condenaron esta política:

En este supuesto pretende también deponga al Reverendo Obispo el equivocado concepto de corresponder a su alta dignidad el privativo manejo y disposición de la Santa Iglesia sin necesidad de Contar para nada con su amante cabildo, confiando de su actividad y celo que procederá con madurez y discreción en todas sus operaciones sin perjudicar ni disminuir los derechos y emolumentos de la Iglesia y Mesa General, a lo menos por el interés de los mismos capitulares en el esplendor de su comunidad y aumento de sus rentas.³³

El caso de Lorenzana también es ilustrativo en este respecto. El arzobispo pretendió citar a Cabildo en lugar del deán. Explica Zahino Peñafort que “se intentó aunque sin conseguirlo usurparle este derecho que, de haberse conseguido, hubiera puesto a la institución capitular en manos del prelado”.³⁴ Pese a que el cabildo obstaculizó efectivamente estas pretensiones del arzobispo, no desaparecieron las amenazas episcopales a los privilegios capitulares.

Parte del objetivo de la reforma fue que los capitulares garantizaran con su observancia y disciplina la reforma del resto del clero. La infracción de estas normas era considerada mucho más grave en un capitular que en el común del clero y fue ocasión de severas sanciones. La prohibición de atender a diversiones públicas como el teatro flagrantemente ignoradas por unos capitulares, por ejemplo, disgustaron a Francisco Lizana y Beaumont. El arzobispo escribió al Consejo sobre la necesidad de imponer las nuevas normas con respecto a estas diversiones después de haber amonestado a dos canónigos y un prebendado por su incumplimiento:

Muy señor mío, sin embargo de haber pasado a cada uno de los individuos de mi santa iglesia un ejemplar de la carta pastoral que dirigí a México, manifestando no ser conforme a su estado la asistencia a las comedias y prohibiendo que se presentaran al Teatro, el canónigo de mi Iglesia Don José Mariano Beristain, el

³³ Representación del cabildo de Puebla de los Angeles al rey, 17 de noviembre de 1775, AGI, *México*, 2627.

³⁴ ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.28.

prebendado de la misma, Don Joaquín Ladrón de Guevara... y el canónigo de Guadalajara Don Ramón Cardaña, que se halla en esta capital con motivo de acompañar al regente de aquella real Audiencia, han asistido públicamente al Teatro, con hábito corto los dos canónigos y con talar el prebendado.³⁵

Nota en la misma carta que ya tenía en castigo a algunos eclesiásticos que habían asistido a bailes por lo que no podía permitir el mal ejemplo de los capitulares. El arzobispo consideraba que sería contraproducente a la reforma clerical permitir que los canónigos persistieran en las costumbres desarregladas mientras a los demás eclesiásticos se le exhortaba a una vida más ordenada:

... Luego que lo supe, conociendo como he sabido después, que los eclesiásticos reclusos en conventos por asistencia a bailes, se quejaron con razón de que quedara impune [...] canónigos y prebendados, que por serlo están obligados a dar mayor ejemplo, mande llamar a los tres referidos, amoneste con separación a Guevara y Cardaña, y a presencia de dos canónigos de mi iglesia a Beristain: todos tres me dieron palabra de no volver a asistir, y sobre cada uno he extendido diligencia por escrito ante mi secretario.³⁶

Por supuesto que a los capitulares les disgustaba ser tratados como al común del clero sin consideración a su dignidad. Al igual que los demás eclesiásticos resintieron la intromisión en costumbres y actividades en las que habían participado sin sanción en tiempos anteriores. Ellos encabezaban tácita y, en ocasiones, abiertamente la resistencia a la reforma disciplinar en parte por los atropellos en contra de su dignidad.

Asimismo, la campaña difamatoria en contra de la disciplina capitular esconde la intención de los obispos de someter a los cabildos. El cabildo de Puebla expuso que el obispo se estaba valiendo de vituperios en contra de su conducta para avalar sus argumentos. Escribieron que a esa “generalidad de discurrir se agrega el extraño y particular modo de persuadir, imputando al Cabildo y sus individuos una perversísima conducta y manejo de caudales

³⁵ Francisco Lizana y Beaumont al Consejo de Indias, 25 de agosto de 1803, AGI, *México*, 2556.

³⁶ Francisco Lizana y Beaumont al Consejo de Indias, 25 de agosto de 1803, AGI, *México*, 2556.

pertenecientes a la Mesa general".³⁷ Adelante afirmarían que estas acusaciones eran maquinaciones infundadas porque su conducta era de lo más arreglada. No obstante, las sanciones disciplinarias representaron excepciones ya que como grupo el cabildo más bien presentó un cuadro de vida arreglada a lo largo de este período.³⁸ Los obispos reformistas pretendían hacer de ellos uno de los cimientos de la disciplina secular por su posición en la jerarquía; si los canónigos no exhibían una conducta ejemplar difícilmente se podría lograr en el resto del clero.

La interferencia episcopal también incluyó la exigencia de que cumplieran con puntualidad sus responsabilidades capitulares. Al hacer esto, los preladados se entrometieron en asuntos internos al cabildo provocando el resentimiento entre los capitulares. Núñez de Haro les llegó a reclamar su ausencia del coro ordenando la disminución de su pago correspondiente del diezmo por esta causa. Los capitulares contestaron que atenderían al coro tan pronto como se resolvieran los problemas de asientos y privilegios.³⁹ Los obispos reformistas no consideraban fuera de su jurisdicción el reclamar el cumplimiento de las responsabilidades de los capitulares. Pero, éstos no aceptaban la interferencia ni en cuestiones internas al cabildo ni en arraigadas desde tiempos inmemoriales.

La reacción capitular a las incursiones de la reforma eclesiástica no fue uniforme. Los cabildos no apoyaron el proyecto reformista de sus preladados corporativamente pero tampoco lo

³⁷ Representación del cabildo de Puebla de los Angeles al rey, 17 de noviembre de 1775, AGI, *México*, 2627.

³⁸ "Los eclesiásticos miembros del Cabildo de la Santa Iglesia Catedral de México, en la segunda mitad del siglo XVIII, eran individuos que, en líneas generales, presentaban una conducta arreglada, siendo los casos de viciosos totalmente aislados. Era más frecuente encontrar a hombres que, si bien tenían un comportamiento correcto, su carácter exaltado o áspero ensombrecía, en buena medida, lo que podría haber sido una personalidad modélica"; ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.21.

³⁹ Véanse los puntos 126 y 127 sobre la asistencia al coro de Representación de los curas de la Ciudad de México, AGNM, *Historia*, vol.96, exp. 25, f. 30 y 32.

rechazaron categóricamente. Su actitud frente a la reforma dependió tanto del prelado en turno⁴⁰ como de la composición interna del cabildo (origen y tendencia ideológica)⁴¹ y del asunto a tratar. En ocasiones obstaculizaron las iniciativas de reforma, ya fuera con su indiferencia o con su resistencia pasiva, en otras colaboraron activamente, pero no lo hicieron bajo un consenso. Durante este periodo se hizo cada vez más patente el faccionalismo capitular. Los cabildos estaban perdiendo su mayoría criolla y juntamente se estaban polarizando ideológicamente. Sin embargo, cuando la reforma patrocinada desde Madrid comenzó a amenazar su control sobre rentas eclesiásticas así como la inmunidad del clero, formaron causa común con sus prelados para defender los derechos ancestrales de sus catedrales.

La personalidad y disposición de los prelados influyó mucho sobre la respuesta a la reforma de su mesa capitular. La diferencia entre Lorenzana y Núñez de Haro no era tanto ideológica como de actitud. Ambos prelados impulsaron la reforma de la iglesia, pero Lorenzana lo hizo sin consideración al cuerpo colegiado. La incompatibilidad entre cabildo y prelado derivó,

tanto en una hostilidad clara y abrupta hacia su política, como en una falta de colaboración callada y encubierta, y en cualquier caso, en un malestar permanente. La fuerte personalidad de Lorenzana, su carácter impulsivo---justificado en parte por su juventud-- y el pleno conocimiento de aplicar con firmeza su proyecto ilustrado y reformista de gobierno chocaron con una institución fuertemente unida las tradiciones, modos y costumbres que la Iglesia criolla había ido perfilando.⁴²

⁴⁰ ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.27. Aquí explica que: "El grado de cooperación entre arzobispo y Cabildo fue, naturalmente variable en función del carácter del prelado, de su modo de afrontar la gestión episcopal y de la afinidad de criterios entre uno y otro ante las problemáticas que se iban presentando".

⁴¹ MAZIN, 1996 hace esto patente a lo largo de su estudio del Cabildo michoacano, algo parecido sucedía con el de México así como el de Puebla, ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.15-25.

⁴² ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.27.

La relación entre el cabildo y el arzobispo Núñez de Haro fue mucho menos tempestuosa porque este último tenía “un espíritu, un talante y unos métodos más conciliadores” cosa que facilitó el “acercamiento entre el prelado y el Cabildo”.⁴³ Claro que la afabilidad de carácter por sí sola no consiguió a los obispos el apoyo del pleno de sus capitulares; esto se traducía “si no en una adhesión total con el programa de reformas, sí al menos en unas relaciones más fluidas y cordiales”.⁴⁴

Lo que más determinó la respuesta de los cabildos a las reformas fue su composición interna. Ésta, a su vez, impide hacer una categorización precisa de sus tendencias porque un mismo capitular, por ejemplo, siendo criollo, podía identificarse con el catolicismo ilustrado de los peninsulares. Existían primeramente las diferencias de origen. Aunque los criollos conformaron la mayoría del cuerpo capitular,⁴⁵ después de 1776 este “predominio entró en declive” como resultado de la política de Gálvez de limitar a un tercio el número de criollos que podían acceder a las Audiencias y Cabildos.⁴⁶ El incremento en el número de peninsulares gradualmente fue rompiendo cualquier consenso que pudiera haber existido en un Cabildo identificado con intereses criollos. No obstante, las divisiones no se limitaron a cuestiones de nacionalidad sino que se complicaban con las diferencias ideológicas que inclinaban a los capitulares a favor o en contra del reformismo. Los canónigos o prebendados identificados con los ideales del catolicismo ilustrado se inclinaron a apoyar aquellos aspectos de la reforma que correspondían con su mentalidad. Así se identifica cierta compatibilidad entre los capitulares ilustrados y los obispos reformistas. Esta afinidad se traducía en apoyo a proyectos de

⁴³ ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.27.

⁴⁴ ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.27.

⁴⁵ Véanse los cuadros en ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.13-16.

⁴⁶ ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.15; Véase también MAZIN, 1996.

beneficencia ilustrada, cambios en el curriculum del seminario o simples tertulias al estilo de las sociedades económicas europeas. Mazín propone que esta coincidencia ideológica del alto clero eventualmente llevaría a su enajenación del resto de los fieles.⁴⁷ La intersección de estas dos categorías capitulares complica aún más la identificación de una facción favorable a la reforma y otra contraria. Existieron capitulares criollos impregnados de la filosofía ilustrada así como peninsulares adversos a ella. La reacción a la reforma dependería, por lo tanto, del grado en el que eran afectados sus interés particulares.

Los objetivos de las reformas también matizaron la reacción capitular a las mismas. Frente a algunas se mostraron indiferentes mientras que reaccionaban antagónicamente con aquellas que trastocaban sus privilegios o tradiciones más preciadas. La postura del Cabildo de México frente a la expulsión de sus maestros jesuitas, por ejemplo, desafió abiertamente el silencio y obediencia impuestos por la corona. Algunos capitulares arriesgaron el destierro al que fueron sujetos al oponerse a aquel despliegue del regalismo borbónico.⁴⁸ A pesar del miedo que siguió a la expulsión, el Cabildo expresó su disgusto por la suerte que corrieron los regulares de la Compañía.⁴⁹ Divergieron con Lorenzana y Fuero, quienes oficialmente habían apoyado la expulsión.

⁴⁷ "La separación entre el alto y bajo clero de Michoacán era correlativa de las diferencias entre la ilustración católica jansenisante y la gran mayoría de los feligreses. En pocos aspectos fue tan notorio ese fenómeno como en el referente al culto público. Las actitudes de la elite clerical cumplieron en general las disposiciones del régimen borbónico al respecto y ensancharon así la brecha... Mientras que la cultura postridentina del ciclo de la Catedral había unificado con éxito a la elite intelectual y a las masas en una devoción común y en un mismo deleite estético, en contraste, el repudio de aquella abría la brecha entre la opinión culta y la religiosidad popular"; MAZÍN, 1996, pp.396-397.

⁴⁸ ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.33.

⁴⁹ ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.33; MAZÍN, 1996, p.417. Aquí explica que "la incursión en los espacios clandestinos que suscitó la represión durante la cacería de brujas antijesuita resulta tanto o más importante que el estudio de este sínodo novohispano".

Por otro lado, la amenaza de perder el control de las rentas eclesiásticas ocasionó que mitra y cabildo se unieran en causa común. Este aspecto de las reformas borbónicas resultó ser el más desagradable tanto para el clero capitular como para los obispos. La afinidad ideológica con la corona no bastaba para lograr que el clero apoyara cualquier pérdida de los derechos que consideraba esenciales a su inmunidad. Como se ha señalado, por muy ilustrado que fuera, ningún eclesiástico perdía por eso la noción de la dignidad de su estado. En 1787, bajo el amparo del arzobispo Núñez de Haro, interinamente virrey, se logró una concertación entre las catedrales de México, Valladolid, Puebla y Oaxaca para defender la "jurisdicción misma de los obispos en materia de diezmos".⁵⁰ Cabildos y obispos siempre actuaron conjuntamente cuando se trataba de defender cualquier aspecto que disminuyera o amenazara su inmunidad eclesiástica.⁵¹ En relación a estos rubros de la reforma eclesiástica no hubo diferencias entre unos y otros.

