

Apostólicos trabajos en las fronteras del imperio

Iglesia y misiones, siglos XVI-XVIII



Thomas Calvo
Gabino Castillo
(coordinadores)

**Apostólicos trabajos en
las fronteras del imperio.
Iglesia y misiones, siglos XVI-XVIII**

Thomas Calvo
Gabino Castillo
(coordinadores)

EL COLEGIO DE MICHOACÁN
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE COAHUILA

269.2098

APO Apostólicos trabajos en las fronteras del imperio. Iglesia y misiones, siglos XVI-XVIII / Thomas Calvo, Gabino Castillo (coordinadores). – Zamora, Michoacán : El Colegio de Michoacán: Universidad Autónoma de Coahuila © 2024

1 recurso en línea (253 páginas) : ilustraciones. – (Colección Investigaciones)

ISBN: 978-607-544-247-1

1. Iglesia católica – América Latina – Historia
2. Misiones – México – Historia
3. Misiones – América Central – Historia
4. Evangelización – México Historia
5. Evangelización – América Central – Historia

I. Calvo, Thomas, coordinador

II. Castillo, Gabino, coordinador

QRMB1: Catolicismo romano, Iglesia católica romana

QRVS4: Misión y conversión religiosa

1KLC: México y Centroamérica

Imagen de portada: *Reducción de los indígenas de Paraca y Pantasma*, Museo del Prado, depósito en Museo de América.

D.R. © El Colegio de Michoacán, A. C. 2024

Centro Público de Investigación Conacyt

Martínez de Navarrete 505

Las Fuentes 59699 Zamora, Michoacán

Con el patrocinio de la Universidad Autónoma de Coahuila, 2024

Facultad de Ciencias Sociales

Benito Juárez, núm. 139, zona centro

C.P. 25000, Saltillo, Coahuila.

ISBN: 978-607-544-247-1

Hecho en México

In memoriam
Dora Elvia Enríquez Licón

CONTENIDO

Introducción	7
Misiones y curatos en las provincias de Sonora y Ostimuri (1610-1830) <i>Dora Elvia Enríquez Licón</i>	17
La evangelización en el valle de Parras en el siglo XVII: entre la misión y la parroquia <i>José Gustavo González Flores</i>	37
Una nueva cristiandad: fray Junípero Serra y el proyecto misional en San Diego (Alta California, 1769-1778) <i>Sergio Rosas</i>	55
La apertura de una frontera misional: de las islas Palaos a Roma, París, Madrid y regreso (1696-1711) <i>Thomas Calvo</i>	70
La Iglesia y las naciones indias de Coahuila: problemas y resultados del proyecto misional, siglos XVI y XVII <i>Carlos Manuel Valdés</i>	91
“Conservar en religión”: la Iglesia en Yucatán durante el periodo colonial <i>Adriana Rocher</i>	116
“Sin Dios, sin ley y sin rey”. Curas reductores en el presidio del Petén Itzá, siglo XVIII <i>Víctor Hugo Medina Suárez</i>	133
¿Misiones o doctrinas? La custodia de Tampico: entre el cambio socio-religioso y el jurisdiccional (1700-1748) <i>Rodolfo Aguirre Salvador</i>	160
Los primeros curas del real de San José del Parral, Nueva Vizcaya (1634-1669). Sus vínculos con la oligarquía local y las pugnas internas de la Iglesia <i>Roberto Baca y Chantal Cramausse</i>	179
Asentar la Iglesia en frontera de guerra. El cabildo eclesiástico de Linares (1790-1810) <i>José Gabino Castillo Flores</i>	201
Las vicarias de la diócesis de Chiapas: origen y consolidación de una fuente de ingresos y conflictos de la iglesia catedral de Ciudad Real (1756-1804) <i>José Gabriel Domínguez Reyes</i>	215
Recomposición territorial de la América central: el arzobispado de Guatemala <i>Virginia Margarita López Tovilla</i>	228
Bibliografía general	238

INTRODUCCIÓN

Porque entiendo ha de ir esta misión [de Sinaloa] continuándose, se me ofrece representar a Vuestra Paternidad [el general Claudio Aquaviva] acerca de los que hubieren de venir a ella lo que, encomendado a nuestro Señor, he sentido: que los que, sin movimiento interior de nuestro Señor son enviados más como por mortificación que por su devoción, viven acá con gran violencia y hallan tantas causas para justificar su vuelta a los colegios que, a los que con gusto andan, entibian y desaniman.

Los que por su condición o inmortificación son penosos en los colegios, no se remedian con inviallos a estas misiones; y a los demás compañeros de la misión se les echa una carga mayor a todas las de la misión. Los gustosos del trato de los españoles y que se hallan también en buena casa y comida a su tiempo, y ordinaria y el vestido decente, si no conciben un fervoroso deseo de padecer incomodidades y soledad y desamparo de hombres, viven muy desconsolados por acá. Porque la gente con que se trata son barbaros, rudos e incultos; no hay vestido que mudar, no hay casa en que vivir, no hay quien aderece de comer, ni muchas veces que aderezar, no hay con quien desenfadarse un rato y hay muchos de que enfadarse. Un rato de oración y retiramiento no le recibe ni se hace a él quien solía el emplealle en una honesta conversación. Los superiores están lejos. En tres meses van las cartas y en otros tres viene la respuesta.¹

Sinaloa, 1 de agosto de 1592

Gonzalo de Tapia

Les pedimos leer con atención esta carta que manda el jesuita Gonzalo de Tapia a su general, desde su misión en Sinaloa apenas iniciada —llega en 1590. Él será el primer mártir ignaciano de Nueva Vizcaya, en 1594. Sobre todo, se solicita que se considere como “una composición de lugar”, precisamente como lo estipula la espiritualidad de san Ignacio. Es decir, que aquí se pintan la soledad, la pobreza material, el desconsuelo y el aburrimiento, que son la cotidianidad del misionero. Sólo se libran los que “conciben un fervoroso deseo de padecer incomodidades”, y, como Gonzalo, aceptan ir al martirio. Pero quedan todos los demás, los que erraron su destino, se engañaron sobre sí mismos o lo fueron por los discursos de los demás. ¿Cuántos de estos se malograron, y con ellos su relación con sus correligionarios, y, sobre todo, con sus encomendados, los neófitos? ¿Cuántos días de amargura? ¿Cuántas noches de angustia? Y nos dice Tapia que todo está en las motivaciones del pretendiente y en el conocimiento que se pueda tener de ellas.

En realidad, esta advertencia que transmite el misionero a Aquaviva, ya la Compañía la había tomado en cuenta desde los años 1560, con los predecesores del general. Entonces, se ha instituido la práctica de las cartas *indipetae*, que todo candidato a una lejana misión debe redactar para medir su vocación, pero también como descargo para la institución en caso de reclamo por parte de la familia del solicitante.² No sabemos qué orden religioso tuvo la iniciativa de ese procedimiento, pero casi

¹ Luis González y Rodríguez y María del Carmen Anzures y Bolaños, “Martín Pérez y la etnografía de Sinaloa a fines del siglo XVI y principios del XVII”, *Estudios de historia novohispana*, núm. 16, 1996, pp. 171-213.

² Aliocha Maldavsky, “Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII. Ensayo historiográfico”, *Relaciones*, núm. 132, 2012, pp. 147-181.

todos lo aplicaron, prueba de su utilidad, pero también de la necesidad de tomar en cuenta la especificidad de ese afán misionero en universos tan adversos.

Pero sería un contrasentido simplemente recordar esas angustias, esas incomodidades, esas noches en la niebla del desamparo y la inhospitalidad de esos mundos “bárbaros” (sic). Sería olvidar el orgullo que proclamaban esos jóvenes —Tapia tenía 33 años cuando murió— que iban por las inmensidades proclamando “nuestro lugar es el mundo”.³ Eran, o se pensaban, “conquistadores a lo divino”, y si había naciones elegidas, ellos eran seres escogidos por la Providencia. Aquí, en cuanto a esa piedra blanca que nos dejó Gonzalo de Tapia en el camino; muchos otros, franciscanos en particular, nos ofrecerían las mismas certezas y dudas en su trayectoria.

No todas las composiciones de lugar se visten con los mismos colores ni todo es ir al martirio en medio de la evangelización y las privaciones. Llega un día en el cual los doctrineros se convierten en curas y administradores de la fe, *tecomate* de chocolate en mano. Y, apartándonos de la luz y sombra del alto relieve Gonzalo de Tapia, el objetivo de esta obra es estudiar los distintos proyectos eclesiásticos que tanto la Iglesia secular como la regular llevaron a cabo en diversos territorios novohispanos que podríamos llamar “marginales”, si los vemos desde Madrid o la ciudad de México. Con ello nos referimos a lugares como Yucatán, Campeche, Guatemala, Chiapas, California, Sonora, Nuevo León, Texas, Tamaulipas, Coahuila, Durango, entre otros.

En este sentido, nuestra atención se centra en aquellos espacios poco atendidos por la historiografía sobre la Iglesia, y buscamos remarcar las particularidades de dichos proyectos en espacios que, muchas veces, estuvieron poco poblados y/o escasamente controlados por las autoridades virreinales. En suma, los textos que forman parte de esta obra dan una visión de conjunto sobre el papel del clero en los márgenes del imperio.

Vemos al clero regular actuar en territorios donde el secular fue casi inexistente, y a este participando en labores de conquista (aún en el siglo XVIII). Se analiza el papel de las misiones que sirvieron como enclaves de avanzada en el poblamiento, las dificultades enfrentadas por los obispos y sus cabildos para el funcionamiento de sus diócesis constituidas en territorios de frontera, la difícil situación de los clérigos que sirvieron como curas en parroquias ubicadas en los confines del avance español, etcétera.

Todo ello nos muestra lo polifacético que fue el clero novohispano que, si bien respondió a los lineamientos emanados de las metrópolis, en la práctica tuvo que adaptarse a las condiciones de los territorios donde la presencia de la Corona y de la burocracia virreinal fue bastante tenue. Esto ocurrió particularmente en zonas que, a lo largo del texto, llamamos “de frontera”, es decir, aquellos espacios en los que la Corona tuvo poca injerencia y control hasta bien entrado el siglo XVIII, más allá de algunos presidios. Territorios donde las circunstancias económicas, políticas y/o sociales impidieron consolidar poblamientos estables. Si queremos una imagen, tienen la apariencia de lo que los geógrafos franceses llaman “piel de pantera”, con manchas más acentuadas, refugios de resistencia,

³ Forma parte del título de un libro dedicado a las misiones. Véase Pierre-Antoine Fabre y Bernard Vincent (coords.), *Missions religieuses modernes “notre lieu est le monde”*, Roma: École Française de Rome, 2007.

de rechazo del dominante, “rochelas” en las sierras, dicen algunos textos.

En el septentrión, por ejemplo, todavía a finales del siglo XVIII se lucha por consolidar el poblamiento de la tierra, la presencia de “indios bárbaros” ha impedido durante tres siglos el aseguramiento de la frontera y la creación de una sociedad hispana arraigada a la tierra. Se está lejos de decir que las fronteras con las Californias o Texas son espacios seguros, menos aún a partir de la década de 1770, cuando se teme la invasión de otros imperios o la presencia del estado recientemente creado por las excolonias inglesas. O, inclusive, se refuerza la amenaza de “potencias” indígenas, comanches y apaches.⁴ En el seno mexicano (el golfo de México) las cosas no son distintas: durante décadas se ha denunciado el contrabando en un amplio territorio que llega hasta Nacogdoches, en su parte norte. En esta amplia frontera, poco se puede hablar de control militar, mucho menos de dominio político español. En el sur, tampoco es tan distinto, la franja constituida por el Petén Itzá, tierras agrestes que por años han sido el refugio de indígenas, sigue siendo tierra de nadie. Partes de Chiapas y Guatemala oscilan en una incertidumbre parecida.

En el septentrión, en Yucatán, y desde este último lugar hasta el sur de la Capitanía General de Guatemala, las campanas de las catedrales apenas dejan sentir sus murmullos. Es el clero, regular y secular, a través de sus parroquias, colegios, misiones, visitas, etcétera, el que trata, a marchas forzadas, de asentar a la Iglesia en tierras de guerra y en zonas poco atendidas por los obispos y sus visitadores. Este libro narra las peripecias de estos proyectos eclesiásticos que se abrieron paso en medio de las complicadas, pero complementarias relaciones entre españoles e indios, entre frailes y curas, entre legos y clérigos, entre conquistadores/pobladores y burócratas virreinales. ¿Todo esto a río revuelto, con ganancias del pescador, es decir, del Imperio? Entonces, también que se piense en la contraparte, en las repetidas revueltas, y si no queremos ir hasta la del Mixtón (1541), muy lejana en el tiempo, tendremos, por lo menos, la de los Tepehuanes (1617), al norte, y Cancuc (1712), al sur. A lo largo de sus páginas, los lectores encontrarán 13 capítulos elaborados por especialistas, quienes centraron su atención en los espacios antes mencionados y en las dificultades que enfrentó la Iglesia para consolidar su autoridad.

Nos quedamos en la Capitanía General de Guatemala para una última reflexión de conjunto, a partir de otra composición de lugar, esta vez, como se debe: iconográfica. ¿Es el territorio simple escenografía o actor primigenio? La mejor respuesta es embarcarse en el cuadro anónimo *Reducción de los indígenas de Paraca y Pantasma* (siglo XVII, Museo de América, Madrid). Es de grandes dimensiones, unas 2.5 varas por 2 y esto es necesario, ya que recrea, en varias escenas, diversos universos de Nicaragua, desde la gentilidad a la conversión, con escenas de caza, mitotes, antropofagia, hasta los albores de la civilización con mulas y demás ganado, trueque entre naturales y religiosos franciscanos y, finalmente, hileras de indios esperando el bautismo delante de la iglesia de la misión. Desde el mar, un barco y varias barcas penetran río arriba al encuentro de ese nuevo y salvaje mundo. Sin duda, una pedagogía de gran calado, donde aves extrañas, ciervos, serpientes y monos están presentes entre grandes riscos y bosques tupidos. Entre ellos, está una familia emplumada y otros desnudos. Pero también percibimos una que otra cruz, un pueblo nuevo, una iglesia de dos cuerpos con campanario y demás depen-

⁴ Véase Pekka Hämäläinen, *The Comanche Empire*, New Haven: Yale University Press, 2008.

dencias (hay probablemente un hospital). Todo ello es parte esencial del mensaje. Así se anunciaba el Santo Evangelio. Así se quería que fuera pensada, desde Europa, esa evangelización. Y es que hacia 1701, el lienzo se incorporó en las colecciones reales de Madrid. Pero, ni entonces la política pierde sus derechos, y las embarcaciones que aparecen son inglesas, guiadas por indios, y se dirigen, según la cartela, hacia la Nueva Segovia, norte de Nicaragua. Sólo la Iglesia y sus misiones pueden vencer la hidra herética, la civilización viaja con las cruces y las campanas, así en Nicaragua como en el norte del virreinato novohispano.

Imagen 1. *Reducción de los indígenas de Paraca y Pantasma* (Museo del Prado, depósito en Museo de América)



Fuente: Museo de América.

Nuestro libro inicia con el texto “Misiones y curatos en las provincias de Sonora y Ostimuri (1610-1830)”, de la autoría de nuestra colega Dora Elvia Enríquez Licón, quien sucumbió este año ante la enfermedad que la había acompañado tiempo atrás. Sirva este libro para honrar sus enseñanzas y los años dedicados a la historia de la Iglesia. Su aportación, que podemos también considerar a modo de prólogo, narra la historia de la Iglesia católica en el noroeste de la Nueva España, principalmente en las provincias de Sonora y Ostimuri. Debido a la ubicación fronteriza de las provincias, la autora analiza los proyectos y acciones misionales de las órdenes religiosas, dándole énfasis a la Compañía de Jesús. Asimismo, estudia las primeras décadas del obispado de Sonora, tomando en cuenta las particularidades de esta diócesis y las circunstancias sociales y políticas en las que surgió en la frontera septentrional de la Nueva España.

En “La evangelización en el valle de Parras en el siglo XVII: entre la misión y la parroquia”, Gustavo González Flores analiza el proceso de evangelización de Parras, territorio ubicado en el noreste novohispano, desde 1598 hasta fines del siglo XVII, periodo que abarca la fundación de la misión y el surgimiento de la parroquia. El autor divide este proceso en dos partes: la primera abarca de 1598 a 1640, en la cual estudia el proyecto de cristianización de los nativos mediante la erección de una misión

jesuita. Durante este periodo, como bien señala González, la consolidación de la misión hubiera sido imposible sin el traslado de indios tlaxcaltecas para apoyar los trabajos de los misioneros; la segunda etapa abarca la erección de una parroquia secular en la década de 1640, cuyo cura se encargó de administrar los sacramentos a la población del lugar, a los trabajadores de las haciendas y los cada vez menos numerosos indígenas nativos. Aun en los grandes espacios, nada está aislado, y lo que ocurre en Parras está a la consonante del primer movimiento de secularización, que en otras latitudes promueve el obispo de Puebla, Juan de Palafox. Pero tampoco nada se repite, y el autor nos muestra lo complicado de arraigar estos proyectos en un territorio de frontera como fue el valle de Parras.

No dejamos esa veta de la secularización. En las Californias no podía faltar la presencia de fray Junípero Serra, recorriendo, a grandes zancadas, tal espacio. Es ese personaje central, hoy en día hasta celebrado por los anglosajones, que nos restituye Sergio Rosas Salas en “Una nueva cristiandad: fray Junípero Serra y el proyecto misional en San Diego (Alta California, 1769-1778)”. En dicho capítulo, el autor analiza el proyecto misional de fray Junípero Serra con base en la “reconstrucción de su correspondencia a propósito del establecimiento, desarrollo y refundación de la misión de San Diego de Alcalá entre 1769 y 1778”. A partir de esto, Rosas Salas busca comprender cuáles fueron los postulados desde donde fray Junípero se planteó su labor misional en la Alta California, esto tomando en cuenta las relaciones que tuvo que establecer entre los misioneros, los hispanos del presidio y los naturales. En este texto se pone a discusión el concepto de espacio de inclusión, el cual fue propuesto por David J. Weber. Por lo tanto, Sergio Rosas muestra cómo a partir de la interacción, en ocasiones violenta, entre colonos de presidio, misioneros e indígenas, fue posible el surgimiento de una sociedad fronteriza. Es una propuesta que se debe de tomar en cuenta para todo territorio de frontera, de norte a sur de Hispanoamérica, pero también en otros universos imperiales, como el Canadá francés y sus entornos.⁵

Ampliando aún: “La apertura de una frontera misional: de las islas Palaos a Roma, París, Madrid y regreso (1696-1711)” está a cargo de Thomas Calvo. Se trata de un texto que nos hace reflexionar en torno a la noción de frontera misional en un contexto planetario. En su capítulo, el autor analiza a las islas Palaos desde una perspectiva política, espiritual, y hasta geográfica, dado que todo gira alrededor de una tentativa de expansión imperial, con los jesuitas en la proa de toda una serie de exploraciones dramáticas. Se muestra la diferencia de sociedades y culturas en el contexto de la monarquía hispánica y del Occidente católico en su conjunto, desde las grandes cortes europeas hasta los ámbitos más recónditos de los “bárbaros indios” palaos. A partir de la experiencia de evangelización se hace un acercamiento con lo que sucedió en las islas Marianas desde 1668 y en las Californias hacia 1700. Algo que se recalca en el capítulo, es el trabajo misional de los jesuitas y la exploración del territorio, tierra y mar a la vez. Territorio, entre real y mítico, que exaltó los ánimos de los religiosos, y hoy, la imaginación de los historiadores.

⁵ Aquí pensamos en el gran clásico. Véase Richard White, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010. Por lo menos en cuanto a algunos procesos en su desenvolvimiento, entre los siglos XVII-XVIII. Pero, en cuanto a su punto final, ya esa parte del proceso concluido, hay que acercarse a lo que pudo ser cierta sociedad ranchera, muy fuertemente mestizada, como en los altos de Jalisco.

los ánimos de los religiosos, y hoy, la imaginación de los historiadores. Y si fray Junípero Serra actualmente tiene sus partidarios, así como el padre Eusebio Kino, el también jesuita Andrés Serrano abre otros horizontes, físicos y mentales. Y si activamos esa “loca del desván” (la imaginación, según Luis González), surgen preguntas y propuestas. ¿No es lo mismo arar la mar, como arar el desierto, embarcarse en una como en el otro? Y con esa incursión en el lejano Pacífico occidental, esa química intelectual se vuelve más fosforescente.

Pero más allá de Kino, Serrano y Serra, de la recomendación de James Agee y Walker Evans, *let us now praise famous men*, volvamos a las estructuras y a los descampados terrestres. Carlos Manuel Valdés, en su texto “La Iglesia y las naciones indias de Coahuila: problemas y resultados del proyecto misional, siglos XVI y XVII”, analiza el papel de la institución en el proyecto misional en la Nueva Extremadura de Coahuila durante los siglos XVI y XVII. El autor hace un recorrido desde los primeros intentos de evangelización, iniciados a partir de Mazapil, y que siguieron hasta el suroriente de la Nueva Vizcaya, en donde tanto franciscanos y jesuitas, como el clero diocesano tuvieron presencia. Parte importante de sus labores fue la catequización de los indios de la región, principalmente en Parras. Gracias a la fundación de misiones por parte de los franciscanos a partir de 1673 fue propicia la ratificación de la provincia de Coahuila o Nueva Extremadura, que iba hasta el sur del actual Texas. Algo que destaca el autor son las tácticas ideadas por los aborígenes, quienes aprovecharon las corporaciones, como las misiones y los pueblos de indios, no sólo como medio de asimilación sino de supervivencia ante las nuevas formas de vida. La resiliencia adopta muchas estrategias, hasta las de los dominantes.⁶

El análisis de estos proyectos eclesiásticos continúa con el capítulo de Adriana Rocher, “‘Conservar en religión’: la Iglesia en Yucatán durante el período colonial”, texto que nos traslada de la frontera norte al sur de la Nueva España. Nos muestra, a partir de un ataque pirata de 1663, a la villa y puerto de San Francisco de Campeche, las condiciones en las que la Iglesia yucateca se adaptó a un entorno de precariedad que no abarcó sólo el ámbito económico. Y otra vez se da tropiezo con la entereza de los nativos. Se analiza la situación de los naturales mayas y cómo estos hicieron resistencia frente a los conquistadores españoles. Esencialmente, la Conquista fue el desvío de la fuerza productiva de la población natural a favor de los dominantes, aun, o sobre todo, en las zonas de mayor riqueza (minas, producción agropecuaria). Para eso, los españoles no eran suficientes numéricamente, y usaron de intermediarios, fuera la nobleza indígena, las castas, hasta los esclavos negros. Pero los juegos de sociedad son a la vez sutiles y descarnados. Y al lado de esas diversas piezas y sus funciones, la autora saca también al descubierto a los franciscanos que fungieron como mediadores y protectores (hasta cierto punto) de los

⁶Véase James Scott, *Decoding subaltern politics. Ideology, disguise, and resistance in agrarian politics*, New York: Routledge, 2012. Aún en parte lejos de las temáticas aquí presentes, se debe recordar a este autor. En nuestro contexto, no hay arma, jurisdiccional, colectiva (cofradías), sacramental (comunión, por ejemplo) que no haya sido usada. Hasta las instituciones, en teoría las más impermeables, como la Inquisición, pueden ser manipuladas por los de abajo, aunque escapen a su vigilancia, como los indios. El discurso del método nos lo podrían dar los indios de Zacoalco y Tlajomulco (Nueva Galicia), frente a su doctrinero. Thomas Calvo, “Crónicas pueblerinas en México: religiosos e indios (1619-1622)”, en Thomas Calvo, *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*, Guadalajara: Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, 1989, pp. 173-182.

mayas, logrando ir más allá de “predicar, catequizar y administrar”. Se toma como punto central de observación la zona del sur y sureste de la península, en donde permaneció una amplia franja de selva que incluía también al Petén guatemalteco, habitado por indios “gentiles”. Territorio que quedó, en buena medida, al margen del poder español hasta bien entrado el periodo virreinal. La conquista “del Chol, Lacandón y Itzá” se emprendió desde Guatemala en 1695, con tres compañías de soldados de 300 hombres cada una. Nunca olvidemos los “misioneros armados”.

Este último tema es abordado a profundidad por Víctor Hugo Medina, “Sin Dios, sin ley y sin rey”. Curas reductores en el presidio del Petén Itzá, siglo XVIII”. En este capítulo, el autor revisa las características de los curas reductores, creados en 1695. Se analiza la situación de la zona del Petén Itzá ubicada al norte de Guatemala, la cual, durante la época colonial, fue de difícil acceso para los españoles debido a la hostilidad de los naturales y su resistencia a aceptar la doctrina cristiana. Después de varios intentos fallidos de colonos y religiosos por penetrar con éxito el Petén Itzá, fue cuando se creó la figura de los curas reductores. El autor analiza las características de estos curas y el desempeño que tuvieron como misioneros, haciendo notar su peculiaridad y resaltando las estrategias que implementó el clero secular en estas zonas fronterizas donde el control de la Corona y de la Iglesia, eran apenas visibles.

Más arriba, llevamos a las tierras de lo que en su momento se conoció como el seno mexicano, es decir, el territorio del Nuevo Santander. En un escrito titulado “¿Misiones o doctrinas? La custodia de Tampico: entre el cambio socio-religioso y el jurisdiccional, 1700-1748”, Rodolfo Aguirre Salvador estudia la situación de la custodia franciscana de Tampico durante la primera mitad del siglo XVIII, la cual tuvo como objetivo hacer más fácil el adoctrinamiento y la conversión cristiana de los pames y huastecos a partir de la fundación de misiones. Resulta que en un tiempo que se considera de gran extensión de la secularización de las doctrinas en el mundo novohispano, se demuestra que el declive de los franciscanos se debe de medir con mucho cuidado,⁷ que los proyectos eclesiásticos no tuvieron los mismos ritmos ni objetivos, sino que se adaptaron a las circunstancias regionales. Debido a la expansión de la colonización hacia el nororiente novohispano, surgieron nuevas estrategias, como la creación de presidios, provincias y misiones.⁸ En su texto, el autor relata las dificultades enfrentadas debido a la diversidad de castas y al recién instalado dominio de la Corona, lo que orilló a los frailes franciscanos a implementar nuevas formas de organización eclesiástica en la región.

Por su parte, Chantal Cramaussel y Roberto Baca, en su capítulo “Los primeros curas del real de San José del Parral, Nueva Vizcaya (1634-1669). Sus vínculos con la oligarquía local y las pugnas internas de la Iglesia”, analizan el surgimiento de San José del Parral en la Nueva Vizcaya como centro minero desde su fundación en la primera mitad del siglo XVII. Debido al crecimiento próspero de este centro minero, la migración de mineros y operarios fue propiciada, principalmente, desde la Nueva Galicia. Debemos aquí tomar en cuenta el cuarteto fronterizo,

⁷ En varias obras se ha demostrado, por ejemplo, que los franciscanos, a partir de los años 1660, tienen un nuevo dinamismo. Véase Amaya Cabranes y Thomas Calvo, *Franciscanos eminentes en territorios de fronteras*, México: El Colegio de Michoacán / El Colegio de San Luis, 2014. Y no olvidamos la creación de los colegios de Propaganda Fide, por los mismos años, en Querétaro y Zacatecas.

⁸ El franciscano fray Antonio Margil estuvo directamente implicado en la creación de las Nuevas Filipinas en 1716, acompañando una expedición militar.

presentado ya tiempo atrás por Enrique Florescano y otros: el misionero, el soldado, el minero y el hacendado; tal vez el orden se pueda reconsiderar entre ellos. Tal complicidad fue percibida por los indígenas, y pudo ser un elemento de fragilidad para la actividad misionera. Ya hemos mencionado a los “misioneros armados”, pero también se debe discutir el caso de los “misioneros bajo cobijo armado”. Lo cierto es que fue un punto de discusión entre franciscanos y jesuitas, los más implicados en ello. A partir de este crecimiento demográfico, Parral también fue centro de atención para los clérigos. Los autores analizan las alianzas que se gestaron entre los curas, el obispado y los grupos de poder locales. Debido a lo anterior, los conflictos de interés no tardaron en surgir ya que entre 1641 y 1672 la Iglesia secular y los franciscanos tuvieron un enfrentamiento donde estuvieron “en juego los ingresos de los beneficiados de la parroquia de San José”. En este conflicto se involucraron también autoridades civiles, como la audiencia de Guadalajara y el Consejo de Indias. Textos como este nos muestran las dificultades enfrentadas por la Iglesia para consolidar sus proyectos episcopales y parroquiales en territorios de frontera.

Tema cercano aborda Gabino Castillo en su capítulo “Asentar la Iglesia en frontera de guerra. El cabildo eclesiástico de Linares, 1790-1810”. En dicho trabajo, el autor estudia los primeros años de funcionamiento del cabildo eclesiástico de Linares, corporación que se creó en 1790, trece años después de la fundación de aquel obispado, en 1777. El autor plantea que tanto el obispado como el cabildo fueron creados para ayudar a colonizar el noreste novohispano, el cual todavía para fines del siglo XVIII seguía teniendo dificultades para poblar varias de sus regiones. El texto muestra las dificultades de crear un obispado en tierras de guerra viva, así como lo complicado que fue establecer su cabildo eclesiástico. De acuerdo con Castillo, tanto este obispado, como el de Sonora, y la propia Comandancia General de Provincias Internas, se constituyeron como estrategias para garantizar el control de los territorios del septentrión y evitar una posible invasión por el norte de la Nueva España: ingleses, franceses y hasta apaches y comanches. En este sentido, los proyectos eclesiásticos, según el autor, deben verse insertos en estos procesos de poblamiento y conquista, y no sólo como meros proyectos de carácter religioso. Hasta se puede considerar que la enunciación del estado de guerra fue a veces también un pretexto cómodo para justificar varios proyectos, incluyendo los eclesiásticos.⁹

¿Esto es parte de los mitos útiles para algunos y forjados por ellos? Hay otros, y es lo que pone al descubierto el capítulo “Las vicarias de la diócesis de Chiapas: origen y consolidación de una fuente de ingresos y conflictos de la iglesia catedral de Ciudad Real (1756-1804)”, de la autoría de José Gabriel Domínguez Reyes. En este texto se pone a discusión el discurso que se creó en tiempos coloniales sobre la imagen de Chiapas como una provincia pobre, lo que la hizo ser considerada también como una diócesis marginal. Esta idea fue promovida en parte por las autoridades provinciales, quienes, a través de informes remitidos a la Real Audiencia de Guatemala y al Consejo de Indias, en Madrid, fomentaron dicha imagen, principalmente por la situación geográfica, la carencia de metales valiosos, así como la poca población española que era superada por los naturales. Esto nos muestra que, en buena medida, sí existieron aspectos que llevaron a considerar un espacio como fronterizo y/o mar-

⁹ Véase Sara Ortelli, *Trama de una guerra conveniente. Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*, México: El Colegio de México, 2007.

ginal, hay que avanzar con pies de plomo. *To be or not to be*, todo en nuestro quehacer histórico esta también en la relatividad. No obstante, estos aspectos deben analizarse desde sus propias dinámicas internas. A partir de la premisa de que la pobreza de algunas de las diócesis americanas —y, sobre todo, filipinas— era usada para obtener mercedes de la Corona, el autor hace un análisis del papel que tuvieron las vicarias de aquel obispado y las ventajas económicas que trajeron aparejadas. Además de cuestionar la noción de diócesis pobre, Domínguez nos permite repensar la forma en que deben ser vistos estos proyectos diocesanos a la luz de los intereses de la propia élite colonial.

Terminamos con Virginia Margarita López Tovilla. En su capítulo “Recomposición territorial de la América central: el arzobispado de Guatemala” la autora explica la situación jurisdiccional de los territorios que pertenecieron a la Audiencia de Guatemala, argumentando que estos no tenían alguna relación, debido a que pertenecían a diferentes diócesis. A partir de esto hace un recorrido histórico del arzobispado de Guatemala, explicando que a partir de la creación de estos territorios episcopales se reorganizó el universo de América Central. Interesante es la interferencia que tuvieron las élites guatemaltecas y la política de la monarquía en la administración, organización y racionalización del espacio. El texto de Virginia Margarita López, así como el de Domínguez, subsanan un vacío en la historiografía sobre la Iglesia en la frontera sur del territorio novohispano.

Cerrando el libro, parece que hay, entre otros, un hilo negro que se puede seguir, de espacio en circunstancia, de problemática en propuesta, a partir de cada uno de los capítulos. ¿Frailes, prelados, curas y obispos son de la misma calaña, son parte de la misma élite, defienden, al final, los mismos intereses, los de la santa Madre Iglesia en sus misiones, sus doctrinas, sus curatos y sus obispados, más allá de sus conflictos? Es un mundo dúctil, pero donde se puede percibir un magnetismo que lo va recorriendo, la lógica de un imperio, de la monarquía católica. En el Norte fue necesaria la irrupción brutal de 1847 para que, en parte, todo se arruinara.

Pero si aceptamos ir a otros niveles, gracias a estos 13 trabajos logramos una visión panorámica de los principales problemas enfrentados por la Iglesia y el clero novohispanos en aquellos territorios que, si bien formaban parte de la monarquía española, se encontraban lejos de estar bajo su control absoluto. Son piedras que los autores han ido dejando a lo largo del camino. Cada uno desde su perspectiva. El trabajo de los coordinadores ha sido de ordenar las secuencias. No se escogió lo que hubiera sido lo más natural: organizarse por espacios o tiempos. Pero se hubiera diluido entonces lo esencial, aquí las problemáticas, su encadenamiento sutil todo está sobre el filo de la navaja, de misión en curato, de cohesión en fragmentación, de duda en certidumbre, de mito en realidad. Eran tiempos barrocos, es decir, proclives al oxímoron. Por lo tanto, hemos preferido tejer entre sí circunstancias, preguntas y respuestas (si estas últimas se lograron), más allá de tiempos y territorios.

Muchos de estos proyectos eclesiásticos no dependieron de las directrices de Roma, Madrid o México, sino que se adaptaron a las circunstancias locales y dependieron, en buena medida, de los pactos que se establecieran entre los miembros del clero y las élites locales. Pero también contribuyeron a construir un universo con elementos comunes. ¿Qué fue dominante: la variedad o la fragmentación? ¿La cohesión de un proyecto imperial-religioso? El libro, al final, acepta las dos propuestas, desde el ángulo,

cercano (periferia), alejado (centro), que uno aficione (somos humanistas tanto como científicos).

Con todo esto esperamos que este libro subsane, al menos en parte, algunas de las lagunas sobre la historiografía de la Iglesia en los territorios de frontera de la Nueva España y tierras afines. Asimismo, esperamos que ayude a generar nuevas preguntas en torno a cómo el clero novohispano logró hacerse notar en aquellos territorios en los que la presencia de la Corona apenas si era visible.

Thomas Calvo
Gabino Castillo

Misiones y curatos en las provincias de Sonora y Ostimuri (1610-1830)

Dora Elvia Enríquez Licón
Universidad de Sonora

Durante los años del dominio hispánico, en el noroeste de la Nueva España se conformaron cambiantes demarcaciones políticas, entre ellas las provincias de Sonora y Ostimuri. Esta última comprendió el territorio entre los ríos Yaqui (Sonora) y Fuerte (Sinaloa); la primera abarcó la franja al norte del Yaqui hasta el río Gila, en el actual Arizona. La historia de la Iglesia católica narrada en el presente artículo es precisamente la ubicada en las dos provincias señaladas.

Dado su carácter fronterizo, esta historia está cargada hacia los proyectos y las acciones de las órdenes religiosas, fundamentalmente la Compañía de Jesús, y estudia las primeras décadas del Obispado de Sonora, resaltando las particularidades de la institución eclesiástica diocesana en sus primeras décadas de existencia. Es, asimismo, una historia que apunta las circunstancias sociales y políticas en las que se implantó y desarrolló la institución eclesiástica, y que le llevaron a adoptar estrategias de evangelización y atención espiritual específicas.

La misión jesuita, baluarte fronterizo

La conquista y colonización del vasto septentrion novohispano fue un dilatado proceso efectuado entre 1529 y 1570, lapso en el cual se fundaron algunas villas dispersas y poco pobladas. En esta etapa, la Iglesia católica tuvo representación en los religiosos que acompañaron a las huestes europeas. Un caso distinguido, y controvertido, fue el del franciscano fray Marcos de Niza, quien, por comisión virreinal, exploró territorios incógnitos, llegando a Nuevo México en 1539. Un año después tuvo lugar la expedición de Francisco Vázquez de Coronado (gobernador de la Nueva Galicia desde 1538). Le acompañaron cinco franciscanos y fray Marcos de Niza con carácter de Ministro Provincial, pero abandonó la expedición a los pocos meses.¹

En 1561, el virrey Mendoza envió a cuatro franciscanos para evangelizar en tierras descubiertas por Ibarra; en noviembre de 1573 establecieron la primera misión, llamándola Nombre de Dios, en el actual Durango. Hacia 1570 llegó un pequeño grupo de franciscanos de la Provincia de Zacatecas al valle de San Bartolomé (hoy Allende, Chihuahua), de allí se pasaron a Nuevo México y poco después, a la zona de Casas Grandes.²

Los jesuitas, por su parte, en 1589 establecieron residencia en Zacatecas, atendiendo principalmente a españoles. La Compañía de Jesús decidió impulsar el trabajo misional en Sinaloa y Guadiana, con abundante población indígena.³ Para cuando llegaron los jesuitas a esta zona, los frailes menores habían abandonado la misión de Topia y el obispo de

¹ El religioso estaba de regreso en la ciudad de México en julio de 1540. Elvira Buelna Serrano, Lucino Gutiérrez Herrera y Santiago Ávila Sandoval, "Imaginario y realidad en la exploración de América Septentrional", *Análisis Económico*, vol. XXIV, núm. 57, 2009, pp. 331-358.

² Véase Zacarías Márquez Terrazas, *Origen de la Iglesia en Chihuahua*, México: Editorial Camino, Colección Centenarios, núm. 16, 1991, pp. 16-17.

³ Gilberto López Castillo, "Los mecanismos institucionales de la administración jesuítica en Nueva Vizcaya y la Superintendencia de Misiones de la Tierra Adentro, 1572-1635", *Letras Históricas*, núm. 8, primavera-verano 2013, pp. 13-39.

Guadalajara, Alonso de la Mota y Escobar, la asignó a la Compañía de Jesús.⁴

Un importante conquistador, Rodrigo del Río y Loza (por entonces terrateniente, minero y gobernador de la Nueva Vizcaya), inconforme con los franciscanos por su resistencia a dominar las lenguas indígenas, en 1589 solicitó al virrey y al provincial de la Compañía de Jesús que enviaran religiosos para evangelizar el norte del actual Sinaloa.⁵ Para 1591, los jesuitas tenían una residencia en Durango; en julio de ese año llegaron los dos primeros a la villa de San Felipe y Santiago, en Sinaloa. La empresa misional, a tono con la nueva política hispana, se perfiló como pacificadora y civilizadora.

A pesar de su carácter pacificador, los jesuitas requirieron el soporte de soldados presidiales, establecidos en Sinaloa después de una violenta insurrección indígena en 1594, que produjo el primer mártir jesuita en la región. En lo sucesivo, la estrategia misional para avanzar territorialmente en sus tareas de evangelización fue la reducción de los indios en pueblos de misión, amparados por indios “amigos” (previamente evangelizados) y soldados presidiales.⁶ La incorporación de tal estrategia demandó adaptar e innovar las normas vigentes para entonces en la institución.

La misión, según fue definida por las Constituciones de la Compañía de Jesús (1541), consistía en una labor itinerante que “permite a los jesuitas intervenir en el 'mundo' sin necesidad de implicarse por ello en los asuntos 'temporales' del mismo”.⁷ Este fue el procedimiento que los jesuitas intentaron observar a su llegada al extremo occidental de la Nueva Vizcaya; los padres Gonzalo de Tapia y Martín Pérez se establecieron en la villa de San Felipe y Santiago de Sinaloa, asentamiento de cinco familias españolas y alrededor de 50,000 indígenas cahitas en rancherías alejadas, visitadas regularmente por los religiosos para catequizarlos y administrarles el bautismo.⁸

Pronto advirtieron que tal método no era efectivo y vieron la necesidad de permanecer de manera fija en la comunidad indígena. Así, el método utilizado por los jesuitas para expandir su sistema misional en el noroeste fue el de “reducir” o congregar en un pueblo (que llamaron “de misión”) a grupos de indios dispersos en rancherías alejadas; a la reducción la dotaron de una sólida base económica apoyada en la agricultura, se eximió a los indígenas del pago del diezmo y no permitieron el asentamiento de españoles. De esta forma, entre 1608 y 1622 los jesuitas congregaron a los cahitas de los valles de los ríos Sinaloa, Mocorito, Fuerte, Mayo y Yaqui.⁹ En las siguientes dos décadas expandieron su red de misiones en los valles de los ríos Sonora y la zona serrana del alto Yaqui, entre los pueblos ópatas y pimas bajos.

⁴ Susan M. Deeds, “Rendering unto Caesar: the secularization of Jesuit missions in mid-eighteenth century Durango”, tesis de Doctorado en Filosofía, The University of Arizona, 1981, p. 43.

⁵ Véase Márquez, *Origen de la Iglesia*, 1991, p. 26.

⁶ Dora Elvia Enríquez Licón, “Cargos militares y república de indios en el noroeste novohispano, siglos XVII y XVIII”, *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 19, núm. 1, 2014, pp. 11-38.

⁷ Amaia Cabranes, “Dinámicas de poder y textos normativos en las fronteras coloniales. Estudio de las ordenanzas promulgadas para el gobierno de las misiones jesuitas de Nueva Vizcaya entre 1610 y 1710”, *E-Spania*, núm. 35, 2020, pp. 1-39.

⁸ Véase Sergio Ortega Noriega, *Breve Historia de Sinaloa*, México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México, 1999.

⁹ Véase Ortega, *Breve Historia de Sinaloa*, 1999.

En el noroeste, la misión jesuita precedió a la colonización civil; el andaluz Pedro de Perea, capitán vitalicio del presidio de Sinaloa, en 1636 recibió autorización del virrey Duque de Escalona para poblar el territorio al norte del río Yaqui; en 1640, firmó capitulaciones y recibió nombramiento de Alcalde Mayor y capitán de guerra. Asimismo, solicitó la anuencia del obispo de Durango, fray Francisco de Heví y Valdés, para llevar a cabo tal empresa, comprometiéndose a actuar de manera coordinada con los jesuitas; el padre Jerónimo Figueroa, con experiencia misional entre los tarahumaras, recibió del obispo duranguense el nombramiento de cura y vicario de la colonización que realizaría Perea en Sonora.¹⁰

Pronto, el religioso entró en desacuerdo con Perea, pues reclamó el mal trato a los indígenas. Al poco tiempo regresó a sus misiones en la Tarahumara. Perea entonces solicitó apoyo a los franciscanos, quienes aceptaron. Al hacerlo, provocaron una fuerte disputa territorial con los jesuitas. Cinco frailes menores misionaron con los ópatas en sus asentamientos más septentrionales, en frontera con pimas altos.¹¹ El conflicto entre jesuitas y franciscanos culminó en 1650, cuando el virrey decidió que los franciscanos trabajaran las misiones de conchos y otros grupos de las planicies de Nueva Vizcaya.¹² Hacia la mitad del siglo XVII, los jesuitas presentaban un notable avance en el noroeste; para 1678 habían establecido nueve rectorados y 61 cabeceras de misión (además de sus respectivas visitas) en el conjunto de la Nueva Vizcaya, según se muestra en la siguiente tabla.

Tabla 1. Rectorados jesuitas y cabeceras misionales en Nueva Vizcaya, 1678.

RECTORADO	UBICACIÓN (Actual)	PARTIDOS (Cabeceras de Misión)
Piactla	Durango	5
San Andrés	Sinaloa	4
Tepehuanes	Durango-Chihuahua	4
Natividad	Chihuahua	5
San Joaquín y Santa Ana	Chihuahua	9
San Francisco de Borja	Sonora	10
San Ignacio de Yaqui	Sonora-Sinaloa	10
San Felipe y Santiago	Sinaloa	9
Topia	Durango	3

Fuente: Elaboración propia con base en Amaia Cabranes, “Dinámicas de poder y textos normativos en las fronteras coloniales. Estudio de las ordenanzas promulgadas para el gobierno de las misiones jesuitas de Nueva Vizcaya entre 1610 y 1710”, *E-Spania*, 2020, p. 4.

¹⁰ Véase Márquez, *Origen de la Iglesia*, 1991, pp. 79-80.

¹¹ Los franciscanos, encabezados por fray Juan Suárez, se dedicaron a la catequesis de ópatas y pimas fundando misiones en los pueblos de Baserac-Bavispe, Huásabas-Óputo, Teuricachi-Cuquíarachi, Arizpe-Banámichi y Cucurpe-Opodepe. Atondo y Ortega, “Entrada de colonos españoles”, 2010, p. 99.

¹² Márquez, *Origen de la Iglesia*, 1991, p. 33.

Entre 1646 y 1690 hubo numerosas rebeliones indígenas a la par que arreciaban las incursiones apaches, por ello se detuvo el avance jesuita. Fue retomado hacia 1690 con la llegada de Francisco Eusebio Kino, quien en 1686 recibió cédula real para misionar en Sonora; el rey mandaba que las misiones permanecieran 20 años y no se obligara a los indios a “tributar ni a servir en haciendas o minas...”¹³ El misionero llegó a Sonora al año siguiente y de inmediato inició la congregación de pimas altos, estableciendo la frontera colonial en las cercanías del río Gila, en el actual estado de Arizona.¹⁴

La misión jesuita fue un baluarte fronterizo debido a su mayor relevancia frente a la colonización civil o militar en la fijación y consolidación de la frontera septentrional; los establecimientos misionales fueron *frontier agencies*, pues, a la par de evangelizar, exploraron y extendieron las fronteras, promovieron su ocupación y resguardaron los asentamientos. Fueron, sin duda, un bastión de defensa de los dominios reales, hecho que justificaría los costos inherentes a su financiamiento que, al igual que los del presidio, fueron cargados en la Real Hacienda dentro del rubro “Ramo de Guerra”.¹⁵

Obispos lejanos, curatos escasos

Entre los siglos XVII y XVIII, la Iglesia en el noroeste novohispano estuvo representada casi exclusivamente por misioneros jesuitas; si bien su actuar debía rendir cuentas y ser inspeccionado por los obispos, las diócesis de las que dependieron eran enormes y sus prelados estuvieron imposibilitados para visitar su extensa jurisdicción. Contaron con muy pocas parroquias que, sin excepción, eran extensas y dispersas. Esta situación acentuó la autonomía de los jesuitas, otorgada jurídicamente desde el siglo XVI a las órdenes mendicantes.

El sistema misional en el noroeste quedó enmarcado en la diócesis de Nueva Galicia hasta 1620, cuando se erigió el Obispado de Durango en el reino de Nueva Vizcaya. Los prelados neogallegos aprobaron y apoyaron el trabajo misional de la Compañía de Jesús.¹⁶ Del enorme territorio del Obispado de Nueva Galicia, en 1620 se constituyó el de Guadiana, que comprendió los actuales estados de Durango, Coahuila, Chihuahua, Sinaloa, Sonora y Nuevo México. El de Durango fue un obispado de frontera, pobre e institucionalmente limitado, y fue difícil convencer a posibles candidatos para que aceptaran ser obispos. Su cabildo capitular se integró con un menor número de canónigos¹⁷ que otras diócesis de la

¹³ Véase Francisco Eusebio Kino, *Favores celestiales de Jesús y de María Santísima y del gloriosísimo apóstol de las Yndias, Francisco Xavier, experimentados en las nuevas conquistas y nuevas conversiones del nuevo Reino de la Nueva Navarra desta America Septentrional*, México: Editorial Cultura, t. VIII “Las Misiones de Sonora y Arizona”, 1922, p. 17.

¹⁴ En 1697, los jesuitas empezaron a misionar en Baja California y en 1721 con los coras en Nayarit. Bernd Hausberger, “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”, *Estudios de Historia Novohispana*, Universidad Nacional Autónoma de México, núm. 17, 1997, pp. 63-64.

¹⁵ Herbert Bolton, “The mission as a frontier institution in the spanish-american colonies”, *American Historical Review*, vol. 23, núm. 1, 1917, pp. 42-61.

¹⁶ Véase Francisco Javier Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesus de Nueva España*, t. II, Nueva edición por Ernest J. Burrus S. J. y Felix Zubillaga S. J., Roma: Institutum Historicum S. J., 1958, p. 231.

¹⁷ El número de miembros del cabildo debían ser 27, en teoría, cinco nombrados por el rey, distinguiéndoles con cinco dignidades (deán, arcediano, chantre, maestrescuela y tesorero). Además, 10 canónigos, seis racioneros y seis medios racioneros. En América,

Nueva España. El obispado duró casi un siglo sin seminario conciliar, que sería fundado hasta abril de 1705.¹⁸ Religiosos de la Compañía de Jesús fundaron el primer Colegio de Durango en 1619.¹⁹ En 1633, el canónigo Francisco Roxas de Ayora hizo una importante donación al colegio para que apoyara la formación del clero diocesano, solicitud aprobada por el general de la Compañía en 1635.²⁰

Los primeros obispos duranguenses apoyaron la obra de los jesuitas,²¹ pero, a medida que aumentaba la población no indígena y se establecían nuevos curatos, amparados en la abundante legislación española derivada del Patronato (1574) y posteriormente del Concordato (1753), los obispos confrontaron a los misioneros, poniendo atención a los diezmos que dejaban de percibir de indígenas y colegios. El tercer obispo, Francisco Diego de Hevia y Valdés (1636-1654) se quejó ante el rey de la riqueza de los jesuitas y su negativa a pagar diezmos y a solicitar licencia episcopal para administrar los sacramentos²² y mostró su inconformidad con la fundación del Colegio de la Compañía de Jesús en Durango. En prolongada confrontación con los jesuitas, exigió a los padres que, antes de asumir la administración de cualquier doctrina indígena, se presentaran a examen ante el cabildo eclesiástico.²³ Apuró la secularización de doctrinas y para 1641 había retirado a los jesuitas de las misiones de Parral y San Miguel de las Bocas (actual Villa Ocampo, Durango), nombrando clero diocesano para sustituirlos; hizo lo mismo con algunas doctrinas franciscanas.²⁴

La pulsión secularizadora

En la mitad del siglo XVII, y mediante el establecimiento de misiones jesuitas con el apoyo de presidios e “indios amigos”, la Corona española había extendido la frontera colonial. Hasta ese momento, la colonización civil era bastante débil, pues, si bien los indígenas aceptaron el régimen misional como una vía para reconstituir sus poblaciones diezmadadas por las epidemias,²⁵ no abandonaron su vocación militarista, lo que la hacía muy arriesgada. Por su parte, los jesuitas ejercieron un fuerte dominio

el número era menor, la mayoría de los cabildos tuvo ocho miembros. Al cabildo correspondía una cuarta parte del diezmo de las diócesis. Véase Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (1555-1647)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación, 2016, p. 253.

¹⁸ *Seminario Conciliar Mayor*. Arquidiócesis de Durango, disponible en: [http:// disponible en: http://arquidiocesisdurango.org/conciliar-mayor-de-durango](http://disponibleen:http://arquidiocesisdurango.org/conciliar-mayor-de-durango).

¹⁹ Hasta esa fecha era un “colegio incoado”, cuyas características principales eran el carecer de cátedras y la posibilidad de adquirir propiedades para el sustento de sus actividades. También fueron colegios incoados por las residencias jesuitas de Sinaloa y, posteriormente, Mátape, en la provincia de Sonora. López, “Los mecanismos institucionales”, 2013, pp. 34-35.

²⁰ López, “Los mecanismos institucionales”, 2013, pp. 34-35.

²¹ Véase Márquez, *Origen de la Iglesia*, 1991, p. 40; Alegre, *Historia de la Provincia*, 1958, pp. 346-347.

²² Deeds, “Rendering unto Caesar”, 1981, pp. 60-61.

²³ El obispo Hevia tuvo también conflictos con el gobernador de Nueva Vizcaya, Diego Guajardo y Fajardo, de quien el prelado no consiguió apoyo para secularizar las doctrinas indígenas; por tal motivo, excomulgó al oficial en enero de 1652 y dictó *entredicho* a Parral. Márquez, *Origen de la Iglesia*, 1991, p. 93.

²⁴ Márquez, *Origen de la Iglesia*, 1991, pp. 83-90.

²⁵ Véase Daniel T. Reff, *Plagues, Priests, Demons. Sacred narratives and the rise of Christianity in the old world and the new*, New York: Cambridge University Press, 2005, pp. 140-143.

sobre el territorio de los pueblos, impidiendo el asentamiento de pobladores no indígenas, controlaron asimismo la disponibilidad de fuerza de trabajo de los indios. En el transcurso del siglo XVII, las misiones lograron consolidarse, a la vez que se convertían en flanco único del ataque de colonos civiles y autoridades coloniales debido a su prosperidad económica.

A partir de 1650 incrementó el establecimiento de reales de minas en las inmediaciones de la Sierra Madre, de igual manera proliferaron ranchos en las cercanías de los pueblos de misión, particularmente de ópatas y pimas. Tales asentamientos, numerosos y efímeros, difícilmente pudieron arraigar la población, excepto en explotaciones importantes como el Real de los Álamos (sureste del actual Sonora), que para 1685 contaba con habitantes y riqueza suficiente para establecer un beneficio y estar en posibilidad de contar con un cura.²⁶ Al incrementar el dinamismo poblacional aumentó la presión sobre los indígenas para que cubrieran dos sensibles flancos: el trabajo obligado en minas y ranchos españoles, así como la defensa militar (en calidad de “indios auxiliares”) ante las cada vez más frecuentes incursiones apaches.²⁷

La contraposición de dos proyectos distintos de poblamiento y colonización —el civil y el misional— empezó a subir de tono en las décadas iniciales del siglo XVIII. En 1722, convocados por el alcalde mayor de Sonora y el comandante del presidio de Fronteras (noreste del actual Sonora), representantes de los vecinos de los principales asentamientos españoles de la provincia se reunieron en el real de San Juan Bautista para acordar la respuesta que debían dar a las gestiones del jesuita José María Genovese ante el virrey para que se redujera el número de indios que las misiones debían enviar a los mineros Ramírez.²⁸ En contraparte, vecinos y autoridades demandarían la extinción del sistema misional y la secularización de los pueblos indios.

Mediando el siglo XVIII inició un enérgico proceso reordenador al amparo de las ideas más relevantes de la ilustración (el secularismo y el avasallador papel del Estado moderno ilustrado), que impulsaron cambios considerables en la relación entre poderes religiosos y políticos. La Corona buscó colocar en un mismo plano las actividades políticas y religiosas en una relación dirigida por el Estado, pretensión acompañada de una apresurada secularización de doctrinas y misiones indígenas para afianzar y centralizar “el mando episcopal en una Iglesia cuyos obispos eran nombrados por el rey”.²⁹

²⁶ Véase Dora Elvia Enríquez Licón, *Pocas flores, muchas espinas. Iglesia católica y sociedad en Sonora (1779-1912)*, México: Universidad de Sonora / Pearson, 2012, p. 150.

²⁷ Véase David. A. Yetman, *The Ópatas. In search of a sonoran people*, Tucson: The University of Arizona Press, 2010, p. 118.

²⁸ José Marcos Medina Bustos, “La representación política de Antiguo Régimen y la transición al liberalismo en una zona de frontera. Sonora 1650-1824”, tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, El Colegio de Michoacán, 2008, p. 245; Andrea Olivia Ramírez Acosta, “La administración de las temporalidades en las misiones de la Provincia Jesuita de Sinaloa, 1591-1767 (Agricultura, ganadería y sínodos)”, tesis de Maestría en Historia, Universidad Autónoma de Sinaloa, 2009, p. 136.

²⁹ Brian Connaughton, “Transiciones en la cultura político/religiosa mexicana, siglo XVII. 1860: El agujijón de la economía política”, en Francisco Javier Cervantes Bello *et al* (coords.), *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, p. 449; Fernando Armas Asín, “Espacios y formas: los procesos de evangelización en Iberoamérica”, en Fernando Armas Asín (ed.), *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009, p. 15.

Las intenciones secularizadoras no eran nuevas. Desde mediados del siglo XVI, numerosas disposiciones reales apuntaban en esa dirección. El Código Ovandino (1571) y la Ordenanza del Patronazgo (1574) buscaban fortalecer el poder episcopal y dieron a la Corona un instrumento esencial para regular las relaciones con el clero secular y regular en las siguientes centurias, y fueron reiteradas en los decretos del III Concilio Mexicano, celebrado en 1585.³⁰ La oposición de las órdenes religiosas para acatar la política española y tridentina fue sostenida y enérgica; para justificar su negativa a subordinarse a los obispos, apelaron a los privilegios otorgados por Roma entre 1521 y 1567 a las órdenes mendicantes en su labor evangelizadora en América, particularmente las bulas *Alias Felicis* y *Exponi Nobis (Omnimoda)*.³¹

Tabla 2. Facultades otorgadas a órdenes mendicantes en América.

AÑO	PONTÍFICE	BULA	FACULTADES
1521	León X	<i>Alias Felicis</i>	Administrar todos los sacramentos, potestad para absolver o dispensar a los convertidos de cualquier delito, conocer causas matrimoniales, otorgar órdenes menores, confirmar, usar óleo santo y crisma, bendecir iglesias, absolver excomuniones, conceder indulgencias donde no hubiere obispos.
1522	Ariano VI	<i>Exponi Nobis (Omnimoda)</i>	Confirmó todas las facultades anteriores, concede a los misioneros independencia de los prelados y les sujeta a los ministros y capítulos generales de su orden.

Fuentes: Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México 1555-1647)*, Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación / Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, pp. 221-264.

Para 1700, la Corona no había tenido éxito en colocar al clero regular bajo su control; si los religiosos rehusaban a acatar la autoridad del obispo, fue más imperativo removerlos; en las misiones más prosperas, la demanda de secularización fue mayor. Para lograrlo, fueron dictadas diversas cédulas reales. En 1749, Fernando VI ordenó la secularización de doctrinas³² de religiosos en los arzobispados de México, Lima y Santa Fe.³³ Una nueva cédula, emitida en 1753, suavizó un poco la anterior y dispuso que, para entregar a sacerdotes diocesanos las doctrinas ocupadas por religiosos,

³⁰ Enrique González González, “La definición de la política eclesiástica indiana de Felipe II (1567-1574)”, en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La Iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Universidad Nacional Autónoma de México, 2010, p. 154; Deeds, “Rendering unto Caesar”, 1981, p. 21.

³¹ Esta bula, eminentemente misionera, concede a los frailes en el Nuevo Mundo “la misma autoridad que tienen los ministros generales, así en el fuero interno como en el externo [...] puesto que la ocupación principal de estos religiosos será la conversión de los indígenas, el Papa concede a los superiores religiosos que ‘tengan así para los frailes, como para otros de cualquiera religión [orden religiosa] [...] toda nuestra Omnimoda potestad y autoridad así en el fuero interior como en el exterior’”. A esta bula se le conoce como la “Omnimoda”. Véase Margarita Menegus *et al.*, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2010.

³² A las doctrinas se les llamaba también “parroquias de indios”, aunque los religiosos no aceptaban tal nombre; numerosas doctrinas se ubicaban en zonas urbanas y habían dejado de ser poblaciones de indios, eran habitadas por criollos y mestizos. Patricia Escandón, “México en el siglo de las luces: Iglesia, evangelización e ilustración, hechos y polémicas”, en Fernando Armas Asín (ed.), *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009, p. 69.

³³ El virrey de la Nueva España reportó que era imposible en lo inmediato aplicar dicha ley, pues el clero secular no dominaba las lenguas indígenas. En vista del éxito obtenido en esta etapa, el rey decidió extender la aplicación de la cédula a todos los obispados

tendrían que esperar a que estuvieran vacantes las doctrinas, o las abandonara el religioso.³⁴ Una expresión más respecto al propósito de la Corona española de establecer su control sobre la Iglesia y su episcopado, fue la firma del Concordato en 1753, con ello “la Corona intensificó el control sobre el episcopado a través del Patronato Real y reafirmó su jurisdicción eclesiástica [...] como una prerrogativa de su soberanía y no como una concesión papal”³⁵

Desde temprano en el siglo XVIII se dejó sentir en el noroeste novohispano un notable arrecio en la intención secularizadora. En 1732, el rey Felipe V estableció la gobernación de Sonora y Sinaloa, separando dichas jurisdicciones de Nueva Vizcaya y Nueva España. El primer gobernador, Manuel Bernal de Huidobro (1734-1741),³⁶ sostuvo una agria relación con los jesuitas, reportando que se apropiaban y abusaban del trabajo de los indígenas. Los colonos españoles acusaron a los jesuitas de hacer negocios, explotar minas y llevar a cabo actividades de contrabando. Los misioneros también fueron criticados por el obispo de Durango, Martín Elizacoechea (1736-1748).

Como resultado de tales reportes, inició un monitoreo más cuidadoso sobre el sistema misional por parte de las autoridades virreinales y del propio general jesuita en Roma,³⁷ quien, en 1740, pidió al provincial novohispano convocara a junta de consultores, particularmente a quienes hubieran sido visitantes de las misiones norteñas, para que decidieran cuáles podían ser entregadas al obispo de Durango. Hacia 1745, los jesuitas consintieron en ceder 22 misiones de Topia y Tepehuana-Tarahumara baja, en la provincia de Nueva Vizcaya, principalmente aquellas rodeadas de estancias y asentamientos hispanos, así como abandonar otras dos casi despobladas (Ocoroni y Ocuera).³⁸ Pero el obispo de Durango disponía de escaso clero y las futuras parroquias estaban lejos de garantizar el sostenimiento del culto y del sacerdote, por lo que fue muy difícil realizar la conversión; finalmente se fundaron ocho parroquias de las misiones secularizadas el 24 de abril de 1754.³⁹

indianos, mediante cédula del 1º de febrero de 1753. Rodolfo Aguirre, “El clero secular de Nueva España y la búsqueda de grados de bachiller”, *Fronteras de la Historia*, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá, vol. 13, núm. 1, 2008, pp. 502-504.

³⁴ Marcela Saldaña Solís, “La orden de San Francisco frente a la secularización parroquial, 1760”, en Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, México: Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación / Universidad Nacional Autónoma de México, 2009, p. 397.

³⁵ Irma Leticia Magallanes Castañeda, “El meritorio servicio para con Dios y el Rey. Tres prelados en el territorio de la Nueva Vizcaya: Antonio Macarulla de Aguilaniu (1774-1781), Esteban Lorenzo de Tristán y Esmenota (1786-1793) y Juan Francisco Castañiza González Agüero (1815-1825)”, en Marta Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales, 2018, p. 237.

³⁶ Que en los ramos de gobierno, hacienda y guerra quedó sujeto al virrey y en el de justicia a la Audiencia de Guadalajara. Véase Ortega, *Breve Historia de Sinaloa*, 1999.

³⁷ Deeds, “Rendering unto Caesar”, 1981, pp. 69-74.

³⁸ Deeds, “Rendering unto Caesar”, 1981, p. 81.

³⁹ El obispo Sánchez de Tagle reportó al Consejo de Indias que la secularización de dichos pueblos de misión fue costosa para la diócesis de Durango, pues debió subsidiar las nuevas parroquias en lugar de obtener de ellas el diezmo y otros ingresos. El obispo siguiente, Pedro Tamarón de Romeral, reportó una década después que la mayoría de

En 1766, ante la presión de la Audiencia de Guadalajara, los jesuitas expresaron su decisión de secularizar la mayoría de las misiones norteañas, específicamente en las Californias, Nayarit, Tarahumara y Chinipas, las excepciones fueron las adyacentes a indígenas hostiles,⁴⁰ pero su decisión fue tardía. En 1762, Carlos III impuso el *exequatur* y en 1767 expulsó a los jesuitas. Para el momento de su extrañamiento, 48 padres jesuitas administraban 128 pueblos de misión (48 cabeceras y 80 visitas) en Sonora y Sinaloa, organizados en seis rectorados, como se muestra en la siguiente tabla.

Tabla 3. Rectorados jesuitas y misiones en Sonora y Sinaloa, 1767.

RECTORADO	INTEGRADO POR	NÚMERO DE JESUITAS
Sinaloa	Colegio de Sinaloa; Mocorito; Bacubirito; Chicorato, San Ignacio y Ohuera; Bamoa y Ocoroni; Nío; Baca y Huites; Toro, Choix y Baimena; Tehueco, Sivirijoa y Charay; Mochicahui, San Miguel y Ahome; Guasave y Tamazula.	11
San Ignacio del Yaqui	Santa Cruz del Mayo y Etchojoa; Huirivis y Guaymas; Bahcum y Cócorit; Torim y Vicam; Rahum y Potam; Belem; Conicari, Macoyahui y Tesia; Camoa (y en ocasiones Tesia); Navojoa y Cohuirimpo; Tephahui y Batacosa.	10
Nuestra Señora de los Dolores	Tubutama, Santa Teresa, Oquitoa y Atil; Suameca, Cocóspora, Terrenate y Santa Cruz; Guevabi, Calabazas, Sonoita y Tumacacori; San Xavier del Bac, Tucson; Saric, Aquimuri, La Arizona y Busani; Caborca, Pitiquire y Bisami; San Ignacio, Ímuris y Magdalena; Cucurpe, Remedios, Saracachi y Tuape.	8
San Francisco Xavier	Arizpe y Chinapa; Cuquiarachi, Bacuache y Cúchuta; Ures, Santa Rosalía; Opodepe, Nacameri; Banámichi, Huépac y Sinoqui; Aconchi y Baviácora.	6
San Francisco de Borja	Arivechi, Pónida, Teopari y Bacanora (y Sahuaripa); Movas y Nuri; Ónavas, Tónichi y Soyopa; Ónapa, Tarachi y Yécora; Cumúripa y Presidio de San Carlos de Buenavista; Tecoripa, Suaqui Grande y San José de Pimas; Mátape, Nacori Grande, Álamos, Rebeico, Quizani y Mazatán.	7
Los Santos Mártires del Japón	Guasavas y Oputo; Bacadéguachi, Nácori Chico, Mochopa y Sátachi; Batuco, Tepupe y cuatro pueblos de españoles: Realito, La Mesa, Chihuahua y Todos Santos; Oposura, Cumpas, Térpae y siete pueblitos de españoles: Teonadepa, San José, San Ildefonso de Tócora, Serobapi, Tonibabi, San Pedro y Tepache; Bavispe, San Miguel y Guachinera; Bacerac y Guachinera.	6

Fuente: Gilberto López Castillo, “Los procesos de secularización y expulsión de los jesuitas de Sinaloa y Sonora, 1722-1769”, *IHS. Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, vol. 7, núm. 1, 2019, pp. 82-84.

Para relevar a los expulsos, en mayo de 1767 llegaron los frailes menores; conformaban un grupo de 25 misioneros, 14 del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro y 11 de la Provincia de Santiago de Jalisco. Las formas organizativas del colegio de Propaganda Fide y de la provincia franciscana se diferenciaban en lo que toca a sus finalidades y organización; estas últimas misiones se establecían en territorios ya pacificados para predicar entre fieles ya adoctrinados, mientras que los colegios de Propaganda Fide destinaban a los religiosos a la evangelización entre “indios gentiles y no sometidos”.⁴¹

los sacerdotes asignados a las parroquias de Topia y Tepehuana las habían abandonado y era casi imposible reemplazarlos. Deeds, “Rendering unto Caesar”, 1981, pp. 260, 267-68.

⁴⁰ Deeds, “Rendering unto Caesar”, 1981, p. 37.

⁴¹ Patricia Escandón, “La nueva administración misional y los pueblos de indios”, en Sergio Ortega Noriega e Ignacio del Río (coords.), *Tres siglos de historia sonorensis, 1530-1830*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 325.

Debido a estas diferentes finalidades, y seguramente por así convenirlo con el instituto franciscano, el gobernador de Sonora, Juan de Pineda, asignó a los queretanos las Pimerías Alta y Baja en la frontera débilmente integrada y expuesta a incursiones apaches, enviando a los jaliscienses a la Opatería, con una población indígena más aculturada y ya evangelizada. Los frailes también atenderían los presidios militares ubicados en la frontera.⁴² Pronto, los padres de la Orden de San Francisco quedaron decepcionados por las condiciones en que debieron administrar las misiones: el gobernador de las Provincias Internas decretó en 1767 que no se podía obligar a los indios a desempeñar un trabajo obligatorio y realizar sus prácticas cristianas, aminorando entre ellos la autoridad de los misioneros.⁴³

Además, se negó a los franciscanos el acceso y administración de las “temporalidades” de las misiones, decisión que dificultó la permanencia de los indígenas, quienes abandonaron los pueblos, lo cual aprovecharon los no indígenas para reclamar acceso a tierras productivas y derecho de residencia, acelerando la transformación de los antiguos pueblos de misión, que en lo sucesivo fueron conformándose mayoritariamente por “vecinos” (mestizos, españoles). Un decreto emitido por José de Gálvez en mayo de 1769 devolvió las temporalidades a los misioneros de las Pimerías, pero no a los de la Opatería.⁴⁴

En tales condiciones, el sistema misional se debilitó rápidamente en el último tramo de la etapa colonial hasta quedar completamente desdibujado en las primeras tres décadas del siglo XIX. Tal situación no se tradujo en el nacimiento y desarrollo de una Iglesia diocesana fuerte; para el septentrión novohispano, las reformas borbónicas trajeron consigo nuevas demarcaciones políticas, nuevos modelos de colonización y defensa de la frontera, así como nuevas jurisdicciones religiosas. En 1776 se estableció la Comandancia General de las Provincias Internas con capital en el pueblo (ópata) de Arizpe; su titular era independiente del virrey. El carácter militar de la administración colonial fronteriza se reforzó con el reordenamiento del sistema presidencial a lo largo de la frontera. Las reformas impactaron también las demarcaciones religiosas al fundarse en 1779 el Obispado de Sonora, con territorio segregado del de Durango; fue creado en la última etapa de institucionalización de las estructuras diocesanas en Nueva España, bajo el principio de que “la acción de la Iglesia debía girar en torno a la figura de los obispos”.⁴⁵

Obispado de Sonora

En Sonora, la expulsión jesuita dejó el paso franco a la secularización de los pueblos de misión y su transformación en parroquias. Tal proceso, sin embargo, dependía de dos factores: en primer lugar, que los indígenas tuvieran a su alcance medios económicos para diezmar y pagar aranceles para el sostenimiento de sacerdote y culto; en segundo térmi-

⁴² Escandón, “La nueva administración misional”, 2010, p. 328.

⁴³ Véase Fernando Ocaranza Carmona, *Los franciscanos en las provincias internas de Sonora y Ostimuri*, México: S. E., 1993, p. 202.

⁴⁴ Véase Kieran McCarty, *A Spanish frontier in the enlightened age: Franciscan beginnings in Sonora and Arizona, 1767-1770*, Washington, DC: Academy of American Franciscan History, 1981, p. 101.

⁴⁵ Luis Martínez Ferrer, “El proceso de institucionalización de la iglesia católica en Iberoamérica (siglos XVI-XVIII)”, en Fernando Armas Asín (ed.), *La invención del catolicismo en América Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2009, p. 27.

no, que hubiera suficientes sacerdotes seculares para sustituir a los misioneros. En Sonora, ninguna de las dos condiciones se cumplía.

En 1767, cuando el obispo de Durango, Pedro Tamarón y Romeral, tuvo noticia de la expulsión jesuita, ofreció reclutar el clero necesario y dotar de sacerdotes a todas las misiones, aun cuando enfrentaba una aguda carencia de clero. El gobernador Pineda garantizó al mitrado que recibiría las misiones más prósperas y prometedoras, pero los curas no dispondrían de las “temporalidades”, lo cual causó enorme contrariedad al obispo.⁴⁶ A pesar de sus esfuerzos, el prelado sólo alcanzó a dotar de ministro las misiones de Sinaloa y los pueblos yaquis y mayos en Sonora,⁴⁷ pues falleció en Bamoa en diciembre de 1768.

El visitador José de Gálvez emitió únicamente cuatro nombramientos, aunque los curatos no se ocuparon de inmediato, pues los beneficiarios carecían de recursos para pagar “los doscientos pesos que importaban los derechos de sus respectivos títulos”.⁴⁸ La muy débil organización eclesiástica secular era casi insignificante en esos años. Para 1768-69, en el noroeste había únicamente siete curatos aprobados por la Diócesis de Durango: San Benito, El Fuerte y Álamos en la provincia de Sinaloa; los reales de Baroyeca y Río Chico en Ostimuri; Nacozari y San Miguel de Horcasitas en Sonora.

La creación de un obispado para las provincias del noroeste, propuesta por José de Gálvez en 1768, se hizo realidad en 1779, gracias a sus eficaces gestiones como Ministro de Indias y el apoyo incondicional de fray Antonio de los Reyes, quien misionó entre 1768 y 1774 en la Pimería Alta de Sonora.⁴⁹ El religioso fue, además, activo interlocutor con las autoridades coloniales en torno a la situación de esta región fronteriza; tuvo acercamiento (y sobre todo coincidencias) con José de Gálvez en su visita a Sonora (1769-1771), apoyó invariablemente el ímpetu transformador del visitador, ante todo su petición de que se constituyera un obispado en Sonora y Sinaloa.⁵⁰ Tal nexo se fortaleció cuando Gálvez ocupó el cargo de Ministro Universal de Indias a partir de 1776, posición que aprovechó el franciscano para promover directamente con el rey Carlos III la aprobación de una nueva diócesis para Sonora.

En el mismo sentido, fray Antonio presentó a la consideración del virrey Bucareli diversas sugerencias orientadas a construir un nuevo ordenamiento eclesiástico y social. Su propuesta compartía el espíritu reformador de la Corona española; expresaba su interés en adaptar las misiones al nuevo escenario. Estaba convencido de que no era posible secularizar en ese momento las misiones, aunque sí debían organizarse bajo nuevos criterios para conservar su población, pues la estaban perdiendo rápidamente.⁵¹

⁴⁶ Escandón, “La nueva administración misional”, 2010, p. 332.

⁴⁷ En total, destinó 15 sacerdotes, 11 en los pueblos cahitas de los ríos Fuerte, Mayo y Yaqui. Escandón, “La nueva administración misional”, 2010, pp. 331-32.

⁴⁸ Véase Ignacio del Río, *La aplicación regional de las reformas borbónicas en Nueva España. Sonora y Sinaloa 1768-1787*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, p. 144.

⁴⁹ Véase Vicente de Paul Andrade, *Noticias biográficas de los ilustrísimos preladados de Sonora, de Sinaloa y de Durango*, México: Imprenta del Museo Nacional, tercera edición, 1899, p. 2.

⁵⁰ Tal propuesta la hizo José de Gálvez en conjunto con Teodoro de Croix en 1768; al retomarla De los Reyes en 1776, le añadió el tema de las custodias. Véase Albert Stagg, *The first bishop of Sonora. Antonio de los Reyes O.F.M.*, Tucson: The University of Arizona Press, 1976, p. 49.

⁵¹ Dora Elvia Enriquez Licón, “Los empeños de Fray Antonio de los Reyes en el naciente Obispado de Sonora (1768-1787)”, en Marta Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración*

En 1774, fray Antonio de los Reyes tomó la determinación de finiquitar su trabajo misional y reincorporarse a la Santa Provincia de Cartagena.⁵² En tránsito, realizó una estancia en el Colegio de la Santa Cruz de Querétaro, donde elaboró un detallado informe sobre las misiones septentrionales; resaltó algunos problemas relativos al “gobierno espiritual” y expuso su convencimiento de que tales problemas sólo se resolverían al constituirse un nuevo obispado con estas provincias.⁵³ En septiembre de 1776, Reyes remitió a Gálvez su iniciativa para establecer *custodias* en la frontera septentrional, pues, desde su perspectiva, tal institución coadyuvaría al funcionamiento de la iglesia diocesana en ciernes. El proyecto fue bien visto por el funcionario real, pero de inmediato recibió el rechazo del Colegio de Querétaro debido a que los misioneros serían separados de sus provincias. Gálvez instó a fray Antonio para que presentara y defendiera su propuesta directamente ante el rey, fundándola en un diagnóstico actualizado sobre el estado de los pueblos indígenas.⁵⁴

De los Reyes planteó ante Carlos III las condiciones críticas en que se encontraban las misiones en el noroeste novohispano. Destacó numerosas irregularidades y la responsabilidad de los actuales administradores de ellas, los misioneros franciscanos.⁵⁵ Expuso que, en lo concerniente al “gobierno espiritual”, tales irregularidades sólo encontrarían remedio si estas provincias se separaban de la jurisdicción de las diócesis de Guadalajara y Durango y se subordinaban al obispo de Sonora. Para ello, como complemento de la nueva jurisdicción eclesiástica que estaba por definirse, el misionero recomendó la formación de dos *custodias* en el norte de la Nueva España, una con sede en Arizpe, que congregaría a los franciscanos de las Californias, Sonora, la Tarahumara y Parral; la otra ubicada en la villa de Chihuahua, reuniría a los misioneros establecidos en el noreste novohispano.

De los Reyes proponía una sensible modificación en la organización eclesiástica, pues concibió audazmente una Iglesia diocesana híbrida, al incorporar las *custodias* y separar a los religiosos de las provincias a las que estaban adscritos, violentando toda regla de los institutos religiosos. La *custodia* es una forma organizativa a la que los franciscanos recurrían “cuando un buen número de ellos empezaba a laborar en un nuevo campo de trabajo y se hacía necesario que mantuvieran su dependencia respecto a alguna de las provincias de la Orden”, explica Ignacio del Río.⁵⁶ Una *custodia* se conforma por la unión de varios conventos (o claustros de religiosos) dentro de una provincia que aún no ha sido erigi-

católica. *Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales, 2018, pp. 299-336.

⁵² Véase Stagg, *The first bishop of Sonora*, 1976, p. 45.

⁵³ El documento en cuestión es el *Plan para arreglar el gobierno espiritual de los pueblos y misiones en las provincias septentrionales de Nueva España* citado por Ignacio del Río, “El obispo fray Antonio de los Reyes y la custodia franciscana de San Carlos de Sonora”, en Ignacio del Río, *Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglos XVI-XVIII)*, La Paz: Secretaría de Educación Pública / Universidad Autónoma de Baja California Sur, 1996, p. 111.

⁵⁴ Véase Stagg, *The first bishop of Sonora*, 1976, p. 49.

⁵⁵ El documento en que se encuentra la propuesta es *Plan para arreglar el gobierno espiritual de los pueblos y misiones en las provincias septentrionales de Nueva España* por fray Antonio de los Reyes. Palacio de San Ildefonso, 16 de septiembre de 1776. Citado por Del Río, “El obispo fray Antonio de los Reyes”, 1996.

⁵⁶ Del Río, “El obispo fray Antonio de los Reyes”, 1996, p. 113.

da canónicamente. A través de los conventos, se atiende a un conjunto de misiones.⁵⁷

Es decir, las custodias fueron concebidas para la organización de una orden mendicante en particular, la Orden de los Frailes Menores (OFM), no como una demarcación de una jurisdicción diocesana, cuya unidad era la parroquia o curato. La propuesta de fray Antonio de los Reyes iba más allá, inclusive, de la política eclesiástica borbónica y su patronazgo real, pues buscó incidir en la modificación de las constituciones de los institutos, aprobadas directamente por el papa. ¿Se trató de una compulsiva forma de secularización?

Bajo tal entramado reformista fue concebido el obispado de Sonora. Se erigió mediante la bula *Inmensa Divinae Pietatis* de Pío VI, el 7 de mayo de 1779; poco después, el 17 de noviembre de ese año, el pontífice emitió el *Breve* que autorizaba la creación de cuatro custodias, entre ellas la de San Carlos. El nuevo obispado se integró con los actuales estados de Sinaloa, Sonora⁵⁸ y las Californias (ver mapa 1), que dejaron de estar sujetos a los obispos de Durango y Nueva Galicia.⁵⁹ Para proveer a la sede episcopal con “dote conveniente y suficiente” para el futuro obispo y canónigos, el papa cedió los diezmos provenientes de dichos territorios. Como sede episcopal se designó el pueblo fronterizo de Arizpe, que era también capital de la Comandancia General de las Provincias Internas.

El 13 de diciembre de 1780, el pontífice designó a fray Antonio de los Reyes como primer obispo, quien tomó posesión en Arizpe el 22 de septiembre de 1783; en ese lugar y fecha tomó la determinación de no fijar allí la sede por no disponer de las mínimas condiciones ni decoro para ser asiento episcopal. Regresó al próspero pueblo minero de Álamos, donde residió hasta su muerte en 1787.⁶⁰

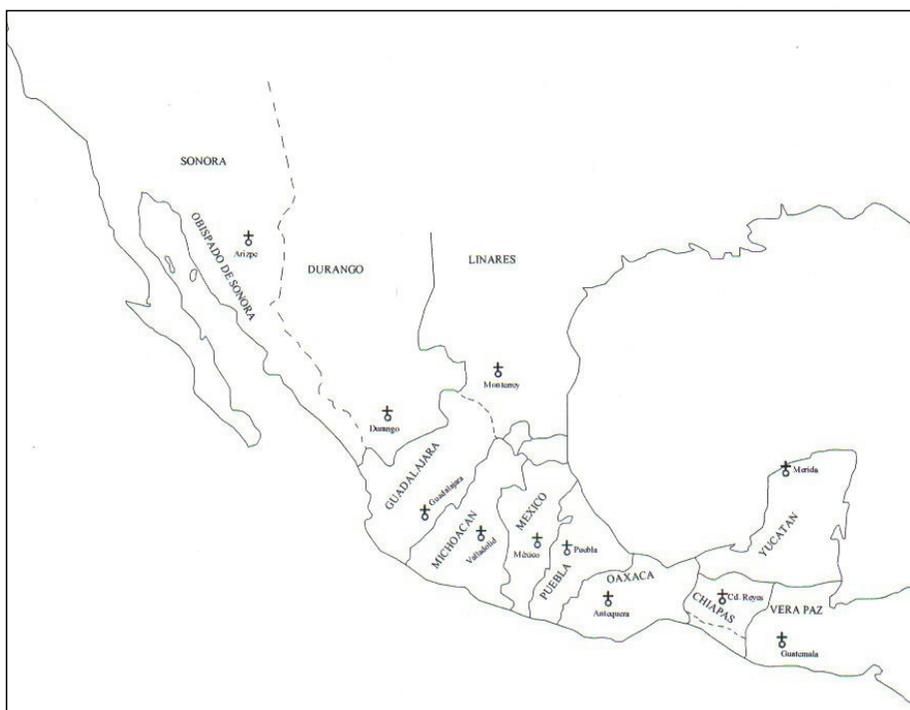
⁵⁷ Aguirre, “El clero secular”, 2008, p. 81.

⁵⁸ Sonora y Sinaloa estaban entonces integrados por las provincias de Sonora, Ostimuri, Sinaloa, Culiacán, Copala, Maloya y El Rosario. Del Río, “El obispo fray Antonio de los Reyes...”, 1996, p. 117.

⁵⁹ Las todavía inestables fronteras de la nueva diócesis quedaron dibujadas en el documento elaborado por Pedro Galindo Navarro, comisionado por el rey Carlos III para delimitar la jurisdicción territorial: “por el norte no se asignan límites a la nueva Mitra por tener ocupados los terrenos y serranías de aquel rumbo la nación apache y otros gentiles no reducidos ni pacificados, y corresponderán a su jurisdicción y distrito las nuevas reducciones y pueblos que se fundaren en lo sucesivo”. Flavio Molina, “Límites de Sonora, Sinaloa y Californias 1790”, en *Memoria del 2º Centenario de la erección de la Diócesis de Sonora (1779-1979)*, Hermosillo: s.p.i., 1979, pp. 46-7. Por lo que respecta a Baja California, Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 364, asienta que “se suscitó una larga y tediosa disputa por la jurisdicción eclesiástica de la península entre las diócesis de Guadalajara y Durango” resuelta en 1731, cuando se asignó a Guadalajara, pasando en 1783, año de la llegada del primer obispo a Sonora.

⁶⁰ La situación endeble de la diócesis queda expresada en los problemas de los prelados para fijar la residencia episcopal, pues De Álamos se trasladó por unos años al real de El Rosario y, posteriormente, a Culiacán, donde permaneció hasta 1883. Véase Antonio Nakayama Arce, *Historia del Obispado de Sonora*, Culiacán: Universidad Autónoma de Sonora / Colección Rescate, núm. 3, 1980, p. 267.