El cabildo perdería el prestigio e importancia que lo caracterizó a lo largo del periodo colonial como consecuencia de las reformas eclesiásticas. Aunque es cierto que a lo largo del siglo XIX fue vital para la supervivencia de diócesis acéfalas por las contiendas diplomáticas entre el gobierno mexicano y la Santa Sede, el reformismo había contribuido a su pérdida de vigencia frente a la iglesia y la sociedad. Como sucedió con las órdenes religiosas el asedio del que fue objeto tanto por parte de la corona como de la Mitra resultó en un deterioro de su imagen. Asimismo, conforme algunos capitulares se aliaron con las premisas del catolicismo

⁵⁰ MAZIN, 1996, p.389.

⁵¹ Escribe Mazín que "Sin inmunidad el clero quedaba expuesto a las calumnias de los magistrados locales. En 1799, los principales obispos y cabildos de Nueva España dirigieron extensos memoriales a la corona en protesta contra la abrogación de la inmunidad del clero y contra lo violentos procedimientos de la sala del crimen cuatro años antes. El cabildo de México en particular, escribió en nombre de todo el clero en América. Precisaba que la real cédula había llenado de resentimiento y de amargura al estado eclesiástico, no sin alterar el reino. El clero caería en el descrédito y perdería su influencia entre la gente. Sin embargo, concluía desafiante: 'a la ruina de la Iglesia seguiría también la del Imperio, pues 'su apoyo más firme es el de la religión... que moderara las cadenas del vasallaje'. MAZIN, 1996, p.398.

ilustrado se fueron alejando de la religiosidad del común de los fieles. Eventualmente la prebenda o la canongía se convertirían en títulos honoríficos con poco atractivo para curas de parroquias pingües que garantizaban elevadas rentas y mayor respeto por parte de los fieles. El cabildo no tenía cabida en un proyecto eclesial reformista donde la autoridad descansaba incuestionablemente en la cátedra episcopal y cualquier afronte a ella se consideraba como desobediencia religiosa.

La actividad pastoral del sacerdote secular

La secularización por la que comenzó a atravesar la sociedad novohispana afectaría irreversiblemente el trabajo que se consideraba apropiado para un eclesiástico. La vida privada de los fieles⁵², los espacios sagrados como los templos al igual que los tiempos sagrados serían sus principales campos de acción. Se buscó que su labor fuera principalmente institucional, fenómeno característico de una sociedad secular donde las iglesias son únicamente una institución más.⁵³ La vida parroquial delimitaría sus funciones, destinándolo a la “protección” de la fe del pueblo. Cualquier otra actividad se consideraría, en adelante, una desviación de sus obligaciones pastorales con el potencial de perjudicar a los fieles. Las actividades seculares, como inmiscuirse en negocios, participar en agrupaciones no religiosas o asistir a diversiones distraían de las responsabilidades sacerdotales. Así lo observó Bienpica y Sotomayor:

San Bernardo reduce esta obligación fundamental del Sacerdocio a tres capítulos principales; comunicar a las almas el pasto espiritual de la santa oración:

⁵² Berger explica que la religión se comienza a limitar principalmente a los espacios privados llevando a la sociedad a cuestionar cualquier intromisión de ésta en su vida pública; BERGER, 1967, p.147-148. La vida privada se convierte en el único espacio dónde es aceptable tratar de lo religioso en una sociedad secular; BERGER, 1967, pp. 133, 147.

⁵³ BERGER, 1967, pp.133-135.

ministrarles abundantemente el pasto de la palabra de Dios: Darles a todas horas el buen ejemplo...⁵⁴

La gradual reducción de los espacios apropiados para el clero marcaría el resto de la historia eclesiástica mexicana, aunque si existieron sacerdotes que trabajaron fuera de los confines establecidos por ese pensamiento secularizador.

La parroquia sería el escenario más aceptable para que el clero desempeñara su función pastoral. Los reformistas se aferraron con singular empeño a la centralidad de la parroquia a pesar de que la realidad religiosa novohispana era todo menos parroquial, en su sentido tridentino. Lorenzana, entusiasta promotor de la vida parroquial, insistió a su clero que “se ha de atender a la obligación radical del Oficio de Párroco, y no divertir a sus Parroquianos en devociones extrañas, dejando las esenciales de nuestra Religión Católica...”⁵⁵ La religiosidad novohispana no se circunscribía exclusivamente a los límites de la parroquia territorial tridentina, sino que con frecuencia se organizaba en torno a sus corporaciones religiosas.⁵⁶ El clero desempeñaba sus funciones de acuerdo con estos patrones religiosos, celebrando misas para las cofradías o en capellanías, además de las funciones propias de la parroquia. La vida parroquial más territorial, como la imaginó el clero ilustrado, partiendo de los ideales tridentinos, distaba de la realidad religiosa que se vivía en la Nueva España.⁵⁷ Los obispos buscarían reducir las funciones de su clero al ámbito parroquial. El eclesiástico modelo sería aquel que concentrara su celo pastoral en la predicación de la palabra, en la instrucción de la doctrina cristiana a los fieles y

⁵⁴ Salvador Bienpica y Sotomayor, Carta Pastoral, 28 de junio de 1792, f. 19.

⁵⁵ Francisco Antonio de Lorenzana, Carta Pastoral, 5 de octubre de 1766, en *CARTAS*, ff.1-7.

⁵⁶ El estudio de Taylor sobre las parroquias de México y Guadalajara es por mucho el más extensivo en la materia; TAYLOR, 1996; Véase también ZAHINO PEÑAFORT, 1996, pp.45-88.

⁵⁷ TAYLOR, 1996; ZAHINO PEÑAFORT, 1996.

en la oración por la salvación del mundo. El objetivo era simplemente la salvación de almas. Esto implicaría la especialización de funciones, característica de una sociedad secularizada.⁵⁸

La predicación, a pesar de haber sido una de las responsabilidades del clero que ordenó Trento,⁵⁹ aún no se practicaba como hubieran querido los reformistas. El predicador perseguía “el lucimiento, la admiración y la alabanza” en su sermón.⁶⁰ La modalidad de este período radicó precisamente en convertir el sermón más y más en un instrumento de catequesis. La predicación debería ser frecuente y más accesible al común de los fieles.⁶¹ Fuero enumeró las características de un buen sermón siguiendo las directrices del Papa Benedicto XII, quien aseguró que aquel predicador que no cumpliera con este deber no sólo perdería la facultad de predicar sino que sería excomulgado. El papa ordenó que en los tiempos litúrgicos fuertes hubiera

... muchos predicadores, no sea que las mies que ha preparado el Señor, se seque y pierda en el campo por falta de operarios. Y que fuera de esto los expresados arzobispos establezcan y ordenen que los que tienen sermones, aún en los Panegíricos, expliquen algún artículo de la Doctrina Cristiana, o Precepto de la Divina Ley, conforme les pareciere más conveniente para remediar las necesidades de las Almas, en estilo claro, llano, sencillo...⁶²

⁵⁸ Véase DOBBELAERE, 1981; BERGER, 1967.

⁵⁹ “...los sacerdotes y todos aquellos que de alguna manera tenga el cargo de una parroquia o de otras iglesias a las que les está encargada la *cura animarum*, deberán alimentar a la gente a su cargo con palabras sanas en proporción a su capacidad mental y la de sus feligreses, por lo menos los días Domingo y durante las Fiestas Solemnes... para que escapen el castigo eterno y obtengan la gloria del cielo...”, *TRENTO*, Sesión V, Capítulo II; Sesión XXIV, Capítulo IV.

⁶⁰ “Además el sermón colonial lejos de ser un medio para la instrucción de los fieles sobre la Palabra de Dios se había convertido en un instrumento barroco para demostrar la erudición del homilista”; HERREJON, 1994, p.69. De hecho, la tradición homilética barroca privilegiaba esta demostración hiperbólica de conocimientos. Explica Herrejón que los “blancos del espíritu del barroco” incluían: “el lucimiento y la admiración del ingenio, valor en sí mismo y valor enaltecido por consagrarse al servicio de la tradición cristiana... Ni más ni menos como cada uno de los mil dorados retablos de infinitos deslumbramientos que no se enderezan primordialmente a la persuasión, ni siquiera a la instrucción, sino a la admiración no sólo del santo o misterio glorificado, sino de los ingeniosos artífices de tamaña apoteosis”, p.69.

⁶¹ Véase TAYLOR, 1996, pp. 160-161, 175; HERREJON, 1994, p.66. Aquí explica que a mediados del siglo XVIII “comienzan a soplar los aires de una renovación en el ministerio de la palabra, apoyada en los modelos de la patristica”.

⁶² Francisco Fabian y Fuero, Edicto XXXIX, 15 de octubre de 1767, en *COLECCIÓN*, ff.210-220, f.215.

Bienpica y Sotomayor agregaría que la predicación frecuente y persuasiva disponía a los fieles a recibir la gracia que efectuaría su conversión:

... para que son de suyo muy insuficientes los medios que proporcione sola la sabiduría, y jamás dejará de ser superior a los esfuerzos de toda su doctrina esta la energía de sus palabras, de sus bellos modos y razonamientos. Se trata nada menos de unos milagrosos efectos enteramente reservados a la gracia Apostólica, y que le corresponden privativamente.⁶³

Los católicos veían en la predicación una arma apologetica y de reconquista de una sociedad cada vez más hostil a lo religioso. Predicar bien sería una responsabilidad del eclesiástico, una de las maneras con las que se evaluaba su entrega apostólica.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII los obispos notaron con consternación el grado de "analfabetismo religioso" que imperaba entre sus fieles, incluso llegaron a cuestionar la efectividad de las primeras oleadas de evangelización. La falta de conocimientos religiosos básicos al catolicismo ilustrado en su grey los obligó a iniciar una campaña de instrucción que encabezaría el clero secular. La catequesis, propiamente entendida como la enseñanza de las cosas de la religión, cobraría mayor importancia de la que había tenido. La parroquia modelo sería un centro de instrucción catequética con el párroco como director; con ella se combatiría la relajación religiosa. Fuero hizo explícita esta conexión entre moralización e instrucción:

El oficio de enseñar a otros es gravísimo; no sólo consiste en infundirles doctrina pura y sana, sino que es menester también hacerles virtuosos... trabajad todavía en fundar a vuestros discípulos más en la Piedad que en la Ciencia... Que es muy fácil hacer Sabio al que no piensa en otra cosa que en hacerse bueno.⁶⁴

La negligencia en esta tarea podía tener consecuencias indeseables en el común de la sociedad. Las faltas a la moral se habían atribuido a una deficiente instrucción y como ésta era la responsabilidad del clero, los párrocos eran directamente responsables de la relajación religiosa.

⁶³ Salvador Bienpica y Sotomayor, Carta Pastoral, 28 de junio de 1792, f.36-37.

⁶⁴ Francisco Fabián y Fuero, Edicto LI, 31 de octubre de 1768, en *COLECCIÓN*, ff., 328-384, f.379.

Por último, la oración complementaba la obligación de predicar e instruir; de esta forma el clero mediaba entre el universo religioso y el secular. A través de su oración el sacerdote intercedía en favor de sus fieles, reflejando así la concepción jerárquica del mundo propia del catolicismo.⁶⁵ Sin sustituirse el modelo tridentino de "Sociedad Perfecta",⁶⁶ se agrega una dimensión característica de una sociedad secularizada. La demarcación entre lo profano y lo sagrado acabó por ubicar a los fieles en el mundo profano y al clero como representante de lo sagrado. En lo subsecuente, se recomendaría que el acceso a lo sagrado estuviera mediado por un eclesiástico. Cualquier actividad religiosa no presidida por un sacerdote en adelante se vería con sospecha. Bienpica y Sotomayor expuso elocuentemente esta postura asegurando a su clero que lloverían las bendiciones sobre el pueblo por la "mediación de un sacerdote fiel, dedicado a la santa oración".⁶⁷ El distinguió entre la obligación de hacer oración de los fieles y la de los sacerdotes:

Santo Tomás... ha enseñado que uno de los arbitrios más bien para que las necesidades y ocurrencias de la vida presente no les defrauden el mérito que se les prescribía obtuviesen por el uso continuado de la oración, es el de beneficiar a otros para que oren por ellos, mientras que las ocupaciones y negocios precisos les impidan orar, o los distraigan. Los eclesiásticos somos, Hermanos y Señores míos, estos beneficiados a quienes pertenece, no sólo según las reglas de la caridad, sino también de justicia, orar por todos los hijos de la iglesia; vivimos a sus expensas y somos unos Ministros encargados de presentar al Señor los votos del Pueblo Cristiano, Mediadores entre Dios y los hombres, con derecho a que ellos no sustenten y reciproca obligación a interceder, a rogar continuamente a Dios para que se digne de mirarlos propicio..⁶⁸

La oración sacerdotal mediadora caracteriza a una sociedad en vías de secularización donde gradualmente se destina al clero exclusivamente a lo religioso. Su espacio de trabajo quedaba

⁶⁵ SANKS, 1992, pp.65-87; DULLES, 1985; MCBRIEN, 1981, p.835.