Mapa 1. Obispados en la Nueva España, 1779.



Fuente: Elaboración propia con base en Gerhard, *La frontera norte*, 1996, p. 50.

Una diócesis híbrida

Con la creación de las custodias⁶¹ y su incorporación al obispado de Sonora, se estimó que la forma diocesana sería funcional en un territorio que seguía siendo tierra de misión. El obispo vería resuelto el problema de tener muy pocos sacerdotes seculares y mayor número de religiosos franciscanos que obedecían a sus propias autoridades en materia de evangelización, dependientes del obispo únicamente en lo referente a las actividades propias de la cura de almas. Con las nuevas demarcaciones, los frailes se sustraían de su nexos con los provinciales y guardianes de colegios a los que estaban adscritos, institutos que, sin embargo, debían seguir aportando el número necesario de religiosos.

Se esperaba de las reconfiguradas custodias que los regulares apoyaran el afianzamiento de la organización diocesana hasta en tanto fuera posible reemplazarlos por párrocos, cuando se pudiera asegurar el cobro de diezmos y obviaciones parroquiales. Agregar las custodias al nuevo obispado sería un soporte adecuado para los proyectos borbónicos en la reacia frontera, pues acotaría la autoridad de los misioneros al campo estrictamente religioso, además de subordinarlos al poder civil. Apoyaría, por lo mismo, el proceso de secularización de los pueblos indios, pues los misioneros serían curas en doctrinas de indios y pueblos de misión con abundante población no indígena y, ante todo, aliviaría la grave falta de clero diocesano.

⁶¹ Los franciscanos habían evangelizado a los indios pueblo en Nuevo México a partir de 1610; al afianzar su obra y fortalecer su presencia en esta zona, crearon la custodia de Nuevo México en 1617; en 1621 fundaron la custodia de Río Verde para misionar en Tamaulipas. Rubial, "La evangelización novohispana", 2009, p. 57.

El obispo De los Reyes recibió del papa la encomienda de fundar las custodias, tarea a la que se abocó de inmediato, encarando el rechazo y oposición de sus hermanos de orden religiosa, quienes alegaban, entre otras cosas, la carencia de recursos para establecer los conventos y casas sufragáneas.⁶² La confrontación entre el obispo De los Reyes y los franciscanos fue subiendo de tono. Al iniciar el año de 1783, representantes de los tres colegios de Propaganda Fide (Santa Cruz, Xalisco y San Fernando) remitieron al virrey un memorial en el que expresaron obedecerían el mandato real pero no lo cumplirían, pues se fundaba en “informes falsos y malintencionados”.⁶³ Reiteraron que no existían recursos en las provincias del norte para erigir conventos ni incrementar el número de religiosos, como lo demandaban las custodias.⁶⁴

En medio de tan álgida confrontación, y no obstante las reales limitaciones operativas, la custodia de San Carlos de Sonora fue fundada en Ures (centro del actual Sonora) el 23 de octubre de 1783, con el respaldo del Comandante General de las Provincias Internas, Felipe de Neve, quien apoyó al obispo para reunir a los misioneros en Ures, congregándose 15 religiosos ante quienes fue leída la cédula real que nombraba al obispo De los Reyes delegado para fundar la mencionada custodia y quedar como su presidente.⁶⁵

El nombramiento de custodio recayó en el padre Sebastián Flores, uno de los misioneros españoles leales al obispo De los Reyes. Pero a los tres meses, este sacerdote falleció y fue reemplazado por el padre Antonio de Barbastro, misionero en Banámichi (centro de Sonora) y opositor a la custodia. La confrontación con el obispo adquirió matices alarmantes. Barbastro estaba convencido de que en Sonora era imposible cumplir los estatutos de la nueva institución; los misioneros apenas podían subsistir con sus estipendios y no había manera de conseguir recursos para reparar y construir iglesias, mucho menos para construir conventos y hospicios. Para integrar el aparato conventual de la custodia y simultáneamente atender las misiones establecidas, se requerían 78 religiosos; en Sonora, los misioneros franciscanos eran menos de 40.

La incorporación de las custodias a la organización de la diócesis exhibió el problema fundamental de la Iglesia diocesana en Sonora finalizando el siglo XVIII, que continuaría a lo largo del XIX: no existían las condiciones para que pudiera lograr su pleno desarrollo, pues no había feligresía ni clero secular suficiente, tampoco los recursos económicos necesarios para constituir parroquias o curatos. Pero tampoco funcionó la custodia de San Carlos, de brevísima duración. Esta Iglesia híbrida fue una experiencia fugaz y poco exitosa.

El número de curatos no se incrementó notoriamente después de la expulsión de los jesuitas. Los pueblos cahitas de los ríos Fuerte, Mayo y Yaqui no alcanzaron el status de parroquia, sino que permanecieron como doctrinas seculares (de indios); situación similar tuvieron durante largo tiempo numerosos pueblos ópatas y pimas (altos y bajos), aunque

⁶² Según los estatutos, las custodias debían tener un prelado (custodio) y un “cuerpo de padres definidores”; en las cabeceras de custodias se debían establecer hospicios (o conventos) “donde residirían los custodios, y que en los sitios en que fuera conveniente se fundasen casas conventuales sufragáneas (a cargo de vicarios)”. Los edificios tendrían que construirse y en ellos debían radicar al menos dos frailes “por cada establecimiento menor y, si fuera posible, de seis religiosos en el hospicio principal”. Del Río, “El obispo fray Antonio de los Reyes”, 1996, p. 122.

⁶³ Del Río, “El obispo fray Antonio de los Reyes”, 1996, pp. 120-121.

⁶⁴ Véase Stagg, *The first bishop of Sonora*, 1976, pp. 81-82.

⁶⁵ Véase Andrade, *Noticias biográficas de los ilustrísimos*, 1899, p. 4.

largo tiempo numerosos pueblos ópatas y pimas (altos y bajos), aunque el proceso secularizador fue más importante en la Opataría (río Sonora y alto río Yaqui), pues en sus asentamientos la población no indígena superó a la indígena.

Tabla 4. Obispado de Sonora, parroquias en 1780.

PROVINCIA	NÚMERO DE PARROQUIAS	PUEBLOS
Sonora	2	Nacozari, San Miguel de Horcasitas.
Ostimuri	4	San Ildefonso de Ostimuri, río Chico, Baroyeca y río Yaqui.
Sinaloa	14	Álamos y 13 pueblos mayos secularizados.
Culiacán y Cosalá	6	
Copala	4	
Maloya	1	
El Rosario	1	

Fuente: Ortega, *Breve Historia de Sinaloa*, 1999.

En el informe que De los Reyes envió a José de Gálvez en 1784 sobre la situación de su diócesis, el obispo puntualizó los problemas ocasionados por la falta de recursos para el sostenimiento de misioneros y sacerdotes. Los curas seculares habían dejado de recibir sínodo y enfrentaban grandes problemas para que les fueran pagadas las obvenciones. En el caso de algunos pueblos secularizados –como los mayos–, los sacerdotes no recibían sínodo y los indios, no acostumbrados a pagar los servicios religiosos, no aportaban para el sostenimiento de ministro y culto.⁶⁶

En el informe, el obispo puso a la consideración del rey algunas recomendaciones para que los numerosos pueblos indios trascendieran su actual estado de postración, y para que la sociedad no indígena se incorporara en un nuevo orden monárquico que buscaba consolidar la frontera, proyecto que requería necesariamente el apoyo eclesiástico, por lo que el obispo hizo saber al rey que la diócesis necesitaba “treinta o cuarenta clérigos, y cincuenta o sesenta religiosos, para la asistencia espiritual de los muchos pueblos de españoles y misiones que están sin sacerdotes”.

Pronto, la custodia de San Carlos dejó de tener una existencia aún formal; confrontado con los religiosos franciscanos, fray Antonio de los Reyes falleció el 6 de marzo de 1787 en Álamos; poco después, el padre Barbastro presentó un reporte sobre las condiciones prevalecientes en torno a la custodia, solicitando fuera abolida.⁶⁷ La petición fue apoyada por el comandante general Jacobo de Ugarte y por el nuevo obispo también franciscano, José Joaquín Granados. La custodia quedó finiquitada por la real cédula del 17 de agosto de 1791.⁶⁸

Casi la totalidad de las parroquias (excepto Álamos, El Rosario y Cosalá) eran muy pobres y tenían enormes dificultades para el sostenimiento del cura, por lo que frecuentemente estaban sin ministro,⁶⁹ no

⁶⁶ Véase Reyes, *Relación de las misiones*, 2002, p. 13.

⁶⁷ En dicho reporte, Barbastro denunció a Reyes por su deslealtad hacia el orden franciscano y por las mentiras y acusaciones que el obispo había vertido sobre sus hermanos religiosos. Véase Stagg, *The first bishop of Sonora*, 1976, p. 91.

⁶⁸ Del Río, “El obispo fray Antonio de los Reyes”, 1996, p. 130.

⁶⁹ En abril de 1785, el obispo De los Reyes publicó un edicto para celebrar concurso y ocupar los curatos vacantes, que a la fecha eran: San Pedro de Chametla, villa de San

obstante, en algunas, el gobierno pagaba al párroco de manera similar como lo hacía antes con los misioneros. Respecto a la mesa episcopal, si bien el papa autorizó al obispo la disposición de los diezmos, estos no eran suficientes para sustentar a su prelado, por lo que de las arcas de la Real Hacienda se financiaba también una compensación anual de 5,000 pesos para el sostenimiento del obispo y los gastos de administración diocesana, monto asignado por Carlos III mediante orden real del 22 de enero de 1788, en la que también se ordenó que el gobernador de la mitra en sede vacante únicamente recibiera la mitad de la cantidad antes señalada.⁷⁰ La diócesis de Sonora fue, pues, una Iglesia subsidiada.

En las postrimerías del siglo XVIII, los franciscanos de la Provincia de Xalisco atendían 3,500 indios y 2,800 no indios en 25 pueblos de misión y doctrina de la Pimería Baja y la Opatería.⁷¹ En la Pimería Alta administraban espiritualmente a 1,194 indígenas y 775 no indios, asentados en ocho pueblos y sus doctrinas. Un postrer intento de los franciscanos por ampliar la zona evangelizada en el noroeste septentrional tuvo lugar en las últimas décadas del siglo XVIII. Después de acompañar como capellán al capitán Juan Bautista de Anza en su expedición a California, en los años de 1775-76, el padre Pedro Font consideró viable la evangelización de los pueblos del río Colorado, para lo cual era preciso establecer un presidio capaz de contener cualquier resistencia a la sujeción de los indios.

Las autoridades civiles y coloniales daban largas a la fundación de misiones y presidios en esta zona, a pesar de haber sido autorizados por el rey de España en 1777. Con un auxilio militar muy reducido, en agosto de 1779 los padres Francisco Garcés y Juan Díaz emprendieron la marcha al Colorado para evangelizar a los yumas. En condiciones adversas, se inició el establecimiento de los poblados La Concepción y San Pedro y San Pablo del Bicuñer.⁷² La empresa duró poco, pues el 17 de julio de 1781, los indios rodearon dichos asentamientos y mataron a la gran mayoría de los que allí habitaban, incluyendo cuatro misioneros.

Hacia 1780, las misiones franciscanas eran sumamente vulnerables. En la Pimería Alta eran constantemente asediadas por apaches y seris; los nuevos asentamientos en el río Colorado habían fracasado. Después de experimentar sensibles fracasos con el nuevo método misional, en 1790 se determinó que en las misiones de la Pimería Alta se continuara con el sistema tradicional, es decir, los frailes tendrían el control espiritual y temporal, aunque posteriormente de nuevo se decretó que los misioneros dejaran de ocuparse de los asuntos temporales y que las misiones se transformaran en *doctrinas*.⁷³

Obligar a los indios de los pueblos convertidos en doctrinas seculares para que aportaran los recursos necesarios al sostenimiento del ministro generó numerosos problemas todavía en la primera mitad del siglo XIX. Hacia 1814 los curas doctrineros aún recibían sínodos, que de-

Sebastián, San Ignacio de Piasta, real de Cosalá, villa de Culiacán, San Juan de Capirato, Bacubirito, San Juan de Mazatlán, San Juan de Alaya, Badirahuato, villa de Sinaloa, villa del Fuerte, San José del Toro, real de los Álamos, real de Bayoreca y San Miguel de Horcasitas o San Juan de Sonora. Andrade, *Noticias biográficas de los ilustrísimos*, 1899, p. 6.

⁷⁰ Almada, *Diccionario de Historia*, 1990, pp. 452-453; Ortega, *Breve Historia de Sinaloa*, 1999.

⁷¹ Ocaranza Carmona, *Los franciscanos*, 1993, p. 181.

⁷² Véase John L. Kessel, *Friars, soldiers and reformers. Hispanic Arizona and the Sonora Mission frontier 1767-1856*, Tucson: The University of Arizona Press, 1976, p. 246.

⁷³ Kessel, *Friars, soldiers and reformers*, 1976, p. 172.

jaron de pagarse en los años de la Independencia. Los padres se vieron obligados a conseguir sus propios recursos ejerciendo el comercio, incluso con el tráfico de mezcal. La inconformidad de los yaquis ante la negativa de los sacerdotes para administrar los sacramentos si no cubrían el arancel correspondiente, fue uno de los factores que estuvieron atrás de la rebelión de Juan Banderas.⁷⁴

Epílogo

En las primeras tres décadas de su existencia, el reto mayor de la diócesis de Sonora fue sobrevivir. Para los últimos años del siglo XVIII persistía un escenario poco favorable para la Iglesia; por un lado, el nuevo obispado enfrentó limitaciones severas desde el momento de su constitución; por otro, las misiones franciscanas eran sumamente vulnerables, pues, además de padecer la desobediencia y el constante asedio de los indios, que abandonaban los pueblos de misión, los misioneros enfrentaban la ambigüedad del poder civil y militar, debido a que las autoridades locales estancaban la creación de nuevas misiones y presidios.

El sistema misional se desvaneció paulatina pero sostenidamente. Para 1821 se registró la existencia de 16 pueblos de misión (en las Pimerías y Opatería) atendidos por franciscanos.⁷⁵ Para este tiempo, los misioneros habían perdido autoridad entre indios y españoles, a la par que dejaban paulatinamente de recibir el apoyo financiero de sus instituciones (Colegio Santa Cruz de Querétaro y provincia de Jalisco). A partir de 1828, únicamente dos misioneros permanecían en Sonora, dividiéndose entre ellos el cuidado de los pueblos de la Pimería Alta.⁷⁶

Para noviembre de 1827, el obispado de Sonora estaba conformado por 16 curatos, 15 doctrinas y 22 misiones; se disponía de 64 sacerdotes seculares y 13 regulares, 26 estaban retirados por edad avanzada; en el Yaqui había sólo dos sacerdotes y uno en el Mayo.⁷⁷

Tabla 5. Obispado de Sonora. Curatos, doctrinas y misiones, 1827.

CATEGORÍA	TOTAL	SONORA	SINALOA
Curatos	16	Álamos, Baroyeca, San Antonio de la Huerta, Trinidad, Matape, Aygame, Nacameri, San Miguel de Horcasitas, Ures, Pitic, Guaymas, Ciénega, Batuco, Oposura, Río Chico, Arizpe.	Rosario, Chametta, Escuinapa, Cacalotán, Copalá, San Sebastián, Mazatlán, Cabasan, San Ignacio, Cosalá, Conitaca, Alayá, Cutliacán, Capirato, Quilá, Imalá, Sinaloa, Mocerito, Bacubirito, Badiraguato, Toro, Fuerte.
Doctrinas	15	Río Mayo: Navojosa, Santa Cruz. Pimería baja: Tepahui, Onavas, Movas. Río Yaqui: Torim y Vicam, Huirivis y Belem, Raum y Potam, Cocorim y Vacum. Opatería: Aconchi, Banámichi.	Mochicahui, Bamoa, Ocoroni, Conicari.
Misiones	22	Pimería baja: San José de Pimas, Comuripa, Tecoripa, Saguaripa, Arivechi, Tarachi. Opatería: Guasavas, Bacadeguachi, Baserac, Bacuachi, Cucurpe, Opodepe, Seris. Pimería alta: Caborca, Oquitoa, Saric, Tubutama, Tumacacori, San Javier del Bac, Cocospera, San Ignacio Cuburic.	

Fuente: Velasco, *Noticias estadísticas del estado de Sonora*, pp. 34-35.

⁷⁴ Dora Elvia Enríquez Licón, "Pastoral y política decimonónica en el Yaqui", *Noroeste de México*, núm. 14, 2003, pp. 75-89.

⁷⁵ Kessel, 1976, *Friars, soldiers and reformers*, p. 259.

⁷⁶ Kessel, 1976, *Friars, soldiers and reformers*, p. 274.

⁷⁷ Véase José Francisco Velasco, *Noticias estadísticas del estado de Sonora, acompañadas de ligeras reflexiones, deducidas de algunos documentos y conocimientos prácticos adquiridos en muchos años, con el fin de darlas al público, y de que los sabios estadistas puedan hacer uso de las que les parezcan oportunas*, México: Imprenta de Ignacio Cumplido, 1850, pp. 34-36.

Si el obispado en su conjunto enfrentaba condiciones difíciles, sus carencias se mostraban con mayor crudeza en la parte de la jurisdicción correspondiente al estado de Sonora, menos atendida debido a la distancia de la sede episcopal, a las enormes jurisdicciones parroquiales y a las condiciones de violencia a causa de las frecuentes rebeliones indígenas y acoso apache que le azotaban.

La tónica que habría de caracterizar el siglo XIX se presentó inicialmente en 1833 con las medidas dictadas por el gobierno liberal de Valentín Gómez Farías, que suprimió la coacción civil para los votos religiosos, dictó la secularización de las misiones, eliminó la obligatoriedad en el pago de diezmos y subastó bienes eclesiásticos. La legislatura sonorense, de la que formaban parte algunos sacerdotes, solicitó fuese suspendida la secularización de la Pimería Alta, pues temían el seguro alzamiento de los indígenas, cuya rebeldía ayudaban a contener los pocos frailes establecidos en el área. Para 1841, en la Pimería Alta quedaban sólo dos misioneros bajo las órdenes del superior de Jalisco, quien les ordenó abandonar la región. El obispo Lázaro de la Garza (1837-1850) declinó la petición de tomar a su cargo las misiones por no disponer de sacerdotes.⁷⁸

Las condiciones sociales y económicas en que fue creado el obispado de Sonora, le urgieron a ensayar y adoptar estrategias no convencionales para esta institución eclesiástica. Hemos señalado la experiencia fallida de la Custodia de San Carlos. Otra limitante notable fue que este obispado no estuvo en condiciones de fundar un cabildo catedralicio,⁷⁹ cuerpo que el obispo Lázaro de la Garza intentó sustituir con la creación del Colegio de San Juan Nepomuceno y Santo Tomás de Aquino en 1839, también “para que el obispo tuviese á quienes consultar, como para que á su muerte no quedase por mucho tiempo acéfala la diócesis hasta que llegara el gobernador ó vicario capitular que nombrase el Metropolitano de México”.⁸⁰ Estuvo integrado por el rector del seminario, algunos catedráticos del mismo, siete sacerdotes de Sonora y cinco de Sinaloa. Otra de las funciones que tendría dicho colegio fue la de acoger a los sacerdotes ancianos y asegurar el funcionamiento del también recién creado Seminario Conciliar (que inició sus labores con cuatro seminaristas inscritos).

Al mediar el siglo XIX, la Iglesia sonorense estaba carente de recursos económicos y sin cobrar diezmos, debido a que el gobierno federal derogó la obligatoriedad en su pago, aunque gran parte de su feligresía estaba también sumida en la miseria. El carácter fronterizo del territorio y la persistente confianza oficial en las misiones se manifestó en 1851, cuando el gobernador José de Aguilar invitó a los frailes de la provincia de Zacatecas para que tomaran a su cargo las misiones de la Pimería Alta

⁷⁸ Kessel, *Friars, soldiers and reformers*, 1976, p. 297.

⁷⁹ El cabildo eclesiástico es un cuerpo de beneficiados (o partícipes de un beneficio), adscritos a una iglesia determinada (cabildo catedral o cabildo metropolitano) a quienes compete “la celebración solemne del culto divino en el coro capitular” compartiendo también la retribución obtenida por la “mesa episcopal” (ingresos de obispos o arzobispos); el cabildo es una corporación indispensable para apoyar al obispo, haciendo las veces de “senado” o cuerpo consultor, además de suplir las ausencias del prelado en el gobierno de la diócesis. Véase Cfr. Manuel Teruel de Tejada, *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia*, Barcelona: Editorial Crítica, 1993, pp. 31-32. Esto es muy conocido, no pienso que sea necesario, más tomando en cuenta que ya se ha mencionado el cabildo más arriba.

⁸⁰ Andrade, *Noticias biográficas de los ilustrísimos*, 1899, p. 48; Nakayama, *Historia del Obispado*, 1980, p. 25.

y fundaran nuevas en la Papaguería y los ríos Gila y Colorado, convencido que los nuevos asentamientos atraerían numerosos colonos y ayudarían a proteger la frontera; fracasó en su propósito.⁸¹ La Mitra, después de haber solicitado insistente e infructuosamente misioneros, procuró suplir a los religiosos en las pimerías con tres sacerdotes seculares en cada una de ellas, enfrentando múltiples dificultades; para 1856 sólo un sacerdote atendía la Pimería Alta y otro la Baja.⁸²

En la primera mitad del siglo XIX, la Iglesia compartía la debilidad de las instituciones políticas, la inestabilidad demográfica y los efectos de la indefinición respecto al tono que debían tener sus relaciones con el poder político; en la diócesis de Sonora, aunque había prosperado la secularización de antiguos pueblos de misión, se constituyeron pocas parroquias, muy pobres y extensas; esto las hacía poco atractivas para que los obispos incrementaran el número de sacerdotes, siempre escasos.⁸³

El obispado de Sonora nació como una institución débil, subsidiada y subordinada al poder político, con pocas posibilidades de funcionar debidamente bajo el esquema de la Iglesia diocesana. La crítica situación que enfrentó la Iglesia en el noroeste durante las últimas décadas de dominio colonial, empeoró en la etapa de la independencia y persistió durante todo el siglo XIX. La situación empezó a cambiar en 1883, cuando la jurisdicción de la diócesis de Sonora fue circunscrita a la entidad federativa de este nombre, al fundarse la diócesis de Sinaloa, alcanzando su consolidación en el Porfiriato.

⁸¹ Kessel, *Friars, soldiers and reformers*, 1976, p. 311.

⁸² Obispo de Sonora al Ministro de Justicia y Negocios Eclesiásticos, 3 de mayo de 1856. Archivo de la Catedral Metropolitana de Hermosillo, caja 29. El Gobierno Federal pretendía volver al régimen misional en el norte del país para pacificar a los indios.

⁸³ Véase Dora Elvia Enriquez Licón, "Secularización de pueblos de misión en Sonora y su transformación en parroquias, 1767-1890", en Esperanza Donjuan, *et al*, *Religión, nación y territorio en los imaginarios sociales indígenas de Sonora, 1767-1940*, Hermosillo: El Colegio de Sonora / Universidad de Sonora, 2010.

La evangelización en el valle de Parras en el siglo XVII: entre la misión y la parroquia

José Gustavo González Flores
Universidad Autónoma de Coahuila

El objetivo de este estudio es analizar el proceso de evangelización de Parras, en el noreste novohispano, desde su fundación como misión en 1598 hasta fines del siglo XVII, ya como parroquia secularizada. Las principales etapas de este proceso se dividen en dos partes. En la primera, de 1598 a 1640, se estudian los proyectos de cristianizar a los nativos mediante la erección de una misión jesuita. Ante las adversidades para establecer la misión, a principios del siglo XVII fueron traídos indios tlaxcaltecas al pueblo de indios con la finalidad de apoyar en los trabajos de los misioneros. La segunda etapa la marcó la erección de una parroquia con clero secular en la década de 1640 para administrar los sacramentos a la población del pueblo, los trabajadores de las haciendas y los cada vez menos numerosos nativos de la zona. Durante estos primeros 100 años de presencia hispana en la zona, la cristianización fue un proceso complejo donde intervinieron misioneros jesuitas, clero secular, población tlaxcalteca y hacendados.

Este trabajo se divide en dos partes que corresponden a las etapas evangelizadoras de la zona. En la primera, denominada “Los primeros intentos de evangelización”, se describen, de manera breve, los efímeros intentos de cristianización de los franciscanos y la posterior instauración de la misión jesuita en 1598. Enseguida se relatan las principales estrategias de evangelización entre las que destaca la tentativa de congregar a los nativos y la participación decisiva de los hacendados de la zona. En la segunda parte del trabajo se refieren los principales sucesos relativos a la temprana instalación de la parroquia secular en Parras en detrimento de la misión jesuita. De este evento se destaca el papel que desempeñaron diversos actores y la situación en la que quedaron los jesuitas luego de la secularización de la misión. En este apartado se analiza, mediante los registros sacramentales de bautizo, la evolución y los resultados de la cristianización a fines del siglo XVII.

Por último, se pretende demostrar que la Iglesia se afianzó en Parras gracias a la presencia de población ya cristianizada, como los tlaxcaltecas que llegaron a la zona, así como el reclutamiento de trabajadores en las haciendas de los alrededores. La evangelización de los nativos tuvo éxito dependiendo de la perspectiva con la que se mire, ya que a fines del siglo XVII los indios nativos fueron desapareciendo de los registros, pero pudo tratarse de una asimilación a otros grupos, como las castas o, por el contrario, que huyeron o se extinguieron.

Primeros intentos de evangelización de los indios de La Laguna: la misión jesuita de Parras

Luego de la conquista española de México-Tenochtitlan y los territorios circunvecinos le sucedieron una serie de expediciones hispanas para seguir explorando el territorio. El descubrimiento de las minas en Zacatecas en 1546 alentó aún más la búsqueda de nuevas vetas minerales y

otro tipo de riquezas y territorios más hacia el norte. De esta manera fue como Francisco de Ibarra y otros expedicionarios realizaron las primeras incursiones exploratorias desde 1554, y para 1562 ya se había fundado el reino de la Nueva Vizcaya con una jurisdicción inmensa que no tenía límites precisos hacia el norte.¹ La creación de jurisdicciones políticas sólo era una parte de la colonización; la otra era la conversión de los pobladores locales al cristianismo, pues con la colonización era urgente la cristianización de los pobladores como discurso legitimador de una monarquía confesional, como era la Corona española. Por esta razón, las incursiones de los ministros de la Iglesia, al igual que de exploradores seculares, se deben entender como avanzadas colonizadoras, cuya finalidad era crear centros de población para civilizar a los naturales con el evangelio.

Las primeras exploraciones hispanas en la región donde surgiría el pueblo misión de Parras se habían llevado a cabo por algunos expedicionarios tanto civiles como religiosos. En 1566 o 1567, fray Pedro de Espinareda se adentró en el lugar y Martín López de Ibarra, teniente de gobernador de la Nueva Vizcaya, intentó el poblamiento de la zona otorgando mercedes de tierra a algunos españoles.² Como parte de los intentos colonizadores, franciscanos de la Custodia de San Francisco de Zacatecas³ fueron enviados a la zona para fundar una misión que, en ese entonces, fue conocido como el valle de los Pirineos.

Este primer intento de colonización fracasó porque no hubo la voluntad política ante la pobreza de los recursos minerales que atrajeran más colonizadores. Aunado a esto, los nativos, aunque eran numerosos, se mostraron reacios a la presencia hispana por las experiencias desagradables de los aventureros esclavistas que hacían estragos entre ellos. Por si no fuera suficiente, se ha dicho que las epidemias de la década de los setenta del siglo XVI, que asolaron el centro de la Nueva España, llegaron a la zona y fueron otro factor del despoblamiento⁴ y distanciamiento de los naturales. Ante este escenario no hubo certidumbre en cuanto al método de aprovechamiento de la posible mano de obra nativa, por lo que algunos de los beneficiados con mercedes abandonaron el lugar o las cedieron a Francisco de Urdiñola, quien fue el único que logró mantener una estancia.⁵

Los franciscanos también abandonaron el lugar debido a la huida masiva de los colonizadores, pues, sin su soporte, la evangelización era una empresa casi imposible. La difícil labor requería algo más que buena voluntad de unos frailes porque deberían enfrentarse a una inmensa zona desconocida, con algunos indios renuentes y otros hasta hostiles y recelosos de su presencia. Estas adversidades fueron comunes en muchos casos del noreste novohispano, y la causa de que la colonización

¹ Véase Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, pp. 206-208.

² Sobre el personaje, ver la información de 1570, Archivo General de Indias (en adelante AGI), Guadalajara, 46, N. 11.

³ Los franciscanos de la custodia de Zacatecas se expandieron por casi todo el septentrión, excepto la zona de Sinaloa, Chinipas, la sierra Tarahumara y Sonora, donde predominaron los jesuitas hasta por lo menos 1767, cuando fueron expulsados. Gerhard, *La frontera norte*, 1996, p. 36.

⁴ Véase José Gabriel Martínez de la Serna, *Viñedos e indios del desierto: Fundación, auge y secularización de una misión jesuita en la frontera noreste de la Nueva España*, Monterrey: Consejo para la Cultura y las Artes / Museo de Historia Mexicana / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2014, p. 76.

⁵ Agustín Churruca Peláez, *Historia Antigua de Parras*, Cía. Editora El Popular, 1989, 76.

en esta zona se hiciera de manera tardía. Por ejemplo, en el caso de Mapimí, cerca de la Laguna, se abandonó una y otra vez el asentamiento hispano y todo intento evangelizador hasta, por lo menos 1711, cuando se creó un presidio.⁶ En otros lugares incluso se prolongó hasta mediados del Siglo de las Luces, como fue el caso de los territorios de Nuevo Santander (actual estado de Tamaulipas).⁷

Para fines del siglo XVI, la situación había variado relativamente. La diferencia la marcó la decisiva incursión de los jesuitas y el avance de la presencia hispana mediante la colonización y el poblamiento de diferentes puntos del noreste. En el valle del Saltillo se había creado una villa alrededor de 1578. Hacia el norte de la Laguna empezaban a florecer algunas haciendas y estancias en el Pasaje y Cuencamé. Incluso, en el otrora valle de los Pirineos, Francisco de Urdiñola ya tenía una estancia (ver el mapa).⁸ Las misiones y los centros productivos debían funcionar en comparsa, pues en la práctica se apoyaban mutuamente en cuanto al sometimiento de los indios y su reducción, aunque, en ocasiones, chocaran los intereses de unos y otros.

Desde 1594, los jesuitas habían comenzado a realizar algunas incursiones desde Guadiana y Cuencamé en la zona de la Laguna con la intención de cristianizar, hasta que cuatro años después se decidió crear las condiciones necesarias para que se afanzara la presencia española en el lugar. El gobernador de la Nueva Vizcaya, Diego de Velasco, encomendó la empresa al capitán Martín Antón Zapata, Justicia Mayor, del paraje de las Parras, La Laguna y el río Nazas, quien fundó el pueblo de Santa María de las Parras en 1598 en compañía del jesuita Juan Agustín de Espinosa.⁹ La presencia jesuita tenía la finalidad de congrega a la población nativa en torno a una misión con el fin de cristianizarlos y de obligarlos a vivir en “civilidad”.

Uno de los primeros métodos de evangelización fue la congregación de los pobladores.¹⁰ En el centro de la Nueva España, el carácter sedentario y la costumbre de vivir en pueblos por parte de los indios posibilitó la política de congregación basado muchas veces en las antiguas demarcaciones territoriales, donde los caciques favorecieron tanto la administración civil como la religiosa de los súbditos. Pero los indios del septentrión, por su carácter nómada o seminómada, representaron nuevos retos, tanto para la colonización como para la evangelización. Para este último rubro se ideó la creación de misiones en las que se intentó congrega a los indios dispersos para facilitar su cristianización.

⁶ Chantal Cramaussel y Celso Carrillo, “El difícil poblamiento de Mapimí y la fundación del presidio en 1711”, *Revista de Historia de la Universidad Juárez del Estado de Durango*, núm. 8, 2016, p. 65.

⁷ Véase Patricia Osante y Rosalba Alcaraz Cienfuegos, *Nuevo Santander 1748-1766. Un acercamiento al origen de Tamaulipas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2014, p. 43.

⁸ “Certificación del poblamiento de Parras”, Archivo Histórico Municipal de Parral (en adelante AHMP), Fondo Colonial, Sección Justicia, pleitos de sitios aguas y minas. Año de 1700. Fojas 12-15v.

⁹ “Acta de fundación del pueblo de Santa María de las Parras”, AHMP, Fondo Colonial, Sección Justicia, pleitos de sitios aguas y minas. Año de 1770. Fojas 6-7v. Este documento emana de un pleito de aguas que sostuvo el pueblo de Santa María de las Parras con el clérigo Francisco Meneses, quien pretendía despojar al pueblo de unos ojos de agua. Como este caso hay muchos más durante el siglo XVII y XVIII, en donde las autoridades del pueblo apelaban a las concesiones de tierras y aguas hechas desde su fundación.

¹⁰ Peter Gerhard, “Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, en *Los pueblos de indios y las comunidades. Lecturas de Historia mexicana*, México: El Colegio de México, 1991, pp. 31-32.

En el caso de Parras, el pueblo y la misión fueron creados para congrega a los nativos. Los documentos de la época los reconocen como irritilas, mairanas y maiconeras, y señalan que vivían en la zona, pero dispersos en sus rancherías.¹² Como parte de las labores de fundación de asentamientos, además de los protocolos simbólicos (plantar una cruz, celebrar una misa y hacer una serie de letanías), se nombraba a las autoridades locales y se dotaba de aguas y tierras para sustento y supervivencia del pueblo. Gracias a esto, los integrantes del pueblo podían defender sus concesiones de posteriores intentos de despojo, tal como sucedió durante todo el periodo colonial. Al pueblo de Santa María de las Parras se le dotó de un territorio suficiente para la construcción de sus casas y de unos ojos de agua que brotaban de entre unos cerrillos y que corrían por una acequia hecha por el mismo capitán Zapata.¹³ También se nombraron a las autoridades entre los indios para su organización política y con ello dar lugar al establecimiento oficial de un pueblo de indios legalmente constituido con sus propias tierras de comunidad, la cual consistía en un área para sus casas y huertas, más una legua a la redonda en la que nadie ajeno al pueblo podía instalarse. Desde este acto estuvieron presentes los tlaxcaltecas venidos de San Esteban al mando del indio Simeón con la encomienda de apoyar y garantizar la consolidación del pueblo misión de Santa María de las Parras.¹⁴

Los jesuitas desplegaron un amplio complejo misional que tuvo la intención original de abarcar toda la zona de la Laguna, en donde se incluía la propia Parras y sus anexos en Noria del Pozo, La Peña y Santa Bárbara. Cerca del Río Buenaval estaba San Pedro de la Laguna junto con su visita el pueblo de La Concepción. Hacia el sur de San Pedro se hallaba la misión de San Lorenzo, que abarcaba Hornos y Santa Ana. También había otra misión denominada San Sebastián y su anexo San

¹² Biblioteca Pública del Estado de Jalisco (en adelante BPEJ) Ramo Bienes de difuntos, caja 3, exp. 19, prog 147. Año de 1621. La denominación de los nativos de la zona era muy ambigua y dependía de criterios variables, tales como la asignación de la encomienda. Chantal Cramaussel, "De cómo los españoles identificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central", en Marie Areti Hers, José Luis Mirafuentes y Miguel Vallebuena (eds.), *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a la Dra. Beatriz Braniff*, 2000, pp. 275-303. En la segunda mitad del siglo XVIII, en la crónica del franciscano Agustín Morfi se habla de otras parcialidades, tales como mamarzoras, neguales, salineros, bajaneros, laguneros y cabezas. Al parecer, Esteban L. Portillo y Eleuterio González tomaron de Morfi estas asignaciones en sus respectivas obras publicadas en el siglo XIX. Véase Agustín Morfi, *Viaje de indios y diario del Nuevo México*, México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1935, p. 134; Esteban L. Portillo, *Apuntes para la historia antigua de Coahuila y Texas*, Saltillo: Tipografía el Golfo de México, 1886, p. 246.

¹³ AHMP. Fondo Colonial, Sección Justicia, pleitos de sitios aguas y minas. Año de 1770. Fojas 6-7v.

¹⁴ AHMP. Fondo Colonial, Sección Justicia, pleitos de sitios aguas y minas. Año de 1700. Fojas 12-15v. Existe un dilema en torno al momento de la llegada de los tlaxcaltecas para apoyar al pueblo misión de Parras porque las fuentes que los mencionan son pocas y tardías. Esto no significa que estuvieran ausentes o marginales del proyecto de fundación del pueblo de Santa María de las Parras. David Adams, citando a Vito Alessio Robles, señala que los primeros habitantes de Parras fueron un número no registrado de laguneros y tlaxcaltecas. Véase David B. Adams, *Las colonias tlaxcaltecas de Coahuila y Nuevo León en la Nueva España*, Saltillo: Archivo Municipal de Saltillo, 1991, p. 60. Posiblemente, Alessio Robles, y otros autores como Esteban L. Portillo, cuya obra data del siglo XIX, tomaron este dato de la crónica de Morfi escrita en 1777, donde señala la fundación de la misión de Parras con la decisiva presencia de los tlaxcaltecas. Morfi, *Viaje de indios*, 1935, p. 135. Portillo, *Apuntes para la historia*, 1886, p. 246.

Gerónimo y, finalmente, San Ignacio y sus tres visitas, entre las que se encontraban San Juan de la Casta, San José de las Habas y otra más.¹⁵

Pero el método de la reducción de los nativos en misiones no era suficiente sin una infraestructura económica que garantizara la generación de recursos y sustento de la obra misional y sus integrantes. Para este fin se incentivó la creación de centros de producción, cuya mano de obra fuera cubierta por los nativos. Para su reclutamiento se utilizó el sistema de encomienda¹⁶ y el repartimiento,¹⁷ cuyo funcionamiento, en teoría, alentaba la evangelización a la vez que cubría las necesidades de mano de obra de los hacendados mediante el cobro de tributo de los indios en trabajo. Los jesuitas estaban de acuerdo en que las haciendas ayudaban a asegurar la tierra y la cristiandad porque permitía a los nativos adoptar formas de vida “civilizada” mediante el trabajo y el arraigo en un solo lugar. Hacia el año de 1600 se reconocía esta situación en los siguientes términos:

Están en este valle fundadas unas haciendas de unos españoles honrados que lo favorecen y ayudan y aseguran la tierra; y, cerca de este valle, unas minas pobladas de mucha gente y se saca mucha plata, con que la tierra se asegura y perpetúa, y la cristiandad lo más bien fundada.¹⁸

En los alrededores del valle de Parras se fueron estableciendo haciendas y estancias españolas desde antes de la fundación de la misión jesuita. La más antigua fue la de Francisco de Urdiñola, quien había comprado y ocupado algunas abandonadas de los beneficiados que habían huido junto con el proyecto del valle de Pirineos en las décadas de 1570 y 1580. En la propia fundación de la misión jesuita ya se señala la estancia de Urdiñola, de donde se trajo la cruz fundacional.¹⁹ Estas propiedades fueron las primeras de muchas que continuaron acaparando él y sus descendientes hasta constituir un enorme latifundio conocido como el Marquesado de Aguayo. Estas propiedades limitaban con las tierras comunales del pueblo de Santa María de las Parras, lo que trajo constantes litigios por la tenencia de la tierra y el agua.

¹⁵ La relación de misiones y visitas son referidas por el cronista franciscano Agustín Morfi en 1777, sin embargo, existen documentos de principios del siglo XVII que enuncian los mismos lugares. Tal vez el franciscano Morfi tomó los datos de esta fuente temprana realizada a unos años de la fundación de Parras. Véase Morfi, *Viaje de indios*, 1935, p. 135. Los documentos de principios del siglo XVII se encuentran en la University of Arizona Institutional Repository, con el nombre “Padre Rodrigo de Cabredo. Relación del estado del mision de Parras en orden a determinar si convendra dejarla al ordinario”, catalogado con la fecha de 1613. Véase <http://uair.library.arizona.edu/item/217440>. Este documento es citado por Churruca, *El sur de Coahuila*, 1994, pp. 24-26, aunque este autor señala que el documento data de 1603.

¹⁶ La encomienda fue una institución española puesta a prueba por primera vez en las Antillas en los primeros años de la colonización americana. El rey encomendaba a un grupo de indios de lugares específicos a un español para que le entregara un tributo en género y/o en trabajo. A cambio, el español, a nombre del rey, debía velar por la conversión de los indios, mantenerlos en justicia, defender sus personas y sus bienes. Silvio Zavala, *Encomienda Indiana*, México: Porrúa, 1992, pp. 14-16.

¹⁷ El repartimiento se trataba de un sistema de trabajo rotativo que tenían que cumplir todos los tributarios, tanto los encomendados como los indios que no estaban depositados en encomienda, durante un mes cada año. Véase Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español*, México: Siglo XXI editores, 1967, pp. 229; 232-233.

¹⁸ “Relación de algunos colegios y residencias de Nueva España escrita por el hermano Juan de la Carrera”. Puebla de los Ángeles. 1 de marzo 1600”, en Félix Zubillaga, *Monumenta Mexicana VII (1599-1602)*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981, p. 117.

¹⁹ “Certificación del poblamiento de Parras”, AHMP. Fondo Colonial, Sección Justicia, pleitos de sitios aguas y minas. Año de 1700. Fojas 12-15v.

La relación entre la misión y las haciendas del valle de Parras era simbiótica. Cuando se necesitaba mano de obra para el trabajo agrícola, la misión cedía a los indios a la vez que los hacendados debían encargarse de su manutención y cristianización. En este sentido, la misión era una especie de “establecimiento en los que se depositaban temporalmente a los indios recién sometidos en espera de ser asignados a alguna hacienda en particular”.²⁰ Además, que los indios trabajaran en hacienda era señal de civilidad y progreso en su cristianización, como señala el acta de fundación de la misión de Parras, en donde ya aparecen trabajando indios naboríos en la estancia de Urdiñola.²¹ Para 1600, los indios ya eran reconocidos como:

Toda esta gente son criados en tierra de españoles, estancias y labranzas, son aventajados labradores, gente despierta, ladina y amiga de andar bien traída a lo español: y así los más andan vestidos; solos los cerranos y que se han entrado en lo más dentro desta tierra, en sus toscas y bárbaras costumbres, echos salvajes, ni tienen policía en su trato, y más ropa que la piel natural, andando siempre desnudos.²²

Los dos principales métodos de cristianización abordados hasta este momento trastocaron el estilo de vida de los nativos y su cosmovisión para siempre. Por un lado, se les estaba sometiendo al sedentarismo mediante la reducción en pueblos-misión; por otro, se les forzó a participar del trabajo arduo de las haciendas para ganarse la vida. Ante estos dos métodos coercitivos hubo también el método de la persuasión mediante la instrucción de la doctrina en el idioma de los indios locales, la educación de los niños, las prácticas de culto vistoso, como las procesiones por las calles, la ayuda material-espiritual y la inculturación del evangelio.