⁶⁶ Véase SANKS, 1992, pp.88-91.

⁶⁷ Salvador Bienpica y Sotomayor. Carta Pastoral, 28 de junio de 1792, f.26.

⁶⁸ Salvador Bienpica y Sotomayor, Carta Pastoral, 28 de junio de 1792, f.24.

reducido; por eso aclaró el obispo que: “para que fuese menester persuadiros de otra suerte a que vuestra conversación sea más en los Cielos, propia de Ángeles que suben allí a menudo, y sólo vuelve para socorrer a los que todavía caminan hacia esa dichosa Patria”.⁶⁹

b) Profesionalización: hacia un clero instruido

Fuero dedicó una serie de pastorales a la reforma de seminarios y colegios donde planteó cambios curriculares, metodológicos, pedagógicos y, por supuesto, disciplinarios. Llegó a sugerir hasta los textos más apropiados. La “modernización” de métodos y curriculum del seminario al estilo de sus análogos europeos le pareció indispensable:

no se enseñase y explicase siguiendo el método antiguo de dictar los Catedráticos y escribir los discípulos sus respectivas Materias, por lo que señalamos para cada una de dichas Cátedras aquel autor que conforme al orden y método de las principales Universidades de España nos pareció por entonces el más conducente.⁷⁰

Algunas materias, en particular la Historia Eclesiástica, fueron elegidas bajo la influencia del catolicismo ilustrado. Por eso el obispo fundó dos cátedras en el Seminario Palafoxiano, una de “Concilios, Historia y Disciplina Eclesiástica y la otra de Lengua Griega”.⁷¹ Las innovaciones en los programas irían acompañados de una intachable conducta en los futuros sacerdotes. Las exigencias disciplinarias que se hacían al clero secular serían cumplibles sólo si desde el seminario se les inculcaba un comportamiento acorde con el estado al que aspiraban. Fuero reglamentó horarios, vestuario, estudios, asistencia a clases, conducta y hasta la recolección de basura. El seminario que buscaba refundar sería la base de una iglesia reformada. En sus aulas se formaría al sacerdote modelo, hombre instruido, recatado y disciplinado. Los obispos estaban agregando

⁶⁹ Salvador Bienpica y Sotomayor, Carta Pastoral, 28 de junio de 1792, f.23.

⁷⁰ Francisco Fabian y Fuero, Carta Pastoral, 16 de octubre de 1766, en *COLECCIÓN*, ff. 535-552, f. 536.

⁷¹ Francisco Fabian y Fuero, Carta Pastoral, 18 de octubre de 1770, en *COLECCIÓN*, ff. 637-648, f. 637.

las exigencias ilustradas a la misión de reformar los seminarios que habían heredado de sus antecesores.

La formación no debía terminar en el seminario. Los obispos ilustrados estaban conscientes de la necesidad apremiante de una preparación continua para su clero. Por ello Lorenzana creó conferencias de asistencia obligatoria:

Por lo cual mandamos en virtud de Santa Obediencia a todos los Párrocos seculares, y regulares de esta ciudad y confesores residentes en ella, y exhortamos a los clérigos de mayores y menores ordenes, que asistan puntualmente en el expresado día a tratar, y oír disputar sobre dichas materias, Sagradas Ceremonias, y Oficios Eclesiásticos, cuya arreglada celebración es muy necesaria, y conducente a el mayor decoro de los sacerdotes, y ministros de la iglesia...⁷²

Fuero hizo lo mismo porque "si las cosas no se vuelven a estudiar aunque antes se hayan sabido, se olvidan infelizmente..."⁷³ A su vez Bienpica y Sotomayor insistió en la necesidad de estar al día en los estudios: "cultivad en buena hora todos los ramos de literatura, que perfeccionan al hombre en la facultad de decir bien..."⁷⁴ La preocupación por los seminarios, presente desde Trento, prevaleció a lo largo del período de estudio. Algunos obispos lograron reformas substanciales mientras que otros sólo obtuvieron un éxito variable.

No obstante, la situación de los seminarios parece haber cambiado poco; en 1803 Lizana y Beumont escribió al Consejo de Indias lamentando la condición del Seminario Conciliar:

El arzobispo de México hace presente a Vuestra Majestad que el Real Seminario Pontificio de aquella ciudad se halle en el más lamentable desarreglo, y aunque está convencido de la mayor necesidad que hay en estos países de semejantes establecimientos y piensa colocarle bajo el pie en que están los de España en conformidad de lo dispuesto por el Santo Concilio de Trento... suplica se digne

⁷² Francisco Antonio de Lorenzana, "Edicto V: Erección de Academias Morales", 19 de octubre de 1767, en *CARTAS*, ff.32-34, f.33.

⁷³ Francisco Fabian y Fuero, "Edicto XXXII: Para que en todas las parroquias de esta capital y demás iglesias que en el se expresan, haya los jueves conferencias de Moral y Sagradas Ceremonias", 9 de mayo de 1767, en *COLECCIÓN*, ff.125-135, f.135.

⁷⁴ Salvador Bienpica y Sotomayor, Carta Pastoral, 28 de junio de 1792, f.34-35.

mandar expedir cédula... para que pueda proceder a la Visita, Reforma y arreglo de dicho Seminario Conciliar...⁷⁵

Quizás éste simplemente no llenaba las expectativas del arzobispo aún obstinado en un modelo ilustrado.

La formación adecuada de los sacerdotes era indispensable para establecer una iglesia ilustrada. A pesar de que también se insistió en la instrucción de los fieles, la preparación clerical eventualmente llegaría a distanciar al sacerdote de la sociedad de donde provenía. El espacio religioso para el que estaban siendo formados exigía ese grado de preparación pero a la vez los separaba cada vez más de los laicos.

c) La parroquia: circunscripción de la actividad clerical

Desde la antigüedad, la iglesia ha considerado a la parroquia como el centro de la religiosidad católica,⁷⁶ allí se deben recibir los sacramentos, la instrucción doctrinal y se debe practicar el culto. A lo largo de los siglos, sin embargo, la vida parroquial no siempre ha funcionado de acuerdo con estas expectativas. En zonas urbanas se oponían a la territorialidad fuerzas centrífugas como los gremios, las castas, la afiliación a sociedades piadosas y la inclinación por alguna forma de religiosidad particular impulsada por las órdenes religiosas. En zonas rurales o alejadas de los centros de población la falta crónica de sacerdotes dispuestos a sufrir con celo el aislamiento, el ausentismo de los curas, y, en general, el abandono en que estaban la mayoría de los fieles provocó una religiosidad escasamente clerical. Aunque la parroquia no haya cumplido siempre con las expectativas de los padres de la iglesia, se observa

⁷⁵ Francisco de Lizana y Beaumont al Consejo de Indias, 25 de agosto de 1803, AGI, México, 2556.

⁷⁶ MCBRIEN, 1981, p.804. La parroquia territorial entendida como una iglesia local comenzó a funcionar alrededor del siglo V; ya en el Concilio de Calcedonia (451 d.c.) se decretó que se tenía que ordenar a un presbítero para una iglesia local.

una constante: cada vez que se ha presentado un periodo de "relajamiento" se ha propuesto una vuelta a la vida parroquial.⁷⁷ De hecho, la falta de una auténtica parroquia en ocasiones se ha entendido como la causa misma del relajamiento.⁷⁸

El traslape de jurisdicciones inclinó a los reformistas a la territorialidad para agilizar el gobierno espiritual. Lorenzana reflejó esto en un edicto sobre los preparativos para administrar el sacramento de la confirmación:

Conocemos que por la numerosa población de esta Nobilísima Ciudad es preciso tomar un método particular para evitar confusión en cuanto sea posible, y el modo será confirmar llamando sólo a los confirmados por cuadras, y de esto cuidaran los curas del Sagrario, según sus padrones, y la instrucción particular, que les daremos, y lo mismo a los Curas de las demás parroquias, pues de otra forma, ni se podrá hacer el asiento del nombre de los Confirmados, ni podremos resistir el tropel de la gente.⁷⁹

La falta de orden asustó a los obispos, inclinándolos a la organización territorial. El IV Concilio, como su antecedente tridentino, privilegió a la parroquia como el eje de la piedad novohispana:

Las parroquias son las Madres de los Feligreses, en ellas se hacen miembros de la Iglesia por el Bautismo, y en ellas se depositan comúnmente sus cuerpos: en ellas se anuncian al Pueblo las fiestas, sus obligaciones, la celebración de los Matrimonios, se publican los ordenados, y todos los Edictos concernientes al bien espiritual, o temporal de los Fieles, que deben oír allí la Doctrina Cristiana, ser examinados en ella, y comulgar por Pascua Florida; pues son el templo destinado para que el Pastor dirija sus ovejas, y estas oigan su voz, por lo que manda este Concilio que todos los Fieles reconozcan su Parroquia, y la tengan en grande

⁷⁷ Dentro de los esfuerzos tridentinos por reformar al clero figura la atención que se le dio a la "restauración" de una auténtica vida parroquial; los padres del concilio estaban convencidos de que al lograrse esto podrían "reparar" muchas de las desviaciones del pueblo y promoverse la verdadera cura de almas. Dice el Capítulo XIII, Sesión XXIV: "También, en esas ciudades y localidades donde las iglesias parroquiales no tienen límites definitivos, y cuyos rectores no tienen a sus propios fieles a quienes gobernar sino que administran los sacramentos indiscriminadamente a todos los que los piden, el santo concilio ordena a los obispos que, para la mayor seguridad de la salvación de las almas confiadas a ellos, dividan a la gente en parroquias distintivas y definitivas y que le asignen a cada una su propio y permanente sacerdote, quien podrá conocer a toda la gente y de quien únicamente podrán recibir lícitamente los sacramentos", en *TRENTO*.

⁷⁸ La parroquia se ha convertido, de hecho, en la "panacea" de todos los problemas de la Iglesia; incluso en pleno siglo XX la iglesia católica la retomó como el lugar privilegiado para su renovación a pesar de que su accidentada historia comprueba que la sola existencia de la vida parroquial jurídica ni remedia todos los problemas ni tampoco garantiza un auténtico espíritu evangélico.

⁷⁹ Lorenzana, "Edicto II: Para recibir dignamente el Sacramento de la Confirmación". 12 de noviembre de 1766, en *CARTAS*, ff. 12-15, f. 14.

aprecio, y veneración, concurriendo a ella para oír Misa, y cuando alguna Mujer pariese, dentro de un mes vaya allí a dar gracias a Dios por haberla libertado; pues aunque haya cesado la ceremonia de la Purificación de la Ley Antigua, ha quedado el reconocimiento, y gratitud a nuestro Dios por los beneficios recibidos.⁸⁰

Los prelados depositaron una buena parte de las esperanzas de su reforma en el establecimiento de una vida parroquial tridentina. Decretaron en el IV Concilio que “ningún sacerdote secular o regular se atreva a administrar los Sacramentos en los Pueblos que no son de su Jurisdicción”.⁸¹ Más adelante agregarían que esto se ordenaba aún en los lugares donde no habiendo cura presente se daba la urgente necesidad de administrar algún sacramento.

Lorenzana lanzó un programa de reestructuración territorial de las parroquias de la Ciudad de México y del arzobispado, causando conflictos entre su clero.⁸² El arzobispo consideraba que la organización parroquial existente en la Ciudad, cuatro parroquias de españoles y seis para naturales, creada desde el siglo XVI con el fin de facilitar la labor evangelizadora impedía la administración racional de los sacramentos.⁸³ Las divisiones raciales, en vez de territoriales, se habían prestado a diferentes abusos que se complicaban con la masificación de los curatos y la movilidad de la población. Para resolver el “caótico estado espiritual reinante”, elaboró un programa de reformas parroquiales que dependería de “la rapidez y buen éxito de la secularización” de doctrinas.⁸⁴ El prelado introdujo “dos innovaciones importantes en le mapa eclesiástico capitalino: de un lado, la parroquialidad conjunta de todos los vecinos, de otro, el aumento del número de curatos”.⁸⁵ En las zonas rurales, el arzobispo

⁸⁰ *IVCPM*, Libro III, Título XIV, “De las parroquias”, pp.145-146.

⁸¹ *IVCPM*, Libro III, Título XIV, p. 145.

⁸² Zahino Peñafort trata de este asunto a fondo en su excelente capítulo sobre parroquias, ZAHINO PEÑAFORT, 1996, pp. 45-88. También MORENO DE LOS ARCOS, 1982, pp.152-173; y, PESCADOR, 1992, p.34.

⁸³ ZAHINO PEÑAFORT, 1996, pp.50-51.

⁸⁴ ZAHINO PEÑAFORT, 1996, pp.50, 55.

⁸⁵ ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.56.

también proyectó la creación de más curatos con el fin de reducir las grandes distancias entre la cabecera y las poblaciones y la infrecuencia con la que los fieles recibían los sacramentos.⁸⁶ La aplicación de un concepto de iglesia territorial compuesto por agrupaciones de células parroquiales se encontró con la oposición vehemente del clero. El proyecto se llevaría a cabo con algunos percances pero nunca logró una vida parroquial como la que existió, por ejemplo, en las colonias inglesas donde la parroquia siempre fungió como el centro de la piedad católica.⁸⁷ Las protestas no tardaron en hacerse escuchar. Los regulares optaron por la resistencia pasiva, amenazados por la secularización de doctrinas desde mediados de siglo. Los curas párrocos de la Ciudad de México, temiendo que tales reestructuraciones afectarían sus derechos parroquiales, presentaron una representación al Concilio Provincial y al Consejo de Indias. Éste ordenó al virrey averiguar las consecuencias de dichas medidas sobre los intereses de los párrocos. Escribieron los curas al arzobispo que era indispensable que siendo éste un punto de su jurisdicción por instrucción que habían recibido del rey, mande “lo que tenga por justo y conveniente a la conservación de nuestro derecho parroquial y decoro de la administración de los Sacramentos”.⁸⁸ En Trento el derecho parroquial se entendía en términos de la cura de almas de donde desprendía la legislación sobre los sacramentos, pero las condiciones particulares a la Nueva España— las distancias entre poblaciones y la movilidad social— calificaban las

⁸⁶ “... en 1766, podían computarse en el arzobispado un total de 193 parroquias, excluidas las de la capital; de ellas, 165 pertenecían al clero secular con 39 auxiliares, y el resto quedaban distribuidas entre los regulares...” ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.61-63. Para 1780, “los curatos de la archidiócesis ascendían ya a 241”; ZAHINO PEÑAFORT, 1996, p.76.

⁸⁷ Basta una comparación con la historia de la iglesia católica en Norte América, especialmente en las originales trece colonias donde desde un principio se organizó a la Iglesia en términos estrictamente territoriales; véase, DOLAN, 1985. Claro que éstas florecieron en un ethos protestante, como el ambiente no era católico se tenía que fortalecer la identidad parroquial como en una sociedad secular.

⁸⁸ Carta de los curas de la Ciudad de México a Alonso Núñez de Haro y Peralta, sin fecha (posterior a 1780), AGN, *Historia*, vol 96, exp 25, ff. 58-6, f. 60-61.

definiciones tridentinas. Los curas toleraron esta situación con tal de no perder sus derechos parroquiales:

La necesidad de la distancia o de la incomodidad, o de otro inconveniente, como el ingreso de la clausura le da facultad al ajeno párroco, para que ministre, o al feligrés, para que reciba los sacramentos en otra parroquia, en defecto de la propia, que debe ser en el lugar de domicilio. El derecho parroquial propiamente consiste en una obligación recíproca, o correlativa habitual entre el párroco y el feligrés en orden a la Eucaristía en el tiempo pascual, en orden a los sacramentos, que se acostumbra ministrar a los moribundos, en orden a los matrimonios, y demás, a que está obligado el párroco respecto a las ovejas de su grey...⁸⁹

Los prelados, aunque diferían de su clero respecto a las divisiones territoriales, coinciden con ellos en cuanto a la violación de sus derechos por parte de los regulares o por la presencia de los conventos femeninos, donde vivían cientos de mujeres seglares, entre criadas y niñas, no sujetas a una parroquia. Advirtió al respecto el arzobispo Nuñez de Haro que se debían respetar los derechos parroquiales ante todo:

Sobre que en las iglesias y conventos sujetos a la jurisdicción ordinaria con ningún pretexto causa, ni motivo se celebren, ni permitan celebrar misas de cuerpo presente vigiliat, honras, [sabor de año], novenarios difuntos ni otro algún acto funeral, o que en alguna manera toque o pertenezca al derecho parroquial sino que se hagan con intervención o permiso del cura de la parroquia donde corresponda.⁹⁰

La defensa de estos derechos causó conflictos que demoraron irremediablemente la creación de un sistema de parroquias territoriales aun en las zonas urbanas. Este fue sin duda otro de los proyectos frustrados del período reformista problemático hasta nuestros días.

⁸⁹ "Representación de los curas párrocos de la Ciudad de México", 1775. AGN, *Historia*, vol 96, exp. 25, ff.8-32, f.13. La definición de su derecho parroquial es puramente tridentina, véase anterior cita del Concilio de Trento, pero los párrocos demuestran tener una clara consciencia de las novedades que introducen a este derecho las modalidades de la religiosidad novohispana.

⁹⁰ Carta de Alonso Nuñez de Haro y Peralta respondiendo a las peticiones de los curas, 1778, AGN, *Historia*, Vol. 96, Exp. 25, ff.65-82, f.68.

La reforma del clero secular preparó el camino para la aplicación del proyecto eclesial reformista al resto de la sociedad novohispana. El éxito de la reforma descansaba sobre todo en lo que se logrará entre los eclesiásticos. El sacerdote secular disciplinado, obediente y dedicado a su ministerio pastoral sería la piedra angular de una iglesia de corte ilustrado.

CONSIDERACIONES FINALES

Balance de un período de transición: Se abrió la caja de Pandora

La iglesia mexicana que pacta para coronar como emperador a Agustín de Iturbide distaba mucho de su triunfante antecesora del siglo anterior. Débil y llena de temor por las fuerzas que se desataban en su entorno, angustiada por garantizar su existencia misma, era tan sólo una sombra de aquella que había promulgado a Guadalupe patrona de la Nueva España y le había legado científicos, santos o administradores destacados. En menos de cincuenta años había pasado de saberse brazo indispensable de la corona a defenderse del liberalismo del México independiente. Iniciaba esta etapa con el brillo desgastado de esplendores pasados; había perdido legitimidad, sus filas se encontraban diseminados y divididos, los conventos estaban llenos a menos de la mitad de su capacidad y muchas misiones no eran más que ruinas abandonadas. La Guerra de Independencia la sacudió severamente, pero no fue la única causa de este desgaste. Las fuerzas que habrían de confinarla a un protagonismo secundario aparecieron desde mucho antes de que la sociedad novohispana articulara su disgusto con la monarquía española. Estas fuerzas además no actuaron siempre desde fuera victimizándola sino que con frecuencia eran voces que surgían desde su mismo seno.

El reformismo novohispano tendría su culminación en las últimas décadas del siglo XVIII. El IV Concilio Provincial recogería sus principales vertientes agregándole el matiz católico ilustrado. A partir del concilio, los prelados promovieron una reforma que pretendía hacer efectivo el ideal de iglesia que allí se perfilaba. En un principio, su programa reformista coincidió con el de la corte, permitiendo la pronta articulación de un proyecto. El apoyo que recibieron los obispos en ciertos aspectos de la reforma facilitó el desarrollo un nuevo “modelo”

eclesial para la Nueva España. En este sentido el reformismo de fin de siglo comenzaría a distinguirse del que lo antecedió. El asedio borbón sobre bienes e inmunidad eclesiástica templó el reformismo episcopal, obligándolo a concentrarse en temas menos problemáticos. No obstante, la disciplina clerical se mantendría como una preocupación central hasta las vísperas de la Insurgencia.

La reforma a la vida común de las monjas calzadas inauguró este nuevo periodo del reformismo episcopal novohispano. En él se lograría consolidar lo que se había venido intentando desde el siglo anterior. El perfil tanto de la iglesia como de la sociedad novohispana comenzaría a cambiar definitivamente. Jerarquía y monarquía se unieron en causa común. Deslumbrados por los ideales de la ilustración católica, pretendieron transformar a la iglesia en una institución disciplinada y moderna. El reformismo incluiría toda clase de medidas cuyo fin sería el sometimiento de la iglesia a un régimen disciplinado. En su conjunto develaban un proyecto eclesial que buscaría reconstruir a toda costa el episcopado de México y de Puebla.

Los obispos apoyaron la reforma eclesiástica desde la encrucijada de la ilustración y el regalismo que habían marcado tanto su formación como sus carreras eclesiásticas. La convergencia de ambas mentalidades predeterminó la trayectoria y los resultados que tendrían los esfuerzos de reforma. Los prelados eran personalmente aficionados a estas ideas por lo que no es accidental ni su apoyo al reformismo borbón ni su afán por revitalizar a la iglesia desde dentro. Más aún, no tuvieron que recurrir a la ideología regalista para elaborar su proyecto eclesial. La tradición católica de reforma les aportaba directrices suficientes para la formulación de dicho criterio. Esta tradición los hubiese llevado a una reforma con o sin el apoyo del estado. Además, la situación particular de la Nueva España aportó sus propios matices a este reformismo católico.

Las principales preocupaciones de los prelados reformistas que los antecedieron en sus mitras novohispanas resurgirían en sus escritos cuajando en un programa de reforma particular a ellas. A su vez, la coyuntura del Siglo de las Luces retó al catolicismo. La “traducción” de los esquemas de la iglesia al paradigma racionalista forjó una nueva síntesis: el catolicismo ilustrado. Su versión de iglesia, su concepción de la misión de la misma así como su hincapié en la disciplina se convertiría en el motor principal del reformismo eclesiástico. La iglesia estaba cambiando junto con la sociedad occidental que la había acogido. El asedio del racionalismo, en cierto modo, obligaría el cambio. Cuestionada su hegemonía, esta “traducción” era mucho más que una simple actualización, era imprescindible para garantizar su vigencia misma.

El reformismo del catolicismo ilustrado consideraba inaceptable la relajación. Por supuesto que este pensamiento determinaba lo que entendían por relajación y su percepción de la misma. En adelante, los prelados intentarían controlar desde su palacio todos los aspectos salientes de la religiosidad novohispana, desde la procesión más insignificante hasta las fiestas patronales. La sociedad no se sometió con facilidad y se opuso, determinada, a defender sus tradiciones inmemoriales. Según los jerarcas, la reforma de la sociedad se lograría a partir del clero; pero su mirada ilustrada encontró una relajación similar a la de la sociedad entre el clero y las monjas. La reforma de este sector se hizo cada vez más urgente debido a la convicción episcopal de que ésta repercutiría en el resto de la sociedad. La ambivalencia que había caracterizado a la iglesia no resultó contradictoria hasta que los obispos ilustrados se esforzaron por permitir sólo una norma, la suya. Las estructuras eclesiales también fueron motivo de reforma porque eran indispensables para la reconstrucción de una iglesia eficiente y disciplinada. El clero secular, funcionando dentro de esquemas parroquiales neotridentinos sería, el eje de esta nueva

iglesia. El obispo asumiría el control efectivo de su grey, centralizando la actividad pastoral en torno suyo. La cura de almas misma se comenzó a entender en términos numéricos medibles que buscaban más que nada la efectividad en el ministerio.

El paso a una mexicana decimonónica es una historia de continuidades y discontinuidades. Tanto el reformismo borbón como el católico en cierto modo no hicieron otra cosa que aplicar tradiciones y derechos tan antiguos como la corona de España y la iglesia católica. El patronato real, concedido a los reyes católicos desde el siglo XVI, y la tradición católica de reforma respaldaban los impulsos reformistas de la monarquía española y la jerarquía católica. Ambos estaban convencidos de estar actuando dentro de derecho. Sin embargo, irían demasiado lejos en su aplicación. Sus lecturas cada vez más intransigentes de sus obligaciones y derechos llevarían al rompimiento con tradiciones que avalaban la existencia misma de sus potestades.

El nuevo modelo de iglesia que pretendían los ilustrados creó hostilidad entre los fieles orgullosos de sus costumbres arraigadas desde tiempos inmemoriales. El descontento se despertaría en todos los niveles. Las monjas de Puebla serían las primeras en sonar la alarma. Cuando las campanas del convento de la Santísima Trinidad repicaron advirtiendo a la Angelópolis del autoritarismo del obispo Fuero, pocos pudieron haber adivinado que la penosa expulsión de los jesuitas seguiría a aquel bullicio o que los sacerdotes seculares serían exhortados edicto tras edicto a alejarse de las actividades que ellos no consideraban contrarias a su estado. El resentimiento se comenzaría a acumular. Los regulares desacreditados, desposeídos, desamparados por la corona y cada vez más sometidos a la autoridad episcopal recordaban con nostalgia sus glorias y privilegios de antaño. Los seculares perderían autonomía frente a un

episcopado que se inmiscuía cada vez más en sus actividades pastorales. Las monjas de la vida privada literalmente se atrincheraron después de varias décadas de reforma conventual. La iglesia novohispana estaba desajustada y, peor aún, desprestigiada. Las oleadas continuas de reforma la habían debilitado. Es significativo que todos estos sectores del estado eclesiástico estaban dominados por criollos. Su participación en la insurgencia por lo tanto no es sorpresiva. Al contrario, como ha señalado la historiografía, es casi la consecuencia lógica de un reformismo que azotó sus filas.

Sin embargo, la participación activa del clero en la Guerra de Independencia no debe distraer de las otras consecuencias del reformismo eclesiástico. Los efectos de las reformas se seguirían sintiendo muchos años después de que el ejército Trigarante entrara triunfante a la Ciudad de México. La iglesia novohispana había comenzado la transformación que la convertiría en la antítesis de los gobiernos liberales.

La reforma iría clericalizando lentamente al estado eclesiástico, regulares y seculares. La creación de seminarios tridentinos, las obligaciones de vestido y disciplina, la redefinición de los espacios apropiados, la limitación de sus actividades a lo puramente pastoral, en conjunto, lo separarían cada vez más del común de los fieles de donde había salido. A mayor clericalización mayor secularización. La definición cada vez más clara de la función de un eclesiástico en efecto reducía su campo de acción. Incluso la creciente autoridad del obispo se debió a su ahora principal función de mediador entre la iglesia y la sociedad, esferas que por el sólo hecho de necesitar un mediador se comienzan a distinguir una de otra como nunca antes. La distancia entre lo religioso y lo secular no comenzó siendo tan grande, pero en la medida en que fueron concretándose las propuestas de los prelados ilustrados, se definió más claramente la frontera

entre ambos. El modelo eclesial del episcopado novohispano reformista era un modelo secularizador de fondo. Arrancó procesos que culminarían en una sociedad secularizada no necesariamente por iniciativa del estado sino desde dentro.