La instrucción de la doctrina en la misión de Parras se hacía dos veces al día, en la mañana y en la tarde, en lengua náhuatl y en zacateco. Para evitar el cansancio y la distracción de sus labores, por el traslado frecuente del lugar de trabajo de los indios a la misión, se implementó la catequesis dominical y de días festivos. Como se ha señalado para otros casos, la enseñanza a los niños fue un método recurrente; se les enseñaba a leer y ayudar en las misas. Las prácticas de culto público era otra de las herramientas empleadas en Parras, en donde se hacía participar a los indios en procesiones llevando cruces de rosas y también se incentivaba su asistencia a los oficios divinos. Las defunciones eran otra oportunidad de catequizar, por lo que se organizaban cortejos fúnebres en los que participaban los indios llevando signos, como guirnalda en la cabeza en el caso de muertes de niños y asistiendo a las exequias, que incluían sermones sobre el sentido de la muerte entre los cristianos. Finalmente, los jesuitas aprovechaban la necesidad material de los nativos y los persuadían a cristianizarse y permanecer en el pueblo misión dándoles alimento sin costo alguno.²³

²⁰ Véase Chantal Cramaussel, *Poblar la frontera. La provincia de Santa Bárbara en la Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 2006, p. 95.

²¹ “Acta de fundación del pueblo de Santa María de las Parras”, AHMP. Fondo Colonial, Sección Justicia, pleitos de sitios aguas y minas. Año de 1770. Fojas 6-7v.

²² “Carta Anua de la provincia de México. 8 de abril de 1600”, en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, 1981, p. 239.

²³ “Carta Anua de la provincia de México. 8 de abril de 1600”, en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, 1981, pp. 240-241.

A dos años de haberse creado la misión de Parras, los jesuitas reconocían que lo vasto del territorio y la población nativa impedía su cristianización efectiva, pero eran optimistas en el avance de la evangelización señalando que la mayoría de la gente era mansa y estaba “deseosa del sancto bautismo”. Para tal efecto, se hacía énfasis en que se necesitaban más que dos personas porque no solamente se trataba de administrar los bienes espirituales sino “buscarles el sustento y darles ración, hasta que ellos hagan sus milpas”²⁴.

Pero los resultados de la misión en el corto plazo fueron poco alentadores. Desde sus inicios estuvo en riesgo de desaparecer por las constantes huidas de los naturales debido a un alzamiento tan sólo un año después de la fundación, así como una epidemia de principios del siglo XVII,²⁵ además del reclutamiento forzoso de mano de obra por parte de los hacendados. Para esos años se señalaba que había unos 800 indios en la misión cuando era el tiempo de cosechas, pero el resto del año no rebasaba los 500. De estos, casi la mitad andaba “descarriada” en el servicio de las haciendas, por ejemplo, 100 estaban en la hacienda de Francisco de Urdiñola (Hacienda de Arriba) y unas 60 en la Hacienda de Abajo de Lorenzo García. Esto sin contar que todavía existían un sinnúmero de indios “gentiles” que no se habían incorporado a la misión e “iban y venían a la sierra”²⁶.

Ante este escenario había dudas sobre los resultados efectivos de la misión. El obispo de la Nueva Galicia, don Alonso de la Mota y Escobar, en su visita pastoral de 1602, señalaba que la mayoría de los indios de la misión estaban bautizados, aunque permanecían muy dispersos.²⁷ El juicio de los propios jesuitas era más pesimista, pues para 1603 se planteaban sobre su misión “si conviniese dejarla al ordinario” debido a que la presencia de la Compañía había sido “infructuosa y de poco provecho”, pues la mayoría de los habitantes ni sembraba ni cultivaba la tierra.²⁸

Los principales obstáculos de la evangelización derivaban de la resistencia de los indios a convertirse o cambiar su estilo de vida porque eso los sometía. La experiencia de esclavización vivida por lo indios en los primeros años de presencia española, así como su explotación inhumana en las haciendas, desalentaba por completo su cristianización, esto sin mencionar los brotes epidémicos que los diezmaban. Algunos de ellos optaban por huir a las sierras, como lo refieren las cartas anuas, y de entre ellos había quienes regresaban sólo por temporadas. En este sentido, las ha-

²⁴ Carta Anua de la provincia de México. 8 de abril de 1600”, en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, 1981, pp. 243-244.

²⁵ “Certificación del poblamiento de Parras”, AHMP. Fondo Colonial, Sección Justicia, pleitos de sitios aguas y minas. Año de 1700. Foja 14.

²⁶ “Relación del estado de la misión en orden a determinar si convendrá dexarla al ordinario”, localizada en The Arizona State Museum, The University of Arizona, Legajo 278-89. Citada por Agustín Churruca, Héctor Barraza Arévalo, Gildardo Contreras Palacios y Mayela Sakanassi Ramírez, *El sur de Coahuila en el siglo XVII*, Torreón: Editorial del Norte Mexicano, 1994, p. 25.

²⁷ Véase Vito Alessio Robles, *Coahuila y Texas en la época colonial*, México: Porrúa, 1978, pp. 157-160.

²⁸ “Relación del estado de la misión en orden a determinar si convendrá dexarla al ordinario”, localizada en The University of Arizona Institutional Repository, con el nombre “Padre Rodrigo de Cabredo. Relacion del estado del mision de Parras en orden a determinar si convendra dejarla al ordinario”, catalogado con la fecha de 1613. Ver: <http://uair.library.arizona.edu/item/217440>. The Arizona State Museum, The University of Arizona, Legajo 278-89. Citada por Churruca, *El sur de Coahuila*, 1994, p. 24.

ciendas eran el mal y el remedio al mismo tiempo porque, si bien creaban el ambiente necesario para la producción y subsistencia de los colonos y colonizados, también redujeron a los indios a condiciones inhumanas sobreexplotando su mano de obra. Por ejemplo, en la Hacienda de Arriba, una visita del gobernador de la Nueva Vizcaya puso de manifiesto cómo muchos indios eran obligados a trabajar desnudos y casi sin alimento. El mayordomo ni siquiera los tenía anotados en el libro de cuentas con el pretexto de que eran indios cerriles que iban y venían a la hacienda.²⁹

Pero la misión jesuita logró mantenerse pese a los pronósticos señalados. Parte de su éxito fue la consolidación de las haciendas y estancias que hicieron florecer la economía, sobre todo a través de la vitivinicultura. Los propios jesuitas se convirtieron en prósperos terratenientes gracias a las donaciones de algunos habitantes piadosos y también a su habilidad como vitivinicultores.³⁰ Otro factor que favoreció la sobrevivencia de la misión fue la llegada y presencia cada vez más representativa de indios tlaxcaltecas. El método de emplear nativos “hispanizados” para la colonización del septentrión no era algo nuevo, ya que esto se había hecho para edificar otros asentamientos del noreste novohispano, tales como el pueblo de San Esteban de la Nueva Tlaxcala, contiguo a la villa de Santiago del Saltillo. Los tlaxcaltecas fueron los que, al final, prevalecieron en el pueblo de indios cuando los nativos desaparecieron de manera paulatina.³¹

La principal evidencia de la evangelización era la administración de los sacramentos entre los nativos porque se consumaba su entrada a la Iglesia como nuevos cristianos. Pero una cosa era la impresión de los jesuitas relatada en sus crónicas y cartas donde se hablaba de multitudes de indios convertidos y/o bautizados³² y otra distinta la reflejada en los registros de sacramentos.³³ Sobre los registros de bautizos, Churruca señala que de 1637 a 1641 hubo 228 bautizos, de los que un tercio de

²⁹ Se trata de un caso posterior a la secularización de la misión, pero ilustra la explotación de los indios. AHMP. Fondo Colonial, sección gobierno y administración, serie visitas. Lugar pueblo de Santa María de las Parras 1672. Foja 5V-6.

³⁰ Véase Sergio Corona Páez, *La vitivinicultura en el pueblo de Santa María de las Parras*, Torreón: Ayuntamiento de Torreón, 2004, p. 357. En este trabajo se aborda el tema de la importancia de la vitivinicultura en Parras.

³¹ Gracias a la presencia de las haciendas, también fueron llegando a Parras de forma más frecuente indios cristianizados, entre los que destacaron, además de los tlaxcaltecas, indios tarascos de Michoacán y algunos indios de otras misiones en la Laguna que habían fracasado a mediados del siglo XVII. Junto a esta población, la presencia de negros, mulatos y otras castas iba en aumento en las haciendas, lo cual fomentó el crecimiento de las castas. Ya para fines del siglo XVII, esta población fue la que prevaleció en detrimento de los indios nativos, quienes poco a poco empezaron a desaparecer.

³² Tanto en la crónica de Pérez de Ribas como en las Cartas Anuas se hablaba de cientos de indios bautizados a lo largo y ancho de la misión e, incluso, muchos indios deseosos de ser cristianizados. En 1600, sobre Parras se señala que “se a hecho una gran ciudad y, de cada día, se va aumentando mucho por la mucha gente que va acudiendo”. “Relación de algunos colegios y residencias de Nueva España escrita por el hermano Juan de la Carrera. Puebla de los Ángeles 1 de marzo 1600”, en Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, 1981, p. 117.

³³ Sobre los registros de sacramentos en el periodo de la misión jesuita (1598-1641) solamente se conservan algunos para los últimos años. En cuanto a los bautizos, no se han podido localizar para el periodo de la misión, aunque el padre Churruca señala registros desde 1636 a 1641. De los matrimonios hay registros desde 1627 hasta el fin de la misión y las defunciones, Churruca las ubica desde 1622 hasta 1632. De ahí hay un vacío de información hasta 1639. Churruca, *El sur de Coahuila*, 1994, p. 48; 65.

³⁴ Del total de los bautizos, 155 fueron párvulos y 73 adultos. De estos registros no se ha encontrado evidencia, pero Agustín Churruca los ubicó en su investigación, aunque solamente señala su frecuencia por edad y los totales. Churruca, *El sur de Coahuila*, 1994, p. 48.

ellos eran adultos, lo que denotaba que la cristianización seguía en proceso.³⁴

Como parte de la evangelización, se debía someter a las parejas a casarse por la Iglesia. Los matrimonios registrados por los jesuitas también daban la impresión de una evangelización en marcha, aunque todavía lejos de concluirse. Entre 1626 y 1641 se registró un promedio de 10 matrimonios anuales en la misión, siendo los años de 1627 y 1638 cuando se anotaron más; muchos de ellos se solían hacer de manera colectiva, aprovechando las celebraciones del calendario religioso. Por ejemplo, muchos matrimonios colectivos registrados se hicieron en una sola ceremonia en el mes de abril, posiblemente en la misa de Pascua de Resurrección y otro número crecido se hacía en febrero, justo antes de la cuaresma, y otros después de ella, en mayo. En agosto, durante la fiesta de la Asunción, titular de la misión, también se aprovechaba para llevar a cabo dichas ceremonias.³⁵

La situación inacabada en la que se encontraba el proceso de evangelización de la misión jesuita de Santa María de las Parras no fue obstáculo para que en 1641 se secularizara mediante la creación de una parroquia administrada por el clero secular, por lo que los jesuitas fueron obligados a dejar la administración de los sacramentos en el poblado de Parras de manera abrupta. Fue una situación totalmente ajena a la realidad del proceso evangelizador en el que se encontraba el valle conocido como Santa María de las Parras. Como se verá en el siguiente apartado, los jesuitas se opusieron y negociaron su estancia en Parras.

El clero secular en la evangelización: la parroquia de Santa María de las Parras

En el año de 1641, los jesuitas tuvieron que dejar la administración de los sacramentos en lo que había sido su misión para que un ministro del clero secular lo hiciera. La orden de la secularización de la misión llegó del obispo de Durango, Evía y Eguren. El proyecto de este obispo era afianzar la presencia de la Iglesia secular en su obispado, al igual que lo estaba haciendo su homónimo en Puebla, Juan de Palafox. La cristianización temprana a cargo de las órdenes religiosas se estaba convirtiendo en un lastre para los planes de los obispos de controlar sus diócesis. Desde el siglo XVI ya se habían dado los primeros indicios de enfrentamiento entre el obispo y las órdenes religiosas en España, teniendo como principal tema la administración de los sacramentos y los diezmos.³⁶ Para 1621, cuando se fundó el obispado de Durango, los territorios hacia el norte todavía eran zonas desconocidas y de misión. En este entonces, las misiones las acaparaba el clero regular, en particular los franciscanos, aunque los jesuitas tenían una fuerte presencia en Sinaloa. También tenían enclaves en Guadiana, Tizonazo y en la zona de La Laguna, donde se encontraba la misión de Parras.

³⁴ Del total de los bautizos, 155 fueron párvulos y 73 adultos. De estos registros no se ha encontrado evidencia, pero Agustín Churruca los ubicó en su investigación, aunque solamente señala su frecuencia por edad y los totales. Churruca, *El sur de Coahuila*, 1994, p. 48.

³⁵ Matrimonios de Parras localizados en familysearch.org en Información matrimonial 1627-1712 imagen 5-33.

³⁶ Antonio Rubial García, "La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", *Relaciones*, núm. 73, 1998, pp. 240-243.

En 1639 tomó posesión el tercer obispo de Durango, Francisco Diego Díaz de Quintanilla y de Heví y Valdés. Este obispo, junto con Juan de Palafox, obispo de Puebla y Marcos Ramírez de Prado, obispo de Michoacán, por mencionar a los más destacados, tomaron posesión casi de manera simultánea y se destacaron por ser una generación que tenía el firme propósito de imponer la disciplina y el orden en sus parroquias, tanto el religioso como el económico. En el caso de Durango, el obispo Evia tenía el proyecto de secularizar 16 misiones franciscanas y las jesuitas de San Pedro de la Laguna y Santa María de las Parras. El pretexto era el mismo que había empleado Palafox para Puebla: que los miembros de las órdenes no habían aceptado ser examinados para darles el nombramiento de curas.³⁷

En el caso de San Pedro de la Laguna, al P. Lugo, responsable de la misión, le llegó la notificación para que se presentara a examinarse a Durango ante el obispo y poder ser ratificado como párroco. El jesuita se negó a hacer cualquier acción sin previo aviso de sus superiores de la orden. Esto fue tomado como desacato, por lo que se procedió a la toma de la misión para convertirla en parroquia secular.³⁸ Esta orden también llegó a los jesuitas de la misión de Santa María de las Parras. Aunque no se sabe cuál fue la reacción de la Compañía de Jesús, el obispo fue implacable, ya que a mediados de 1641 había enviado al clérigo Mateo Barraza, quien ya se encontraba administrando los sacramentos a la población. Pero los jesuitas no habían dado la última palabra y estaban dispuestos a litigar para recuperar la misión.

Los miembros de la Compañía de Jesús de Parras pidieron al provincial oponerse a la secularización debido a que su salida provocaría consecuencias económicas de la propia orden y afectaría el proceso de cristianización que aún estaba inconcluso. Se indicaban que su salida dejaría en la indefensión muchas propiedades y rentas que le generaban grandes ganancias a la orden, por ejemplo, la hacienda de ganado mayor llamada Santa Ana, donde se criaban 3,000 vacas y 700 novillos en 1644 o los censos que pagaban los indios de Parras y don Alonso Hernández por una labor de trigo que se les había vendido. También peligraba un pedazo de tierra respectivamente de las que se beneficiaba la casa de la orden en Guadiana. De la misma manera, se señalaba el riesgo que corría una viña de poca costa y de mucho provecho que había generado 5,000 pesos a los jesuitas en años recientes.³⁹

En cuanto al proceso de cristianización había preocupación porque se perdieran los logros realizados con los nativos, principalmente con los laguneros. Se sancionaba que este grupo, luego de la llegada del clero secular, había pasado de ser “los más calificados cristianos” a sus prácticas gentílicas y había vuelto a practicar “sus antiguas chichimequeces y ritos idolátricos”. Incluso se señalaba enfáticamente que, en cuanto se secularizó la misión, los laguneros dejaron la iglesia y a Dios.⁴⁰

Al final, los jesuitas consiguieron permanecer en Parras administrando su colegio, pero se declinó a la administración del culto y los sacramentos, los cuales dejaron al clero secular. En 1648, el provincial

³⁷ Los pleitos por la secularización fueron la pauta que marcó la gestión del obispo hasta su salida. De las doctrinas secularizadas solamente tuvieron éxito las jesuitas de San Pedro de la Laguna y Santa María de las Parras, los franciscanos lograron recuperar sus doctrinas después de 1653, luego de que Evia y Valdés, obispo de Durango, dejara el cargo. Rubial, “La mitra y la cogulla”, 1988, p. 245.

³⁸ Todo el proceso de secularización de las misiones de la Laguna ha sido estudiado por Agustín Churruca. Churruca, *El sur de Coahuila*, 1994, pp. 31-44.

³⁹ Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Jesuitas. Leg. 1-33. Exp. 32. Fojas 78.

⁴⁰ AGN. Jesuitas. Leg. 1-33. Exp. 32. Fojas 79-79v.

Pedro de Velasco logró negociar que no fueran despojados de sus bienes e iglesia, apelando que no se había hecho en ningún lado.⁴¹ Con esto lograron mantener a salvo sus bienes, que seguirían administrando de cerca y a la vez evitaron eternizar el pleito con el obispo, cuyas repercusiones podrían haber afectado a la larga otros proyectos misionales importantes en otras latitudes dentro de la jurisdicción del obispado. En términos prácticos, los jesuitas salieron beneficiados porque al no tener responsabilidad de la administración de la doctrina en la zona de Parras y La Laguna pudieron enfocar sus recursos humanos en el amplio proyecto misional de Sinaloa y Sonora.

Con la secularización de la misión de Parras quedaba bajo la responsabilidad del clero secular continuar el proyecto de evangelización en ciernes dejado por los jesuitas. El panorama no era nada fácil para un clérigo cuya parroquia tenía límites indefinidos y que estaba atestada de innumerables nativos aún sin cristianizar. A esto se debe agregar que los jesuitas permanecieron en Parras, lo que impidió que Mateo Barraza tomara posesión de la iglesia de los jesuitas porque ellos la mantuvieron en su poder. El clero secular tuvo que partir desde construir los cimientos de su propia iglesia parroquial en situaciones muy precarias, sin el servicio de los indios, quienes estaban acaparados entre los hacendados y entre ellos, los jesuitas. Incluso, el alcalde mayor de Parras, Bartolomé Doblado, se quejaba de que el cura Mateo Barraza no tenía siquiera un indio que le ayudara en misa, mientras que el rector del colegio jesuita tenía hasta 10.⁴²

La presencia de los jesuitas en Parras después de la secularización de la misión generó algunas ambigüedades con respecto a su nuevo papel en la cristianización y administración del culto. Pese a la presencia del clero secular, los jesuitas seguían celebrando las misas y fiestas de los santos de su religión, la octava de Corpus, los jubileos de la concepción de San José y la Inmaculada Concepción, así como atendiendo las devociones de la cofradía del Santo Entierro. También seguían enterrando a los fieles en el cuerpo de su iglesia y utilizando indios para servicio personal de su casa. Esta situación alentaba la confusión entre estos últimos, quienes veían a los jesuitas realizar parte de sus actividades cotidianas, excepto el servicio de la administración de los sacramentos, que lo hacía el ministro secular recién llegado.⁴³

Ante esta situación, el obispo de Durango, Pedro Barrientos, en su visita de 1657, dispuso varias medidas para ordenar la aparente controversia. Primero dejó claro que la autoridad y los beneficios pecuniarios

⁴¹ Churruca, *El sur de Coahuila*, 1994, p. 42.

⁴² La presencia de los jesuitas desató algunos litigios con los poderes locales que representaban los hacendados y el gobierno local. Por un lado, algunos hacendados pensaron que la secularización de la misión les permitiría acceder a nuevos beneficios. Isabel de Urdiñola, dueña de la Hacienda de Arriba, intentó expandir sus propiedades a costa de las antiguas propiedades de la misión, pero los jesuitas las pelearon tenazmente. Todo el litigio entre los jesuitas e Isabel de Urdiñola lo aborda detalladamente Serna, Viñedos e indios del desierto. Por otro lado, el alcalde mayor Bartolomé Doblado también entabló un litigio por el servicio de los indios con los jesuitas, en donde dejó claro su apoyo al obispo de Durango y al cura Mateo Barraza. El alcalde mayor Bartolomé Doblado fue acusado de que no dejaba a los indios ir al servicio de sus sembradíos, además de que los hostigaba constantemente; en su defensa, señalaba que los jesuitas explotaban la mano de obra de los indios e incluso no les permitían trabajar en sus tierras. AGN. Jesuitas. Volumen 58, Leg. 1-33. Exp. 14. F. 31v.

⁴³ "Despacho episcopal en su visita a Parras, 1657", Archivo Histórico Mateo de Parras (en adelante AHM). Exp. 368. Citado también por Churruca, *El sur de Coahuila*, 1994, p. 40.

de la administración del culto y los sacramentos debían ser para los seculares. Sin embargo, los jesuitas podrían celebrar sus misas y devociones, así como las que les solicitaran los feligreses. Uno de los dilemas principales era la fiesta de la cofradía del Santo Entierro. Como había sido fundada en 1622 tenían su altar en la iglesia de la Compañía, pero el obispo ordenó que se hiciera otro en la iglesia parroquial, que para ese entonces ya se había levantado. En cuanto al culto, la procesión del descenso de la cruz empezaría en la iglesia de la Compañía y terminaría en la parroquia. De la misma forma, en la fiesta de Resurrección, la procesión partiría de la parroquia hasta llegar a la iglesia de los jesuitas. También el obispo permitió que los feligreses que quisieran podrían ser enterrados en el cuerpo de la iglesia ignaciana, pero pagando los derechos al cura. Finalmente, en cuanto al servicio de los indios, los jesuitas podrían ser servidos por aquellos que así lo quisieren con máximo de ocho personas.⁴⁴

El litigio de la secularización de la misión duró más de 10 años y sólo hasta 1657, con la visita del obispo, se calmaron las aguas. Otro suceso que consolidó la secularización, un poco antes de la visita pastoral señalada, había sido la entrega, por parte los jesuitas, de los elementos simbólicos que reconocían al cura como el responsable del culto, entre lo que se encontraba un ornamento, una capa, un cáliz, un sagrario y un frontal. Desde ese momento, la parroquia de Santa María de las Parras tomó forma como entidad eclesiástica local.

En la segunda mitad del siglo XVII, la jurisdicción parroquial de Parras no tuvo límites precisos ya que la cristianización y la colonización hispana estaban aún en proceso. La administración parroquial abarcaba de este a oeste: desde las colindancias con la parroquia de Santiago del Saltillo, que pertenecía al obispado de Guadalajara, hasta el Río Buenaval, en la jurisdicción del Real de Cuencamé, abarcando La Laguna; en total eran unas 70 u 80 leguas (alrededor de 300 kilómetros lineales). De norte a sur desde los límites del Bolsón de Mapimí hasta el real de Mazapil, es decir, casi todo el sur del actual estado de Coahuila.⁴⁵

Aunque el territorio era inmenso, en la práctica solamente se administraban los sacramentos a los habitantes del pueblo de Parras y algunos centros de población que formaban una línea horizontal de oriente a poniente en relación con el pueblo de Parras, que incluían algunas haciendas, ranchos y estancias. Una gran cantidad de indios de las zonas más alejadas al norte y al poniente se mantuvieron en la clandestinidad, y eran considerados como infieles o “bárbaros” quienes hacían incursiones violentas desde el Bolsón, desalentando el poblamiento y la cristianización en el noroeste del pueblo de Parras.

Desde mediados del siglo XVII había una cantidad considerable de asentamientos con escasa población bajo la jurisdicción de la parroquia de Parras; en su extremo oriente, como a 20 leguas, se encontraba la hacienda de Patos (actual General Cepeda). Debido a su importancia económica y demográfica contó con un teniente de cura capellán, por

⁴⁴ “Despacho episcopal en su visita a Parras, 1657”, AHM. Exp. 368. Citado también por Churrua, *El sur de Coahuila en el siglo XVII*, 1994, p. 40.

⁴⁵ Véase Ignacio del Río, *Guía del Archivo Franciscano de la Biblioteca Nacional de México*, Vol. 1, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1975, p. 1112; “Carta informe del cura de Santa María de las Parras, José Dionisio Gutiérrez, al obispo (de Durango) Esteban Lorenzo de Tristán, con descripción y noticias de los pueblos y parajes de la jurisdicción de Parras, Parras 31 de diciembre de 1786”, en Sergio Corona, *Triptico de Santa María de las Parras*, Torreón: Universidad Iberoamericana, 2001, pp. 39-57.

acuerdo explícito con el Marqués de Aguayo, que tenía ahí su residencia, aunque no se tiene la fecha precisa del nombramiento como ayuda de parroquia. Hacia el mismo rumbo fueron surgiendo otras haciendas poco pobladas, tales como La Castañuela, La Galera y Patagalana. En el poniente se encontraban las haciendas de Hornos, propiedad de los jesuitas, La Peña y Santa Bárbara.

En el mismo rumbo destacaba la parroquia de San Pedro de la Laguna, en el pueblo de José de las Habas. Este curato también había sido una misión jesuita y se había convertido en parroquia secular, al igual que Parras. Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XVII se empezó a despoblar a tal grado que para 1693, el obispo de Durango, en su visita pastoral, “relevaba y relevó del cargo de la administración de dichos indios laguneros quien la tenía como cura interino don Juan Salcido por estar tan extinguido dicho beneficio por haberse despoblado dicho pueblo”. Se pidió que los libros y la administración de los sacramentos pasaran a la parroquia de Parras.⁴⁶ Uno de los principales motivos de la despoblación habían sido los asedios constantes de los indios que incursionaban desde la sierra de Ximulco, al sur del Bolsón de Mapimí.⁴⁷

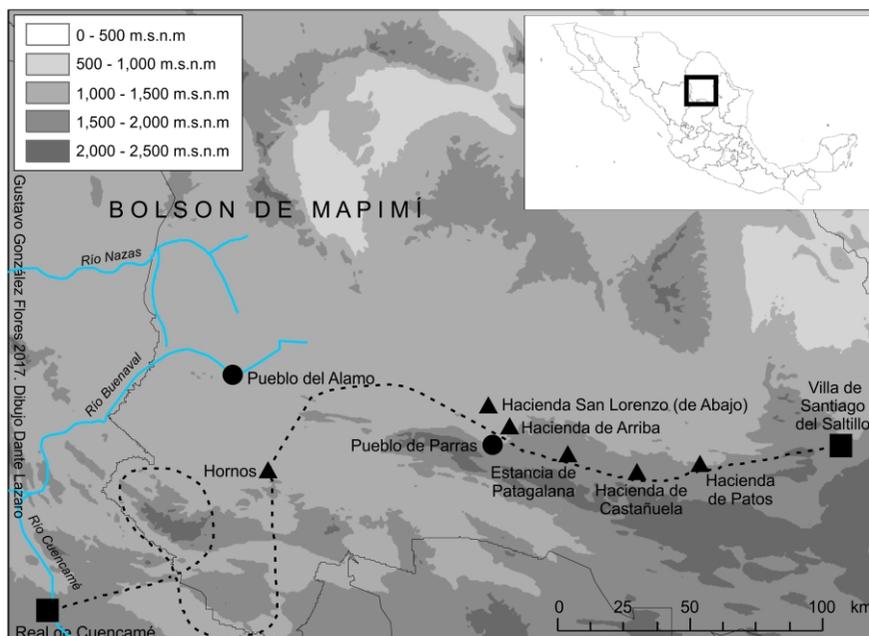
Contigua a la cabecera parroquial de Parras se encontraban la Hacienda de Arriba. Esta hacienda se había creado antes de la propia fundación de la misión de Parras y había pertenecido a Francisco de Urdiñola, como ya se mencionó. La posesión de esta propiedad siguió siendo de la familia de Urdiñola, como parte del latifundio denominado Marquesado de Aguayo. Otra hacienda que también destacó fue la de San Lorenzo o de Abajo, que se encontraba a dos leguas al norte de Parras y había sido propiedad en algún momento del capitán Francisco Gutiérrez Barrientos y familia.⁴⁸ Estas haciendas prosperaron gracias a sus actividades económicas, entre las que destacaba la producción del vino, por lo que fueron un punto de atracción de trabajadores. Ambas haciendas (la de Arriba y la de Abajo) fueron las que posibilitaron el afianzamiento demográfico de Parras y configuraron el tipo de población que logró mantenerse.

⁴⁶ AHM. Libro de Bautismos, matrimonios y entierros del curato de San Pedro de La Laguna (1653-1693). Consultado en familysearch.org Matrimonios 1683-1693, 1724-1761. Imagen 170.

⁴⁷ Corona, *Triptico*, 2001, p. 55.

⁴⁸ Corona, *Triptico*, 2001, p. 43.

Mapa 1. Parroquia de Santa María de las Parras en el periodo colonial.



Fuente: Elaboración propia a partir de mapa de Parras elaborado por Melchor Núñez de Esquivel en 1787. (Mapoteca Orozco y Berra).

En esta amplia jurisdicción, la labor de cristianización continuó en medio de múltiples cambios provocados por la reconfiguración demográfica de la parroquia. Por medio de los bautizos de la segunda mitad del siglo XVII se pueden observar algunos aspectos sociodemográficos, así como el proceso de evangelización continuado por el clero secular.⁴⁹ Una de las evidencias de que Parras se encontraba todavía en proceso de consolidación es el alto porcentaje de bautizados indios nativos adultos. A mediados del siglo XVII era el 10%, pero ya para 1670 había disminuido a menos del 2%, situación que se mantuvo hasta fines del siglo. Este descenso porcentual pudo deberse al afianzamiento de la cristianización o por el contrario a que los indios originarios del noreste empezaron a ser cada vez menos porque comenzaron a desaparecer del entorno parroquial.

Tabla 1. Bautizos por edad de la parroquia de Santa María de las Parras (1654-1699).

	Adultos	Párvulo	Ilegible	Total	%Adultos	%Ilegible
1654-1659	19	167	2	188	10.1%	1.1%
1670-1679	7	385	1	393	1.8%	0.3%
1680-1689	14	621	1	636	2.2%	0.2%
1690-1699	10	540	0	550	1.8%	0.0%

Fuente: AHMM. Libro de bautismos 1653-1676. Libro de bautismos 1676-1683. Libro de bautismos 1683-1693. Libro de bautismos 1694-1711.

⁴⁹ De 1653 hasta fines del siglo XVII hay cuatro libros de bautismo con algunas deficiencias que se señalan a continuación. Libro de bautismos 1653-1676: periodo de 1654-1659 completo; 1660 incompleto; 1661-1667 no existe (anotación explícita del párroco que señala que se dejó de anotar los bautismos); 1668-1669 incompletos; y 1670-1676 completos. Libros de 1676-1683; 1683-1693 y 1694-1711, están completos y en buen estado.

Entre los nativos registrados en los libros de bautismos aparecen alrededor de 25 nomenclaturas de los grupos, aunque Churruca señala a más de 200 distintas denominaciones encontradas tanto en los libros de bautizos como en el de los matrimonios y entierros.⁵⁰ Como señala Chantal Cramaussel, estas denominaciones no deben tomarse como si se tratara de grupos diferentes, ya que eran creaciones propias de los españoles basados en el aspecto físico, actividades que realizaban, palabras escuchadas de los propios indios o características del lugar donde vivían,⁵¹ como fue el caso de los laguneros, cabeza, borrados o salineros, acepción con la que eran reconocidos los oriundos o cercanos a la zona y que eran los más numerosos. Cabe mencionar que a la mayoría de los indios no se les adjudicó ninguna “nación” en específico y sólo en cuatro casos se les reconoció como laboríos, es decir, que vivían y trabajaban en las haciendas.

Tabla 2. Denominación de los indios en los libros de bautizos de Parras (1654-1699).

Denominación	Cantidad	Denominación	Cantidad
Indio	1389	Bahari	2
Tlaxcalteca	45	Caiapa	2
Cabeza	23	Uyuquimi	2
Coahuila	17	Cocoxibo	1
Natural	15	Cuaujinqui	1
Borrado	12	Ititpo	1
Lagunero	6	Jeuisasame	1
Tusare	5	Jurisillo	1
Joca	4	Quechale	1
Laborío	4	Salinero	1
Chihuicano	3	Tarasco	1
Contontor	3	Tosohame	1
Guaguapaya	3	Yogual	1

Fuente: AHM. Libro de bautismos 1653-1676. Libro de bautismos 1676-1683. Libro de bautismos 1683-1693. Libro de bautismos 1694-1711.

Sin embargo, hubo otros que fueron traídos al valle de Parras seguramente a trabajar en las haciendas, tales como los coahuiltecos, tusares o guachichiles, por mencionar algunos. Por ejemplo, en 1672, en la hacienda de San Lorenzo, trabajaban como indios de encomienda cuatro coahuiltecos, o en la Hacienda de Arriba de Agustín de Echevers, contigua al pueblo de Parras, se empleaban indios tocas, cuaguapayas, tusares y pachos bajo la misma situación. Cabe señalar que estos últimos vivían en condiciones deplorables, pues ni siquiera les daban ropa y trabajaban desnudos.⁵²

⁵⁰ Churruca, *El sur de Coahuila*, 1994, pp. 97-103.

⁵¹ Cramaussel, “De cómo los españoles”, 2000, p. 280.

⁵² AHMP. Fondo colonial, sección gobierno y administración, serie visitas, año de 1672.

El maltrato recibido en las haciendas, así como las epidemias, fueron dos aspectos que fueron alejando o extinguiendo a los indios nativos originarios del lugar. De representar un tercio de los bautizados, su densidad fue descendiendo hasta no aparecer más en los registros parroquiales. Por el contrario, los indios ladinos o naboríos y las castas fueron aumentando conforme desaparecían los nativos. Existe también la posibilidad de que alguna proporción no definida de nativos se mestizaran, pero eso no se puede comprobar aún y quedaría pendiente para otro trabajo.

Tabla 3. Evolución de los bautizos por calidad, 1654-1699.

	Español	Indio ladino ⁵³	Indio nativo ⁵⁴	Mulato	Mestizo	Otras castas	Negro	No dice	Total	Indio ladino	Indio nativo	Castas
1654-1659	12	67	71	13	1	5	2	46	217	30.9%	32.7%	8.8%
1660-1664												
1665-1669												
1670-1674	17	59	15	26	3	0	0	66	186	31.7%	8.1%	15.6%
1675-1679	25	124	0	26	11	0	3	24	213	58.2%	0.0%	17.4%
1680-1684	28	188	6	49	20	0	9	8	308	61.0%	1.9%	22.4%
1685-1689	28	170	30	65	25	1	3	0	322	52.8%	9.3%	28.3%
1690-1694	22	150	17	54	25	1	0	2	271	55.4%	6.3%	29.5%
1695-1699	27	225	0	49	34	3	5	11	354	63.6%	0.0%	24.3%

Fuente: AHMM. Libro de bautismos 1653-1676. Libro de bautismos 1676-1683. Libro de bautismos 1683-1693. Libro de bautismos 1694-1711.

Al respecto, el párroco José Dionisio Gutiérrez informaba que, para fines del siglo XVII, el pueblo de Santa María de las Parras se componía de 147 familias, de las cuales apenas ocho eran de los chichimecos fundadores. Las otras familias las integraban indios foráneos, entre los que destacaban los tlaxcaltecas, que agrupaban a más de la mitad del total de familias, indios tarascos de Michoacán y otros indios de diversas partes. La presencia de las castas ya era evidente para este entonces, pues una gran proporción demográfica la integraban los “coyotes” y algunos mestizos. En el propio informe se señala la presencia de españoles ultramarinos y otra serie de castas avecindados con casas y viñas propias.⁵⁵

Los bautizos por lugar de residencia muestran la importancia desde el principio de las haciendas como centros de población. Para finales del siglo XVII, cuando se registra mejor los lugares de origen de los bautizados, las haciendas ya representaban un tercio de los habitantes, aunque el pueblo de indios casi abarcaba a la mitad del total de los sacramentados. Esta situación podía ser ficticia, ya que los dueños de las haciendas escondían a los indios nativos trabajadores de las autoridades y ni siquiera se preocupaban por cristianizarlos. En el caso ya mencionado de la Hacienda de Arriba, los indios, además de trabajar desnudos, ni siquiera estaban registrados en los libros de cuentas. El administrador de la

⁵³ Son los indios del centro de la Nueva España que llegaron al noreste ya cristianizados e incluso algunos hablaban el castellano.

⁵⁴ Son los indios originarios de Parras y otras zonas cercanas, también llamado “gentiles”.

⁵⁵ Las 147 familias estaban distinguidas de la siguiente forma: “8 familias de chichimecos fundadores, 87 descendientes del dicho pueblo de Tlaxcala de Saltillo [...] siete Tarascos nacidos en este pueblo cuyos padres eran de tierra fuera y 18 indios naturales de varias partes, casados en el pueblo”. Corona, *Triptico*, p. 31.

hacienda se justificaba ante el visitador de la Nueva Vizcaya diciendo que no lo estaban porque eran indios cerriles y bárbaros y no asistían de ordinario.⁵⁶

De esta manera, en la segunda mitad del siglo XVII Parras y su jurisdicción empezaron a adquirir la fisonomía sociodemográfica que se afianzó en el resto de la época colonial: una fuerte presencia de indios foráneos, donde los tlaxcaltecas eran los más representativos, pero también una presencia cada vez mayor de castas, entre las que destacaron los mulatos o afrodescendientes y algunos españoles. En cuanto a los indios nativos, para la segunda mitad del siglo XVIII ya no quedaba ninguno de ellos en Parras, lo que deja en evidencia algunos de los resultados de la evangelización y colonización de la zona con la población originaria.⁵⁷

Conclusiones

El proceso de evangelización de Parras pudo mantenerse gracias a la misión jesuita y su relación con las haciendas y estancias de la zona. Los misioneros y los hacendados crearon el terreno propicio para el control de los recursos materiales y humanos y, a su vez, hicieron que la colonización hispana prosperara pese a las adversidades, tales como la ausencia de minerales boyantes o la presencia de indios insumisos. En este proceso, los tlaxcaltecas, y otros indios ya cristianizados, fueron un factor importante que contribuyó a la permanencia del pueblo de indios cuando los nativos empezaron a languidecer.

La secularización de la misión llegó de manera abrupta, interrumpiendo el proceso local de cristianización, pero evidenciando otro proceso más general, en donde la Iglesia novohispana buscaba afianzarse institucionalmente mediante la imposición de un clero secular afín a los proyectos de los obispos de las nuevas generaciones. La secularización de la misión de Parras prosperó pese a que era una medida prematura porque aún había multitud de indios sin cristianizar. Con todo y la resistencia de los jesuitas de Parras, esto fue posible gracias a que las autoridades de la Compañía de Jesús en Guadiana lo permitieron con la condición de conservar sus posesiones materiales en Parras y para no poner en riesgo otros proyectos misionales más amplios, como los de Sinaloa, que también se encontraban en la jurisdicción del obispo de Durango.

El clero secular que llegó a Parras no continuó la cristianización de la misma manera que los jesuitas por sus reducidos recursos humanos y materiales. Su principal función fue administrar los sacramentos en la parroquia y su inmensa jurisdicción. Pero, al igual que en los tiempos de la misión jesuita, la cristianización en gran parte corrió a cargo de los hacendados, quienes eran los encargados de llevar a los indios a bautizar y a los otros sacramentos, aunque hubo casos en los que se escondían a

⁵⁶ AHMP. Fondo colonial, sección gobierno y administración, serie visitas, año de 1672.

⁵⁷ El último intento de cristianizar de los jesuitas con los indios de nación “Cabeza” a fines del siglo XVII había terminado en 1723 con la invasión de Parras y el asesinato de varios españoles, entre ellos el Alcalde Mayor, por parte de los indios insumisos del Bolsón. En dicho suceso se acusó que los propios indios de la misión jesuita habían sido cómplices. El resultado: unos indios Cabeza huyeron; otros fueron ejecutados; unos más se ahorcaron y otros fueron llevados en colleras a la Ciudad de México. Del Río, *Guía del Archivo*, 1975, p. 1112. “Carta informe del cura de Santa María de las Parras, José Dionisio Gutiérrez, al obispo (de Durango) Esteban Lorenzo de Tristán, con descripción y noticias de los pueblos y parajes de la jurisdicción de Parras, Parras 31 de diciembre de 1786”.

los indios de las haciendas para evitar el pago de los sacramentos y otros servicios religiosos.

Conforme va terminándose el siglo XVII, los nativos parecen morir con él, sin embargo, va apareciendo con mucha vitalidad un grupo casi inasible solamente identificado como “las castas”. Posiblemente los descendientes de los nativos que se cristianizaron se asumieron en este grupo.