La sociedad no permanecería al margen de estos cambios. La clericalización, la centralización del poder en manos de los obispos, la profesionalización eclesial, afectarían irremediablemente a la religiosidad de la grey católica. Como se ha señalado anteriormente, la separación entre la religiosidad popular y la oficial comenzaría hasta este momento,¹ cuando el patrocinio del clero sólo sería dado a aquellas demostraciones de piedad acordes con la nueva mentalidad ilustrada. La esencia misma de la religiosidad se transformaría. Para ser católico ya no bastaban las manifestaciones públicas de religiosidad. Ahora habría que demostrar suficiencia de conocimientos doctrinales, participar en actividades dirigidas por el clero, probar “numéricamente” que se era un miembro activo de una parroquia a través de confesiones y comuniones apropiadamente registradas en los libros parroquiales por el párroco. La reforma arrancaría una nueva oleada de evangelización, convencida del fracaso de la primera e impregnada de los prejuicios ilustrados. En un par de años, la gran mayoría de los fieles pasaría de ser parte de la iglesia militante a ser considerado como un conservatorio de la superstición y fanatismo medievales que estaban pasando de moda. Los sujetos de la evangelización ya no serían sólo los indígenas paganos sino los católicos “mal evangelizados”.

El cuestionamiento de la religiosidad tradicional novohispana que iba implícito en el proyecto de reforma lograría eventualmente que esta perdiera el brillo y el prestigio que la había caracterizado desde el siglo XVI. A pesar de los esfuerzos de las diferentes corporaciones como el cabildo y el ayuntamiento por salvaguardar costumbres que consideraban “inmemoriales” y por

¹ MAZIN, 1996, p.396.

lo tanto inviolables, el ataque a éstas por parte de los aficionados a la ilustración católica lograría su desplazamiento a la calle de los templos, además de la pérdida del apoyo eclesiástico. Eventualmente, lo que era la religiosidad de toda la iglesia, se consideraría simplemente la religiosidad “problemática” del común de los fieles. Es hasta este momento, por lo tanto, que se puede hablar de una “religiosidad popular”.² Como lo han señalado otros autores, la reforma, al cuestionar estilos tridentinos de religiosidad, logró deslucir y minar su vigencia, introduciendo prácticas ascéticas, pietistas y jansenizantes.³ La procesión repentina, la fiesta fuera de control, las erupciones de piedad popular, así como los curas inmiscuidos en actividades “seculares” serían desplazados por una iglesia decimonónica clericalizada, ultramontana, con una piedad controlada, la iglesia de los congresos eucarísticos y la templanza. Durante este período se ponen en marcha los procesos que culminarían en eso.

La reforma también anuncia otra iglesia, distinta a la que desembarcó con los conquistadores tres siglos antes. El desprestigio de los regulares en parte era el reconocimiento de que la Nueva España había dejado de ser territorio de misión. El advenimiento del clero secular anunciaba una iglesia más arraigada e institucionalizada. Desde la Recopilación de Leyes de Indias se había previsto que cuando la iglesia estuviera asentada los seculares debían sustituir a los religiosos. El momento final les había llegado.

Ésta también era una iglesia que se abría nuevas fronteras. La labor misionera había terminado en el centro, pero la periferia de la Nueva España apenas escribía sus primeros capítulos de historia eclesiástica. Las empresas evangelizadoras del norte coincidirían con la consolidación de las defensas españolas frente a los avances imperiales de Francia e Inglaterra.

² MAZIN, 1996, p.396-397.

³ Véase BRADING, 1983; MAZIN, 1996.

Allí los tiempos eran distintos. Los colegios de Propaganda Fide alcanzaron durante estos años uno de sus momentos de mayor auge. Al mismo tiempo, otras ciudades, habiendo experimentado un crecimiento considerable a lo largo del siglo XVIII, comenzarían a pedir nuevas fundaciones de conventos y acogerían a los religiosos desplazados de sus doctrinas. Así experimentarían un renacimiento urbano que contrasta con el desgaste de los conventos de México y de Puebla. Las aproximaciones historiográficas a esta realidad han comenzado a aparecer, pero ésta es una historia distinta a la del centro, que obedece otros patrones y aún está por escribirse.

La transformación de la iglesia a la vez se estaba dando en su mismo seno. La redefinición de sus espacios, de los templos, de los claustros de monjas, de los seminarios, incluso del comportamiento mismo de los eclesiásticos señala el paso de la iglesia militante de Trento a la iglesia sitiada de Pío IX. La exhortación a la disciplina clerical y monjil resultaba no sólo de un modelo idealizado del catolicismo ilustrado, sino de la conciencia del peligro que corría una iglesia indisciplinada en una sociedad afecta al racionalismo. La legitimidad misma de la iglesia estaba en juego. Frente al reto de la ilustración, el catolicismo no tenía otra alternativa que formular una apología que lo pondría cada vez más a la defensiva. La urgencia con la que contemplaron los obispos reformistas la vida de perfección dentro de los claustros o la conducta arreglada de los sacerdotes es un indicador de esta nueva mentalidad. La iglesia se estaba atrincherando en estas posiciones, el racionalismo estaba avanzando pero los eclesiásticos no permitirían que lo hiciera más allá de estos límites. Por lo menos en sus eclesiásticos y en sus monjas, asegurarían su futuro. La redefinición de su papel en la sociedad seguiría a este atrincheramiento. En adelante la estrategia consistiría en ir asegurando posiciones. Primero los

fieles adoctrinados y sumisos a la autoridad clerical y eventualmente la reconquista de la sociedad. Pero eso es otra historia, que tendría lugar en el siglo siguiente y legaría la iglesia mexicana que conocemos en la actualidad. Las ambigüedades que hoy exhibe son testimonio del fracaso de este proyecto de reforma y de los que le siguieron, pero algunas características de su clero al mismo tiempo son evidencia de sus logros.

Siglas y Referencias, Apéndices

SIGLAS

AGI	Archivo General de Indias (España)
AGNM	Archivo General de la Nación (México)
AHN	Archivo Histórico Nacional (España)
AMNAH	Archivo del Museo Nacional de Antropología e Historia (México)
BNM	Biblioteca Nacional (México)
BNE	Biblioteca Nacional (España)
BPRE	Biblioteca de Palacio Real (España)
BPT	Biblioteca Pública de Toledo (España)
CARTAS	<i>Cartas Pastorales y Edictos del Sr. Don Francisco Antonio de Lorenzana y Butrón.</i> México: Imprenta de Joseph Antonio de Hogal, 1770.
CODIGO	<i>Código de Derecho Canónico.</i> Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1983.
COLECCIÓN	<i>Colección de providencias diocesanas del obispado de Puebla de los Angeles, hechas y ordenadas por su señoría Ilustrísima el Sr. Don Francisco Fabián y Fuero.</i> Puebla: Imprenta del Real Seminario Palafoxiano, 1770.
Condumex	Centro de Estudios de Historia de México, Condumex, S.A. de C.V. (México)
CONSTITUCIONES	Núñez de Haro y Peralta, Alonso. <i>Constituciones que formó para el mejor regimén y gobierno del Real Colegio Seminario de instrucción voluntaria y corrección para el clero secular.</i> México: 1774.
FCE	Fondo de Cultura Económica (México)
HAHR	Hispanic American Historical Review
HM	Historia Mexicana

<i>IVCPM</i>	<i>Concilio Provincial IV, celebrado en la ciudad de México el año de 1771</i> , Sr. Dr. D. Rafael Sabas Camacho, ed. (Querétaro: Imprenta de la Escuela de Artes, 1898).
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
SEP	Secretaría de Educación Pública
<i>TRENTO</i>	<i>Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento</i> , Traducción de D. Ignacio López de Ayala. Madrid: Imprenta Real, 1887.
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
<i>VII</i>	<i>Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones</i> . Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1993

APÉNDICE I

Diócesis y obispos efectivos novohispanos, 1766-1804¹

Arzobispos de México:

Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón	1766-1772
Alonso Núñez de Haro y Peralta	1772-1800
Francisco Javier Lizana y Beaumont	1802-1811

Obispado de Puebla:

Francisco Fabián y Fuero	1765-1773
Victoriano López Gonzalo	1773-1780
Santiago José de Cheverría	1787-1789
Salvador Bienpica Sotomayor	1789-1802
Manuel González de Campillo	1803-1813

Obispado de Michoacán:

Pedro Sánchez de Tagle	1757-1772
Luis Fernando de Hoyos y Mier	1773-1775
Juan Ignacio de la Rocha	1777-1782
Antonio de San Miguel	1783-1804
Marcos de Moriana y Zafrilla	1808-1809

Obispado de Guadalajara:

Diego Rodríguez de Rivas	1762-1770
Antonio Alcalde y Barriga	1772-1792
Juan Ruiz de Cabañas y Crespo	1796-1824

¹ Fuentes: GUTIÉRREZ CASILLAS, 1984; CUEVAS, 1941; y BRAVO Y UGARTE, 1965.

Obispado de Oaxaca:

Miguel Álvarez de Abreu	1765-1774
José Gregorio Alonso de Ortigosa	1775-1793
Gregorio de Omaña y Sotomayor	1793-1797
Antonio Bergosa y Jordán	1801-1813

Obispado de Chiapas:

Miguel Cilieza y Velasco	1767-1768
Juan Manuel García de Vargas y Rivera	1769-1774
Antonio Caballero y Góngora	1774-1775
Francisco Polanco	1775-1785
José Martínez Palomino	1786-1788
Francisco Javier de Olivares	1788-1795
Fermín José Fuero y Gómez	1795-1800
Ambrosio de Llano	1801-1815

Obispado de Yucatán:

Antonio Alcalde	1762-1772
Diego de Peredo y Navarrete	1772-1774
Antonio Caballero y Góngora	1775-1778
Luis de Piña y Mazo	1779-1795
Pedro Estévez y Ugarte	1797-1827

Obispado de Durango:

Pedro Tamarón y Romeral	1758-1768
José Díaz Bravo	?
Antonio Macarayuca	1773-1781
Esteban Tristán	1783-1793
Francisco Gabriel de Olivares	1796-1812

Obispado de Linares:

Antonio Sacedón	1779
Rafael Verger	1783-1790
Andres de Llanos y Valdés	1791-1799
Primo Feliciano Marin	1801-1815

Obispado de Sonora:

Antonio de los Reyes	1780-1786
Joaquín Granados y Gálvez	1788-1794
Damián Martínez Galinsonga	1794-1796
Francisco Rousset	1808-1814

APÉNDICE II

Tabla Cronológica del período de estudio: 1765-1804

ESPAÑA y EUROPA		NUEVA ESPAÑA	
Fecha	Suceso	Fecha	Suceso
1700	Guerra de sucesión española: Los Hasburgo contienden contra los borbones, el papado se alía con los primeros.	siglo XVII	Prelados reformistas del siglo XVII intentan poner en efecto las reformas tridentinas... Payo de Rivera, Aguiar y Seijas, Palafox y Mendoza, etc.
1723	Bula del papa Inocencio XIII <i>Apostolici Minsiterii</i> donde se exhorta a la disciplina eclesiástica.		
1737	El Consejo de Indias crea una Junta para determinar si la corona tenía derecho a disponer de las rentas eclesiásticas cuando la sede episcopal estaba vacante y resuelve en favor del rey.		
1749	Fernando VII convoca una comisión especial para atender las protestas de los virreyes de México y Perú sobre el número excesivo que había de regulares.	1748-1765	Manuel Rubio y Salinas es nombrado arzobispo de México
1749	Primera real cédula sobre secularización de doctrinas regulares	1749	Rubio y Salinas encabeza las secularizaciones de doctrinas
1753-11-I	Concordato entre la Santa Sede y la corte española que concedió a la corona el derecho de patronato universal, extendió el derecho de presentación a otros clérigos.		
1757	Tercera real cédula sobre secularización de doctrinas regulares		
1759-1788	Reinado de Carlos III		
1760-1780	Carlos III reinicia dos procesos de beatificación de Juan de Palafox y Mendoza.	1765-1771	Visita General de la Nueva España dirigida por José de Gálvez
		1765	Llega a México Francisco Fabián y Fuero.
		1765-2-VII	Fuero publica su primera pastoral sobre reforma a la vida común de los conventos calzados de Puebla
		1766	Llega Francisco Lorenzana a México