Una nueva cristiandad: fray Junípero Serra y el proyecto misional en San Diego (Alta California, 1769-1778)

Sergio Rosas Salas
Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”
Benemérita Universidad Autónoma de Puebla

Introducción

Al atardecer del 3 de julio de 1769, fray Junípero Serra escribió al padre Juan Andrés, guardián del Colegio de San Fernando de México, para compartirle una buena nueva: había llegado ya al “puerto y nueva misión que luego será de San Diego [...] como cien leguas internado en la infidelidad de California”.¹ La presencia de fray Junípero en los confines de Nueva España respondía al acuerdo alcanzado entre el visitador José de Gálvez y aquel colegio un año antes, para que los franciscanos de San Fernando de México fundaran las misiones de San Diego, San Carlos de Monterrey y San Buenaventura en la Alta California, un ámbito encargado a los frailes tras la expulsión de los jesuitas en 1767.² A partir de julio de 1769, fray Junípero inició los trabajos de evangelización en un espacio caracterizado por la “innumerable gentilidad” que yacía más allá del “camino incógnito”.³

El objetivo de este capítulo es analizar el proyecto misional de fray Junípero Serra a partir de la reconstrucción de su correspondencia a propósito del establecimiento, desarrollo y refundación de la misión de San Diego de Alcalá entre 1769 y 1778. A partir de este caso busco comprender los postulados por los cuales Serra planteó su propia labor como misionero en la Alta California, y cómo debió negociar su labor en el contexto más amplio de la relación entre los misioneros, los miembros hispanos del presidio y los indígenas. Partiendo de estos elementos, la hipótesis de este trabajo plantea que para fray Junípero la experiencia misional de California fue, ante todo, una labor eminentemente pastoral, cuyo eje era la catequización de los indígenas (considerados sin más como gentiles o infieles), la supervisión de la conducta de los habitantes hispanos del presidio y el papel superior y tutelar de los frailes y las autoridades hispánicas, civiles y eclesiásticas. En ese sentido, el ejemplo de San Diego nos revela que para fray Junípero y los frailes franciscanos del Colegio de Propaganda Fide de San Fernando de México la evangelización de la Alta California fue, ante todo, un apostolado para crear una nueva cristiandad bajo la dirección y la protección de los frailes. En esta labor, fray Junípero contó con el apoyo de las autoridades virreinales, especialmente con la del virrey Antonio María Bucareli, pues ambas potestades estaban interesadas en el afianzamiento de la civilización y la fe católica en la última frontera de gentilidad en Nueva España.

¹ Había viajado con el gobernador Gaspar de Portolá, y estaba acompañado por fray Juan Crespi, fray Juan González Viscaíno, fray Francisco Gómez y fray Fernando Parrón, miembros del Colegio de Propaganda Fide de San Fernando de México. Carta de fray Junípero Serra al padre Juan Andrés, Misión de San Diego. Véase Pedro Riquelme Oliva (coord.), *Escritos de fray Junípero Serra. Nueva Edición*, Murcia: Instituto Teológico de Murcia OFM/ Editorial Espigas, 2015, p. 206.

² Para utilizar una expresión de fray Francisco Palou, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del venerable padre fray Junípero Serra, y de las Misiones que fundó en la California Septentrional, y nuevos establecimientos en Monterrey*, México: Imprenta de don Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1787, p. 57.

³ “Carta de fray Francisco Palou al Guardián fray Juan Andrés, Loreto”, en fray Francisco Palou, *Cartas desde la Península de California (1768-1773), transcritas y editadas por José Luis Soto Pérez*, México: Editorial Porrúa, 1994, p. 80.

Al avanzar en el estudio de la labor franciscana en California, este trabajo discute la perspectiva de la frontera novohispana como un “espacio de inclusión”, como la llegó a caracterizar David J. Weber a partir de los trabajos sobre frontera en la tradición historiográfica estadounidense, y con Mario Alberto Magaña busca profundizar en la historia de los pueblos de misión del área cultural del centro de las Californias, enfocándose en el papel de los actores eclesiásticos y sus proyectos misionales en los años de la fundación.⁴

En conjunto, este trabajo busca contribuir al estudio de la labor franciscana en la última frontera de la gentilidad a partir del estudio de su figura más visible. Asimismo, busca subrayar la importancia de considerar a la frontera novohispana (siguiendo de nueva cuenta a David J. Weber) como un espacio donde conviven e interactúan, al menos, dos culturas con un medio físico que produce una dinámica propia e influye en las instituciones que se crean en ella.⁵ En última instancia, este trabajo muestra cómo de la interacción, en ocasiones violenta, entre colonos de presidio, misioneros e indígenas surgió una sociedad que, a partir de la dualidad entre presidio y misión, no sólo fue parte del sistema colonial novohispano sino que estuvo marcada por la abierta búsqueda de crear una nueva cristiandad con indígenas dispersos bajo el estricto cuidado espiritual y material de fray Junípero Serra y los frailes franciscanos.⁶

Para lograr estos objetivos he dividido este capítulo en tres apartados. En el primero de ellos reconstruyo la fundación de la misión de San Diego en 1769, haciendo énfasis en los objetivos que el propio Serra se

⁴ David J. Weber, “Turner, the Boltonians and the Spanish Borderlands”, en David J. Weber, *Myth and the History of the Hispanic Southwest*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1998, pp. 33-54. El debate sobre la perspectiva de frontera como concepto historiográfico desde la tradición mexicana más agudo es el de Mario Alberto Magaña Mancillas, *Indios, soldados y rancheros. Poblamiento, memoria e identidades en el área central de las Californias (1769-1870)*, La Paz: Instituto Sudcaliforniano de Cultura, 2017, pp. 24-35.

⁵ Una de las mejores definiciones de frontera desde la perspectiva de Weber la podemos encontrar en David J. Weber, *The Mexican Frontier, 1821-1846. The American Southwest Under Mexico*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 2001, p. 43. Sobre la Alta California como última frontera de gentilidad, ver Mario Alberto Magaña Mancillas, “La colonización de las Californias a fines del siglo XVIII. El nuevo método misional y la frontera de gentilidad del Colorado”, en José Marcos Medina Bustos y Esther Padilla Calderón (coords.), *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XX*, Hermosillo: El Colegio de Sonora / El Colegio de Michoacán, 2013, p. 75.

⁶ La violencia de las relaciones entre los indios y los habitantes hispanos en la Alta California ha sido analizada ampliamente por George Harwood Phillips, *Chiefs and Challengers. Indian Resistance and Cooperation in Southern California, 1769-1906*, Norman: University of Oklahoma Press, 2014, y la difícil relación entre misioneros, frailes e indígenas fue subrayada por Salvador Bernabéu Albert y Martha Ortega Soto, “Indios y franciscanos en la construcción de la Alta California”, en Eduardo García Cruzado (coord.), *Actas de las Jornadas de Historia sobre el Descubrimiento de América*, Tomo II, Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía / Ayuntamiento de Palos de la Frontera, 2011, pp. 405-434; ellos también comentan el inicio utópico del proyecto franciscano. La mejor reflexión sobre este proyecto recientemente puede verse en José Refugio de la Torre Curiel, “Within de Confessional. Franciscan Utopias and Daily Practices in Mission San Carlos”, en Steven W. Hackel (ed.), *The Worlds of Junipero Serra. Historical Contexts and Cultural Representations*, Oakland: The University of California Press, 2018, pp. 125-147. La importancia de la observancia en el proyecto misionero de fray Junípero ha sido señalado por Steven W. Hackel, *Junipero Serra. California's Founding Father*, New York: Hill and Wang, 2013, uno de sus más importantes biógrafos contemporáneos. Un aporte reciente sobre fray Junípero se encuentra en Luis Laorden Jiménez, *Siempre adelante... el legado del santo fray Junípero Serra, desde Petra, Mallorca, a las misiones en la Sierra Gorda de Querétaro y en la Alta California*, Querétaro: Gobierno del Estado de Querétaro / Museo Histórico de la Sierra Gorda, 2016.

había planteado. En un segundo momento hago hincapié en las gestiones de fray Junípero para afianzar la fundación, subrayando la lentitud del proceso de consolidación de la misión y aun de la evangelización entre 1770 y 1774. Finalmente, me ocupo del levantamiento de los indígenas que concluye con la destrucción de la primigenia misión de San Diego el 5 de noviembre de 1775 y los posteriores esfuerzos por su refundación, labor que termina en 1778. La base primordial de este trabajo son las cartas de fray Junípero Serra, recientemente publicadas en una nueva edición encabezada por fray Pedro Riquelme Oliva con base en el trabajo preparado por fray Salustiano Vicedo, bajo el cobijo de la Provincia Franciscana de la Inmaculada de España.⁷

Esta mi pobre misión de San Diego

La misión de San Diego fue fundada el 16 de julio de 1769, en un paraje inmediato al puerto.⁸ Entonces ya se encontraban ahí varios religiosos. El 11 de abril habían llegado fray Juan González Vizcaíno y fray Francisco Gómez en el paquebote San Antonio. El 29 de ese mes llegó fray Francisco Parrón en el San Carlos. Finalmente, el 1 de julio fray Junípero alcanzó el puerto caminando desde Vellicatá, en la Antigua California.⁹ Con este personal eclesiástico inició, precisamente en San Diego, el ciclo de fundaciones franciscanas en la Alta California.

Para fray Junípero Serra, el fin que daba sentido a esta labor era “padecer trabajos por amor de Dios, y salvación de las Almas”, con el fin de garantizar la conversión de los indígenas en consecuencia, ganar almas para la religión católica.¹⁰ Se trata, pues, de una lectura de la misión como labor de conversión y salvación que encuentra su origen y su fin en la evangelización de los infieles. Desde esta perspectiva, son discernibles las lecturas que Serra realizó de San Diego y sus labores cuando apenas planeaba la fundación de la misión. En 1769, por ejemplo, describió un mundo marcado por la gentilidad, la ignorancia y la buena voluntad. Según pudo constatar Serra en sus primeras impresiones, los “gentiles varones” estaban desnudos, mientras que las mujeres estaban debidamente cubiertas. En varias ocasiones, los indígenas habían dado de comer a los frailes, y de hecho habían sido amigables y abiertos a la presencia misionera: según el franciscano, “yo les preguntaba en algunos parages si querían que me quedase con ellos, y luego decían que sí”. Lo primero que pensó Serra era que estaba ante indígenas amables que harían fácil la evangelización, pues “no [eran] Apaches”. El fraile mallorquino se mostraba confiado: “con fervor apostólico y con la gracia de Dios, me parece que se hará quanto se quisiere y que la cumplirá Dios Nuestro Señor la palabra dada a nuestro Seráfico Padre San Francisco,

⁷ Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015. La edición es un homenaje a fray Junípero a propósito de la canonización de fray Junípero por el papa Francisco el 23 de septiembre de 2015. Los amplios debates que esta canonización produjo han sido comentados por Steven W. Hackel, “Introduction. Junípero Serra: New Contexts and Emerging Interpretations”, en Steven W. Hackel, *The Worlds of Junípero Serra*, 2018, pp. 1-9.

⁸ “Portada del libro de bautismo de San Diego, 14 de agosto de 1776”, nota de fray Junípero Serra, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, pp.816-817.

⁹ Palou, *Relación histórica de la vida*, 1787, p. 69. Véase, también, “Portada del libro de bautismo de San Diego, 18 de septiembre de 1776”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 820.

¹⁰ “Carta de fray Junípero Serra al padre Juan Andrés, Misión de San Diego, 3 de julio de 1769”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, pp. 206-208. Sigo este documento hasta nuevo llamado.

de que con sola la vista de sus hijos se conviertan en estos últimos siglos los gentiles”. Estos gentiles, además, vivían en tierras de buena calidad y con suficiente agua, por lo que se podría afianzar la misión “porque la tierra es mucho mejor y más abundantes y muchos los aguajes” que en la Antigua California. Así pues, en un medio benéfico y con indígenas dispuestos a escuchar, fray Junípero juzgó entonces que sería “copiosa [...] la miez de almas [y] se puede fácilmente agregar al gremio de nuestra Santa Madre Iglesia, a lo que parece sin mucha dificultad”.

La lectura positiva del medio fue un tema central de la carta mucho más íntima que envió a su amigo fray Francisco Palou. A poco de entrar a la Alta California, decía Serra que “empiezan a estar todos los arroyos y valles hechos unas alamedas. Parras las hay buenas y gordas, y en algunas partes cargadísimas de ubas. En varios arroyos de camino, y en el parage en que nos hallamos, a más de parras, hay varias rosas de Castilla”. Al referirse a los indígenas, apuntó que era una “gentilidad [...] inmensa”, que trató a los frailes “con tanta confianza y paz, como si toda la vida nos hubieran hubieran conocido”.¹¹ En conjunto, pues, encontramos a un Serra motivado por el inicio de su nueva labor y por la situación geográfica que encontró en San Diego. Ahora bien, ¿quiénes eran los naturales que describía? Eran los indios kumeyaay, habitantes de la costa central de California, dedicados a la agricultura y con un amplio sistema de pesca para su alimentación, que, además, estaban habituados a vivir en medio de un amplio conjunto de grupos de diferentes lenguas que compartían el carácter agrícola y recolector que les permitía el clima mediterráneo de la región. Estos elementos, en conjunto, le permitieron emprender una labor que Serra veía promisorio en el verano de 1769, cuando no sólo se oficializó la fundación de la misión de San Diego, sino que se planteó la posibilidad de fundar rápidamente las misiones de San Carlos de Monterrey y de San Buenaventura.

En febrero de 1770, fray Junípero mantenía el optimismo en el éxito de la misión, a pesar de que ya había experimentado varias dificultades debido a la resistencia de los indígenas para convertirse al cristianismo y para reducirse a la misión. La carta que envió a fray Juan Andrés es un testimonio elocuente de sus primeros desengaños. A diferencia de su perspectiva del año pasado, ahora Serra no sólo apuntó “lo incómodo del parage y habitaciones”, sino que se lamentó por “no tener intérprete para hablar con fundamento a estos pobres desnudos” y avanzar así en “los fines de su salvación”.¹² En efecto, más allá de la visión romántica de los inicios y el indudable mejor clima, el primer problema importante que vivieron los misioneros en San Diego fue la imposibilidad de hallar un intérprete, por lo que debieron esperar a que nativos y recién llegados fueran aprendiendo lentamente el idioma; de hecho, Serra confió en que los jóvenes indígenas podrían aprender castellano rápidamente. La imposibilidad de la comunicación y la importancia del aprendizaje de las lenguas es un problema recientemente enfatizado por los historiadores de la presencia inglesa en Virginia, donde se intercambiaron adolescentes para aprender el idioma de colonizadores y nativos, pero escasamente explorado para el caso de la frontera hispánica en el Suroeste.¹³ Siguiendo un método cono-

¹¹ “Carta de fray Junípero Serra al padre Francisco Palou, San Diego, 3 de julio de 1769”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, pp. 211-212.

¹² “Carta de fray Junípero Serra al Padre Juan Andrés, San Diego, 10 de febrero de 1770”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, pp. 213-214.

¹³ Véase Karen Ordahl Kupperman, *Pocahontas and the English Boys. Caught Between Cultures in Early Virginia*, New York: New York University Press, 2019.

cido en la primera evangelización novohispana, Serra propuso educar niños en las misiones para que conocieran la lengua de primera mano.¹⁴ A propósito de la fundación de San Luis Obispo, por ejemplo, en 1772 señaló a fray Rafael Verger que sería bueno que algunos niños gentiles “puestos acá fuera de los de su idioma comenzaran entre nosotros a aprender el castellano, con que se tuviera mucho andado”.¹⁵ En suma, pues, la primera dificultad de la misión de San Diego fue la imposibilidad de entenderse. La barrera sólo sería rebasada unos años más tarde, gracias a que fray Luis Jayme aprendió la lengua kumeyaay y tradujo el catecismo a aquella lengua.¹⁶

Pero la resistencia no se limitó a un problema de comunicación. A los escasos meses de la fundación fue evidente que los indígenas no solamente evitaban hablar con los españoles, sino que les oponían activa resistencia. Fray Junípero no se equivocaba al señalar que la presencia militar era la causante del malestar indígena: mientras varios de los soldados bajo el mando del gobernador Portolá se dedicaban a la exploración de California para alcanzar el puerto de Monterrey, el resto de ellos, en San Diego, podía hacer “cualquier llaneza”, y ante la ausencia del gobernador ésta debía ser tolerada.¹⁷ Encontramos aquí una de las primeras denuncias que hizo Serra respecto a la dificultad que causaba al afán misionero la relación de los españoles del presidio con los indígenas. Se trató de hecho de una queja puntual, como ha señalado George Harwood Phillips: los robos y las violaciones de los militares españoles contra las rancherías de los kumeyaay explican la razón de la abierta hostilidad de los indígenas contra la presencia hispana en San Diego.¹⁸

¹⁴ “Carta de fray Junípero Serra al Padre Rafael Verger, San Carlos de Monterrey, 8 de agosto de 1772”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 263. Para los problemas de lenguaje en los primeros años de la presencia española en Nueva España, véase Anna Brickhouse, *The Unsettling of America: Translation, Interpretation and the Story of don Luis de Velasco, 1560-1945*, Oxford: Oxford University Press, 2011. El trabajo clásico sobre la formación de los niños y jóvenes mexicanos en la primera hora de la evangelización sigue siendo el de José María Kobayashi, *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, México: El Colegio de México, 1974. Robert Ricard, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México: Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 181-188. En este último libro ya se había apuntado la importancia de los niños para la enseñanza del evangelio entre los pueblos del centro de México.

¹⁵ “Carta de fray Junípero Serra a fray Rafael Verger, San Carlos de Monterrey, 8 de agosto de 1772”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 261.

¹⁶ Fray Junípero nunca dejó de alabar este trabajo de Jayme. David Rex Galindo, “Franciscanos e indios en la Alta California española, 1769-1822”, en *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia Moderna*, núm. 20, 2007, pp. 157-170. El esfuerzo de comprensión entre franciscanos e indios californios era ya común a fines del siglo XVIII, como ha apuntado José Refugio de la Torre Curiel, “El Confesional en Carmeleño. Una ventana a la relación entre franciscanos e indios rumsen en las misiones de California”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 58, 2018, pp. 150-187.

¹⁷ “Carta de fray Junípero Serra al padre Juan Andrés, San Diego, 10 de febrero de 1770”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, p. 213. La labor de Portolá y sus expediciones de exploración de California son ampliamente descritas en María Luisa Rodríguez-Sala, *Los gobernadores de las Californias, 1767-1804. Contribuciones a la expansión territorial y del conocimiento*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Sociales / El Colegio de Jalisco/ Universidad Autónoma de Baja California/ Gobierno del Estado de Baja California, 2003, pp. 54-65.

¹⁸ Harwood, *Chiefs and Challengers*, 2014, pp. 39-42.

Este rechazo se expresó a través de un primer levantamiento de los indígenas. El día de la Asunción de Nuestra Señora, algunos naturales entraron a la población hispana, encontrando la resistencia de 44 soldados destacados ahí. “Se rompió la guerra [contó fray Junípero], y hubo heridos de los nuestros, y de los suyos”, y murió un mozo español, José María, “que ha poco de haberlo absuelto y auxiliado a bien morir un rato que no llegaría 4º de hora murió a mis pies ahogado en su sangre, de suerte que había rato que allí me lo tenía muerto, y el xacalito de mi habitación hecho un mar de sangre, y todavía duraba la función de tiros de escopeta y flechas”. Convencido de su misión, Serra tomó una imagen de Santa María y un crucifijo y se quedó al interior de su habitación, “pidiendo a Dios, que sin pérdida de alma alguna quedase el triunfo por la fe católica”. Quedaron heridos, además, un “indio cristiano” y el padre Vizcaíno. Unos días más tarde le fue arrebatado un niño de brazos cuando estaba a punto de bautizarlo, a pesar del “previo acuerdo y voluntad de sus padres”.¹⁹ En febrero de 1770, pues, fray Junípero se lamentaba “de ver los lentos pasos con que se anda, y de los rezelos de que no se quede tanta mies”.²⁰

Entre 1769 y 1770, la misión de San Diego debió enfrentar la resistencia indígena a la conversión y la división de los propios naturales respecto a la posición que debían guardar hacia los frailes, como deja ver el conflicto del bautismo, así como el levantamiento armado que encabezaron indígenas que vivían en los alrededores de la incipiente misión. Estos primeros meses de fray Junípero en Alta California le mostraron un asunto complejo que su primer optimismo le había dejado de lado: la evangelización debía enfrentar una triple relación en los pueblos de presidio/misión entre indígenas, quienes, además, tenían un patrón de asentamiento disperso en rancherías, militares y frailes. De hecho, lo áspero de las relaciones entre militares e indios está en la raíz del amplio rechazo de los naturales a la presencia hispana en la Alta California, así como de la imposición forzada de la religión católica que fray Junípero y los suyos asumían como un deber incuestionable de su labor. Sin duda, estos problemas se vieron complejizados por la falta de conocimiento de los idiomas locales, un tema que sería subsanado en los años de venir, al ritmo que se afianzaba lentamente la fundación de las misiones franciscanas en la Alta California.

Aquella una cristiandad principiada

Entre 1770 y 1774, la labor misional de los franciscanos en la Alta California se caracterizó por un auge en la fundación de nuevas misiones, un desplazamiento de San Diego en favor de San Carlos de Monterrey, donde, de hecho, residiría fray Junípero y, paradójicamente, por la lentitud en los procesos de conversión de los indígenas californios. Para Serra, sin embargo, los esfuerzos valían la pena, pues fue entonces, en 1773, cuando llamó a la Alta California una “nueva cristiandad principiada” que tenía ya cinco misiones y esperaba la fundación de otras tantas.²¹ Este periodo en la vida de Serra está caracterizado por dos momentos: el

¹⁹ “Carta de fray Junípero Serra al padre Juan Andrés, San Diego, 10 de febrero de 1770”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, pp. 213-214.

²⁰ “Carta de fray Junípero Serra a fray Francisco Palou, San Diego, 10 de febrero de 1770”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 218.

²¹ “Carta de fray Junípero Serra al virrey don Antonio María Bucareli y Ursúa, Ciudad de México, 13 de marzo de 1773”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 275.

primero, entre 1770 y 1772, el auge de las fundaciones, pues se crearon las misiones de San Carlos Borromeo, San Antonio de Padua, San Gabriel y San Luis Obispo, y el segundo, su permanencia en la ciudad de México, donde residió entre octubre de 1772 y marzo de 1774, buscando con éxito que el virrey Antonio María Bucareli se interesara directamente en la protección de las misiones.²² A partir de entonces, Bucareli sería un decidido protector de la labor de Serra en California y tomaría un papel protagónico en la reconstrucción de la misión de San Diego en 1775, como veremos en el apartado siguiente.

El periodo está enmarcado por un primer sentimiento de aislamiento y desazón por parte de fray Junípero. Tras un año exacto de no recibir noticia alguna del exterior, el 13 de junio de 1770 Serra pidió a fray Francisco Palou y a los frailes en Loreto que le informaran:

el cómo se llama nuestro Santísimo Papa reinante, para nombrarlo en el cánon de la misa por su nombre; el saber si se ejecutó la canonización de los Beatos Joseph Cupertino y Serafino de Asculi, y si hay algún otro beato o santo, para ponerlo en el calendario y rezarlo, ya que parece estaremos despedidos de calendarios impresos; si es verdad que los indios mataron al Padre Fray Joseph Soler en la Sonora, o Pimería, y cómo fue; y si hay otro difunto de los conocidos, para encomendarlo a Dios como tal; y aquello solo que Vuestra Reverencia juzgue hacer al caso para unos pobres ermitaños, segregados de la sociedad humana.²³

Más allá de las noticias sobre el santoral, le preocupaba a Serra la lentitud de la catequización. En agosto de 1772 seguía narrando sus desventuras a Palou: si bien San Diego y San Gabriel estaban ya “fuera de cuidado”, la comida era escasa y apenas sobrevivían gracias a los indígenas cristianos, que aportaban verduras y cuidaban el ganado de la misión. De nueva cuenta encontramos lamentaciones por el retraso en la conversión de los indígenas y por el mal comportamiento de los seglares hispanos: los ministros “gimen y gemimos las vexaciones, trabajos y atrasos que tenemos que aguantar”, apuntó, al tiempo que subrayaba que “hay competente número de christianos que alaban a Dios, cuyo santo nombre es en la boca de los mismos gentiles más frecuente que en la de muchos christianos”.²⁴ Al mismo tiempo, empero, Serra encontraba algunas perspectivas esperanzadoras: en San Diego, decía, “ya venció la dificultad, ya bautizan adultos, ya se celebran matrimonios”, y había muchachos que hablaban español. Estas expectativas permitieron a Serra volver a su optimismo inicial, esta vez amparado en la visión utópica de la conversión de los gentiles al final de los tiempos gracias a la prédica de los franciscanos. Vale la pena escucharlo: Junípero creía en “la promesa hecha por Dios en estos últimos siglos a nuestro padre San Francisco (como dice la seráfica Madre María de Jesús) de que los gentiles con sólo ver a sus hijos se han de convertir a nuestra santa fe cathólica, ya me parece que la veo y palpo”. Cerraba retomando el problema del idioma, que veía próximo a solucionarse: “si aquí no son ya todos christianos, es a mi entender por sólo la falta de idioma”. En suma, pues, Serra lamentaba

²² Fray Jacinto Fernández-Largo, “Introducción general”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, pp. 29-109.

²³ “Carta de fray Junípero Serra a fray Francisco Palou, Monterrey, 13 de junio de 1770”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 227.

²⁴ “Carta de fray Junípero Serra a fray Francisco Palou, Monterrey, 18 de julio de 1772”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, pp. 263-265. Sigo este documento hasta nuevo llamado.

los arduos trabajos de evangelización, pero, para 1772, empezaba a considerar que los problemas planteados a partir de 1769 tendrían pronta solución gracias a la labor de los frailes.

Con esta convicción Serra viajó a la ciudad de México en 1773, donde abogó por la Alta California. En una carta dirigida al virrey Bucareli, y en su calidad de presidente de las misiones, señaló que buscaba “la estabilidad y los cotidianos de aquella nueva cristiandad principiada”.²⁵ Aquí está la base central de la manera en que fray Junípero entendía su trabajo misional: se trataba de la fundación de una nueva sociedad cristiana, parte integrante de los reinos hispánicos en el nuevo mundo. Su preocupación central era afianzar la fe católica en una (nueva) sociedad indiana en el contexto de los confines de la sociedad hispánica, coadyuvando así a la creación de una nueva sociedad hispánica en el norte novohispano. En ese sentido, no es extraño que fray Junípero se dirigiera al virrey Bucareli, y que este asumiera como un asunto propio la evangelización californiana.

En una carta dirigida a Serra en febrero de 1779, Bucareli le confió: “siempre he mirado la conservación de esos establecimientos como uno de los primeros cuidados del Gobierno”.²⁶ Es evidente, pues, que autoridades civiles y eclesiásticas compartían los afanes misioneros de los franciscanos en la Alta California, pues compartían el objetivo de crear una nueva civilización cristiana en la última frontera de gentilidad.

En marzo de 1773, Serra expuso varios puntos que consideraba necesarios para la consolidación de las misiones. En ellos, era evidente que el entramado de relaciones sociales en la Alta California fue muy conflictivo y estaba atravesado por una creciente y compleja dificultad de relaciones entre misioneros, indígenas y habitantes hispanos del presidio. En estas nuevas sociedades del centro de las Californias, que Mario Alberto Magaña considera “pueblos de misión” y de la que San Diego es parte fundamental en un primer momento, encontramos una creciente hostilidad de los indígenas a la presencia hispánica y un constante enfrentamiento entre soldados y frailes.²⁷ Serra buscó solucionar estas pugnas insistiendo en una mayor autoridad de los franciscanos incluso sobre los soldados de los presidios y en una mayor jurisdicción de los religiosos sobre los indígenas, siempre con miras, según la expresión de fray Junípero, de “augmentar la cristiandad”.²⁸ Solicitó, por ejemplo, que los soldados que dieran mal ejemplo a los indígenas, “máxime en puntos de incontinencia”, fueran retirados de los presidios a la primera petición de los padres misioneros, y que se hiciera saber por parte de la autoridad virreinal a oficiales y soldados que “el manejo, mando, castigo y crianza de los indios bautizados, y que se bautizaren, pertenece privativamente a los padres misioneros, excepto los delitos de sangre”; de hecho, cualquier castigo debía de ser dictaminado por los frailes y no por las autoridades civiles, pues esta práctica era “costumbre inmemorial del reino desde su conquista, muy conforme al derecho natural concerniente a la crianza de los hijos”. El proyecto se completaría si se promovía la llegada de herreros, carpinteros y labradores que debían llegar desde

²⁵ “Carta de fray Junípero Serra a Antonio María Bucareli y Ursúa, ciudad de México, 13 de marzo de 1773”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 275.

²⁶ Newberry Collection, Ayer Manuscripts (en adelante, NC-Ayer Ms), Ms. 1213 (folders 1-79). Photostats of Letters from the Santa Barbara Mission Archives. Document 36. “Carta de Antonio María Bucareli a fray Junípero Serra, 17 de febrero de 1779, ciudad de México, 17 de febrero de 1779”.

²⁷ Magaña, *Indios, soldados y rancheros*, 2017, pp. 257-265.

²⁸ “Carta de fray Junípero Serra a don Antonio María Bucareli y Ursúa, ciudad de México, 13 de marzo de 1773”, p. 285. Sigo este documento hasta nuevo llamado.

San Blas y, sobre todo, con la promoción de matrimonios entre soldados e “hijas de aquella tierra christianas nuevas”.²⁹ En suma, la propuesta de fray Junípero era que los franciscanos gobernarán aquella nueva sociedad cristiana, ejerciendo el cuidado de los conversos como neófitos en la fe y asumiendo para sí la atención abiertamente paternal de los indígenas, al mismo tiempo que ejercían un cuidado debidamente aprobado sobre la conducta de los colonos hispanos del presidio. Por último, Serra planteaba el mestizaje como la mejor manera de integrar a esta nueva sociedad. En ese sentido, proponía ciertamente una “frontera de inclusión” mestiza gobernada por los frailes, siguiendo un viejo anhelo inmemorial de los franciscanos en Indias.

Preocupado por estos afanes, Serra desembarcó en San Diego el 13 de marzo de 1774, después de 48 días de viaje desde San Blas. Como era su costumbre, recabó buenas noticias a su llegada: “en la salud de estos padres y de los de más adelante, me dizen no haber novedad, como ni tampoco en la docilidad de los nuevos christianos, y de los gentiles”.³⁰ Bien pronto, sin embargo, Junípero enfrentó la realidad: el avance misional era muy lento, y apenas si había conversiones. En San Diego, por ejemplo, sólo habitaban fray Vicente Fuster y fray Luis Jayme, y los bautizos eran mucho menos de los que esperaba para entonces: “en lo espiritual [escribió Serra al Padre Guardián] continúan los indios de todas las misiones en su mansedumbre, y docilidad primitivo [...] En esta misión de San Diego, aunque no han dexado de bautizarse varios después de mi última salida, no es mucho el aumento de christianos”.³¹ Según informó al virrey, hasta diciembre de 1774, en San Diego, se habían bautizado 116 indígenas, entre adultos y niños, y se habían realizado 19 matrimonios. Apenas vivían “bajo la campana”, es decir, congregados en torno a la misión, 97 personas.³²

Los avances en la evangelización no eran los esperados, y la misión de San Diego era una de las que más había costado consolidar. Al parecer, uno de los temas detrás del fracaso de la labor misional era la difícil convivencia con el presidio y el fracaso en desarrollar un buen sistema de autoabasto alimentario, de modo que una solución fue trasladar de sitio la misión.³³ Según el informe de las misiones de 1774, Serra apuntó que el sitio original del asentamiento “no ofrecía, en sus cercanías, oportunidad de tierra para siembras, ni aguage habilitable para algún riego”. El sitio se trasladó al noreste en agosto de 1774. En diciembre ya existían, aunque provisionales, “una iglesia de jacal con techo de hule”, una casa para los frailes, una más para los sirvientes y una troje, además de “trece casitas para vivienda de los indios”. Pronto estos frutos del esfuerzo misional serían destruidos por la más importante revuelta ocurrida en la Alta California durante los años de la fundación de las misiones.

²⁹ Según Serra, a los soldados que se casaran con indígenas conversas se les debía permitir que permanecieran en “la misión de su consorte, sin irlo remundando a otras”. Magaña, *Indios, soldados y rancheros*, 2017, p. 290.

³⁰ “Carta de fray Junípero Serra al padre fray Antonio Zamudio, San Diego, 26 de marzo de 1774”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 335.

³¹ “Carta de fray Junípero Serra al Padre Guardián de San Fernando, San Diego, 31 de marzo de 1774”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 336.

³² “Carta de fray Junípero Serra a don Antonio María de Bucareli y Ursúa, 5 de febrero de 1775”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 411. Sigo este documento hasta nuevo llamado.

³³ El problema de abasto alimentario se volvió crucial porque, ante la imposibilidad de alimentar a los indígenas conversos, estos debían seguir viviendo en rancherías alejadas de la misión, lo que dificultó el control de los frailes sobre la población local. Phillips, *Chiefs and Challengers*, 2014, p. 30.

Aquella noche triste

Entre la una y las dos de la mañana del 5 de noviembre de 1795, la misión de San Diego fue atacada por los kumeyaay de la región, en una revuelta que destruyó hasta los cimientos la fundación y concluyó con el asesinato de fray Luis Jayme, uno de los dos franciscanos encargados de San Diego. Se trató, por supuesto, del principal hecho de violencia ocurrido en la primera evangelización de la Alta California. Si algo destaca de este evento, es la difícil convivencia entre indios y españoles en la frontera novohispana, las resistencias de los indios kumeyaay a la evangelización emprendida por los franciscanos y el contexto generalizado de violencia que la lectura de los frailes llegó a obviar en su afán por catequizar a quienes ellos consideraban gentiles. La violencia rebela, por un lado, que cuando los frailes emprendieron una mayor administración sacramental y obligaron a los indios a la conversión, estos se sintieron compelidos a reaccionar contra la presión evangelizadora de los franciscanos; por otra parte, es evidente la violencia como parte de las difíciles relaciones sociales generadas en la nueva sociedad, lo que hace cuestionarse, al menos en sus orígenes, el éxito del proyecto de frontera de inclusión del que habla la escuela historiográfica de H. E. Bolton.

Veamos la descripción que hizo fray Junípero Serra a casi un año del evento. Para él, el 5 de noviembre:

muchos neófitos pervertidos mancomunados con mayor número de gentiles de distintas, y distantes rancherías, invadieron de mano armada a la dicha misión en el parage de *Nypaguay* saquearon y profanaron los sagrados ornamentos e imágenes, incendiaron la iglesia y edificios, hirieron los soldados, y mataron a más de los dos oficiales, carpintero y herrero, y con mayor crueldad, al Reverendo Padre Lector Fray Luis Jayme su más antiguo Padre Ministro, y Misionero Apostólico del Apostólico Colegio de San Fernando de México, hijo de la santa Provincia de Mallorca.³⁴

En la descripción, destacan varios elementos: se trató de una acción colectiva, “mancomunada”, que realizaron los indios de varias rancherías; atacaron y profanaron el templo, mataron a un franciscano e hirieron a los españoles del presidio. En la carta que dirigió fray Junípero al virrey Bucareli informándole la destrucción de San Diego, destacó como la noticia principal la muerte de fray Luis Jayme, quien, como hemos visto arriba, era el intérprete de la misión y el franciscano más avezado en el idioma local.³⁵ Según la reconstrucción que realizó George Harwood Phillips del tumulto, este fue encabezado por dos indios bautizados desde mediados de 1771, Chisli y Canuch o Carlos y Francisco por sus nombres hispanos. Aunque eran nativos de la ranchería de Nipaguay, vivían ya en la misión como indios cristianos. A partir de octubre de 1775 se internaron en la comarca dieguina, y convencieron a cuatro indios, dos conversos y dos gentiles, de encabezar el levantamiento: Oroche de Macate, Rafael de Janat, Ysquetil de Abusquel y Francisco de Cullamac. Según la lectura de Phillips, el principal motivo era la constante violación

³⁴“Portada del Libro de Entierros de San Diego. 18 de septiembre de 1776”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 820.

³⁵“Carta de fray Junípero Serra a don Antonio María de Bucareli y Ursúa, Monterrey, 15 de diciembre de 1775”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 487.

de mujeres indígenas por los soldados del presidio y el robo de las cosechas por la población hispánica.³⁶

A partir del testimonio de fray Junípero, de los datos sobre la labor evangelizadora en San Diego y aun de los blancos de aquella noche, es posible añadir algunas razones al levantamiento del 5 de noviembre. Como hemos visto, fray Junípero destacó el asesinato del fraile, quien, al parecer, fue atacado de inmediato y directamente, “con la mayor crueldad”, a decir de fray Junípero.³⁷ Asimismo, la profanación del templo y el número de bautizos en 1775 rebelan un abierto rechazo de la población kumeyaay a la evangelización emprendidos por los franciscanos. Si entre julio de 1769 y diciembre de 1774 habían ocurrido 116 bautizos, tan sólo en los 10 meses de 1775 se bautizaron 354 indígenas, y según el propio Serra, en noviembre “más de ciento de ellos, apenas llevaban un mes de bautizados”.³⁸ En suma, pues, es posible afirmar que, además de la violencia que enfrentaron los indígenas por parte de los soldados del presidio, un factor fundamental para el ataque a la misión fue la evangelización misma. La destrucción de San Diego es un testimonio harto elocuente del rechazo de los indígenas a la catequización propuesta por fray Junípero Serra y los franciscanos en la Alta California.

Sin preocuparse mucho por las razones, fray Junípero decidió, apenas al conocer la noticia, que era necesario restaurar la misión y catequizar con más ahínco a los indígenas de San Diego y su comarca. Además, había que retomar el proyecto de fundar la misión de San Juan Capistrano, detenida por el ataque. Primero, se volvió a su fe y apeló al virrey Bucareli: “lo dexo todo a Dios [escribió], no quedándome ya en lo humano más azilo que la autoridad y protección de Vuestra Excelencia a quien encarecidísimamente suplico el que mande con todo rigor se restablezcan dichas dos misiones con la mayor promptitud en los propios respectivos parages en que se hallavan”.³⁹ Esto era fundamental para perseverar en la catequización, pues si no se hacía así, se corría el riesgo de perder los avances obtenidos, y de que los indios volvieran a “su gentilidad”.

El virrey se enteró del ataque el 26 de marzo de 1776, y de inmediato se dirigió a fray Junípero para comunicarle que había ordenado dar un justo y ejemplar castigo a los cabecillas del levantamiento. Bucareli creía “volverlo a dejar todo pacífico con escarmiento de los agresores”, y le recordó a Serra “lo poco que puede fiarse de los Yndios catequisados quanto más de los gentiles quando unos y otros se unen a cometer daños”. Ordenó el envío de 25 soldados más a San Diego y le pidió a fray Junípero que no abandonara la misión.⁴⁰ Como se ve, la propuesta de las autoridades de la ciudad de México era un mayor uso de la fuerza para controlar el levantamiento; frente a ello, sin embargo, fray Junípero apeló a un castigo moderado que les perdonara la vida a Carlos y Francisco, y se volviera un ejemplo de perdón entre los indios. Desde su primera carta, el fraile había pedido que se perdonara a los detenidos, pues así se enseñaría a los indios “con algún moderado castigo, que se le perdona [al asesino de fray Luis], en cumplimiento de nuestra ley, que nos manda

³⁶Phillips, *Chiefs and Challengers*, 2014, pp. 27-32.

³⁷“Portada del libro de Bautismos de San Diego, 14 de agosto de 1776”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 817.

³⁸Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 817.

³⁹“Carta de fray Junípero Serra a don Antonio María de Bucareli y Ursúa, Monterrey, 15 de diciembre de 1775”, p. 487. Sigo este documento hasta nuevo llamado.

⁴⁰NC-Ayer Ms. Ms. 1213 (folders 1-79). Photostats of Letters from the Santa Barbara Mission Archives, document 22. “Carta de Antonio María Bucareli y Ursúa a fray Junípero Serra, 26 de marzo de 1776”.

perdonar injurias, y procúrese no su muerte, sino su vida eterna”.⁴¹ El virrey, después de leer la carta de Serra, estuvo de acuerdo con él en que se debía tratar con misericordia a los detenidos, “atendiendo que es el medio más oportuno a la pacificación, y tranquilidad de los ánimos, y acaso también a que se reduzcan los Gentiles vecinos, viendo que experimentan afabilidad y buen trato”.⁴² Con base en este acuerdo virreinal, Serra obtuvo la vida de los detenidos y al hacerlo garantizó hacer evidente a españoles y naturales de la misión de San Diego que mantenía la autoridad y jurisdicción sobre los indígenas, incluso por encima de las autoridades civiles y en hechos de sangre. A partir de entonces, además, fray Junípero buscó incentivar la evangelización, acaso paradójicamente, y controlar el contacto entre españoles e indígenas.

En julio de 1776, por ejemplo, llegó a San Diego, procedente de Monterrey, y encontró una tierra “pacificada”. Ordenó entonces restablecer la misión. En octubre, la misión estaba otra vez en pie.⁴³ El proyecto de la restauración era compartido por autoridades civiles y eclesiásticas. Sin haber recibido la carta de octubre, en diciembre de 1776 el virrey Bucareli instruyó a fray Junípero de encargarse del restablecimiento de San Diego y de la fundación de San Juan Capistrano, si aún no se habían realizado.⁴⁴ Se trataba, por supuesto, de un interés conjunto por retomar y aún profundizar el proyecto misional en la Alta California, buscando fortalecer la sociedad cristiana que los afanes de fray Junípero habían construido en aquella frontera.

En mayo de 1777, Serra informó al virrey que ya se había restablecido San Diego.⁴⁵ A partir del año siguiente, la labor misionera en la que había sido la primera misión de la Alta California se intensificó. En abril, fray Junípero se alegró del “augmento espiritual de San Dieguito” y “del buen estado de las sementeras, trigo, cebada, etc.” Sobre todo, le conmovió que los restos de fray Luis Jayme habían sido colocados en el templo de la misión “para que esperen la resurrección de la carne, donde por Dios Nuestro Señor rindiera su santo espíritu”.⁴⁶ En octubre, finalmente, fray Junípero pisó de nueva cuenta San Diego para administrar la confirmación, aquel año de 1778 Serra recibió la facultad pontificia de administrar el sacramento reservado tan sólo a los obispos. El domingo inmediato a su llegada empezó a cumplir con el objetivo del viaje. Se empeñó en que el primer bautizado fuera un indio que había “prevaricado en la revolución, y era uno de los presos, que se decía que merecían la muerte”. Junípero lo llamó Diego. Si bien él murió poco después, los cabecillas del levantamiento, Francisco y Carlos, “se portan con tal lealtad, que son la mayor confianza de los padres, y están ya confirmados”. Serra

⁴¹ “Carta de fray Junípero Serra a don Antonio María de Bucareli y Ursúa, Monterrey, 15 de diciembre de 1775”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, pp. 817, 489.

⁴² NC-Ayer Ms. Ms. 1213 (folders 1-79). Photostats of Letters from the Santa Barbara Mission Archives, document 23. “Carta de Antonio María Bucareli y Ursúa a fray Junípero Serra, 3 de abril de 1776”.

⁴³ “Carta de fray Junípero Serra al virrey don Antonio María Bucareli y Ursúa, San Diego, 8 de octubre de 1776” y “Carta de fray Junípero Serra al padre Francisco Pangua, San Diego, 7 de octubre de 1776”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, pp. 521-536.