1767-2-IV	real pragmática decretando la expulsión de todos los miembros de la Compañía de los dominios españoles	1767-25-VI	Expulsión de la Compañía de Jesús del Reino de la Nueva España
1769-21-VII	real cédula conocida como el <i>Tomo Regio</i> . En ella Carlos III convoca el IV Concilio Provincial señalando 22 puntos de reforma que debían atender los prelados		
1771	Primera cédula sobre la reforma de los conventos calzados: ordena la expulsión de las seglares de los conventos	1771	Concilio Provincial Mexicano IV (inicia en Enero termina en Mayo)
		1771	Alonso Nuñez de Haro y Peralta es nombrado arzobispo de México
1772-6-VIII	Primeras reales cédulas donde se ordenan las visitas reforma a las órdenes regulares en América.		
1772-26-VIII			
		1773-26-III	Arribo de los cuatro visitadores reformadores y secretarios de las religiones de San Agustín, San Juan de Dios, Merced Calzada y Carmen Descalzo
		1773	Victoriano López es nombrado obispo de Puebla
1774	Primeros intentos de reorganizar la administración del diezmo		
1774-22-V	real cédula sobre la reforma a la vida común de las monjas calzadas: se ordena la vida común para todas las monjas que profesen en adelante y se prohíben los cargos a las de la vida privada		
		1775	Fundación del Seminario Correccional en Tepozotlán por Haro y Peralta. (Las Constituciones se publicarían en 1777)
1776-23-III	pragmática sanción donde se prohíben cierto tipo de matrimonios	1777-25-XII	Bula de erección del obispado de Linares
1778-7-IV	real pragmática sobre los matrimonios	1779	Bula de erección del obispado de Sonora
1780	Última real cédula sobre la vida común de las monjas. Se reitera lo dicho en la de 1774 y además se condena a las monjas obstinadas en la vida privada		
1785	real cédula ordenando que las catedrales se mantuvieran gracias a las contribuciones de sus propias parroquias	1787	Nuñez de Haro es nombrado virrey interino de la Nueva España

1788.1808	Reinado de Carlos IV	1787-VI	Representación conjunta de las catedrales de México, Valladolid, Puebla y Oaxaca protestando las reformas a la administración del diezmo que había propuesto la corona.
1789	Revolución Francesa: obliga cambios importantes en la política borbónica.	1789	Salvador Bienpica y Sotomayor es nombrado obispo de Puebla
1790s	La Santa Sede niega su aprobación del IV Concilio Provincial Mexicano		
1793-12-VI	Consulta del Consejo de Indias donde se determina que la aprobación pontificia no es necesaria para el IV Concilio Provincial	1799	Obispos y cabildos novohispanos envían extensos memoriales a la corona en protesta contra la abrogación de la inmunidad del clero.
		1800	Muere Nuñez de Haro y Peralta
		1802	Francisco de Lizana y Beaumont es nombrado arzobispo de México
		1803	Manuel González de Campillo es nombrado obispo de Puebla
		1804	consolidación de los vales reales
		1809-1810	Francisco Lizana y Beaumont es nombrado virrey interino de la Nueva España

REFERENCIAS

Actas

- 1989 *Actas del Congreso Internacional sobre "Carlos III y la Ilustración."*
Volumen I: *El Rey y la Monarquía*. Madrid: Ministerio de Cultura.

La administración

- 1936 *La administración de D. Frey Antonio María de Bucareli y Ursua*.
Vol. 29-30. México: Publicaciones del Archivo General de la Nación.

ABERCOMBIE, Nigel

- 1937 *The Origins of Jansenism*. Oxford: Clarendon Press.

ÁGUEDA MÉNDEZ, María (coord.)

- 1992 *Catálogo de textos marginados novohispanos, Inquisición: siglos XVIII y XIX, Archivo General de la Nación, México*. México: Archivo General de la Nación, El Colegio de México, Universidad Nacional Autónoma de México.

AJOFRIN, Francisco de

- 1964 *Diario del viaje que hizo a la América septentrional en 1763*.
México: Instituto Cultural Hispano-Mexicano

ÁLVAREZ DE MORALES, Antonio

- 1982 *Inquisición e ilustración, 1700-1814*. Madrid.

ARCHER, Christian I.

- 1977 *The Army in Bourbon Mexico, 1760-1810*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

ARENAL, Electa y Stacy SCHLAW

- 1989 *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

ASTRIÁN, Antonio

- 1925 *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España*.
8 vols. Madrid: 1902-1925.

AUBERT, Roger; Johannes Beckmann, Patrick J. Corish y Rudolf Hill

- 1978 "La Iglesia entre la Revolución y la Restauración", en
JEDIN, 1978, VII, pp. 43-106.

BANNON, John Francis

- 1970 *The Spanish Borderlands Frontier, 1513-1821*. New York:
Holt, Rinehart and Winston.

BATLLORI, Miguel

- 1966 *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos; españoles-
hispanoamericanos-filipinos, 1767-1814*. Madrid.

BARNADAS, Josep M.

- 1990 "La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial", en BETHELL, II,
1990, pp. 185-207, 241-245.

BAUER, Arnold J.

- 1983 "The Church in the Economy of Spanish America: Censos and Depósitos in
the Eighteenth and Nineteenth Centuries", en *Hispanic American Historical
Review*, LXIII:4, pp. 707-733.

BERGER, Peter y Thomas LUCKMAN

- 1966 *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of
Knowledge*. New York: Anchor Books / Doubleday.

BERGER, Peter

- 1967 *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*.
New York: Anchor Books / Double Day.
- 1969 *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the
Supernatural*. New York: Anchor Books / Double Day.

BETHELL, Leslie, ed.

- 1990 *Historia de América Latina, II: América Latina colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII*. Barcelona: Editorial Crítica.

BOBB, Bernard E.

- 1962 *The Vicerregency of Antonio Maria de Bucareli in New Spain, 1771-1779*. Austin: University of Texas Press.

BOKENKOTTER, Thomas

- 1990 *A Concise History of the Catholic Church*. New York: Image Books.

BORGES, Pedro, ed.

- 1992a *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas*. 2 vols. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1992.

- 1992b "Las órdenes religiosas", en BORGES, 1992a, I, pp.209-244.

BOXER, Charles R.

- 1979 *The Church Militant and Iberian Expansion, 1440-1770*. Baltimore: John Hopkins University Press.

BOWEN, H.G.

- 1979 "Diocese (Eparchy)", en *The New Catholic Encyclopedia*. New York: McGraw Hill, 1967-1979, Tomo IV, p.871.

BRADING, D.A.

- 1981 "El clero mexicano y el movimiento insurgente de 1810", en *Relaciones*, II:5, pp.5-26.
- 1983 "Tridentine Catholicism and Enlightened Despotism in Bourbon México", en *Journal of Latin American Studies*, XV:1, pp.1-22.
- 1985 "Facts and Figments in Bourbon Mexico", en *Bulletin of Latin American Research*, IV:1, pp.61-64.
- 1991a *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867*. Cambridge: Cambridge University Press.

- 1991b "El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México", en VAZQUEZ (coord.), pp. 187-215
- 1991c *Orbe Indiano: De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*. México: Fondo de Cultura Económico.
- 1993 "La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico" en GARCÍA AYLUARDO y RAMOS GARCÍA, 1993, pp. 17-39
- 1994 *Una Iglesia asediada: El obispado de Michoacán, 1749-1810*. México: Fondo de Cultura Económica.

BRAVO Y UGARTE, José

- 1965 *Diócesis y obispos de la Iglesia mexicana*. México: Editorial Jus.

BRUNO, Cayetano

- 1967 *El derecho público de la Iglesia en Indias*. Salamanca: Instituto "San Raimundo de Peñafort", Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

BURKHOLDER, Mark A. y D.S. CHANDLER

- 1977 *From Impotence to Authority: The Spanish Crown and the American Audiencias*. New York: Columbia University Press

BURKHOLDER Mark A. y Lyman L. JOHNSON

- 1990 *Colonial Latin America*. Oxford: Oxford University Press.

CALDERÓN QUIJANO, José Antonio

- 1972 *Los virreyes de Nueva España en el reinado de Carlos III*. Tomo II. Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

CALLAHAN, William J. y D.C. HIGGS

- 1979 *Church and Society in Catholic Europe in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

CALLAHAN, William J.

- 1984 *Church, Politics, and Society in Spain*. Cambridge: Harvard University Press, Harvard Historical Monographs.

- 1980 "The Origins of the Conservative Church in Spain, 1793-1823", en *European Studies Review*, 10, pp. 199-223.

CARREÑO, Alberto María

- 1951 "The Missionary Influence of the College of Zacatecas", en *The Americas*, III: 3, enero, pp. 297-320.

CARO BAROJA, Julio

- 1978 *Las formas complejas de la vida religiosa: Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Akal.

CASSIRER, Ernst

- 1979 *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press
Traducción de Koellen y Pettegrove (1951).

CASTAÑEDA DELGADO, Paulino y Juan MARCHENA FERNÁNDEZ

- 1992 *La jerarquía de la Iglesia en Indias: El episcopado americano 1500-1850*. Madrid: Editorial Mapfre.

CHADWICK, Owen

- 1981 *The Popes and European Revolution*. Oxford: Oxford University Press.
1975 *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*.
Cambridge: Cambridge University Press.

CHÂTELLIER, Louis

- 1989 *The Europe of the Devout: The Catholic Reformation and the Formation of New Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
Traducción: Jean Birrell.

CHRISTIAN, William

- 1981a *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*.
New Jersey: Princeton University Press.
1981b *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. New Jersey:
Princeton University Press.

Código de Derecho Canónico

- 1990 *Código de Derecho Canónico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

COLE, Jeffrey A., ed.

- 1984 *The Church and Society in Latin America*. New Orleans: The Center for Latin American Studies at Tulane University. (Trabajos seleccionados de la conferencia en la Universidad de Tulane, 29-30 de abril de 1982.)

Colección General

- 1767 *Colección General de las providencias hasta aquí tomadas por el Gobierno sobre el extrañamiento y ocupación de temporalidades de los regulares de la Compañía que existían en los dominios de S.M. de España, Indias e Islas filipinas, a consecuencia del Real decreto de 27 de febrero y Pragmática Sanción de 2 de abril, 2 vols.*
Madrid: Imprenta Real de la Gazeta, 1767-69.

Concilio Ecuménico Vaticano II

- 1993 *Concilio Ecuménico Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

CONCINE, Daniele.

- 1772 *Historia del probabilismo y rigorismo. Disertaciones teológicas, morales y críticas en que se explican y defienden de las sutilezas de los modernos probabilistas los principios fundamentales de la teología cristiana*. Madrid: Imprenta de la Vda. de Manuel Fernández.

CONNAUGHTON, Brian

- 1987 "La Iglesia y la ilustración tardía en la Intendencia de Guadalajara, el discurso ideológico del clero en su contexto social", en *Estudios de Historia Novohispana*, 9, pp. 159-188.

COUTURIER, Edith B. y Asunción LAVRIN

- 1990 *Handbook of Latin American Studies*. Núm. 50.
Austin: University of Texas Press, pp. 145-164.
- 1993 *Handbook of Latin American Studies*. Núm. 52.
Austin: University of Texas Press, pp. 131-154.

COX, Harvey

- 1972 *La ciudad secular*. Barcelona: Ediciones 62.

CRUZ DE ARTEAGA Y FALGUERA, Cristina de la

- 1992 *Una mitra sobre dos mundos: La de don Juan de Palafox y Mendoza Obispo de Puebla de los Angeles y de Osma*. Puebla: Gobierno del Estado de Puebla, Comisión Puebla V Centenario.

CUENCA TORIBIO, Manuel

- 1976 *Bibliografía de historia de la Iglesia*. Valencia y Córdoba.

CUEVAS, Mariano

- 1941 *Historia de la Iglesia en México*. México: Editorial Porrúa.

DEFOURNEAUX, Marcelin

- 1970 *Daily Life in Spain in the Golden Age*. Stanford: Stanford University Press.
Traducción del francés de Newton Branch.

DELEITO Y PIÑUELA, José

- 1952 *La vida religiosa española bajo el cuarto Felipe*. Madrid: Espasa-Calpe.

DELUMEAU, Jean

- 1973 *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Editorial Labor.

DOBBELAERE, Karel

- 1981 *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*. London: Sage Publications, de *Current Sociology/La Sociologie Contemporaine*, XXIX: 2.

Documentos sobre la expulsión

- 1949 *Documentos sobre la expulsión de los jesuitas y ocupación de sus temporalidades en Nueva España (1772-1783)*
Introducción y versión paleográfica de Victor Rico González. México.

DOLAN, Jay P.

- 1985 *The American Catholic Experience*. New York: Doubleday & Co.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio

- 1981 *Sociedad y Estado en el siglo XVIII español*. Barcelona.

- 1955 *La sociedad española en el siglo XVIII*. Madrid.

DULLES, Avery

- 1987 *Models of the Church*. New York: Image Books.

DURKHEIM, Emile

- 1964 *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.

- 1915 *The Elementary Forms of the Religious Life*. New York: The Free Press.

DUSSEL, Enrique

- 1983 *Historia general de la iglesia en América Latina*. España: Ediciones Sigueme-CEHILA.

DWYER, John C.

- 1985 *Church History: Twenty Centuries of Catholic Christianity*. New York: Paulist Press.

EGAÑA, Antonio de

- 1958 *La teoría del regio vicariato español en Indias*. Roma: Universitas Gregoriana.

ELIADE, Mircea

- 1972 *Fe y nueva sensibilidad histórica*. Salamanca.

- 1981 *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.

- 1987 *The Sacred and the Profane The Nature of Religion: The Significance of Religious Myth, Symbolism, and Ritual within Life and Culture*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

ENNIS, Arthur

- 1971 "The Conflict Between the Regular and the Secular Clergy" en GREENLEAF, 1977.

ESCOBEDO MANSILLA, Ronald

- 1992 "La economía de la iglesia americana", en BORGES, 1992a, I, pp.99-135.

FABIÁN Y FUERO, Francisco

- 1770 *Colección de providencias diocesanas del obispado de Puebla de los Angeles, hechas y ordenadas por su señoría Ilustrísima el Sr. Don Francisco Fabián y Fuero*. Puebla: Imprenta del Real Seminario Palafoxiano.

FARRISS, Nancy

- 1968 *Crown and Clergy in Colonial Mexico, 1759-1821: The Crisis of Ecclesiastical Privilege*. London: Athlone Press.

FLEURY, Claude

- 1884 *Catecismo Histórico que contiene en resumen la historia santa y doctrina cristiana*. México: Mugia.

FLORES CABALLERO, Romeo

- 1969 "La Consolidación de los Vales Reales en la economía, la sociedad y la política novohispana", en *Historia Mexicana*, XVIII:71, pp.362-386.

DE LA FUENTE, Vicente

- 1873 *Historia eclesiástica de España*. Madrid: 1873-1875.

GALLAGHER, Ann Miriam

- 1985 "Las monjas indígenas del monasterio de Corpus Christi, de la Ciudad de México: 1724-1821," en LAVRIN, 1985.

GANSTER, Paul

- 1986 "Churchmen", en SCHELL HOBERMAN y SOCOLOW, pp.137-163.

GARCÍA AÑOVEROS, Jesús María

- 1990 *La monarquía y la iglesia en América*. Madrid: Asociación Francisco López de Gómara.

GARCÍA AYLUARDO, Clara y Manuel RAMOS MEDINA, coord.

- 1993 *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*.
Volumen 1: Espiritualidad barroca colonial: santos y demonios en América.
México: Universidad Iberoamericana, INAH, Centro de Estudios Históricos de Condumex.

GARCÍA AYLUARDO, Clara y Antonio RUBIAL GARCÍA

- 1991 *La vida religiosa en el México colonial: Un acercamiento bibliográfico*.
México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.

GARCÍA, Genaro

- 1907 *El clero en México durante la dominación española, según el archivo inédito archiepiscopal metropolitano*. México: Librería de la Vida.

GARCÍA GARCÍA, Antonio

- 1992 "Las Asambleas Jerárquicas", en BORGES, 1992a, I, pp.175-192.

GARCÍA GUTIÉRREZ, Jesús

- 1922 *Apuntamientos de historia eclesiástica mexicana*. México: Imprenta Victoria.

GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo, ed.

- 1979 *Historia de la Iglesia en España*. Tomo IV. *La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*. Madrid.
1987 *Historia de la Iglesia Católica: en sus cinco grandes edades; antigua, media, nueva, moderna y contemporánea*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

GEERTZ, Clifford

- 1973 *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

GERHARD, Peter

- 1982 *The Northern Frontier of New Spain*. Princeton: Princeton University Press.
- 1993 *The Southeast Frontier of New Spain*. Oklahoma: University of Oklahoma Press.

GERMANI, Gino

- 1966 *Política y sociedad en una época de transición: De la sociedad tradicional a la sociedad de las masas*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- 1976 (comp.) *Urbanización, desarrollo y modernización: Un enfoque histórico y comparativo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

GERTH, H.H. y C. Wright MILLS

- 1958 *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.

GINZBURG, Carlo

- 1982 *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*. New York: Penguin Books. Traducción: John y Anne Tedeschi.
- 1989 *Clues, Myths, and the Historical Method*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. Traducción: John y Anne Tedeschi

GÍMENEZ FERNÁNDEZ, M.

- 1939 *El Concilio IV Provincial Mejicano*. Sevilla.

GÓMEZ CANEDO, Lino

- 1977 *Evangelización y conquista; experiencia franciscana en Hispanoamérica*. México: Porrúa.

GÓMEZ DE PEÑA, Pedro

- 1774 *Observaciones del IV Concilio Mexicano*. Introducción por Francisco Antonio de Lorenzana.

GÓNGORA, Mario

- 1957 *Estudios sobre el galicanismo y la "Ilustración católica en América Española"*. Santiago: Universidad de Chile, Seminario de Historia Medieval y Moderna de la Facultad de Filosofía y Educación.

GONZALBO AIZPURU, Pilar

- 1985 "Del tercer al cuarto Concilio Provincial Mexicano, 1585-1771," *Historia Mexicana*, XXXV:1, pp.5-30.
- 1987 *Las mujeres en la Nueva España: Educación y vida cotidiana*. México: El Colegio de México.
- 1989 *La educación popular de los jesuitas*. México: Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia.
- 1989 "Política eclesiástica y religiosidad ilustrada" en *Actas del Congreso Internacional sobre "Carlos III y la Ilustración."* Volumen I: El Rey y la Monarquía. Madrid: Ministerio de Cultura, pp. 537-549.
- 1992 (comp.) *Iglesia y religiosidad*. México: El Colegio de México.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo

- 1986 *La literatura perseguida en la crisis de la colonia*. México: Cien de México, Secretaría de Educación Pública.

GREENLEAF, Richard E., ed.

- 1977 *The Roman Catholic Church in Colonial Latin America*. Arizona: Arizona State University.

GRES-GEYER, Jacques M.

- 1988 "The *Unigenitus* of Clement XI: A Fresh Look at the Issues", *Theological Studies*, 49, pp.259-82.

GRUZINSKI, Serge

- 1985 "La segunda aculturación: el Estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España, 1775-1800", *Estudios de Historia Novohispana*, Núm. 8, pp.175-201.
- 1988 *La colonisation de l'imaginaire*. Paris: Paris: Editions Gallimard.

GUTIÉRREZ CASILLAS, José

- 1984 *Historia de la iglesia en México*. México: Editorial Porrúa.

HAMNETT, Brian

- 1969 "The Appropriation of Mexican Church Wealth by the Spanish Bourbon Government: The Consolidación de Vales Reales, 1805-1809", *Journal of Latin American Studies*, I:2, pp.100-110.

HÄRING, C.

- 1958 *Fuerza y flaqueza de la religión*. Barcelona: Herder.

- 1976 *Hermeneutique de la sécularisation*. Paris.

HAZARD, Paul

- 1954 *European Thought in the Eighteenth Century, from Montesquieu to Lessing*. New Haven: Yale University Press.

HERA, Alberto de la

- 1958 "El siglo XVIII y las leyes eclesiásticas de Indias", en *Estudios Americanos*, 86-87, Sevilla.

- 1963 *El regalismo borbónico en su proyección indiana*. Madrid: Ediciones Rialp.

- 1992a *Iglesia y colonia en la América española*. Madrid: Mapfre.

- 1992b "El regalismo indiano", en BORGES, 1992a, I, pp. 81-97.

HERA, Alberto de la, Ismael SÁNCHEZ BELLA y Carlos DÍAZ REMENTERIA

- 1992 *Historia del derecho indiano*. Madrid: Mapfre.

HERMANN, Christian

- 1988 *L'Eglise d'Espagne sous le Patronage Royal (1476-1834)*. Madrid: Casa de Velázquez, Bibliothèque de la casa de Velázquez, 3.

HERR, Richard

1958 *The Eighteenth Century Revolution in Spain*. New Jersey: Princeton University Press.

1971 "Hacia el derrumbe del antiguo régimen: Crisis fiscal y desamortización fiscal bajo Carlos IV", en *Moneda y Crédito*, 118, pp.37-100.

HERREJON PEREDO, Carlos

1994 "La oratoria en la Nueva España", en *Relaciones*, 57, pp. 57-80.

HULL, Anthony H.

1980 *Charles III and the Revival of Spain*. Washington.

JAY, Eric G.

1977 *The Church: Its Changing Image Through Twenty Centuries*. London: SPCK.

JEDIN, Hubert

1960 *Breve historia de los concilios*. Barcelona: Editorial Herder.

1961 *A History of the Council of Trent*, trans. Dom Ernest Graf. St.Luis: B. Herder.

1978 *Manual de historia de la Iglesia*. Barcelona: Editorial Herder.

1979 "The Council of Trent", en *The Catholic Encyclopedia*. New York: McGraw Hill, 1967-1979, vol.XIV, p.276.

KAMEN, Henry

1993 *The Phoenix and the Flame, Catalonia and the Counterreformation*. New Haven: Yale University Press.

KÜNG, Hans

1967 *The Church*. New York: Image Books.

LABASTIDE, Jaime

1975 *Humboldt, ese desconocido*. México: Sep-Setentas.

LARNER, Christina

- 1984 *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief*. New York: Basil Blackwell.

LARNER, Daniel

- 1958 *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. London: The Free Press of Glencoe.

LAVRIN, Asunción

- 1965 "Ecclesiastical Reform of Nunneries in New Spain in the Eighteenth Century," *The Americas*, 22:2, pp.182-203.
- 1966 "The Role of the Nunneries in the Economy of New Spain in the Eighteenth Century", *Hispanic American Historical Review*, vol.46, pp. 371-393.
- 1972 "Values and Meaning of Monastic Life for Nuns in Colonial Mexico", *Catholic Historical Review*, 58, pp. 367-87.
- 1973a "La riqueza de los conventos de monjas de la Nueva España: estructura y evolución durante el siglo XVIII", *Cahiers des Ameriques Latines*, Núm. 8, pp. 91-122.
- 1973b "The Execution of the Law of Consolidación in New Spain, Economic Aims and Results," *Hispanic American Historical Review*, LIII:1, pp.50-70.
- 1975 "El convento de Santa Clara de Querétaro, la administración de sus propiedades en el siglo XVIII", *Historia Mexicana*, 25:1, pp. 76-117.
- 1983 "Unlike Sor Juana? The Model Nun in the Religious Literature of Colonial Mexico", *The University of Dayton Review*, 16:3, pp. 165-195.
- 1985 *Las mujeres latinoamericanas: perspectivas históricas*. México: Fondo de Cultura Económica. (ed.)
- 1986 "Female Religious", en SCHELL HOBERMAN y SOCOLOW, pp. 165-195.

LE BRAS, Gabriel

- 1955 *Etudes de Sociologie Religieuse*. Paris: Presses Universitaires de France.

LETURIA, Pedro de

- 1959 *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*. Roma, Caracas.

LIVINGSTON, James C.

- 1971 *Modern Christian Thought: From the Enlightenment to Vatican II*. New York: Macmillan Publishing.

LLAGUNO, José A.

- 1963 *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*. México: Editorial Porrúa.

LOCKHART, James y SCHWARTZ, Stuart B.

- 1983 *Early Latin America: A History of Colonial Spanish America and Brazil*. Cambridge: Cambridge University Press.

LOPETEGÜI, León y Felix ZUBILLAGA

- 1965 *Historia de la Iglesia en la América española: Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos,

LORENZANA, Francisco Antonio de

- 1769 *Concilios Provinciales Primero, y Segundo, celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México presidiendo el Illmo. y Rmo. Señor D.Fr. Alonso de Montúfar, en los años de 1555, 1565*. Vol. I and II. Mexico: Imprenta de el Superior Gobierno de el Br.D. Joseph Antonio de Hoyal.
- 1770 *Cartas Pastorales y Edictos*. México: Imprenta de Joseph Antonio de Hoyal.
- 1780 *Concilium Mexicanum Provinciale III Celebratum Mexici Anno MDLXXXV Praeside DD Petro Moya, et Contreras Archiepiscopo ejusdemurbis, Confirmatum Romae die XXVII Octobris Anno MDLXXXIX*. Mexici: Ex Typographia Bac. Josephi Antonij de Hoyal, Anno MDCCLXXX.

LOZANO ARMENDARES, Teresa

- 1991 "Los juegos de azar: ¿una pasión novohispana?" en *Estudios de Historia Novohispana*, no. 11, pp. 155-181.

LUCKMAN, Thomas

- 1967 *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillian Company.

LYNCH, John

- 1989 *Bourbon Spain, 1700-1808*. Oxford: Basil Blackwell.

MACLACHLAN, Colin M.

- 1980 *Spain's Empire in the New World, The Role of Ideas in Institutional and Social Change*. Berkeley: University of California Press.

MALAGÓN BARCELO, Javier

- 1974 "La obra escrita de Lorenzana como arzobispo de Mexico, 1766-1772", en *Historia Mexicana*, 23:3, pp. 437-465

MANIQUIS, Robert M., Oscar R. MARTÍ y Joseph PÉREZ, eds.

- 1989 *La revolución francesa y el mundo ibérico*. España: Turner Libros.

MARTÍ, Oscar R.

- 1989 "México y la Revolución Francesa: antecedentes y consecuencias", en MANIQUIS, MARTÍ y PÉREZ, 1989, pp. 651-732.

MARTIN, David

- 1969 *The Religious and the Secular: Studies in Secularization*. London: Routledge and Kegan Paul.

MARTÍN HERNÁNDEZ, Francisco

- 1995 "Los seminarios en España- América y la Ilustración", ponencia del XVII Coloquio de Antropología e Historia Regionales: *La iglesia católica en México*. El Colegio de Michoacán. Zamora, Mich. 24-27 de octubre.

MARTÍNEZ ALBIACH, Alfredo

- 1969 *Religiosidad hispánica y sociedad borbónica*. Burgos: Publicaciones de la Facultad de Teología del Norte de España.

MAZÍN, Oscar

- 1986 "Secularización de parroquias en el antiguo Michoacán", en *Relaciones*, 26, pp. 23-34.
- 1987 *Entre dos majestades: El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*. México: El Colegio de Michoacán.
- 1989 "Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII", en *Relaciones*, 39, pp.69-86.
- 1996 *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán*. México: El Colegio de Michoacán.

MCBRIEN, Richard P.

- 1981 *Catholicism*. Minneapolis: Winston Press.

MESTRE SANCHIS, Antonio

- 1968 *Ilustración y reforma de la iglesia. Pensamiento político-religioso de Don Gregorio Mayans y Siscar, 1699-1781*. Valencia.
- 1976 *Despotismo e ilustración en España*. México: Ariel.