⁴⁴ NL-Ayer Ms. Ms. 1213 (folders 1-79). Photostats of Letters from the Santa Barbara Mission Archives, document 24. “Carta de Antonio María Bucareli y Ursúa a fray Junípero Serra, 25 de diciembre de 1776”.

⁴⁵ “Carta de fray Junípero Serra a don Antonio María de Bucareli y Ursúa, Monterrey, 20 de mayo de 1777”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 557.

⁴⁶ “Carta de fray Junípero Serra al padre fray Fermín Francisco Lasuén, Monterrey, 6 de abril de 1778”, Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 578.

atribuyó estos logros al virrey Bucareli y su misericordia: “éstas, Señor Excelentísimo, son las resultad de la benignidad que Vuestra Excelencia se sirvió usar con estos mise rables. Dios se lo remunere con copio sísimas bendiciones”.⁴⁷ Como buen vasallo, fray Junípero prefirió omitir que la misericordia del virrey era producto de sus propios afanes y tenía como objetivo afianzar su propio proyecto misional en la última frontera de la gentilidad en Nueva España.

Conclusiones

La misión de San Diego de Alcalá, primera fundación de las misiones franciscanas de la Alta California, fue fundada en 1769 como parte de un nuevo proyecto de creación de sociedad cristiana encabezado por fray Junípero Serra y los franciscanos del Colegio de Propaganda Fide de San Fernando de México. En este proyecto contaron, además, con el apoyo abierto del virrey Antonio María Bucareli, quien compartía los afanes de evangelización y civilización encabezados por Serra. A lo largo de su primera década de existencia, San Diego enfrentó la dificultad para afianzar su abasto, la lentitud de la evangelización entre los indios kumeyaay y las crecientes tensiones de una (nueva) sociedad integrada por frailes, presidiarios hispanos e indígenas. Si bien los avances del primer lustro de la existencia de la misión estudiada fueron lentos, a partir de 1775 se intensificó la labor misionera de los frailes, llevando a un levantamiento indígena que arrasó con la primera fundación el 5 de noviembre de 1775. A partir de entonces, encontramos una lenta recuperación que se afianzó después de 1778. La destrucción de 1775, sin duda el evento central de este proceso, revela las resistencias a la presencia hispánica en California, hace evidente el rechazo a la evangelización por parte de los indígenas kumeyaay y, como han observado ampliamente los historiadores, muestra el abierto enfrentamiento entre hispanos y naturales en la sociedad californiana. En conjunto, pues, la destrucción y restauración de la misión de San Diego dan cuenta del surgimiento de una nueva sociedad hispánica y católica no exenta de confrontaciones y violencia en el centro de las Californias.

La misión de San Diego nos permite también analizar el proyecto misional de fray Junípero Serra en la Alta California. Como se ha demostrado, Serra buscó implantar una nueva cristiandad en aquella frontera novohispana bajo el cuidado pastoral y jurisdiccional de los frailes franciscanos. Más que un proyecto de reforma, como los que se ensayaban en el centro de la Nueva España, fray Junípero encabezó el proyecto de creación de una sociedad nueva, donde al fin sería posible hacer realidad la vieja utopía franciscana de un (nuevo) mundo cristiano.⁴⁸ Para conseguirlo, insistió ampliamente en la vigilancia de los regulares sobre el resto de la población hispánica y, sobre todo, en la tutela de los frailes sobre los indígenas, enfatizando la que juzgó una “costumbre inmemorial del reino”: el control disciplinario, sacramental y jurisdiccional de los franciscanos sobre los indígenas conversos.⁴⁹ A partir de estos elemen-

⁴⁷“Carta de fray Junípero Serra a don Antonio María Bucareli y Ursúa, San Diego, 4 de octubre de 1778”, en Riquelme, *Escritos de fray Junípero Serra*, 2015, p. 611.

⁴⁸ Sobre los proyectos de reforma en los años de las reformas borbónicas en la Nueva España *cfr.* Marta Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, t. I, *Región Centro*, México: UNAM / Instituto de Investigaciones Sociales, 2018.

⁴⁹ Reflexioné sobre la importancia de la costumbre en Indias y su importancia en la vida sacramental durante estos años en Sergio Francisco Rosas Salas, “Costumbre, necesi-

tos, Serra buscó afianzar aquella nueva cristiandad bajo el dominio de los regulares y dirigir el surgimiento de la nueva sociedad. Si bien los afanes de integración étnica y religiosa están presentes en la perspectiva de Serra, la compleja realidad social de aquel pueblo de misión muestra que aún es necesario matizar la idea de frontera de inclusión hispánica de la historiografía de la frontera estadounidense. Como ha observado David J. Weber, hay que mirar en todo caso los matices de aquellas sociedades y contemplar la frontera y la existencia de la misión en la Alta California como un espacio de encuentros, enfrentamientos y negociaciones entre dos culturas que, a su vez, tienen amplias diferencias al interior de ellas mismas. En San Diego, el proyecto de fray Junípero Serra pudo fructificar no sólo por el tesón personal del fraile mallorquín que miraba siempre adelante, sino por el apoyo de las autoridades civiles y eclesiásticas y aun por un medio propicio para el desarrollo local. Aquel proyecto utópico de una nueva cristiandad hispánica, con sus resistencias, fracasos y pervivencias, es la base del actual San Diego, que es hoy la octava ciudad más grande de Estados Unidos.

dad sacramental y facultades solitas en Puebla. Un dictamen de fray Mateo Estrada, O.P. (1783)” en Benedetta Albani, Otto Danwerth y Thomas Duve (eds.), *Normatividades e instituciones eclesiásticas en la Nueva España, siglos XVI-XIX*, Frankfurt am Main, Max Planck Institute for European Legal History, 2018, pp. 121-136.

La apertura de una frontera misional: de las islas Palaos a Roma, París, Madrid y regreso (1696-1711)

Thomas Calvo
El Colegio de Michoacán

Se puede hacer mucho y adelantar esta obra tan grande, de tanta gloria de Dios y crédito de Vuestra Majestad [...] Adelantar estas conquistas y socorrer espiritualmente a tantas almas de su dominio, que están en extrema necesidad; y sin este socorro se perderán para siempre, y se defraudará a Christo la gloria [...] que resultará de agregar a su rebaño tantas ovejas perdidas, y la honra a su trono de tener tantos vasallos que le cantaran por toda la eternidad la gala de redentor; creciendo por el contrario la insolencia y arrogancia del demonio de mantener sujeto tenebroso imperio un mundo de almas redimidas con la sangre del mismo señor.

Andrés Serrano¹

¿Podríamos imaginar que bajo el artesanado, entre las sedas y el lujo de los palacios de Roma, Versalles y Madrid se oyó hablar de las islas Palaos, de sus naturales desnudos, de sus mares borrascosos y de sus dominios improbables? La respuesta es que sí, y debemos aceptar que hubo una relación casi directa —un solo eslabón intermedio— entre unos pocos, lejanos, desconocidos y “barbaros [sic] indios” palaos, desgarrados en 1696 a las costas de Samar (Filipinas), y el entonces ajetreado papa Clemente XI, el esplendoroso Luis XIV, “el Rey Sol”, y Felipe V, “el Animoso”. Entonces, bajo estas ideas, tendremos que pensar ese mundo de antaño con otros relieves y tintes.

¿Llegamos al punto final de la primera mundialización cuando sólo quedaban, para explorar y explotar, algunos fragmentos de la corteza terrestre, fuera de las rutas trilladas, en las inclementes inmensidades oceánicas, poco poblados, menos redituables?, fueran las islas de Micronesia, el corazón de Nueva Guinea², o Australia. ¿Se tenía el mismo aliento que en los siglos anteriores, la sed de conocimiento, de riquezas peregrinas, de expandir la verdadera religión y el dominio de Occidente? Es probable, pero, ¿según qué circunstancias y por lo tanto qué jerarquía de prioridades?

En este capítulo se propone que la Gran Historia, política, ideológica, se imbrica con la historia al ras del suelo. El motor del encuentro, aunque efímero, fue una institución extendida sobre el orbe: la Compañía de Jesús, que funcionó al servicio de una religión igualmente católica o universal. Esto fue parte esencial del proceso, pero también de la originalidad de dicho episodio, por lo tanto, tendríamos que preguntarnos lo que puede haber de ejemplar aquí, sabiendo que en California ocurrían hechos similares, y que, sobre todo, la conquista de las islas Marianas estaba estrechamente ligada a la aventura de las islas Palaos. Esto fue efecto de la mundialización, preocupada por el vértigo del espacio dentro de una competencia múltiple (holandeses, ingleses, franceses) y del

¹ “Carta al rey del 10-6-1710”, Archivo General de Indias (en adelante AGI), Filipinas, 215, N. 1, fol. 5r. Ese expediente, de más de 1,000 folios, nutrido de la voluntad incansable de Serrano, será nuestra fuente principal.

² Hay que esperar hasta 1929-1930 para que se integre al universo dominado por los occidentales, aquí los australianos. Se propone agregar en este artículo las definiciones de: desgarrados, patache.

resultado del pragmatismo jesuita: las exploraciones de ese archipiélago, aun moviendo las más altas autoridades, se administró localmente desde la provincia de Filipinas. Todo estuvo entre manos de un solo individuo: el padre jesuita Andrés Serrano (1655-1711). Su dedicación fue extrema y lo llevó a la muerte; su energía y habilidad supieron vencer los obstáculos humanos, movilizar las voluntades al más alto nivel y aprovechar las circunstancias políticas de la Guerra de Sucesión, aunque los verdaderos obstáculos los encontró frente a los elementos naturales —huracanes y corrientes marítimas encrespadas— y en la resistencia inesperada de los naturales. ¿Hay aquí algo de lo ejemplar que buscamos? Tal vez esté en la fe y sus derivados: en el espíritu de dominación y sus secuaces.

¡Desgaritados!

Las islas Palaos forman parte del archipiélago que se extiende desde las islas Marianas hasta Filipinas, rozando las Molucas y Nueva Guinea. Es decir, se encuentran dentro de una gran encrucijada marítima, más siendo las islas Molucas un destino codiciado por sus especias. Dichas islas fueron reconocidas, transitadas, olvidadas, conforme las suertes de mar de las diferentes expediciones del siglo XVI, hasta principios del XVII. Unos y otros les asignaron gran variedad de nombres. El padre Serrano registró todos esos encuentros y denominaciones, empezando por “Carolinas”, que fue la que le dio en 1686 el almirante Lazcano, descubriendo la isla de Yap, y que perduró. El jesuita terminó su enumeración anotando “y muchas otras [islas] sin nombre”.

Uno de sus principales guías fue Pedro Fernández de Quiroz, de quien el jesuita tomó prestadas su exaltación y visión desmedida: “la tierra que hacia esta parte está debajo de la demarcación de vuestra Real Corona y patronato es en su longitud tanta como toda Europa, Asia Menor y hasta el Caspio y la Persia”, siendo las islas Palaos la puerta para acceder “a la inmensa tierra firme que corre hasta 34 grados de la banda del Sur” [¿la futura Australia?].³

Según los naturales palaos desgaritados de 1696, identificaron 87 islas, de las cuales podían dar nombre y localización “no muy distantes unas de otras [...], que de las islas de Ladrones o Marianas tenían alguna noticia, que saliendo de la punta de Guivan [Guiuan, Samar oriental], gobernándose al este, en tres días se descubre la primera”.⁴ Con una dificultad: salvo de mayo a octubre, soplaban las brisas de norte y noreste, es decir, vientos contrarios. Es así que los palaos desgaritados hacia el oeste eran comunes en las costas del sur de Filipinas. Para el periodo de 1671–1708, Andrés Serrano contabilizó, por lo menos, ocho episodios de esa índole.⁵ Y, por lo tanto, no tomó en cuenta uno de ellos, también cardinal, el de 1664.

El 28 de diciembre de 1696 fue un momento culminante, pues llegaron a Guiuan dos embarcaciones de Palaos, procedentes de Amorsot, una de sus islas. Ambas querían dirigirse más al oeste, pero fueron arrebatadas por la brisa y sotaventadas hacia la isla de Samar. Su lucha contra los elementos duró 72 días, en dos cortas “canaos”. Salieron 35 personas de su archipiélago, llegaron 30 a Guiuan, y uno murió poco

³ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 576 y 3v-4r.

⁴ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 21v-22r.

⁵ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 4r.

⁶ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 26.

después. Como Guiuan era una misión jesuita, fueron interrogados por los religiosos; dos mujeres palaos, anteriormente desgarradas y casadas en el pueblo, sirvieron de intérpretes.⁶ A partir de entonces, la maquinaria jesuita, conducida por el padre Serrano, se activó, y sus oleajes llegaron hasta Europa.

Gracias al considerable expediente presentado por el padre Serrano, es que tenemos los informes que los jesuitas redactaron a partir de desgarrites en tres momentos esenciales: 1664, 1696 y 1708. Con sus aproximaciones, hasta contradicciones y falta de crítica, esos textos constituyen las fundaciones sobre las cuales los religiosos —encabezados por Serrano— construyeron su argumentación y la estrategia que la compañía y su provincia de Filipinas diseñaron en cuanto a su expansión misional, con prácticas propagandistas que permitirían atraer la atención en Europa, en particular de los soberanos católicos.

Lo ocurrido en 1664 fue un gran desastre para Palaos: por lo menos 300 de los habitantes de la isla de Piguilape fueron propulsados hacia el oeste en 30 embarcaciones, hasta topar con varios puntos de Mindanao. Tuvieron fortunas diversas, y cuatro de ellos fueron vendidos a Siao como esclavos⁷, en donde los interrogó un jesuita.⁸ Entre los rasgos y descripciones se encuentran “su disposición, estatura y traza es grande, carnuda, fuerte” y “todos cuatro están pintados, los dos poco en los muslos y piernas, y los dos eso mismo, y de la cintura arriba, porque expresa su pintura un peto y espaldar con su gola tan perfectamente dibujado que espanta. ¿Cómo gentes que no conocieron hierro⁹, ni oro, ni plata, hayan podido pintar así un cuerpo humano?” La cita es más esclarecedora sobre la mentalidad occidental que la realidad de Palaos: trasfondo bélico, codicia, alcance limitado al otro, desprecio.

Por otro lado, el jesuita reconoció sus habilidades en la fabricación de “caracoas”, su capacidad de representar, con simples mazorcas, sus islas, sus distancias, y “añadían las cualidades de cada isla, sus frutos, box, llanura, volcanes, lenguas, dominios”: un panorama geográfico completo. Tenían un rey, pero sin gran autoridad, no practicaban la pena de muerto ni el asesinato, pero el jesuita los gratificaba con “garrotes largos y gruesos, y honda en que son diestrísimos y tiran piedras grandes”. Y si se trataba de algunas de las islas, concedía “que pelean entre sí y se comen sus naturales, y aún comen los extranjeros”. Nada de todo esto se dio de gratis: el padre escribió cuando ya los jesuitas habían emprendido la conquista de las islas Marianas, lo que le abrió amplios horizontes: al oeste de las islas Marianas estaba “Palaos, Sanguil, Siao, al suroeste Bata [¿Batavia?], China, Mababeta y el Maluco”. Una humanidad sin recursos ni defensas, desnuda, no podía ser obstáculo para tan destacado proyecto, pero al misionero le faltó algo de argumentación política: ¿por qué irían a esas islas tan desheredadas? No había metales, animales domésticos, de no ser gallinas, ni plantas nutritivas, fuera de

⁷ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 26.

⁸ Lo que sigue procede de AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 329v-344r, “Relación de las islas de Piguilape que corren leste oeste desde Siao y otras de las Philipinas, hecha por el padre Francisco Miedes”, en carta al provincial, s. f.

⁹ Entre los desgarritados de 1696 se encuentra “una [sierra] de hierro de la largura de un dedo”, probablemente procedente de algún naufragio, AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. fol. 463v. Como veremos adelante, la atracción por el hierro es como una pulsión entre los palaos, no puede alcanzar todavía el grado de un comercio más o menos regulado. Frank Quimby, “The Hierro commerce: culture contact. Appropriation and colonial entanglement in the Marianas, 1521-1668”, *The Journal of Pacific History*, vol. 46, 2011, pp. 1-26.

cocos y algunas raíces. Del naufragio múltiple de 1664, los jesuitas sólo se toparon con la presencia de cuatro palaos, esclavos en Siao, que morirían pronto. Los hechos de 1664 fueron prematuros cuando la provincia atravesaba dificultades en el mundo musulmán (Mindanao) e inclusive con los holandeses en Siao. Y, además, estaba empezando la movilización de las energías hacia Los Ladrones, futuras islas Marianas.

Los cambios fueron rápidos. En 1683, y a partir del naufragio de 1664, el jesuita biógrafo del padre Diego Luis de San Vitores, el apóstol de las islas Marianas, dio un elemento de interés: las islas Palaos estaban “llenas de gente. Que explicaban [los naturales] el número con el símil de las hormigas”¹⁰; más adelante, en otros testimonios, la arena remplazaría a los insectos.¹¹ Se introdujo entonces un argumento de gran importancia. Cuando las islas Marianas quedaron integradas, por lo menos en apariencia, y, sobre todo, se estaban despoblando, existía una humanidad nutrida, nueva, entre Filipinas y las islas Marianas, que sólo esperaba un signo fundador y su propio evangelista para convertirse. Esto fue el desgarite de 1696¹² y el padre Andrés Serrano.

Al poco tiempo de haber tocado tierra, la Providencia quiso que coincidieran en Samar los 29 palaos y las máximas autoridades de la provincia jesuita, que hacían la visita de las islas, con 77,000 fieles al cuidado de 41 misioneros.¹³ En Guivan, los visitantes se enteraron, a través del contacto de los 29 desgaritados, que había “muchas tierras y pueblos de indios desamparados que habitan las islas llamadas País”, incomunicadas, aunque cercanas a las islas Marianas. El viejo palao que murió al llegar, fue bautizado: eran receptivos a la verdadera religión.

Al ser interrogados, los naturales mencionaron 32 islas con sus nombres; tres de ellas inhabitadas.¹⁴ Señalaron cierta jerarquía política con un centro: Lamuree, al cual eran sometidos los gobernadores del resto del archipiélago. Entre los que desembarcaron, había un principal y su esposa, quien se distinguía por sus joyas, “algunas de concha de tortuga que llaman carey y otras de otra materia que no conocemos, algo semejante al ámbar gris”. No encontraron metal precioso, ¿hubo decepción?

Aunque reducida a una treintena de individuos, encontraron una comunidad, de la cual se podían extrapolar algunos rasgos de convivencia, pues “aun con tanta penuria de las cosas necesarias para la vida, viven alegres y contentos de su suerte. Usan del canto y danzas bien ordenadas [...]. Tienen sus términos de cortesía que consiste en tomar la mano o el pie de quien pretenden honrar”.

¹⁰ Véase Francisco García, *Vida y Martirio de el Venerable Padre Diego Luis de Sanvitores de la Compañía de Jesús, Primer Apóstol de las Islas Marianas y sucesos de estas Islas desde el año de mil seiscientos y sesenta y ocho, hasta el de mil seiscientos y ochenta y uno*, Madrid: I. García Infanzón, 1683, p. 596.

¹¹ Los desgaritados de 1696, interrogados sobre la población, “respondieron tomando en la mano puñados de arena”, AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 458.

¹² En esa fecha, los chamorros ya han sido derrotados, sometidos, después de la gran revuelta de 1684, reprimida con energía, su población conoce un profundo declive, AGI, Filipinas, 3, N. 170, “Informe de Gerardo Bonwens (sic), vice-provincial de la misión mariana”, 15-5-1685.

¹³ La correlación es interesante: son unos 1,900 neófitos por cura, sin duda un peso notable, pero no totalmente abrumador por sacerdote, lo más molesto es la geografía de pueblos dispersos. Filipinas, 215, N. 1, fol. 448v. Se trata de la “Relación que dieron los indios de las islas de los Palaos el año de 1696 que se desgaritaron de sus islas y aportaron al pueblo de Guivan”, fol. 448-466v. Fue mandada a Roma el 10 de junio de 1697. Las informaciones que siguen proceden del documento.

¹⁴ Pero en el mapa que hicieron posicionan 87 islas que han visitado, “y añadieron haber otras muchas islas”, AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 467v.

Algo que diferenciaba a los cuatro palaos de 1664 de los de 1696, era que estos todavía tenían sus armas con ellos: lanzas hechas “de hueso humano”. Ese fue un detalle preocupante que los jesuitas matizaron al instante: “son de natural pacífico y rara vez riñen entre ellos”, aunque “son briosos, vivaces”. “En suma se han enamorado tanto de nuestro modo de vivir, vestir, y abundancia que se han ofrecido de su propia voluntad de volver a su patria para traer otros a fin de que se entable un perpetuo comercio”. Ya los niños habían sido bautizados, “y los otros se van instrumentando en los misterios de nuestra Santa Fe”. ¿Quién se enamoró de quién?, ¿quién engañó a quién?

El informe fue mandado al general de la Compañía, Tirso González, quien se lo comunicó junto con un mapa al papa Clemente XI. Fue por eso que, al final, se pidieron operarios para la vid de Filipinas. En tal caso, el episodio de los palaos pudo ser un pretexto, la solicitud, la razón profunda de la relación. Lo cierto fue que el cascabel estaba atado, pero no sonaba todavía: la argumentación quedó implícita y débil, sin sugerencias de una exploración, menos una evangelización; apenas si se citaron algunas circunstancias favorables, como la docilidad de dichos naturales. Por tal motivo, los jesuitas, hacia 1697, hicieron una exploración desastrosa en un barco pequeño llamado “fragata o piragua”.¹⁵ La exploración no sería renovada hasta 1708.

Pero falta un suceso y, sobre todo, la impulsión de un apóstol: el padre Andrés Serrano, aun queda por relatar una última peripecia que el jesuita sabría valorar plenamente. En su carta del 28 de junio de 1708, el gobernador de Filipinas mencionó que “coadyuvará mucho [las exploraciones] el haber arribado, pocos días ha, a la provincia de Leyte [...] ocho o diez indios de dichos palaos, a quienes he mandado reducir a esta ciudad”, con algunos otros presentes en Caraga (Mindanao), y que servirían de intérpretes.¹⁶ En noviembre todavía no habían salido para Manila “los pobres desgarrados tan medrosos (por su natural pusilanimidad) temiendo que se les quitaría la vida y serían degollados”. Por eso se recelaba algún suicidio.¹⁷ Esta era una circunstancia sobre la cual los jesuitas no querían reflexionar: ¿cómo podrían comparar el comportamiento de un grupo humano desubicado, atemorizado, debilitado por largos días de sufrimiento y angustia en mar con el que estuviera en su medio ambiente, seguro de sí mismo, arrogante, agresivo? ¿Pacíficos, alegres los palaos? Depende de dónde se encontraran.

Entre la decena de desgarrados de abril de 1708 había un principal, Moac con su familia, y su hijo Olit. Los jesuitas adentraron al padre y al hijo en la cultura lingüística bisaya para utilizarlos como futuros intérpretes.¹⁸ Y, efectivamente, Moac tuvo un real protagonismo en las expediciones de 1709 y 1710, con un final inesperado, dramático y misterioso en la segunda, como veremos.

Con tal fin, y siguiendo una política ya practicada en las islas Marianas, el 2 de marzo de 1709, Moac fue nombrado maestro de campo de los naturales de la isla de Palaos, con sueldo de soldado de infantería; recordemos que los españoles no habían pisado oficialmente dicha tierra.¹⁹ De pronto se les pidió información; en primer lugar otro mapa. Se relataron

¹⁵ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 33r.

¹⁶ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 9.

¹⁷ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 83.

¹⁸ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 84. Ya en julio de 1709, dichos naturales se expresan “bastantemente en bisaya”, fol. 128v.

¹⁹ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 91r.

hechos por ejemplo, que en 1704 siete personas blancas habían llegado a las Palaos, circunstancias marítimas, geográficas y políticas. Moac y los suyos intentaron resistir 30 días al viento, hasta llegar a Samar. “En sus islas ni había perros, ni vacas, ni arroz ni venado ni gallinas” (lo que contradice otros testimonios anteriores). El poderío de cada principal se media con la gente que tenía, y Moac, siendo uno de los cabecillas de la de País, sólo tenía 20 “gentes” con él. En total eran 10 principales en dicha isla: ¿habría unas 200 “gentes” en País? No había armas en esas tierras, los pleitos se componían amigablemente, salvo en una isla de caribes, es decir, caníbales. Tampoco tenían instrumentos de hierro ni cuchillas, de no ser “unas asuelas de un género de concha que aquí se llaman *zaolobis*”.²⁰

Nunca la expresión “indios imaginarios” había sido más apropiada que en esa proyección mental que los jesuitas construyeron de los naturales palaos en ese momento, para ellos mismos y para el exterior, con el apoyo de unos pocos indígenas desubicados. Era un *patchwork* entre realidad deformada, mitos (hasta se introdujo el de las amazonas²¹), auto-sugestión y manipulación propagandista. Como siempre, en esas circunstancias hubo un encuentro que permitió cohesionar el conjunto: sería en marzo-abril de 1701 cuando 12 testigos en Manila respondieron a un cuestionario *ad hoc* por el arzobispo. Se les preguntaba en particular “si saben que dichas islas son muchas y muy pobladas [...], dicha gente es de natural pacífico [...], que no son mahometanos [...], se pueden convertir a menor costo”. Sin duda, el instigador de dicha encuesta (y primer testigo) fue Andrés Serrano, entonces a punto de levarse con el galeón hacia Nueva España-Europa como procurador general de la provincia jesuita de Filipinas. El conjunto fue una pieza central en la construcción de la imagen imaginada de los palaos: armónica, depurada.²² Así armados, los jesuitas partieron a la conquista de las islas Palaos con un preámbulo europeo.

La misión del procurador Andrés Serrano en Europa (1703-1708)

Pero, ¿por qué los jesuitas? Su historia y su geografía misionera lo inducían: aunque llegados a Filipinas relativamente temprano (1581), ya los mejores trigales estaban en otras manos, sobre todo agustinas. Su área sería el centro-sureste del archipiélago, Bisayas, sobre todo, en sus vertientes orientales (Samar, Leyte, Bohol), Mindanao (Caraga, hacia el Pacífico) y algunas islas meridionales, por episodios, como Siao desde finales del XVI hasta 1677. Sin olvidar las islas Marianas, en las que los jesuitas estuvieron presentes con San Vitores desde 1668.

²⁰ El interrogatorio se llevó a cabo el 17 de noviembre de 1708 en la misión de Catbalogan (Samar occidental), conducido por el provincial Pablo Clain, quien ya había estado presente en el de 1696, AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 81-89r.

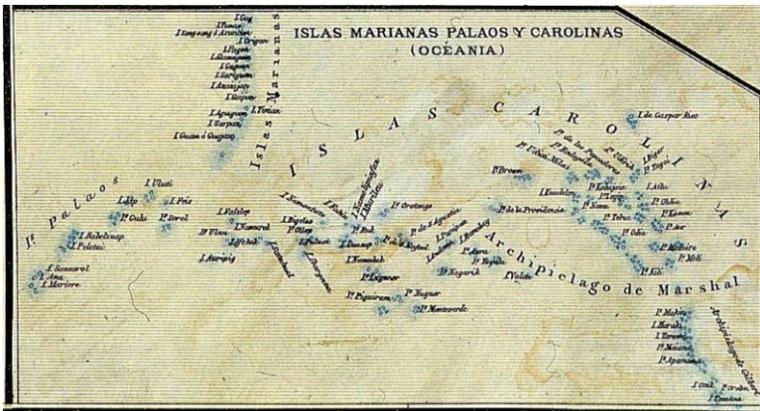
²¹ Una de las islas es únicamente habitada por mujeres, “las cuales se gobiernan y conservan al modo de las antiguas amazonas”, AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 470v. Este mito puede remontarse a los años 1679-1680, procede de un palao desgarrado al servicio, muchos años, de un jesuita, de quien debe de proceder la contaminación, fol. 270v. Pero según otro testimonio, sobre los desgarrados de 1664, redactado, es cierto, a destiempo (sin fecha), hay otra alusión, “vieron y hablaron a las mujeres de Liseley donde no había hombres”, fol. 338v. En todo esto hay un rico sabor a Odisea. La realidad es más prosaica, probablemente, como ocurrió a algunos siao, que en una isla fueron recibidos sólo por las mujeres que les trajeron “dones de comidillas”, fol. 350v.

²² AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 262v-328v. El cuestionario, orientado, fol. 265v-267r; el testimonio de Serrano, fol. 267v-275r.

Es decir, que fuera de un fuerte núcleo sedentario en Manila y sus alrededores²³, los jesuitas se extendieron en un amplio y muy complejo campo misional, uno de los más recios y peligroso al que se enfrentaron tenía vocación marítima. El martirio era un destino probable.²⁴ Este desenlace pudo ser repulsivo para los pocos candidatos criollos filipinos²⁵, con poca empatía hacia los indios, pero atractivo para los jesuitas europeos. Como sus cartas *indipetae* lo solicitaban, su anhelo era evangelizar Japón, o, por lo menos, alcanzar las misiones de Filipinas. Y fue por el flujo misional procedente de España, Italia y Europa Central que logró mantener una población ignaciana estable con la llegada de unos 60 religiosos cada seis años.²⁶ Aquí encontramos la raíz del dinamismo jesuita filipino, por no decir de su agresividad.

Otra circunstancia decisiva fue la geográfica: las misiones jesuitas eran las únicas que se encontraban entre los 12° y 7° de latitud norte, a barlovento de las brisas que soplaban pasando por las islas Palaos (hacia 7° N), y las embarcaciones palaos desgarradas llegaban a sus costas como espuma marítima. Los pueblos de Palapag y Catbalogan (Samar), Caraga (Mindanao) y Siao son los receptáculos de esos migrantes inesperados. Hasta el estrecho, el bien nombrado de San Juanico, hilo de agua entre las islas de Leyte y Samar, logró aquí un papel inusual gracias a su situación meridional, unos 150 kilómetros al sur del Desembocadero de San Bernardino, puerta tradicional al océano usada por los portentosos galeones.

Mapa 1. Las islas Marianas, Palaos y Carolinas.



Fuente: Detalle de un nuevo mapa de España y Portugal y de sus colonias, Bruselas, 1888, escala 1/165000. Wikipedia Commons (dominio público).

²³ En 1696, de un total de 131 jesuitas, 54 estaban establecidos en Manila y Cavite. Véase Horacio de la Costa, *The Jesuits in the Philippines. 1581-1768*, Manila: Ateneo de Manila, 2014, p. 432.

²⁴ Alexandre Coello de la Rosa, "The Blood of martyrs (1668-1676)", en *Jesuits at the margins. Missions and missionaries in the Marianas (1668-1769)*, Londres: Routledge, 2019, pp. 21-80.

²⁵ Para 1581-1605, conocemos 16 jesuitas no europeos; 11 son novohispanos, 4 nativos de Filipinas, Pascale Girard, Jean-Claude Laborie, Hervé Penneç, Jean-Paul Zuñiga, "¿Frailes mozos y de pocas letras? Quatre ordres religieux (augustins, dominicains, franciscains, jésuites) aux Philippines entre 1572 et 1605", en Pierre-Antoine Fabre y Bernard Vincent, *Missions religieuses modernes. "Notre lieu est le monde"*, Roma, École française de Rome, 2017, p. 124.

²⁶ La provincia tiene 133 miembros en 1643, 135 en 1693, 148 en 1768, De la Costa, 2014, *The Jesuits*, pp. 238, 432, 546.

Como siempre, si se trata de jesuitas, la política tiene su lugar. La posición de algunos de ellos en Occidente fue determinante para el devenir de los proyectos en el Pacífico occidental. Las figuras del confesor jesuita de los reyes fueron clave, y no únicamente en España. Es cierto que Nithard, austriaco, confesor de Mariana, futura regenta de la monarquía católica, después su primer ministro, antecede. Su carrera política es fulgurante y breve (1666-1669)²⁷, pero coincide con los años decisivos que conducen a la conquista de Los Ladrones, entonces bautizadas como islas Marianas, precisamente. Dados los tiempos coloniales, siempre con un desfase de dos a tres años, la influencia “bonancible”, aunque probablemente bastante indirecta del confesor, pudo ejercerse hasta 1671-1672, cuando ya la cuña aprieta a las Marianas. Más indirecta aún, pero más decisiva para la exploración de las Palaos, fue la personalidad del padre François de la Chaise, primer confesor jesuita de Luis XIV, quien sirvió de modelo al entorno religioso de Felipe V: fue responsable del alma del Rey-Sol de 1675 hasta su muerte, en 1709; le sucedió otro jesuita.

Felipe V tuvo cinco confesores, todos jesuitas, y tres eran franceses. Tomemos la medida del hecho recordando que Felipe V se confesaba en su lengua materna. Entre 1701 y 1723, los padres Guillermo Daubenton y Pedro Robinet²⁸ le administraron sus confesiones en alternancia. Ellos no se quedaban en el umbral de los asuntos mundanos: tenían un real papel político, administraban la gracia real, apoyaban las solicitudes de sus correligionarios y les daban salida pronta. Se tiene certeza de ello en el caso de las islas Palaos: los expedientes que Serrano mandaba al Consejo de Indias y al rey transitaban por Robinet. Lo cierto es que hubo una correspondencia directa entre los dos religiosos.²⁹ Y para cerrar con broche de oro: hasta el presidente del Consejo de Indias tenía su confesor jesuita, que en 1705 lo puso en el camino recto en cuanto a las islas Palaos.³⁰ No cabe duda de que más allá de las nacionalidades, la gran internacional católica que era la Compañía de Jesús, supo extender sus redes de lo más encumbrado de Europa al más retirado rincón del Pacífico occidental: las Palaos. La red era tan eficiente, sus mecanismos tan comprobados que un solo hombre, el padre Andrés Serrano, desplazándose de un extremo al otro, fue capaz de activarla satisfactoriamente.

Y es que la coyuntura le sirvió ventajosamente. Como veremos adelante, todo quedó anudado en 1705, es decir, en un momento aún indeciso de la Guerra de Sucesión. Por extraño que parezca, esta fue también una guerra de religión entre dos pretendientes católicos.³¹ Apoyar la conquista de nuevas almas y sacar a relucir el patronato real sobre las Indias

²⁷ Ignacio Ruiz Rodríguez, “Juan Everardo Nithard, un jesuita al frente de la monarquía hispánica”, en Leandro Martínez Peñas y Manuela Fernández Rodríguez, *Reflexiones sobre poder, guerra y religión en la historia de España*, Madrid: Universidad Rey Juan Carlos, 2001, pp. 75-110.

²⁸ El primero entre 1701-1705 y 1715-1723, el otro de 1705 a 1715. José F. Alcaraz Gómez, “Documentos. Felipe V y sus confesores jesuitas. El 'cursus' episcopal de algunos personajes ilustres del reinado”, *Revista de historia moderna*, núm. 16, 1996, pp. 15-46; Teófanos Egido, “El siglo XVIII: del poder a la extinción”, en T. Egido (coord.), *Los jesuitas en España y el mundo hispánico*, Madrid: Marcial Pons, 2004, pp. 225-280.

²⁹ Entre los papeles de Robinet hay copia de una carta que le escribió Serrano el 10 de junio de 1711 desde Manila, poco antes de su muerte, sobre el descubrimiento de unas islas de los Palaos, y haciendo referencia a otra de 1710, con la cual le mandó diferentes relaciones para el rey, AGI, Filipinas, 297, n. 12.

³⁰ AGI, Filipinas, 215, N.1, fol. 557.

³¹ Véase David González Cruz, *Guerra de religión entre príncipes católicos*, Madrid: Ministerio de Defensa, 2002.

era para el Animoso acentuar su legitimidad en términos sensibles. ¿Es incongruente pensar que los lejanos y bárbaros palaos sirvieran al rey para estrechar alianzas? Con los jesuitas, en primer lugar, sus principales valedores entre las instituciones católicas, inclusive en Cataluña: ¿qué menos que darles una pequeña, pero apreciada cooperación, de unos pocos miles de pesos, en el lejano Oriente? En cuanto a Clemente XI, ya para esos momentos su fidelidad a la causa borbónica era más que dudosa: que menos que darle una satisfacción, obedeciendo a uno de sus breves. Breve donde, además, se reconocía la soberanía de Felipe sobre esos lejanos espacios.

Y no olvidamos que este asunto de la evangelización de los naturales siempre fue una preocupación de los soberanos de España, desde Isabel: si a tan poco costo se podían aplacar las ansiedades de un rey católico y ligarlo a la vieja dinastía, todo era ganancia. Y de recordar Serrano el dicho de los reyes católicos: “que por una sola alma darían por bien empleado todo su real haber de Indias y mayores tesoros”³² así pensaba Felipe V, bajo la batuta de Robinet, también así pensaba Luis XIV y De la Chaise, cuya principal preocupación era abrir camino al nieto. En cuanto al papa, en su juego de equilibrio, no vio inconveniente a dar un *fiat* a un negocio tan lejano que resultaba etéreo, solicitado por un potente interlocutor: la Compañía, y que espiritualmente era legítimo. Finalmente, su breve dio satisfacción a una de las partes, a costo nulo, sin molestar a los rivales: ¿qué tan cerca está Austria de las islas Palaos?

Nos queda el padre Serrano, el artífice. Nació en Murcia en 1655. Él mismo dijo que pasó a Filipinas en 1671, sin duda como novicio de la Compañía de Jesús.³³ Entre 1679-1680 fue estudiante de teología. Y fue su primer contacto con las islas Palaos: su maestro tuvo a su servicio un natural de ellas llamado Sava. Este le dio información valiosa, pero sin duda pasada por el filtro del profesor jesuita.³⁴ En 1689 hizo sus votos definitivos en la Compañía.³⁵ Para entonces, o después, se hizo misionero en el pueblo de Indang, al sur de Cavite.³⁶ Hacia la década de 1690, su vocación pareció dirigirse hacia actividades más serenas: en 1699, cuando escribió su primer libro, se dijo “catedrático de prima de teología en el colegio de San Ignacio de Manila, y rector del insigne de San Joseph de aquella ciudad”.³⁷ En marzo de 1701 se dijo jesuita profeso de cuarto voto y procurador general de la provincia de Filipinas. Como tal preparó su viaje, ya que le correspondía ir a Madrid y Roma para presentar el estado y solicitudes de los jesuitas de Filipinas.

Se sabe que en 1703 pasó por Barcelona rumbo a Italia. 1705 fue el año decisivo: se entrevistó con Clemente XI, Luis XIV y Felipe V, y tuvo tiempo de ir hasta Flandes y reclutar algunos jesuitas para las misiones de su provincia. La evangelización de las islas Palaos ya se había convertido en su misión sagrada. De regreso por Madrid y Sevilla, en 1707, tuvo

³² AGI, Filipinas, 215, N.1, fol. 567v. Dice que procede de una real cédula de 1648 a la audiencia de Filipinas, sobre el presidio de Terrenate, fol. 678v.

³³ AGI, Filipinas, 215, N.1, fol. 557v.

³⁴ AGI, Filipinas, 215, N.1, fol. 269-275r.

³⁵ De la Costa, *The Jesuits*, 2014, p. 604.

³⁶ Véase Andrés Serrano, *Los siete príncipes de los ángeles, validos del rey del cielo, misioneros y protectores de la tierra*, Bruselas: Francisco Foppens, 1707, p. 144. Aprendió el tagalo, ya que por 1708, en México puede confesar un filipino en tagalo. Véase Thomas Calvo, *Peregrinaciones y viajes de un soldado, después jesuita. De Cataluña a Nueva España, Cortes de Madrid y Roma (1674-1711)*, Madrid-México, Casa de Velázquez / El Colegio de Michoacán, 2023, p. 272.

³⁷ Véase Andrés Serrano, *Feliz memoria de los siete príncipes de los ángeles, asistentes al trono de Dios*, México: Juan Joseph Carrascoso, 1699.

tiempo para refundir, aumentar su libro y publicarlo.³⁸ En septiembre de 1709 llegó a México, en espera de salir por Acapulco, acompañado de 14 jesuitas, hacia Filipinas. Se embarcó en el galeón para Manila, el 30 de marzo de 1709.³⁹ En diciembre de ese año, ya en Manila, presentó una petición como vice-provincial de las islas Palaos para que continuara el descubrimiento, aun después de varios fracasos: “es preciso que haya estos incidentes hasta que realmente se descubran”.⁴⁰ Pronto descubriremos que la tenacidad y la reciedumbre eran sus mayores rasgos de carácter, que, como buen jesuita, sacó del apoyo que le daba la Providencia, y esto hasta la muerte. Pero también procedía de la estirpe española, era súbdito de un rey joven; “Animoso”: “esta facción [del descubrimiento de las Palaos] la ha tenido Dios guardada para este noble gobierno que Dios prospera en sus días”.⁴¹ Ser parte del pueblo elegido...

Y, como ignaciano, asoció dos conductas alternativamente: como intelectual y como hombre de acción, con una primera etapa donde parece predominar el espíritu, hasta 1701, al extremo de escribir un libro de teología moral (1699), donde apenas se estaba desvelando lo que sería su gran idea: la asociación entre el culto a los siete arcángeles, “los grandes del mundo”, y la Compañía como piedra sobre la cual descansaría lo demás.⁴² Entre 1709-1711 se desplazó al otro extremo; fue el caudillo de dos expediciones de exploración y murió en plena tormenta. Entonces, el catedrático se había convertido definitivamente en misionero, como aparece en la página de título de la obra publicada en 1707.

En realidad nunca dejó de ser uno y otro. El teólogo del colegio de San Ignacio era cercano al doctrinero de Indang. Y cuando en tres meses reescribió su libro en Madrid, en 1707, consolidó ciertos aspectos políticos: después de un grabado de Felipe V se dijo que era “un rey apóstol [...] el gran misionero [...] enviando a las dilatadas regiones de naciones bárbaras del gentilicio numerosas tropas de soldados de Cristo”,⁴³ en cuanto a la labor misional, en la segunda versión de la obra tomó una importancia desconocida de la versión anterior. Sobre todo, cerró la edición de 1707 con la publicación de los textos procedentes de su actividad promotora de 1705 propiciando la exploración y conversión de las islas Palaos.⁴⁴

Este expediente impreso se abrió con el informe que ya se había mandado a Roma después del desgarito de 1696 de unos 30 palaos, con una “explicación del mapa de estas islas, y de algunas dudas, y otras noticias que se dieron a N.M.S. P. Clemente XI”.⁴⁵ Esto fue traducido al italiano y entregado al papa, con “un hermoso mapa”, todo ello recibido por el pontífice “con muestras de suma benevolencia” en el transcurso de dos largas audiencias. Además, se concluyó que todo sería transmitido a la *Propaganda Fide*. En la última audiencia, el papa confirmó el despacho de varios breves, efectivamente emitidos el 1 de marzo de 1705, en particular al rey cristianísimo “para que fuese medianero con el Rey Católico”. No cabe duda de que Serrano y el otro procurador fueron elocuentes.⁴⁶

³⁸ Serrano, *Los siete príncipes de los ángeles*, 1707.