MERKLE, Sebastián

- 1910 *Die Kirchliche Aufklärung im Katholischen Deutschland*. Berlin: 1910.

MEYER, Michael C.

- 1984 *Water in the Hispanic Southwest: A Social and Legal History, 1550-1850*. Tucson: University of Arizona Press.

MINGUET, Charles

- 1985 *Alejandro de Humboldt, Historiador y Geógrafo de la América Española (1788-1804)*. México: Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

MIRANDA, Francisco

- 1971 "Problemática de una historia eclesiástica", en *Historia Mexicana*, XXI:2, pp.269-284.

MOLLAT, Michel

- 1986 *The Poor in the Middle Ages: An Essay in Social History*. New Haven: Yale University Press.

MOORE, R.I.

- 1987 *The Formation of a Persecuting Society*. Oxford: Basil Blackwell.

MORALES PADRÓN, Francisco

- 1975 *Clero y política en México, 1767-1834: algunas ideas sobre la autoridad, la independencia y la reforma eclesiástica*. México: Sepsetentas, S.E.P.

MORALES VALERIO, Francisco

- 1992 "México: La Iglesia Diocesana (I)", en BORGES, 1992a, II, pp. 91-109.

MORENO DE LOS ARCOS, Roberto

- 1982 "Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal, 1525-1981", *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, XXII, México, pp.152-173.

MÖRNER, Magnus

- 1966 "The Expulsion of the Jesuits from Spain and Latin America in 1767 in Light of Eighteenth-Century Regalism", en *The Americas*, 23, pp.156-164.
- 1992 "La expulsión de la Compañía de Jesús", en BORGES, 1992a, I, pp.245-260.

MOTA Y ESCOBAR, Alonso de la

- 1940 *Descripción geográfica de los reinos de Nueva Galicia, Nueva Vizcaya y Nuevo León*. México: Editorial Pedro Robredo.

MURIEL, Josefina

- 1946 *Conventos de monjas en la Nueva España*. México: Editorial Santiago.
- 1982 *Cultura femenina novohispana*. México: UNAM, Instituto de Investigaciones Históricas.

NOËL, C.C.

- 1973 "Opposition to Enlightened Reform in Spain: Campomanes and the Clergy, 1765-1775", en *Societas*, 3:1, pp.21-43.
- 1975 "The Clerical Confrontation with the Enlightenment in Spain", en *European Studies Review*, 5:2, pp.103-122.

NUÑEZ DE HARO Y PERALTA, Alonso

- 1774 *Constituciones que formó para el mejor regimén y gobierno del Real Colegio Seminario de instrucción voluntaria y corrección para el clero secular*. México.

OFFUT, Leslie S.

- 1992 "Levels of Acculturation in Northeastern New Spain. San Esteban Testaments of the Seventeenth and Eighteenth Centuries", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, no. 22, pp.409-443.

OLIN, John C.

- 1990 *Catholic Reform from Cardinal Ximenes to the Council of Trent, 1495-1563*. New York: Fordham University Press.

OUTRA EVENNETT, Henry

- 1975 *The Spirit of the Counter-Reformation*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

PASO Y TRONCOSO, Francisco del

- 1940 *Epistolario de la Nueva España 1508-1818*. México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

PELIKAN, Jaroslav

- 1984 *Reformation of Church and Dogma, 1300-1700*. Chicago: University of Chicago Press.

PÉREZ ALONSO, Manuel Ignacio

- 1972 "El destierro de los jesuitas mexicanos y la formación de la conciencia de nacionalidad," en *La Compañía de Jesús en México, cuatro siglos de labor cultural (1572-1972)*. México: Jus.

PESCADOR, Juan Javier

- 1992 *De bautizados a fieles difuntos, Familia y mentalidades en una parroquia urbana: Santa Catarina de México, 1568-1820*. México: El Colegio de México.

PONCE, Pedro, Pedro SANCHEZ DE AGUILAR y otros

- 1992 *El alma encantada: Informes del siglo XVII*. México: Fondo de Cultura Económica.

POOLE, Stafford

- 1961 "Documents of the Third Mexican Council in the Bancroft Library". A survey of Mexican manuscripts 266, 267, 268, and 269 compiled for the Bancroft Library, University of California Berkeley, September 12, 1961.
- 1963 "The Church and the Repartimientos in the Light of the Third Mexican Council 1585", en *The Americas*, Vol.20, pp. 3-36.
- 1965 "War by Fire and Blood: The Church and the Chichimecas in 1585", en *The Americas*, vol.22, pp.115-137.
- 1968 "Opposition to the Third Mexican Council", en *The Americas*, 25:2, pp.111-159.
- 1981 "Church Law on the Ordination of the Indians and Castas in New Spain", en *Hispanic American Historical Review*, Vol.61, pp. 637-650.
- 1984 "The Third Mexican Provincial Council of 1585 and the Reform of the Diocesan Clergy", en Jeffrey A. Cole, *The Church and Society in Latin America*, trabajos selectos de la conferencia de Tulane University, Abril 29-30, 1982. New Orleans: The Center for Latin American Studies at Tulane University.
- 1987 *Pedro Moya de Contreras: Catholic Reform and Royal Power in New Spain 1571-1591*. Berkeley: University of California Press.
- 1995 *Our Lady of Guadalupe: The Origin and Sources of a Mexican National Symbol, 1531-1797*. Arizona: University of Arizona Press, 1995.

POPPARD, Paul, ed.

- 1987 *Diccionario de las religiones*. Barcelona: Editorial Heder.

PORRAS MUÑOZ, Guillermo

- 1980 *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya, 1562-1821*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

QUEZADA, Noemí

- 1974 "Oraciones mágicas en la colonia", en *Anales de Antropología*, vol. 11, pp. 141-167.

Representación humilde

- 1771 *Representación humilde que hace la S.N. y M.L. Ciudad de México en favor de sus naturales a su amado monarca el Sr. Dn. Carlos III*. México, 2 de mayo de 1771.

REVILLAGIGEDO, segundo conde de

- 1931 *Instrucción reservada que dió a su sucesor en el mando el Marqués de Branciforte*. (1794) México.

RICARD, Robert

- 1986 *La conquista espiritual de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

RIBADENEYRA Y BARRIENTOS, Antonio Joaquín

- 1771 *Compendio de todo lo trabajado durante el IV Concilio Provincial mexicano, comenzado en México el 13 de enero de 1771*.

RODÉ, Franc

- 1987 "Secularización y secularismo", en POPPARD, 1987, pp. 1635-1637

RODRÍGUEZ, M.

- 1974 *Desacralización: único camino*. Barcelona: Herder.

RODRÍGUEZ, Pedro, conde de Campomanes

- 1977 *Dictamen fiscal de expulsión de los jesuitas de España (1766-1767)*. Madrid: Fundación Universitaria Española.

RUBIAL GARCÍA, Antonio

- 1989 *El convento agustino y la sociedad novohispana, 1533-1630*. Serie de Historia Novohispana 34. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.
- 1990 *Una monarquía criolla: la provincia agustina de México en el siglo XVII*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

SABAS CAMACHO, Rafael

- 1898 *Concilio Provincial IV, celebrado en la ciudad de México el año de 1771*. Querétaro: Imprenta de la Escuela de Artes.

SABEAN, Henry Warren

- 1984 *Power in the Blood: Popular Culture & Village Discourse in Early Modern Germany*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sacrosanto

- 1887 *Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*. Traducción de D. Ignacio López de Ayala. Madrid: Imprenta Real.

SALVUCCI, Linda K.

- 1983 "Costumbres viejas, 'hombres nuevos': José de Gálvez y la burocracia fiscal novohispana, 1754-1800", en *Historia Mexicana*, 33, pp.224-64.

SANCHEZ LORA, José Luis

- 1988 *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid: Fundación Universidad Española.

SANKS, T. Howland

- 1993 *Salt, Leaven, and Light: The Community Called Church*. New York: Crossroad.

SARRAILH, Jean

- 1954 *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIIIe siècle*. Paris.

SAUGNIEUX, Joël

- 1970 *Un prélat éclaire: Don Antonio Távira y Almazán, 1731-1807*. Toulouse.

- 1975 *Le jansenisme espagnol du XVIII siecle: ses camposants et ses sources*. Oviedo: Catedra Feijoo Facultad de Filosofia y Letras, Universidad de Oviedo.
- 1976 *Le jansenistes et le renouveau de la predication dans l'espagne de la second moitié du XVIII siecle*. Lyons.
- 1981 "La ilustración católica y religiosidad popular: el culto mariano en la España del siglo XVIII" en *La Epoca de Fernando VI*. Oviedo.

SCHAFER, R.J.

- 1958 *The Economic Societies in the Spanish World, 1763-1821*. Syracuse.

SHELL HOBBERMAN, Luisa y Susan SOCOLOW

- 1986 *Cities and Societies in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

SCHMITT, Karl

- 1977 "The Clergy and the Enlightenment", en GREENLEAF, 1977, pp.151-163.

SEDGWICK, Alexander

- 1977 *Jansenism in Seventeenth Century France: Voices from the Wilderness*. Charlottsville: University Press of Virginia.

SHIELS, W. Eugene.

- 1961 *King and Church: The Rise and Fall of the Patronato Real*. Chicago: Loyola University Press.

SIERRA NAVA, Luis

- 1975 *El cardenal Lorenzana y la ilustración*. Madrid: Seminario Cisneros.
- 1995 Conferencia: "El IV Concilio Provincial", El Colegio de México, México, 3 de octubre de 1995.

SOEIRO, Susan A.

- 1974 "The Social and Economic Role of the Convent: Women and Nuns in Colonial Bahia, 1677-1800", *Hispanic American Historical Review*, 54:2, pp. 209-232.

STAPLES, Anne

- 1970 "La cola del diablo en la vida conventual: los conventos de monjas del arzobispado de México, 1823-1835". Tesis de doctorado, El Colegio de México- Centro de Estudios Históricos.
- 1976 *Estado e iglesia en la 1ª república federal*. México: Sepsetentas.
- 1977 "El abuso de las campanas en el siglo pasado", *Historia Mexicana*, XXVII:2, pp.177-194.

STEIN, Stanley J.

- 1981 "Bureaucracy and Business in the Spanish Empire, 1759-1804: Failure of Bourbon Reform in Mexico and Peru," *Hispanic American Historical Review*, 61:1, pp.2-28.

TANCK DE ESTRADA, Dorothy

- 1981 "Tensión en la torre de marfil, La educación en la segunda mitad del siglo XVIII", en *Ensayos sobre historia de la educación en México*. México: Colegio de México, Centro de Estudios Históricos, pp.23-113.
- 1988 "Aspectos políticos de la intervención de Carlos III en la Universidad de México", *Historia Mexicana*, XXXVIII:2, pp.181-197.
- 1989 "Castellanización, política y escuelas de indios en el arzobispado de México a mediados del siglo XVIII", *Historia Mexicana*, XXXVIII :4, pp. 701-741.

TAYLOR, William B.

- 1979 *Drinking, Homicide and Rebellion in Colonial Mexican Villages*. Stanford: Stanford University Press.
- 1996 *Magistrates of the Sacred: Priests and Parishioners in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford: Stanford University Press.

TIBESAR, Antonine

- 1989 "The King and the Pope and the Clergy in the Colonial Spanish-American Empire", en *The Catholic Historical Review*, 75:1, pp.91-109.

THOMAS, Keith

- 1971 *Religion and the Decline of Magic*. New York: Scribner's.

TOMISCH, María Giovanna

1972 *El jansenismo en España*. Madrid.

TORRE VILLAR, Ernesto de la

1970 "Erección de obispados en el siglo XVIII", en *Estudios de Historia Novohispana*, No. 3, pp. 173-234.

TORMO SAENZ, Leandro

1963 *Historia de la Iglesia en América Latina*. Madrid: 1962-1963.

VÁZQUEZ, Josefina

1992 *Intrepretaciones del siglo XVIII mexicano, el impacto de las reformas borbónicas*. México: Nueva Imagen.

VERA, Fortino Hipólito

1879 *Apuntamientos históricos de los concilios provinciales mexicanos y privilegios de América, estudios previos al primer concilio provincial de Antequera*. México: Tipografía Guadalupeana de Reyes Velasco.

1887 *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea, antigua y moderna legislación de México*. 3 vols. Amecameca: Imprenta del Colegio Católico.

VIQUEIRA ALBÁN, Juan Pedro

1987 *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*. México: Fondo de Cultura Económica.

WANDEL, Lee Palmer

1990 *Always Among Us: Images in Zwingli's Zurich*. Cambridge: Cambridge University Press.

WEBER, David J.

1992 *The Spanish Frontier in North America*. New Haven: Yale University Press.

WHITAKER, Arthur P., ed.

1969 *Latin America and the Enlightenment*. Ithaca: Cornell University Press.

WHITEHEAD, Alfred North

- 1952 *Science and the Modern World*. New York: Mentor Editions, 1952.

ZAHINO PEÑAFORT, Luisa

- 1992 *Iglesia y sociedad en la archidiócesis de México: 1765-1800 (tradición, reforma, reacciones)*. Tesis presentada para la obtención del grado de doctor, Luisa Zahino Peñafort, bajo la dirección del Dr. D. Paulino Castañeda Delgado. Sevilla 1992.
- 1996 *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

ZAVALA, Silvio

- 1977 *¿El castellano, lengua obligatoria?* México: Centro de Estudios de Historia de México, Condumex.