³⁹ Calvo, *Peregrinaciones y viajes*, 2023, pp. 258 y 279.

⁴⁰ AGI, Filipinas, 215, N.1, fol. 102-103.

⁴¹ Serrano, desde el colegio de San Ignacio, 9-11-1709, AGI, Filipinas, 215, N.1, fol. 351r.

⁴² Serrano, *Feliz memoria de los siete príncipes*, 1699, pp. 113 y 133.

⁴³ Serrano, *Los siete príncipes de los ángeles*, dedicatoria al Rey, 1707.

⁴⁴ Serrano, *Los siete príncipes de los ángeles*, 1707, pp. XCII-CXLVII.

⁴⁵ Serrano, *Los siete príncipes de los ángeles*, 1707, pp. XCII-CII y CII-CIV.

⁴⁶ Serrano, *Los siete príncipes de los ángeles*, 1707, pp. CV-CVII.

En el breve a Luis XIV le anunció la llegada de Serrano y se lo recomendó —esto debió de ser una indirecta al padre De la Chaise. Le pidió escribir a su nieto, “entendiendo de cuanto peso sería para con él mismo tan insigne recomendación”.⁴⁷ En tal momento, el ruego del papa enalteció al viejo rey, le dio esperanzas de que Clemente XI estaría del buen lado de la contienda. El breve a Felipe V fue más directo: llevaba la huella del discurso del procurador: los palaos eran “ser(es) dóciles, de ingenio fácil y manso, inclinado a la equidad, y del todo ignorante de la idolatría superstición”. Literalmente fue lo que Serrano repetiría a lo largo de los años, hasta 1711. Añadió el papa: “no distan mucho de las regiones que están sujetas a tu dominio”: en tiempos de guerra, cuando se estaba solicitando el apoyo de la Santa Sede, esas palabras valían oro.⁴⁸ De ahí siguieron los otros breves a los arzobispos de México y Manila.

Desde Versalles, el 10 de junio de 1705, Luis XIV escribió a su nieto: “con la ocasión de la audiencia que dimos al padre Serrano [...] le oímos haberse descubierto poco ha muchas islas”. “Contamos, en presencia, muchas cosas singulares de aquellas regiones, las cuales escuchamos con grande alegría”. Luis XIV siempre se interesó por noticias de Asia del sureste, hasta se atrevió a pedirle a Felipe V que le ordenara al gobernador de Filipinas para que proveyera a los misioneros de lo necesario. ¿Esto fue una sugerencia directa de Serrano?⁴⁹

El jesuita hizo anteceder en breve al joven monarca de su propio memorial al rey, presentado en agosto de 1705: ya la argumentación, la imagen de los palaos que había que difundir, había logrado su punto de acabado. Es la Providencia, para más información del soberano, quien dispuso la aventura de 1696. Los desgarrados que llegaron a las Filipinas se habían “hecho cristianos y vivido con grande ejemplo”.⁵⁰ “Son pacíficos y rara vez riñen entre sí, ni saben qué es matar un hombre a otro”. Las islas “son muy pobladas [...] y sin especie, que se haya conocido, de idolatría ni mezcla de la infame secta de Mahoma”: este último punto se convirtió en *leitmotiv*. Eran, por lo menos, 87 islas, algunas grandes y poco distantes de Samar, tenían un rey “a quien obedecen sus vasallos”, y quedaron admirados “del gobierno y política de los españoles, de la majestad y ceremonias eclesiásticas”.⁵¹

¿Qué podía responder a todo esto un rey bajo el yugo de su confesor, jesuita y francés? La real cédula del 19 de octubre de 1705 fue la piedra angular de todo el edificio que había estado montando el padre Serrano. La lectura del expediente manuscrito nos permite descubrir los mecanismos burocráticos por los cuales se promulgaron las reales cédulas. El 22 de agosto de 1705, Serrano, y probablemente el confesor Robinet, entregaron de la carta de Luis XIV, del breve de Clemente XI, y del mapa manuscrito al soberano del memorial.⁵² El 27 de agosto, el despacho del rey emitió un real decreto para el Consejo de Indias, remitiéndole la documentación y algunas sugerencias, como que se tomara en cuenta la misión del real patronato, la propagación del Evangelio, la expansión de sus dominios, los encargos del abuelo y del papa, que el Consejo hiciera alguna propuesta. Al final: “dispongo que este mapa se imprima”.⁵³ El Consejo dio su parecer el 17 de

⁴⁷ Serrano, *Los siete príncipes de los ángeles*, 1707, pp. CIX-CX.

⁴⁸ Serrano, *Los siete príncipes de los ángeles*, 1707, pp. CXIII-CXIV.

⁴⁹ Serrano, *Los siete príncipes de los ángeles*, 1707, p. CXXVI.

⁵⁰ En realidad, muchos mueren al poco tiempo, los otros sólo piensan en regresar a sus tierras.

⁵¹ Serrano, *Los siete príncipes de los ángeles*, 1707, pp. CXXVIII-CXXXVI.

⁵² AGI, Filipinas, 215, N.1, fol. 536v.

⁵³ AGI, Filipinas, 215, N.1, fol. 433v-435, y 536v. ¿Es el fin de la política de secreto de la monarquía?

septiembre, conformándose con el memorial de Serrano, añadiendo una escolta de soldados. El 23, la consulta subió al rey, y el 1 de octubre “bajó con el decreto ordinario de: como parece, rubricado de Su Majestad”.⁵⁴ Y siguió la real cédula del 19 de septiembre, mandada al virrey de Nueva España, a los arzobispos, al gobernador de Filipinas, con sus variantes.⁵⁵ El proceso duró menos de dos meses, con una circulación de los documentos, pareceres y órdenes sin titubeo. Esto fue la prueba del interés de unos y otros, y era plausible que se tuviera que tomar en cuenta la intervención reguladora del confesor jesuita.

Como era habitual, la cédula retomó lo que era la petición argumentada de Serrano. Sobre el “gran número de islas de gentiles [...], muy pobladas de gente de dócil natural, y sin especie de idolatría [...], muy dispuestos para recibir la verdad católica [...]” El solicitante también pidió que “sin dilación alguna se prevenga embarcación en que puedan pasar los misioneros de la Compañía a principiar obra tan del servicio de Dios, y que se les asista con todo lo necesario”. Finalmente, visto en el Consejo, y “atendiendo a las importantes consecuencias espirituales y temporales [...], demás de la obligación en que me hallo de adelantar las conversiones de esos dominios y descubrimientos, he resultado condescender a la representación y proposición de Andrés Serrano”.

Al virrey le competía apoyar con 2,000 pesos procedentes de las cajas reales de México, “y sin replica ni dilación alguna [...], íntegros” para la fabricación del barco y demás gastos. Los arzobispos de México y Manila “coadyuvará(n) por vuestra(s) persona(s) y gran celo, y amor del servicio de Dios [...], y promover con socorros espirituales y temporales”. Más implicado, el gobernador de Filipinas recibió una cuartilla mayor para que estuviera atento a la llegada de los 2,000 pesos de México, y que propiciara el apoyo de los pudientes a esa obra; además deberían de dar una escolta a los misioneros en sus exploraciones, con soldados disciplinados; de regreso de las Marianas hacia Cavite, el patache que salía anualmente⁵⁶ debería desviarse al sur y atender la exploración. Había una clara amenaza en el tono: “os advierto estéis muy desvelado en la más puntual ejecución de todo [...] de lo contrario me daré de vos por deservido y se os hará muy especial y riguroso cargo en vuestra residencia”. Era una seria amenaza, que fue una indicación del interés de Madrid —detrás estaba Serrano—, pero que poco pesó con la distancia-tiempo en la que se encontraba el gobernador.

Entendemos que no hay dilación posible, y la real cédula debió de estar en Manila, según los tiempos del galeón, entre junio-julio de 1707. Lo cierto es que el gobernador hizo “se aprestase una galeota”, por cuenta del rey, que salió con tres jesuitas en busca de las islas el 1 de marzo de 1708 y regresó sin resultados a Cavite el 17 de junio. En consecuencia, salió otra embarcación a fines de marzo de 1709, aprovechando la experiencia del palaos desgarrado Moac.⁵⁷ Todo esto, por supuesto, sin el apoyo de la tenacidad férrea y las exigencias de Serrano, que debió de llegar a Manila desde Acapulco por junio de 1709. Este se encargaría de criticar la falta de preparación y los errores de esas exploraciones pondrían su propia persona en la balanza, naufragando dos veces en las dos expediciones que siguieron, la de 1710 y 1711.

⁵⁴ AGI, Filipinas, 215, N.1, fol. 537.

⁵⁵ Serrano, *Los siete príncipes de los ángeles*, 1707, pp. CXL-CLVII.

⁵⁶ Sale de Cavite hacia junio, debe regresar de Guam hacia diciembre.

⁵⁷ Véanse las cartas del gobernador Domingo de Zabalburu, del 28.6-1708 y 4-7-1709, AGI, Filipinas, 215, N.1, fol. 8r-9v y 13r-13v.

Los palaos en sus universos (1710-1711)

Como se ha señalado líneas arriba, las islas Palaos estaban en el centro de una gran encrucijada marítima. Sabemos que habían sido pisoteadas por occidentales desde el XVI, que sus naturales habían naufragado a lo largo de las Filipinas surorientales, desde las islas Marianas. Las crónicas transmiten innumerables relatos de barcos y gentes que encallaron sobre sus arrecifes y playas. Podemos estar entre realidad y mito; y no podía falta la historia del barco fantasma. Los desgarrados de 1664 cuentan que en una de las islas “había varado una nao grande sin gente, y en ella hallaron huesos de muertos y una pieza de artillería”. Según el jesuita que recogió el testimonio se podría tratar de la nao Victoria, que, efectivamente, naufragó en 1661, mientras iba al socorro de las fuerzas de Terrenate.⁵⁸ Los mismos: “ítem, que en otra isla estaba un padre alto con antojos (sic) que bautizaba, y en su compañía un castilla gordo”, ¿serían el general de la nao Victoria y el padre Pimentel, quienes se habían embarcado con él?⁵⁹ En 1704, según Moac, llegaron siete personas blancas a la isla de Ulutup, “que según los pinta parece son españoles”, fueron rescatados, cinco se casaron con mujeres del lugar.⁶⁰

Los siao cuentan que una de sus embarcaciones fue desgarrada hacia el este, que se toparon con varias islas y pelearon con gente que “los hizo volver a pedradas”. Otros desgarrados desde las islas Molucas “cargaron su embarcación de muchos de estos bárbaros, y como les fuese faltando el bastimento los iban echando al mar”.⁶¹ Estos eran los antecedentes de los años 1660: ¿la memoria palao habría olvidado tal inhumanidad para 1710, con toda la docilidad que se nos garantiza? Aquí los agresores eran también naturales, y veremos cómo actuaron los españoles. Pero los prolegómenos eran similares: piedras contra balas.

En realidad, esta situación concurrida, casi central, era de poco peso: en esos dominios marítimos las decisiones y la pericia humanas contaban poco. Entre escollos y demás bajos, vientos, tempestades, mareas, corrientes y otras suertes de mar, todo era fortuito, imprevisto. Así lo describió el padre Serrano: “y si se les descubrieron por algunas naciones navegando al Maluco, fue por accidente”.⁶² Aunque no nos debe extrañar alguna segunda intención por su parte: si era así, no había conquista premeditada por extranjeros, las tierras eran de Felipe V, ciertamente.

Las víctimas más visibles de esa tiranía de los elementos eran los diferentes desgarrados, entre ellos los de 1696:

el modo con que aportaron fue que habiendo forcejado muchos días contra el viento leste y nordeste que los alejó de sus islas y viéndose imposibilitados para arribar a ellas, dieron las popas al viento en demanda de alguna tierra cercana donde hallar bastimentos y rehacerse para con otro viento favorable volver a emprender el viaje para sus islas.⁶³

⁵⁸ AGI, Filipinas, 215, N.1, fol. 348v. Por real cédula al gobernador de Filipinas (11-11-1666), se sabe que algunos españoles acabaron cautivos entre los reinos de Taba y Macasar (Célebes), AGI, Filipinas, 330, L. 6, fol. 139r.

⁵⁹ AGI, Filipinas, 215, N.1, fol. 348v.

⁶⁰ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 84v-85r. Se trata de la isla de Ulithi, 620 kilómetros al nordeste de Palaos. Es decir, que la información circula en ese espacio insular.

⁶¹ AGI, Filipinas, 215, N.1, fol. 349v-350r.

⁶² AGI, Filipinas, 215, N.1, fol. 686r. En 1714, ya a punto de cerrar el expediente de ese descubrimiento, el fiscal del Consejo de Indias retoma el mismo término: “no será fácil, sino que, por mero accidente, descubrir la de Palaos”, fol. 951v.

⁶³ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 28v-29r

En total fueron 72 días de lucha hasta llegar a Samar. La mayor parte del año eran vientos contrarios.

Los vientos de octubre hasta marzo rara vez son nortes, y casi siempre son nordestes, nornordestes y lestenordeste [...] y con dichos vientos generales dificultosamente se podrá ir a los Palaos, y porque con la mucha mar que levantan y la corriente que siempre viene para el uessudueste y sursudueste como consta de dicho diario son contrarios para llegar a dichos Palaos.⁶⁴

Entre vientos y corrientes “vence la fuerza de las corrientes y lleva las embarcaciones a los rumbos de donde vienen los mismos vientos contrarios”.⁶⁵ Pero aquí el experto jesuita, el provincial Clain, cometió un error cuando añadió: “entre los dos trópicos, jamás [las corrientes] corren hacia el oriente”.⁶⁶ En realidad, entre las islas de Filipinas, las corrientes, jugando con las mareas y los vientos, podían variar totalmente de dirección en algunas horas.⁶⁷ Sobre todo por 5° a 7° de latitud de cada lado del Ecuador, corría la contracorriente ecuatorial, oeste-este, después que las corrientes tropicales, este-oeste, se estrellaran contra las fachadas orientales de los continentes. Navegar por esos rumbos era ser presa de una inestabilidad absoluta, que se asociaba al desconocimiento del espacio con sus escollos.

La documentación nos da una precisión sobre la fuerza de estas corrientes: estando en Panloc (islas Palaos), según el diario del piloto de un patache, “la corriente muy rápida. Me echó cuarenta y siete minutos al sur de más de estimativa”, y eso en dos días, del 9 al 11 de diciembre de 1710, estando a 7° 14' N.⁶⁸ Se trató de un recorrido de cerca de 85 kilómetros, difícil de detectar, sobre todo en medio de las turbonadas y la ausencia de sol, más aún de noche.

Pero para la personalidad de un jesuita, recia como hierro, como la de Serrano, todo tenía sus salvaguardas, “la paternal Providencia [...] no faltará” y “todas las cosas grandes padecen grandes contradicciones, y las que miran al mayor culto de Dios, mayor envidia del enemigo común”.⁶⁹ Sabemos que, según él, los misioneros tenían ángeles protectores. Y, por lo tanto, explorar ese zaguán del infierno era casi para el jesuita otro “camino de damas”, como se llamaba el derrotero sin sorpresas de Acapulco a Manila: “y este viaje a Palaos (mediante el divino favor) es tan fácil de ejecutar como lo es al presente el de Marianas, Batavia, Japón, Macan, China, Siam y antiguamente el de Terrenate”.⁷⁰

Los naturales no podían esperar la misma asistencia divina, pero tenían un conocimiento inigualable de su entorno y revelaban una gran pericia marítima. El principal Moac participó en las expediciones de 1709 y 1710, no sólo sirviendo como intérprete, sino también de guía o piloto. Superó con éxito las pruebas que le pusieron los españoles:

⁶⁴ Junta de pilotos del 15-11-1708, se refiere al diario de 1708, AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 69.

⁶⁵ El provincial Clain interpretando las declaraciones de Moac, 16-4-1710. AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 593v.

⁶⁶ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 595v.

⁶⁷ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 789v.

⁶⁸ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 749r.

⁶⁹ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 939v.

⁷⁰ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 581r. Informe de Serrano, circa 11-3-1710.

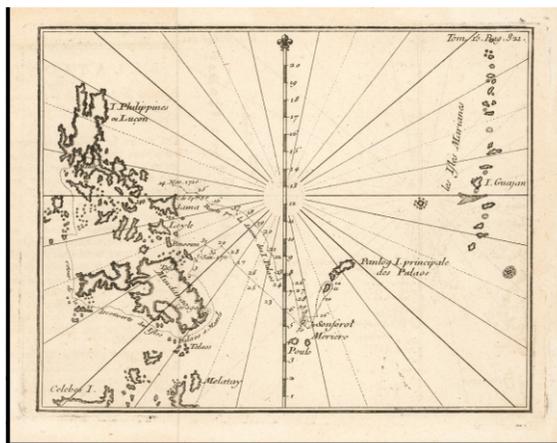
en el patache *Santísima Trinidad*, preguntándole si el sol sale todo el año al mismo punto, “respondió que no, sino que cada mes salía por sitio diferente, demostrándolo en el suelo con palillos *con más acierto de él que prometía su barbaridad*. Y viendo que aún no seguíamos su juicio mudando de derrota, hizo con los mismos palillos demostración del rumbo que debíamos tomar y el que llevábamos por estrellas que él conoce y nombra, poniendo una sobre Palapa, otra sobre su isla, otras sobre el termino de nuestro rumbo.⁷¹

Las autoridades entendieron que en ese universo tan peculiar la experiencia era esencial, y fueron los mismos barcos y marineros quienes participaron en repetidas expediciones: el patache *Santísima Trinidad*, ligero, de una sola cubierta, fue el vehículo de tres de las cuatro expediciones, los cabos superiores, los pilotos pasaban de una tentativa a otra.

A partir de la impulsión de Andrés Serrano, promotor de la real cédula del 19 de octubre de 1705, se realizaron cuatro viajes de exploración desde Cavite, entre 1708 y 1711, haciendo uno por año. En una expedición, duraron entre tres días, cuando naufragó el patache con Serrano, el 18 de octubre de 1711. La expedición de 1710 fue de las más fructíferas, pues se logró descubrir las dos islas de Sonsorol (suroeste de las Palaos), en donde quedaron atrapados, por circunstancias marítimas, dos jesuitas y sus acompañantes. Las dos primeras expediciones surcaron el mar sin ningún resultado. La llegada tardía de Serrano a Manila hizo que sólo pudiera participar en las dos últimas, teniendo cada vez contra él la suerte de mar: naufragó en ambas.

Tanto la Corona como los jesuitas tenían otra opción: buscar las islas Palaos desde las islas Marianas, fuera con una lancha apropiada que se montaría en Guam, o con el regreso del patache anual que viajaba entre Cavite y el archipiélago mariano. Cuando fue necesario tratar de rescatar a los dos jesuitas abandonados en Sonsorol, en 1711, se utilizaron las dos posibilidades. Aunque los infortunados no fueron encontrados, el patache pudo entrar en contacto directo con el universo palaos, esta vez sin fantasía ni filtros, es decir, de manera dramática.⁷²

Mapa 2. Exploración de las islas Palaos en 1710 según el diario del piloto.



Fuente: Lettres de quelques missionnaires de la Cie de Jésus écrites de la Chine et des Indes Orientales, Paris, Nicolas Leclerc, vol. 15, 1722.

⁷¹ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 130v. Las cursivas son nuestras. Este proceder conviene al piloto, que después se guiará también por las estrellas.

⁷² Trataremos ampliamente los aspectos marítimos en otra publicación.

El primer encuentro fue por lo tanto en las dos islas de Sonsorol, descubiertas el 30 de noviembre de 1710, por lo que recibieron el nombre de San Andrés. La presencia de Moac facilitó el encuentro: “hicimos que se quitara Moac la camisa para que, viendo sus pinturas llegaran a bordo, y platicaron con Moac y su mujer, por ser su misma lengua”. Este encuentro fue distinto del de Guanahani el 12 de octubre de 1492: había posibilidad de establecer un diálogo. Hasta se practicó un ritual de bienvenida en el patache: “se pusieron a cantar con mucho orden, dando palmadas en los muslos. Y acabada la música, uno de ellos, con los brazos tendidos, midió el anchor del patache, y otro empezó a contar a la gente. Nos trajeron algunos cocos”.

Se tomó información de las islas cercanas: “sus barotos traen de las islas Panloc, que habrá como unas cincuenta leguas de distancia [...] con los vendavales⁷³ y viento sur. Y ellos nos dieron las noticias adonde quedaban las islas de Panloc, Lap y Palaos”. Dijeron que en cinco días iban de Panloc a Lap, tirando por el noreste.⁷⁴ Además, señalaron a Meredies (Merir) al sur, a Poolo (Pulo Anna) al sursuroeste, a un día de distancia. Se aprendió su arte de navegar a través de un natural de edad que “es piloto entre ellos”, quien señalaba preferentemente de noche, “que de día hacía de yerro cuarta y media, hasta dos, por no ver las estrellas. Y cuando me fui a Panloc me fie en la señal de la noche [más] que de día”.

A diferencia de los taínos, los palaos ya tenían algún conocimiento del universo occidental, y aunque “estaban espantados de vernos chupar tabaco, son aficionados al hierro”. Hasta se pueden encontrar escenas surrealistas, o de alto contenido humorístico: cuando la lancha alcanzó la playa de Sonsorol, en 1710, “todos los más [naturales] gritaban en voz alta, Dios, Dios”.⁷⁵ ¿Algún español pasó por ahí con anterioridad?, ¿sabían que era la palabra clave para estos extraños que llegaban?

Este interés, en particular para la cultura material occidental, conduciría a los primeros desencuentros, con actos de lo que los españoles podrían llamar rapiña: un palao se subió a la lancha cuando se acercaba “y cogió un alfanje y se arrojó en el agua, y nuestra lancha se volvió”. La desconfianza ya estaba instalada. En otra ocasión, la lancha retrocedió cuando vio “muchos indios en la playa que iban armados”.

En tales circunstancias, los jesuitas no perdían tiempo. El superior a bordo enseñó a un natural a pronunciar Jesús Cristo “y parecía aficionado a pronunciarlo, y hacia y sabia con puntualidad de la frecuencia de nosotros al rosario y a oír misa con Moac que lo instruía al rezo”. El dicho indio “aseguró que en la grande isla tenía como ochocientas almas; por la pequeña no dio razón del número de isleños, y la isla grande tendrá como dos leguas de circunferencia, y la chica como una cuarta parte de la grande”. Por muy incierta que sea la precisión, era una población importante para su contexto.⁷⁶

El patache, sin puerto, con las corrientes y los vientos violentos, no había podido acercarse a las playas. Imprudentemente, el 5 de diciembre los dos padres quisieron visitar la isla y poner dos cruces. Pidieron una escolta de 10 soldados armados, y estaban acompañados por Moac y su familia. Por la tarde, las corrientes, el viento y las turbonadas apartaron al pata-

⁷³ Monzón de oeste, que sopla de junio a octubre.

⁷⁴ Son 450 kilómetros de Palaos a Yap.

⁷⁵ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 703v.

⁷⁶ La superficie de la isla es de 1.5 kilómetros cuadrados, con tanta gente la densidad sería de 533 habitantes/km cuadrado, imposible en las condiciones de la época. Hoy, la isla tiene unos 40 habitantes, menos, sin duda, que en 1710.

che. A la mañana siguiente, “las dichas islas no parecían más que un poco”. No obstante, logran volver a dos leguas “con tiempo bueno y la mar en calma para poder venir la lancha”. Nunca se tendría noticia de las 16 personas. El 10 de diciembre se determinó ir a Panloc.⁷⁷ Volvieron a Sonsorol el 18 de ese mes, se quedan hasta el 21, sin ver a nadie, ni españoles ni palaos ni barotos, solo observaron a dos de estos en la lejanía, pasando de una isla a otra. La tierra se había tragado a unos y otros.⁷⁸ Cuando llegó el patache *Santo Domingo*, el 19 de febrero de 1712, todo parecía desierto: “no vimos embarcación ninguna, ni un fuego, ni otra señal de que hubiera allí gente, siendo cosa que en todas las otras partes salían sus embarcaciones y hacían fuegos en varias partes”.⁷⁹ ¿Toda nueva conquista debe tener su masacre, como lo que ocurrió en la Navidad colombina en 1493? Sonsorol fue otro ejemplo, más misterioso, más precipitado: probablemente los españoles murieron en las horas que siguieron a su desembarque. ¿La decena de soldados armados no logró resistir?, ¿qué juego desempeñó Moac, el palao bautizado?

El patache apenas convivió, si se puede emplear aquí la palabra, unas horas con los palaos de Panloc, bastante para que según el piloto se reconociera “que eran grandes ladrones y traidores y embusteros [...] andando ojeando que pudieran juntar” de hierro. Faltando el intermedio de Moac, el hermano coadjutor Esteban Baudin no logró entenderse con ellos. En tales condiciones, la desilusión y la incompreensión cundía en los dos lados, y hubo un breve intercambio de flechas contra balas.⁸⁰

De todo esto, al regreso de la expedición de 1710-1711, el cabo superior del patache *Santísima Trinidad* ofreció una visión sintética: las islas eran “numerosas de gente infiel, y de buena razón, rayados todos, aunque en las dichas islas tuvimos algunos ataques de lanzas y flechas, por ser los isleños valientes. El plomo los aplacó”.⁸¹ En realidad hubo dos tiempos, según escribe el hermano coadjutor Esteban Baudin: en Sonsorol, “es gente muy alegre, y de mucha cortesía, amor y cariño, muy española-dos, de lindo talle”. “Gente tan humilde y rendida, que se reconocía que Dios le movía para recibir el santo Evangelio”. Los jesuitas nunca aceptaron entonces explícitamente la masacre de Sonsorol: era destruir toda argumentación sobre la cual descansaba su propuesta. En Panloc, el encuentro fue un enfrentamiento: “y así que estuvieron dentro de su embarcación, fue tirar flechas y lanzas en agradecimiento de los buenos oficios que yo les había hecho, porque las primeras flechas me las apuntaron a mí”. Se replicó con balas. Y Baudin concluyó que “estos naturales de Paloc (sic) es algo diferente, así en el traje como en su modo de proceder. Lo primero es que van todos desnudos”.⁸² Finalmente, el procurador de la provincia de Filipinas, el padre Francisco Calderón, retomó esto con más fuerza: los de Sonsorol “son urbanos, políticos y bien agestados, los de Panloc son groseros, brutos y de color amulatado [...]: Aquellos no usan armas algunas; estos tienen por arma la flecha y lanza”.⁸³

Vayamos al fondo: Serrano no fue finalmente el apóstol de las islas Palaos, como lo fue San Vitores en las islas Marianas, ni pisó su suelo ni logró un verdadero martirio, aunque sacrificó su vida. Paradójicamente,

⁷⁷ El conjunto de esta información procede de la fuente más directa, el diario del piloto Joseph Somera, AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 735-746v.

⁷⁸ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 758r-762v, diario del piloto.

⁷⁹ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 934v.

⁸⁰ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 749-750v, diario del piloto.

⁸¹ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 698v, carta de 7-1-1711, puerto de Lianga.

⁸² AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 702r y 707-708. Carta del 18-1-1711, puerto de Lianga.

⁸³ Sin fecha, posterior a julio 1711, AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 823v.

con todo esto se logró poca espiritualidad, hasta poca cristiandad: el tiempo faltó y, sobre todo, las circunstancias fueron contrarias. Los elementos vencieron la tenacidad jesuítica. Y el interés material tampoco siguió: ¿qué se podía esperar de esas islillas perdidas, con gente patrañera y ladrona, según se nos dice? La lancha del galeón *Nuestra Señora del Rosario*, de regreso a Manila, hacia mediados de 1711, tuvo que pasar por las Palaos y encontró cuatro “islotillos muy pequeños”. Y traía, por fortuna, “un sombrero o bonete tejido de hojas de palma de coco (de que está llena la isla) y un ceñidor o faja hecho de bonete, que es la cascara del coco”.⁸⁴ Tal vez tengamos que tomar en cuenta algún afán antropológico, cuando se desarrolló la moda de los gabinetes de curiosidades.

Lo verdadero era que sería entonces una antropología despiadada: los cabos superiores de los pataches tenían como misión, entre otras, llevar algunos isleños. Cuando no existía el control directo de los jesuitas, todo se volvía más violento: el patache de las islas Marianas, de regreso de Guam en febrero 1712, encontró unas islas e intercambiaron productos con unos indios: “gente muy tratable y dócil, al parecer”. Al final, mediante el vino se logró detener a uno de ellos en el barco. No debía de extrañar que al día siguiente hubiera una trifulca, “se les disparó ocho o diez tiros de escopetas y pistolas que, discurro, hirieron algunos”.⁸⁵ Una semana más tarde se repitió lo mismo, esta vez en Panloc, con otros dos naturales, “los cuales los metimos el cepo por verlos emperrados”. El piloto añadió un comentario: “esta es una gente muy agreste, y poco tratables, pues siempre los vimos muy desconfiados”. ¿Qué se podía esperar?⁸⁶ Hasta el Cielo y Neptuno se conmovieron⁸⁷, y el patache siguió su viaje de regreso en medio de recias turbonadas.

La puerta entre cerrada y abierta

En este momento de la demostración tendremos que señalar que el proyecto de Andrés Serrano tuvo, por lo menos, un adversario, quien actuó conforme su misión: defender los intereses materiales de la Corona y de los reinos. El fiscal de la audiencia de Manila, desde 1708 a la llegada de la real cédula del 19 de octubre de 1705, demostró recelo, preocupación por los gastos y las pérdidas potenciales. Para él, nada era rescatable: tanto en unas islas como en otras, los indios “demostraban ser de distintas castas, y todos mal inclinados a ladrones y embusteros, con las flechas que les tiraron al navío”. Y concluía: “gente y naturales tan desapacibles y de genios tan inquietos que en cada una se necesitará de un presidio con buena guarnición”.⁸⁸

En junio de 1714, el fiscal del Consejo de Indias tomó una posición comparable a la de su colega de Manila, recordando “que a cortas distancias de Manila hay copioso número de indios bárbaros a cuyas conversiones impele la misma obligación, con mayor facilidad y menos costo”. Es, además, revelador que, si en 1705 la decisión real se tomó en tres

⁸⁴ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 848v.

⁸⁵ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 895r-896r. Más detalles, fol. 933v: uno de los heridos fue un muchacho de 12 años.

⁸⁶ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 902v-903r.

⁸⁷ Y los propios jesuitas, por lo menos el padre Francisco de Borja, procurador de la provincia de Filipinas en México, que juzga que la refriega fue “gran desacierto, y mas no teniendo los indios armas arrojadizas”, AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 977r.

⁸⁸ Parecer del fiscal del 7-8-1711: cuando Serrano forcejea para que se prepare otra expedición, que sale el 11 de octubre de 1711, AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 835v y 837r.

meses, entre agosto y octubre, en 1714 el fiscal respondió a un real decreto de abril 1713, y la real cédula al gobernador de Filipinas era del 20 de junio de 1715.⁸⁹ Lentitud que parecía reflejar alguna duda o suspicacia, por lo menos dentro del ámbito administrativo. Y la propia provincia jesuita parecía volver los ojos a otras de sus principales misiones: Mindanao. En 1711, el padre Juan Basilio Lochi, procurador de Filipinas entonces en España, transmitió al rey, por medio del confesor Robinet, un memorial solicitando la restauración de la misión de Zamboanga.⁹⁰

Pero el rey tomó una decisión tersa: “ordeno os no dejéis de continuar las asistencias a dichas personas [los jesuitas desaparecidos en 1710 en Sonsorol]”. “Con el mayor calor se prosiga la principiada empresa de descubrimiento de las referidas islas de Palaos para establecer en ellas la ley evangélica” aun tomando en cuenta “el infausto accidente de la pérdida del bajel” donde murió Serrano en 1711.⁹¹ Por supuesto, detrás estaba Guillermo Daubenton, desde el 6 de marzo 1715 y por segunda vez confesor del rey, que sabemos estaba interesado en los asuntos de las Palaos.⁹²

En todo esto se pueden notar horizontes inciertos, hasta contrarios. No nos debería extrañar que nuevamente todo se planteé fuera del Pacífico occidental. Esta vez la propuesta vino de México, donde la provincia de Filipinas tenía intereses importantes, hospicio y haciendas, que en 1714 dirigía un procurador, el padre Francisco de Borja y Aragón. Ese año escribió una carta al marqués de Mejorada, secretario del Despacho Universal. En ella le recordaba que “patrocinó” los proyectos de Serrano, y volvía a poner “esta expedición apostólica a los pies de Vuestra Excelencia”. Haciendo el recuento de todos los intentos fallidos, comentó “que no es buen medio tantas idas y venidas”, y proponía algo que ya estaba en el aire, pero que Serrano apartó: que el patache de las islas Marianas, de regreso, pasara por las islas Palaos, que por su medio se ponía en pie toda una colonización, con los instrumentos y productos más variados, desde clavazón para fabricar embarcaciones, “azadones para levantar tierra”, sobre todo armas y 25 soldados. Que mientras exploraran las islas, fueran los misioneros “acariciando sus naturales, vean la forma de asentar ahí de propósito”. Para evitar el escollo financiero, propuso que se diera el título de adelantado de las islas Palaos a don Antonio Fernández de Rojas, almirante de la carrera de Filipinas, “hombre de caudal”.

Con tal propuesta, el rey y su consejo coincidieron, y el 11 de noviembre de 1715 se mandaron reales cédulas retomando los arbitrios propuestos por Borja.⁹³ En realidad, el proyecto era difícilmente practicable: introducía dos nuevos protagonistas en una escena ya compleja y con mucho desgaste: el gobernador de las islas Marianas y el futuro adelantado. Madrid, Manila, las islas Marianas, los jesuitas, Rojas, cada actor tenía sus propias ambiciones y posibilidades.⁹⁴ Según dice el propio Bor-

⁸⁹ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 951 y 969v-970r.

⁹⁰ AGI, Filipinas, 296, N. 86. Este propósito se logra en 1718, De la Costa, *The Jesuits*, 2014, pp. 534-535. La propuesta de Lochi es retomada posteriormente por otro procurador: en 1717 el rey remite al Consejo un memorial del padre Marcelo de Valdivieso, pidiendo que los subsidios para Palaos se apliquen “a la conquista y recobro” de Mindanao, AGI, Filipinas, 297, N. 31.

⁹¹ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 969v-970r.

⁹² Facilitó a geógrafos franceses los diarios de los pilotos de las expediciones de 1709 y 1710. Esos establecieron dos mapas, uno de ellos es el publicado aquí. El estudio de este aspecto forma parte de nuestros proyectos.

⁹³ AGI, Filipinas, 215, N. 1, carta de Borja, fol. 975r-980v, la real cédula fol. 1017-1026r.

ja, el más reacio era el gobernador de Filipinas; para él había otras urgencias. Y precisamente se preparaba un cambio notable: estaba a punto de salir de España para Manila un nuevo gobernador: Fernando Manuel de Bustamante, quien sería asesinado en 1719 por la turba de Manila. Esto implicaba grandes torbellinos, nada propicios a una propuesta además poco alentadora para Manila.⁹⁵

Como garbanzos sobre el agua, había otras islas para conquistar, entre ellas, precisamente las Garbanzos, “que demoran de esta Guajan [Guam] 60 leguas a la parte del poniente”. Ya en 1711, el gobernador de las islas Marianas pretendía, sin éxito, explorarlas.⁹⁶ Pero a veces la historia tartamudea: en 1721 llegaron otros desgarrados, esta vez a Guam, y procedentes de las Carolinas. Otro jesuita, a la semejanza de San Vitores y Serrano, el italiano Giovanni Cantova, vio en ello una señal providencial, la promesa de “un jardín” que correspondía cultivar a los jesuitas. En 1731 logró llegar a la principal de las islas Garbanzos, Ulithi.⁹⁷ Como sus predecesores, estaba convencido de la benevolencia de los isleños, pero como San Vitores, en 1732 encontró el martirio en las Carolinas. Aunque hubo una diferencia notable entre las dos muertes: la primera abría una puerta, la de las islas Marianas, mientras que la otra cerraba la de la huerta soñada de las Carolinas, y con ella, por un largo tiempo, la de las Palaos.

De regreso: el mundo de abajo arriba

Poco podemos intuir del pensamiento de los palaos en el conjunto de circunstancias que hemos contado.⁹⁸ Siempre, en particular los desgarrados, han sido mediatizados. Podemos hacer suposiciones, atar hilos usando procedimientos literarios —imaginación—, y recurriendo a situaciones paralelas, aún en espacios y tiempos muy distintos, ya hemos recordado acontecimientos de 1492. Su aceptación del bautismo no necesitó ser forzada: el desconocimiento era tal que se perdía la trascendencia del acto, sólo el neófito (si se le puede dar este título) entendía que era una posibilidad de adquirir algo que lo acercaba al intruso. Y para él hubo que incluir en el mismo mecanismo todo lo que se relacionaba con la cultura material del dominante, de la cual reconoció su eficiencia. El hierro era aquí lo más ejemplar.

Y sin entender que rápidamente esto lo llevaría a la muerte, y eso por tres caminos: una alimentación distinta, los parásitos en la ropa que adoptó y otros agentes patógenos, los que los llevaron a la tumba en las islas de Samar o Mindanao. *In situ*, la explotación colonial hubiera tenido el mismo final, como ocurrió en las islas Marianas, antes en Filipinas, y aún más en América. Más puntualmente, ya hemos señalado que toda

⁹⁴ Y contradicciones: el propio rey, casi al mismo tiempo que manda las reales cédulas ordenando continuar las exploraciones, en 1715, está molesto por los gastos que esto puede representar, Thomas Calvo, “La carrera olvidada de las islas Marianas (1680-1730). La mayor tesadura en el Imperio”, *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, núm. 20, 2020.

⁹⁵ Como lo había sido también la conquista de las Marianas, con pocas posibilidades económicas y grandes riesgos marítimos.

⁹⁶ AGI, Filipinas, 193, N. 93, carta del gobernador del 31.5-1711.

⁹⁷ A 9° 55' de latitud norte y 139° 40' de longitud este. Sobre todo, esto nos apoyamos en De la Rosa, *Jesuits at the Margins*, 2014, pp. 184-198.

⁹⁸ Véase Luis de Ibáñez y García, *Historia de las islas Marianas con su derrotero y de las Carolinas y Palaos*, Granada: Paulino Sabatel, 1886 (en particular el capítulo XXXII). Véase María Dolores Elizalde, *España en el Pacífico: la colonia de las islas Carolinas, 1885-1899*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992.

conquista en el momento inicial tiene su lote de desencuentros, hasta de masacres, y no únicamente de occidentales como en Navidad o Sonzorol. Sabemos por qué Magallanes llamó a las futuras islas Marianas, “Ladrones”: el tropismo de los chamorros hacia unos objetos desconocidos y sumamente atractivos era de esperar. Lo mismo ocurrió en 1711-1712 en las Palaos, que condujo a una que otra escaramuza. Más cerca de nosotros tenemos el descubrimiento por los australianos del interior de la Nueva Guinea, por 1929-1930, cada noche cercaban su campamento con cuerdas para impedir que los naturales se apropiaran de algo; llegaron a disparar y matar a más de una decena de ellos. El afán de hierro condujo a más de uno de los recién conquistados, sobre todo de culturas poco desarrolladas técnicamente, a la muerte.

En profundidad, ¿qué pasaba por sus espíritus, sobre todo en el caso de los desgarrados, arrancados de su universo? Tenemos testimonios de su desconcierto, su incapacidad para confiar en cualquier mano, aunque estuviera tendida; en una palabra: su miedo. Sabemos que existía la posibilidad de suicidio, como en 1708 entre los arribados a Samar. Recorriendo la historia de las conquistas no faltan esas circunstancias, aún sin el lado heroico de Numancia o Masada, pero con más carga trágica tal vez, como ocurrió en 1530 cuando los habitantes del pueblo de Xalisco, llevados en cautividad por las huestes de Nuño de Guzmán, se iban colgando ellos mismos a lo largo del camino. ¿Cómo aceptar un mundo al revés?

El recuerdo de Xalisco introduce la realidad de la presa, nos conduce al nivel del conquistador. Serrano pretendió ser un conquistador, ¿a lo material, a lo divino? Las dos prácticas son aquí y tal vez siempre inseparables, aunque probablemente el jesuita pensaba hacer, sobre todo, obra misionera y evangelizadora. Y, sin duda, esa labor estaba presente en su discurso, su insistencia en apoyarse en la Providencia, en perpetuar la lucha contra el demonio. Serrano no logró ir al lugar del enfrentamiento, otros lo hicieron, en particular los dos jesuitas abandonados en Sonzorol en diciembre de 1711, cuando iban a plantar dos cruces en la isla, que pusieron todo su empeño en enseñar las palabras Jesús Cristo y el Rosario a algunos naturales. Sobre esto van flotando otras evidencias: la visión de los palaos, desnudos, bárbaros, alegres y sin peligrosidad era cercana a la desvalorización. Esto era todavía más sensible sobre el terreno de la religión, esta parecía estar prácticamente ausente del universo de los isleños, ni mahometanos ni verdaderamente idólatras o paganos. En ningún momento de los informes se plantea alguna pregunta sobre su panteón, sus creencias. Son almas vacías en espera.⁹⁹

Sería injusto decir que las Palaos eran para los jesuitas, y más para Serrano, un simple episodio que les permitiría reforzar un poderío entonces en plena ascensión, legitimándolo aún más, continuando lo obrado en las islas Marianas, en paralelo a lo de las Californias. Fue un espacio donde pudieron ejercitar su espíritu de sacrificio, como lo declaró un jesuita en el curso de la expedición de 1709: “se salió de Manila el ánimo preparado a los dichos trabajos y aun a mayores”.¹⁰⁰ Pero era cierto que se empeñaban en hacer de esas islas parte de la cordillera del archipiélago chamorro —hasta la geografía se pone a contribución—, sobre todo que por esa vía se podría volver a reconquistar Japón, herida aún abierta para

⁹⁹ “Adoran una deidad que llaman “Loguiling”, la cual dicen, tiene tres hijos, uno está en el Cielo, otro se embarcó y no saben que se hizo, y otro es grande artífice de labrar embarcaciones, y enseña a hacerla a otros. Dan padre y madre a su deidad, y dicen que se les aparece tal vez”, García, *Vida y Martirio*, 1683, p. 596.

¹⁰⁰ AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 157v.

la Compañía a principios del XVIII.¹⁰¹ Y no olvidamos China, donde los intereses jesuitas eran reales: todo esto formó parte del circuito de Filipinas, que la apropiación de las Palaos podría consolidar.

Plus Ultra, ese espacio tiene su importancia política, tal como lo describió en 1711 el fiscal de la audiencia, “en el paraje donde se sitúan [dichas islas] es cordillera de factorías de ingleses, holandeses, portugueses y otras naciones que tienen sus tratos en las Malucas”.¹⁰² Todavía eran, entonces, los enemigos en la Guerra de Sucesión. ¿Podía ser una amenaza para Filipinas? Era cierto que el argumento no se oía como cuando se trataba de las islas Marianas, sobre el camino directo del galeón. Pero no dejó de ser una preocupación, y las exploraciones se terminaban prácticamente con la contienda, cuando había más solvencia económica. Y Serrano siempre adelantó entre sus argumentos la extensión de los dominios de la monarquía.

Aquí, por los argumentos ya mencionados, Luis XIV no podía ser indiferente, apoyó a su nieto, defirió al papa, pero también debió tomar en cuenta sus propios intereses religiosos, políticos y hasta culturales. El intercambio de embajadas en 1685-1686 entre Versalles y el Siam fue esencial para que el rey y las élites francesas empezaran a interesarse por la cultura de Asia del Sur. Hasta el soberano pensó que se podía lograr la conversión de su colega asiático.¹⁰³ El rato que el Rey-Sol pasó con Serrano, escuchándolo, interrogándolo sobre el mapa —que después hizo imprimir en París— debió complacerle. Bien valía una carta al nieto. Hasta los cartógrafos franceses tomaron interés en todo esto, obtuvieron documentación valiosa del confesor de Felipe V, los diarios de los pilotos de las expediciones a Palaos.

Este episodio, nacido del desvarío de los elementos, navegando en la tragicomedia y las ilusiones, llegó a las costas y las cortes europeas. En el camino tomó tonos variopintos, según los intereses de unos y otros. Los que menos contaron fueron los de los naturales de las islas, pero tuvieron con ellos los aliados más potentes: su aislamiento, su pobreza, el mar y el viento. En definitiva, fueron los europeos quienes araron la mar, sin mayor efecto que de oscurecer aún más los misterios que rodeaban ese *finisterre* insular, tierra de bárbaros y amazonas, donde recalaban galeones fantasmas.

¹⁰¹ Los puentes no están aun totalmente desaparecidos: a fines de 1708 se dice que el patache *Santísima Trinidad*, que servirá en las expediciones de Palaos, “acaba de llegar de dejar en el Imperio del Japón al abad don Juan Bautista Isidot [Sidoti]”, AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 62v. Japón también está presente en el pensamiento de San Vitores y otros jesuitas.

¹⁰² AGI, Filipinas, 215, N. 1, fol. 838r.

¹⁰³ Véase H. Belevitch-Stankevitich, *Le goût chinois en France au temps de Louis XIV*, Ginebra, Slatkine reprints, 1910. Véase el capítulo II, “Les ambassades de Siam”, 1970, pp. 10-48.

La Iglesia y las naciones indias de Coahuila: problemas y resultados del proyecto misional, siglos XVI y XVII

Carlos Manuel Valdés
Universidad Autónoma de Coahuila

Preludio

El territorio que hoy es denominado Coahuila se fue construyendo a través de muchas décadas. Por el contrario, los dos reinos vecinos, la Nueva Vizcaya y el Nuevo Reino de León, sostuvieron, desde sus inicios, un territorio más o menos definido. Santiago del Saltillo fue creado dentro de la Nueva Vizcaya, pero su primer alcalde mayor, Alberto del Canto, fundó dos villas sufragáneas: Real de Minas de la Trinidad (donde hoy se sitúa Monclova) y Ojos de Santa Lucía (ahora Monterrey). Este escrito expone los esfuerzos misionales según aparecen en la documentación.

La primera incursión de un evangelizador en la región se desplegó desde Mazapil, Nueva Galicia. Un fraile franciscano empezó a predicar en terrenos del sur-orienté de la Nueva Vizcaya, pero los novovizcaínos favorecieron a los evangelizadores pertenecientes a la Compañía de Jesús. Los padres jesuitas, instalados en las lagunas de Mayrán y Parras, fueron los primeros que ingresaron a terrenos situados hacia el norte de sus misiones, a un lugar que denominaron Quavila todavía en el siglo XVI, que describieron como desértico. Catequizaron algunos indios de esa región de la cual trasladaron niños hacia Parras. También fundaron la misión de las Cuatro Ciénegas: ambas fracasaron. Esta misión coincidió con otra muy cercana animada por un fraile de San Francisco, quien fue asesinado por los indígenas. Posteriormente tuvieron lugar dos participaciones del clero diocesano que han sido poco mencionadas. Para 1673 llegarían frailes de San Francisco, que fueron los que crearon una serie de misiones además de haber sido los promotores de la fundación o ratificación de la Provincia de Coahuila o Nueva Extremadura que iba hasta el sur del actual Texas.

Con apoyo en documentación colonial, aquí se explicitan las relaciones estratégicas que establecieron misioneros e indígenas de Coahuila. Tales aborígenes eran recolectores-cazadores, lo que obligó a los frailes a adaptarse a su cultura, no sin enormes dificultades. Gracias a la legislación hispana que se fue creando, los españoles establecieron dos instituciones que aseguraron la reproducción del Imperio: la misión y el pueblo de indios. Se muestran tácticas que idearon los aborígenes para utilizar en su provecho esas corporaciones que ofrecían los extranjeros. Se examinan diversas formas empleadas por españoles de la Nueva Vizcaya y el Nuevo Reino de León, legales o ilegales, para apropiarse de la mano de obra indígena, lo cual repercutió en los éxitos misioneros o en algunos de sus fracasos. Se anotan episodios de la burocracia local y regional que causaron problemas a los aborígenes. Se registran algunas respuestas de estos por medio de los actos que estaban a su alcance. Se asume que una gran parte de los esfuerzos misioneros se realizaron con el fin de que los indios adoptaran la cultura de España.

Primer conato de evangelización

El primer vestigio de la evangelización en esa gran región que apenas empezaba a darse nombres (Nueva Vizcaya en 1563) es la mención en un informe del obispo de Nueva Galicia, Francisco Gómez de Mendiola, al rey, denunciando el ingreso de esclavistas a la Laguna de Mayrán en 1564, y la consecuente violencia; advierte que el hecho se lo comunicó un franciscano. Esa breve referencia transmite claramente dos datos: existía la esclavitud y alguien predicaba el Evangelio.¹ El obispo no incluyó el nombre del misionero mas no puede ser otro que fray Pedro de Espinareda, que en 1567 envió al rey una carta en la que le comunicaba que en una gran laguna, habitada por muchos indios, estos querían ser cristianos y algunos ya se habían bautizado. Fray Pedro había partido de Mazapil, real de minas de Nueva Galicia, y apenas regresó y hubo informado a las autoridades sobre ese lugar en el que habitaban muchos indígenas, se armó una expedición de conquista.²

Al año siguiente, 1568, el capitán Francisco Cano, con soldados y vecinos de Mazapil, llegó a esa laguna en la que fueron bien recibidos por los indígenas, quienes les convidaron pescado y maíz. Cano realizó la ceremonia de fundación y apropiación de la tierra y sus habitantes declarándola propiedad real. No era posible fundar una población sin la presencia de un sacerdote que sancionara el ritual: se cortaba hierba, se destripaban terrones, se lanzaban piedras al cielo y se desviaba el agua; un soldado cargaba una cruz. Todo terminó con una misa y el *Te Deum*, según informó el capitán al rey (lo que confirma la presencia de un sacerdote, sin duda Espinareda). De acuerdo a su relato, los chichimecos aceptaron ser súbditos de su majestad, aunque se dio el caso de varias rancherías que huyeron y se encumbraron en una sierra inaccesible a los caballos. Cano los declaró rebeldes a la real Corona y los persiguió.³

A partir de estas cartas primigenias y del comentario del obispo, aparecen las primeras preguntas: si el padre Espinareda bautizó indios, ¿podría especularse que había creado la primera misión entre indígenas laguneros?, y ¿Cano fundó la primera villa en la Laguna de Mayrán? Respondo positivamente a ambas porque hubo personas bautizadas, lo que implica varios meses de instrucción, como lo exigía la Iglesia, y porque tiene lugar un ritual que oficializaba a una población, que es el mismo que conocemos para muchas otras. Un dato de interés es que en años subsiguientes dos obispos en visita pastoral anotaron que habían estado en “Parras-San Francisco”.⁴

Así que tras un evangelizador llegó un conquistador. El capitán Cano mencionó que los indígenas lo trataron bien, así que podemos inferir que

¹ “Francisco Gómez de Mendiola, obispo de Nueva Galicia, al rey, 1570”, Archivo General de Indias (en adelante AGI), 65, Cartas y expedientes de personas eclesiásticas.

² “Carta de fray Pedro de Espinareda a su Majestad, 1567”, AGI, Patronato, 22. El fraile dominaba tres lenguas indias, de ahí su éxito. Llegó a ser Comisario del Colegio de Zacatecas y bautizó cuachichiles y zacatecos.

³ “Testimonio del descubrimiento y posesión de La Laguna de Nuevo México hecha por Francisco Cano, Teniente de Alcalde Mayor de las minas de Masapil, en la Nueva Galicia”, AGI, Patronato, 1, 1, Cano informaba, erróneamente, que había llegado a la Florida y a Nuevo México. Los españoles llamaban ranchería a una banda pequeña de entre 60 y 100 indios.

⁴ Se afirma que el jesuita Juan Agustín de Espinosa y el capitán Antón Martín Zapata fundaron Santa María de las Parras en 1598. Los datos encontrados muestran que ese lugar existía antes. No cabe duda de que fue obra de franciscanos que precedieron a los jesuitas por al menos 34 años.

los franciscanos inauguraron las misiones en la región. Un obispo que conoció la experiencia personalmente relató al rey que

Siempre hallamos rancherías de gente que salían de paz por conocimiento que tenían de un religioso lego que iba conmigo, el cual había ido por allí algunas veces a los amansar y traer de paz a quien se puede atribuir todo lo que por aquella tierra hoy los españoles hallan de paz [...] llegados a este valle de las Parras o de San Francisco. Estuvimos dos días con alguna gente que salió y nos pidieron doctrina y que se juntarían setecientos indios que eran de aquel valle, de arco y flecha.⁵

Felipe II recibió otras relaciones que mencionaban a chichimecas que no tenían asiento porque andaban siempre en busca de alimentos, lo que impedía su control a la vez que su evangelización. Las descripciones eran suficientemente dramáticas: andan desnudos, comen sabandijas, algunos son antropófagos, e imágenes parecidas que inquietaban a un rey que expresaba abiertamente un proyecto moral para un Nuevo Mundo que ya era suyo.⁶ Inquieto, dictó órdenes para que “los indios de esa provincia que andan por los montes se recojan a vivir en pueblos políticamente” y se pueda avanzar en “su doctrina y conversión”.⁷

En consonancia con el monarca, el obispo le recomendaba que

De la parte de la laguna grande en el Valle de las Parras o de San Francisco se pusiesen hasta quatro labradores dándoles el rey salario y todo el apero y allí quatro religiosos que corriesen toda aquella tierra hasta el Masapil [...] y en la laguna en unos omedas que haze y en la villa que agora se hace nueva y en otra parte que es donde se hunde el río de Cahim que se llama Guanaval.

Y no olvidó recordar a Felipe II que

Tuvimos relacion de que aquellas sierras cercanas había rancherías y que todas venían de paz aunque atemorizadas de salteadores españoles los cuales tienen por costumbre ir a rancherías y hacer esclavos [...] y estaban en gran angustia llorando por sus parientes. De allí salí a la laguna y anduve algunos días entre la gente que por allí andaba que como yo iba de paz. Ninguna pesadumbre recibía antes me daban de sus raíces y comidas que usan y me pedían cruces y aun el bautismos hartos.⁸

Felipe II comprendió el inconveniente de las costumbres de esos seres y propuso configurar instituciones que imprimirían un rasgo específico a un septentrión tan alejado de los poderes centrales a la vez que peligroso para quienes se atrevieran a colonizar tierras desérticas dominadas por bárbaros. El rey no dejó de lado la posibilidad del fracaso tanto de las poblaciones cuanto de las misiones, por eso prohibió la esclavitud de los

⁵“Cartas y expedientes de personas eclesiásticas, 1578. Francisco Gómez de Mendiola y Solórzano, obispo. Quejas de fray Diego Rengés”, AGI, Guadalajara, 65.

⁶Por ejemplo, las que envió el capitán Pedro de Ahumada Sámano en 1563. Véase R.H. Barlow y G.T. Smisor, *Nombre de Dios Durango. Two Documents in Nahuatl Concerning its Foundation*, Sacramento: The House of Tlaloc, 1946.

⁷“Para que los indios de Nueva Galicia se junten en pueblos y vivan en policía”, AGI, El rey a la Audiencia, 103, 3, 1, 1570. El término *policía* nos conduce a la *polis* de los griegos: los que no viven en ciudad son bárbaros.

⁸“Cartas y expedientes de personas eclesiásticas, 1578. Francisco Gómez de Mendiola y Solórzano, obispo”, AGI, Guadalajara, 65.

indios y dictó pena de muerte a sus plagiarios. A lo cual el virrey marqués de Villa Manrique correspondió denunciando a instituciones de gobierno, comunicando al rey

Que muchos indios chichimecas había hecho esclavos esta Audiencia de Guadalajara y los gobernadores Fernando Basan de la Nueva Vizcaya y Luis de Carvajal del Nuevo Reino de León y con esta relación se mandó se les diese libertad pues por delito ni en otra manera no podían ser esclavos.⁹

Y, en carta al rey, el capitán Urdiñola apoyaba la creación de una diócesis con sede en Durango:

Digo ser muy necesaria la dicha división del obispado y que mientras no se hiciere se ofrecen muchas dificultades así en la doctrina de los Indios naturales como en la administración de los españoles [...] y toda esta tierra está de paz y con cantidad de Indios naturales nuevamente convertidos.¹⁰

Hay que decir que ni la misión instaurada por Espinareda ni la población fundada por Cano sobrevivieron un tiempo mínimo para instalar una zona claramente española, lo que indica que la instauración del imperio no avanzaba. La razón no aparece claramente en la documentación, pero todo parece indicar que el factor fue la esclavización de indios y la procaacidad del gobernador de la Nueva Vizcaya y gente de la Audiencia, así como esclavistas españoles, muchos venidos de Portugal.

La etapa jesuítica

La parte sur del actual estado de Coahuila no perteneció a la Provincia de la Nueva Extremadura sino al Reino de la Nueva Vizcaya. Las villas importantes de la región fueron Santiago del Saltillo, Santa María de las Parras y San Pedro del Álamo. Éstas formaban un corredor que iba hasta su capital, Guadiana (Durango). Dejando de lado a Saltillo, las otras mencionadas estaban situadas en dos grandes lagunas que tenían una existencia temporal, creadas por las grandes avenidas de los ríos Aguanaval y Nazas, únicos ríos endorreicos de la Nueva España. El agua llenaba los vasos naturales del Bolsón de Mapimí, que perduraban hasta ocho meses antes de secarse. Tales masas de agua cada año creaban un reservorio de alimentos que atraía a numerosos grupos indígenas a vivir en sus orillas o en las pequeñas islas que se formaban. Sabemos que abundaba el pescado, las culebras, tortugas, patos y, además, atraía a los mamíferos del desierto, como pecaríes y venados. Era una comarca impar que llamó la atención de los españoles.

Sacerdotes de la Compañía de Jesús empezaron a visitar las lagunas mencionadas desde 1593 porque les interesaba conocer el lugar y a sus habitantes, ya pensando en iniciar un régimen misional. Pronto supieron que los indígenas hablaban el zacateco en la parte sur de la laguna, en el oriente el cuachichil y al poniente el tepehuano, lo cual los estimuló a

⁹“Carta del Marqués de Villamanrique al rey, 1593”, AGI, Guadalajara, 55. El virrey propuso la creación de una diócesis en Nueva Vizcaya con sede en Durango, sin duda por las contradicciones que tuvo con la Audiencia de Guadalajara.

¹⁰“Francisco de Urdiñola al rey: Testimonio sobre los Indios Chichimecas, 1595”, AGI, Guadalajara, 66-6-17.

que hablaran esas lenguas; y los encontraron. Los que conocían el náhuatl advirtieron que los naturales lo hablaban “groseramente”. Así, tras unos años de preparación, ingresaron con fuerza fundando de manera oficial, con la presencia de un capitán español, Antón Martín Zapata, la Misión de Santa María de las Parras en 1598. El éxito de su predicación fue rápido. Después de Parras crearon otras estancias en el corredor que iba de Saltillo a Guadiana. Mencionaron conversiones. Hablaron de una especie de escuela en que los catecúmenos aprendían a leer, a cantar y a tocar instrumentos europeos. Implantaron rituales comunitarios, como la adoración del Niño Dios (fiesta navideña) y distintas celebraciones dedicadas a la Virgen o a un santo de su orden.

El padre Andrés Pérez de Ribas escribió una obra monumental sobre las misiones jesuíticas del septentrión de la Nueva España desde Sinaloa y Sonora hasta esta nueva “conversión”. Un largo capítulo de su obra lo dedicó a “Los laguneros”. Tras la consolidación de las misiones en las dos lagunas, los padres hicieron el intento de avanzar hacia el norte. Ingresaron a un territorio en el que habitaba “un rebaño de Indios Serranos, que pueblan una Sierra, que llaman de Quavila, tan áspera, apartada, y dificultosa de entrar”.¹¹ Esa es la primera mención de la palabra “coahuila”.

En carta anua, el padre Francisco de Arista elogiaba a los laguneros y aclaraba, inmediatamente, que eran muy diferentes a otros grupos étnicos, pues: “Solos los serranos y que se han entrado en lo más dentro de esta tierra, en sus toscas y bárbaras costumbres, hechos salvajes, ni tienen policía en su trato, ni más ropa que la piel natural, andando siempre desnudos”.¹² La Compañía de Jesús intentó crear misiones en esa región imprecisa que estaba situada, evidentemente, al norte de las lagunas. Pérez de Ribas describió con palabras negativas aún a la geografía de la región y a quienes la habitaban. No obstante, la Compañía de Jesús consiguió que algunos niños serranos fueran a vivir en la misión de Santa María de las Parras,

Y como los serranos tenían ya experiencia desde el buen tratamiento de los Religiosos, no dudaron en llevarles y entregarles algunos de sus hijos, que probaron tan bien, y se mostraron tan hábiles en aprender la doctrina, escribir, leer, canto, e instrumentos músicos, y otros entretenimientos honestos; que acertando a verlos y oírlos el Obispo de la Vizcaya D. Fr. Gonzalo de Hermosillo, en ocasión que había entrado a este su Obispado, quedó admirado de los Serranillos bárbaros.¹³

Poco duró tal reciprocidad, pues en la primera epidemia de viruela murieron los niños serranos. Los jesuitas no se repusieron de la pérdida y, por razones que se desconocen, abandonaron la conquista de Quavila. Mas desde esa entrada inicial quedó establecido el nombre de la región, que será escrito con al menos 18 grafías, como podrá encontrarse en algunos documentos que se citan.¹⁴

¹¹ Véase Andrés Pérez de Ribas, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras y fieras del nuevo orbe*, Madrid: Alonso de Paredes, 1645, p. 696. El autor cita cartas de jesuitas de las lagunas de Mayrán y Parras de los años 1593 a 1607. El capítulo es “Misión de Parras, y conversión de los Indios, y los que llaman Laguneros”, pp. 669-718.

¹² Véase Félix Zubillaga (ed.), *Monumenta Mexicana VII, (1599-1602)*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1981, p. 239.

¹³ Pérez, *Historia de los triumphos*, 1645, p. 698.

¹⁴ Recientemente encontramos el significado de la palabra *coahuila* que varios historiadores habían tergiversado, algunos hasta dándole un origen nahua: *coa* (vibora)

Los jesuitas intentaron fundar otra misión en “las cuatro ciénegas”, lugar que confina el desierto del Bolsón de Mapimí con un conjunto de lagunas, pozas y pequeños manantiales, cuyas aguas se unen a las del río Nadadores irrigando un territorio de por lo menos 120 kilómetros. Ese lugar que creaba una especie de frontera natural también dividía a bandas de indígenas que tenían como territorio ya fuera el desierto, ya las lagunas, ideal para una gran misión, por ello, los primeros jesuitas comunicaron en tres cartas a sus superiores el deseo de crear cuatro conversiones. Además de una

5ª población [...] es la que acá dicen de las 4 Ciénegas, la más copiosa y poblada de todas, con extraordinario gentío. [...] Concorre allí ultra de la gente del propio valle y sierra [...] gran muchedumbre de indios. Lo qual effectuándose así, con la divina gracia y socorro que V.R. nos embiare, se podrán al presente juntar aquí de solos los que con ahínco piden la doctrina y fe evangélica, más de 2.000 vecinos, toda ella gente de buena capacidad y apacibles naturales.¹⁵

Esta fundación, que tuvo lugar alrededor de 1600, también fracasó y fue abandonada por la Compañía de Jesús (como la mencionada de Quavila.) De la perseverancia de los primeros cristianos de Quavila no hemos localizado más datos que los transmitidos por los padres jesuitas, pero ellos mismos revelaron que los serranillos murieron de viruela y otros dos de hambre cuando regresaban “a sus secas tierras”. La mención a los padres jesuitas se debe a esos dos esfuerzos por conquistar para la Iglesia a los indígenas que habitaban al norte de sus misiones laguneras.

La misión, que por un momento pareció malograda por una causa diferente, fue la de Santa María de las Parras en el año de 1601, cuando indígenas cristianos enfermos de sarampión y viruela, al ver morir a sus niños, huyeron a la montaña. El padre Juan Agustín de Espinosa no lo pudo sobrellevar, como si se tratara de un fracaso personal atribuyendo al Demonio su huida y a Dios su castigo. Convocó al capitán Diego Martínez de Urdaide, experimentado en el dominio de los indígenas de Sinaloa y Sonora, quien persiguió a los enfermos, los obligó a regresar, los reinstaló en la misión y ahorcó a tres cabecillas.¹⁶ Este hecho fue suprimido en la obra de Pérez de Ribas por su significado. Claramente se ocultó porque citó cartas del jesuita Espinosa sobre Parras, lo que demuestra que seleccionaba la información para promocionar la buena imagen de la Compañía de Jesús ante las autoridades españolas.

Segunda etapa franciscana

Hacia 1602, fray Martín de Altamira llegó al río Nadadores desde el Nuevo Reino de León. Años después, ese río sería el centro de varias misiones situadas en la región, que llevaría el nombre de Cuaguila. Dicho

guila (paloma): “serpiente que vuela”; también “lugar de arboledas”. El capitán español Diego Ramón, cuando iba a asistir a una reunión de grupos indígenas al norte de Monclova, escribió que: “La junta que por allá declaran es la referida sin duda alguna porque este término cuaguila quiere decir adentro”, Archivo Histórico Municipal de Parral (en adelante AHMP), FC, C. 11, 014.158, Milicia y Guerra, 1715.

¹⁵ Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, 1981, p. 243. Aquí está la carta anua de Espinosa en que asume el hecho de la persecución de los indios enfermos y la represión violenta (la pena de muerte para los dirigentes).

¹⁶ El episodio es comentado con holgura en la carta anua de la Provincia de México de 1602. Zubillaga, *Monumenta Mexicana*, 1981, pp. 669-679.

predicador llegó en compañía de tres catequistas tlaxcaltecas (de San Esteban del Saltillo), quienes hablaban la lengua de los indios. Sabemos, de manera casual, que tuvo algunos avances en su trabajo apostólico puesto que el fraile fue asesinado por indígenas quamocuanes en 1606, junto con sus tres catequistas y los primeros indios nómadas bautizados. Bernabé de las Casas, alcalde mayor de Saltillo, que luego formó parte de la tercera fundación de Monterrey, refirió el martirio de Altamira, declarando bajo juramento que

lo que sabe es que habiendo muerto a flechazos los indios chichimecos de la tierra adentro, de la nación quamocuanes, junto al río de los Nadadores, al padre fray Martín de Altamira, sacerdote religioso de la orden de San Francisco y a tres indios doctrineros intérpretes que llevó en su compañía para enseñar la doctrina a los dichos indios [...] los cuales habían convocado a muchos capitanes e indios de sus comarcas, que se alzasen con ellos y rebelasen contra los cristianos para matarlos y comerlos.¹⁷

En su declaración, menciona a los “chichimecos de la tierra adentro”, cosa interesante por el significado de la palabra “Cuaguila”.¹⁸ Esa oposición al dominio español deja conjeturar que los quamocuanes tenían una idea muy clara sobre sus derechos. Matar y comer a sus propios compañeros porque se convirtieron a la religión de los invasores era una muestra del concepto que tenían sobre sí mismos y sobre los enemigos extranjeros.¹⁹

El martirio de fray Martín fue usado por Urdiñola en su provecho: castigó a toda la banda trasladándola a su hacienda de San Francisco de los Patos, donde le servirían como mano de obra gratuita. Tal vez de estos quamocuanes dominados es de quienes los españoles pudieron saber cómo sucedieron las cosas respecto al misionero y sus catequistas: “Evidentemente fue en esa época cuando Urdiñola adquirió títulos de tierras en Castaño, Boca de Tres Ríos y Cuatro Ciénegas”.²⁰

Hubo, por tanto, un espacio temporal sin evangelizadores en el río Nadadores. Un documento encontrado en el Archivo Franciscano de Zapopan dice, de manera imprecisa, que un fraile acudió a enterrar el cadáver de Altamira y que el trabajo de conversión continuó, pero no hay datos que mencionen alguna comunidad de indios cristianos hasta nueve años más tarde.²¹

Es probable que el fracaso de los jesuitas en su fundación de la misión de San Buenaventura de las Cuatro Ciénegas haya sucedido al mismo tiempo y por las mismas razones que el ataque quamocuán. Entre Cuatro Cié-

¹⁷ “Cartas de gobernadores. El capitán Francisco de Urdiñola, sobre que se le haga merced, 1608”, AGI, Guadalajara, 28, R. 5, N. 18. En el manuscrito aparece la información de Bernabé de las Casas.

¹⁸ Véase la nota 14. Es preciso recordar que a Saltillo se le nombraba “Llave de Tierra Adentro”.

¹⁹ Quiérase o no, la mención de la antropofagia, aun cuando sólo fuera una justificación de los españoles, en especial de Urdiñola, indica que enfrentaban etnias que tenían una estrategia de lucha. El documento dice que comieron a los indios que se habían bautizado.

²⁰ Véase Peter Gerhard, *La frontera norte de la Nueva España*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996, p. 406. Esta apropiación y explotación de la mano de obra india también tuvo lugar en otras empresas de Urdiñola, como las de Patos, Nieves, Río Grande y Bonanza: allá explotó a cuachichiles.

²¹ Archivo Franciscano de Zapopan, El padre superior, Fray Alonso de Montemaior, pide información de conventos, doctrinas y conversiones que se han fundado en la Provincia de Zacatecas. Fray Francisco Santos, que vivía en Cuencamé, en respuesta, mencionó de manera confusa a Altamira el 26 de diciembre de 1622.

negas y el lugar del homicidio, que posteriormente llevaría el nombre de Misión de Santa Rosa de Contotores, había no más de 25 kilómetros. Los contotores y los quamocuanes pertenecían a un mismo grupo tribal.

Un paréntesis: el clero diocesano

Si hubiera que mencionar al primer sacerdote que estuvo en el terreno que hoy es Coahuila, deberíamos nombrar al padre Baldo Cortés, que estuvo en la fundación de Saltillo (C. 1572) y recibió tierras e indios en encomienda. Años después acompañó al alcalde mayor Alberto del Canto para sancionar la fundación de Ojos de Santa Lucía (Monterrey) y luego estar presente en la de Minas de la Trinidad (Monclova): ambas en 1577 y despobladas casi de inmediato. Al sacerdote se le mercedó un lugar situado entre Saltillo y Monclova de nombre Anaelo. Sin embargo, no tenemos ninguna información de que haya predicado a los aborígenes del Real de Minas. Cuatro años después, Luis de Carvajal refundó ahí mismo la Nueva Almadén.²²

Para 1613, Francisco de Urdiñola, gobernador de la Nueva Vizcaya, declaró a “las minas de Coahuila y su comarca por desiertas y despobladas”, por lo cual nombró capitán y justicia mayor de las mismas a don Pedro de Ubierna y Solórzano.²³ Y en un manuscrito posterior se anotó que Ubierna y Solórzano pobló la región “a su costa llevando gente para ello, de que resultó grande aumento al Real haber, y de esto sucedió convertirse a nuestra santa fe católica los indios comarcanos”.²⁴ Si esas conversiones tuvieron lugar, es porque, necesariamente, alguien predicó el cristianismo. Podrían haberlo hecho tlaxcaltecas de San Esteban de la Nueva Tlaxcala, como sucedió con el fraile Altamira y como lo harían posteriormente. Mas, para que se dieran casos de conversión, era indispensable la presencia de un sacerdote. Y si no se hace mención de un religioso, es porque, junto al capitán y justicia mayor, debió de estar un cura de almas de Saltillo (un presbítero diocesano). Sin embargo, tras esta declaración de avances de la fe, no aparecen, de inmediato, otras noticias sobre indígenas bautizados.

El obispo Juan Ruiz de Colmenares aportó un dato importante para comprender el chasco del avance de la cristiandad entre los indígenas. Dijo al rey:

Señor: en el Real y minas de Coabila veinte y seis leguas poco más o menos distante de la Villa del Saltillo y otras tantas de la ciudad de Monterrey por la parte del norte, despoblado casi desde los primeros principios de su población, por haberse atravesado entre los dos gobernadores del Reino de León y Guadiana la diferencia sobre a cual tocaba la jurisdicción, y haber alzado la mano por esta causa del gobierno y avio de los mineros, actuando el pleito sobre que por la dejación de las partes aun se está en la Audiencia de Guadalajara sin tomar resolución, se hayan mu-

²² De que el párroco de Saltillo contó entre su territorio parroquial al Real de Minas de la Trinidad y de Ojos de Santa Lucía se deduce del pleito emprendido en Monterrey años más tarde contra el cura de Saltillo por causa de las limosnas y diezmos. Véase Israel Cavazos Garza, *Controversias sobre jurisdicción espiritual entre Saltillo y Monterrey: 1580-1652*, Saltillo: Colegio Coahuilense de Investigaciones Históricas, 1978, p. 22.

²³ “Cartas del virrey Payo Enríquez de Ribera”, AGI, México, 50, N. 6. En el documento puede comprobarse que desde el principio se había considerado a esa región como Provincia de Coahuila.

²⁴ “Información de méritos y oficio de don Pedro de Ubierna y Solórzano, 1615”, AGI, México, 232, N. 13 a 25.

chos naturales con bautismo y sin doctrina con el retiro del cura secular puesto por el cabildo en sede vacante para aquella administración por no tener para sustentarse en ella.²⁵

Aparece, de manera casual, una mención sobre la lucha por la mano de obra de los indígenas de “Coahuila”, cuya existencia se negaban a aceptar los españoles de ambos reinos. Los gobernadores sostuvieron un largo pleito judicial intentando anexar a su mando un territorio que existía, como se ha mostrado, pero cuyos límites no estaban marcados. La polémica legal se puede consultar en el famoso *Documento de Parral*. Pero ningún gobernador lograría un dictamen definitivo de las autoridades novohispanas, el virrey o la audiencia. Quizá es la razón por la que esa enorme comarca se mantuviera perenemente sin definiciones territoriales, eclesiásticas o políticas.²⁶

Los colonos de Saltillo, Monterrey, Guadiana y Parral tenían dos mecanismos de dominio sobre los indígenas de Coaguila: contratarlos para levantar las cosechas o, de plano, esclavizarlos. Un caso puede servir de ejemplo: Ambrosio de Cepeda, toledano, fue de Saltillo al río Grande a apalabrarse con una ranchería india para que en otoño fueran a trabajar en su hacienda de Palomas, cerca de Saltillo, para cosechar y preparar la tierra; las mujeres hilaban algodón y tejían mantas; a cambio, les entregaba sombreros, navajas, tabaco, faldas y abalorios, sin olvidar que, en la estación invernal, que era la más difícil para encontrar comida, la tenían asegurada ahí. Luego regresaban a sus aduares para volver al año siguiente. Otros hacían algo parecido en Monterrey, Parras y Patos.²⁷

Ese pleito explica, en parte, el retraso de Coahuila frente a sus vecinos. Hubo un paréntesis temporal del que no tenemos datos. Pero sí consta que hacia 1649 y, cuando menos una década después, estuvo en la región un sacerdote del clero secular del que el obispo Juan Ruiz de Colmenares hizo un panegírico ante el rey en una extensa carta en la que informaba de su prolongadísima visita pastoral a toda su diócesis. Sin nombrar en su informe a ese párroco, comentó que realizaba una labor abnegada: atendía a los españoles de la villa de San Francisco y a grupos de indígenas en los tres ríos: Nadadores, Sabinas y Bravo.²⁸ El obispo Colmenero pedía al rey apoyo económico para ese sacerdote

Para que acuda [...] a tan necesario ministerio pues con él no solo se conseguiría el bien espiritual de los ya convertidos, sino también el de muchos gentiles del Río de Nadadores seis leguas distante, y el de las Sabinas veinte y cinco y de los del Río Bravo que salen a trabajar al Reino de León, Villa del Saltillo, haciendas de Parras y Patos, que con la asistencia de este ministro [...] se irán convirtiendo.²⁹

Ese cura se llamaba Juan Martínez de Salazar y era nahuatlato, lo que, sin duda, le sirvió para aprender la lengua de los aborígenes de Coahuila. Es

²⁵ “Cartas al rey. Comentarios del obispo de Guadalajara Juan Ruiz Colmenero, 20 de abril de 1649”, AGI, Guadalajara, 56.

²⁶ Véase Jesús Alfonso Arreola Pérez (ed.), *El documento de Parral 1643*, Saltillo: Colegio Coahuilense de Investigaciones Históricas, 1999.

²⁷ Véase Carlos Manuel Valdés, *Aux marges de l'empire: Société et délinquance à Saltillo à l'époque coloniale*, Perpiñán: Presses Universitaires de Perpignan, 1995, pp. 38-42.

²⁸ “Cartas al rey. Comentarios del obispo de Guadalajara Juan Ruiz Colmenero, 20 de abril de 1649”, AGI, Guadalajara, 56.

²⁹ “Cartas al rey. Desde el Real de Ostotipac, 'su más humilde capellán: Juan, obispo de Guadalaxara'”, AGI, Guadalajara, 56.

probable que fuera él quien animó a unos tlaxcaltecas a ir hasta México para denunciar a los españoles de la Nueva Extremadura que se oponían a que se les predicara el Evangelio, pues los preferían como esclavos. El escrito entregado al virrey está en lengua náhuatl.

Es un documento muy importante porque muestra que en la Nueva Extremadura hubo esfuerzos por implantar el catolicismo a pesar de los españoles y, en veces, contra ellos. En 1658, unos tlaxcaltecas llevaron una carta en lengua náhuatl al virrey, patentemente temerosos de que los españoles de Coahuila supieran su contenido. Antes les habían interceptado correspondencia y asesinado a sus portadores. En su lengua, le informaban que habían ido a Cuaguila a predicar la palabra de Dios a los indios y que estos habían aceptado hacerse cristianos y ser súbditos de su majestad. Decían que los españoles no querían que se convirtieran ni que aprendieran el catecismo porque preferían tenerlos como esclavos.³⁰ La carta, firmada por Juan Agustín, gobernador tlaxcalteca de San Esteban del Saltillo, decía que

Visité cuatro rancherías [...] quieren creer en nuestro teuhlti Dios y en el gobierno de nuestro rey [...] y por eso tlacale ¡oh señor!, tlahtohuanie [...] aceptamos ir. Sólo los españoles quieren distorsionar tu mandado [...] y dicen ellos, los españoles, si se hace este altepetl “señorío”, no tendrán quien les trabaje [...] Solo de este modo quieren traer tlacotin “esclavos” [...] porque los desesperan y porque los humillan mucho; no les pagan; solamente les quitan a sus hijos y a sus mujeres.³¹

Resulta evidente que estos tlaxcaltecas de San Esteban, junto a Saltillo, difícilmente se hubieran trasladado 200 kilómetros y más a predicar el Evangelio sin alguien que los invitara y los pudiera ayudar en caso de problemas con los españoles que, como se señaló, eran esclavistas. El padre Martínez de Salazar debió pedirles el favor. En la carta, atribuyen al mismo virrey la ordenanza de que fueran a convertir indígenas. De cualquier manera, parece que, aproximadamente, entre 1660 y 1673, ya no hubo ministros permanentes de la Iglesia en la región. Años después, el padre Juan Martínez de Salazar escribiría: “fui nombrado por ministro vicario juez eclesiástico de la Provincia de Coaguila, así de los indios gentiles que se redujesen a nuestra santa fe católica, como de los españoles; que así mismo el ilustrísimo señor doctor don Francisco Berdín y Molina me dio título en forma”.

El retorno franciscano

No cabe duda de que el esfuerzo más prolongado y eficaz en la conversión de los nómadas sería realizado por franciscanos a partir de 1673. Para 1676 fundaron la sede misional en San Francisco de Cuaguila, en la que habitaron siempre los padres comisarios.

A 97 años de la primera fundación, a 81 de la incursión jesuítica, a 72 de la muerte de Altamira y a (aproximadamente) 29 de la presencia de Martínez de Salazar, Antonio Balcárcel Rivadeneyra recibió la patente de la

³⁰ “Carta al virrey. Traducción: Eustaquio Celestino Solís”, Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Indios, v. 95, e 1, 1658.

³¹ “Carta al virrey. Traducción: Eustaquio Celestino Solís”, AGN, Indios, v 95, e 1, 1658.

³² Biblioteca Pública del Estado de Jalisco (en adelante BPEJ), expediente 296, 1676. Ratificó ese encargo en 1667, pero Colmenero se había referido a ese sacerdote alrededor de los años 1645 y 1649.

Real Audiencia de Guadalajara para fundar la Nueva Extremadura de Coahuila que, como se dijo arriba, había recibido el nombre de Provincia de Coahuila desde, al menos, 1613, que se extendió hasta el Río Grande y Los Tejas. Su nombramiento se dio el 10 de mayo de 1674. Tal refundación se realizó con la presencia de fray Juan Larios, comisario franciscano designado para esa región, quien instauró en poco tiempo seis misiones, dos de ellas fracasaron pronto, pero cuatro fueron muy exitosas.

La documentación que se ha encontrado permite reconstruir y completar tales historias contrastándolas con datos de archivos en que aparecen informaciones generadas por obispos, gobernantes y colonos que visitaron dichas misiones o vivieron cerca de ellas. Aun los mismos misioneros dejaron circular versiones contradictorias, en las cuales hay que incluir las disputas y querellas que se dieron entre franciscanos pertenecientes a diferentes colegios: el de Xalisco, el de Zacatecas y el de Querétaro.³³

No podemos intentar comprender el mundo de las misiones en sí mismas sin colocarlas en el contexto en el que realmente existieron. Una misión no era producto del acuerdo entre un grupo indígena y los religiosos, pues requería del permiso de la Audiencia, del Provincial de la orden y, en ocasiones, del obispo. El Real Patronato proveía la congrua del religioso y el envío de comida, bueyes y aperos de labranza para los catecúmenos. Las misiones fueron fruto de su tiempo y de las fuerzas políticas, económicas, religiosas y legales. Resultarían incomprensibles sin estudiarlas como elementos de una estrategia global ni sería posible entenderlas sin un conocimiento de la cultura de las sociedades aborígenes. En esta región, los obispos de Guadalajara mostraron su propio poder aun cuando, legalmente, las misiones no estuvieran bajo su autoridad. En los hechos, ellos establecían sus fueros, como sucedió con las cuatro primeras misiones, fundadas en 1673: en su primera visita pastoral a un lugar tan alejado de su sede, el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz viajó a Coahuila en 1676 para confirmar esas fundaciones, si se quiere, de forma simbólica. Informó al virrey Payo Enríquez de Rivera que:

A los catujanes señalé para su población el sitio de los Baluartes, como diez y seis leguas distante del puesto de Coahuila, y repartí las tierras y aguas necesarias para su conservación. A los salineros y cabezas en el sitio que llaman de las Cuatro Ciénegas, a la misma distancia de Coahuila.³⁴

Y lo mismo hizo con Nuestra Señora de Guadalupe de Coahuila para los boboles y alzapas, y con Santa Rosa de Viterbo para los contotores y bobosarigames en el río Nadadores. El obispo marcaba sus dominios. Puede verse ese proceso de vigilancia y señorío a través de los informes al rey de las visitas pastorales a las misiones del Nuevo Reino de León y Coahuila, imponiendo sanciones a misioneros que no hablaban la len-

³³ Fray Damián de Massanet, del Colegio de Querétaro, destruyó la misión de San Bernardino de la Caldera en 1691, una de las cuatro misiones que fundara el padre Larios, del Colegio de Xalisco. El suceso lo rescata años más tarde Fray Francisco Mariano de Torres. Véase Fray Francisco Mariano de Torres, *Crónica de la Sancta Provincia de Xalisco, 1755*, Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara e Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, 1965. En la página 118 dice que fray Damián de Mazanet, para obligar a los indios a trasladarse hacia los terrenos del Colegio de Querétaro, “les quemó las casas, taló las huertas, y les corto las parras [...]”.

³⁴ “Cartas al rey del virrey Payo Enríquez de Ribera”, AGI, México, 50, N. 6.

gua de sus catecúmenos o, al menos, el náhuatl. Irrumpieron en las misiones del noreste novohispano con autoridad.³⁵

Nada más entre no-cristianos se podía instaurar un sistema misional, al contrario de lo sucedido en pueblos mesoamericanos que fueron dominados por los conquistadores en lo militar, lo económico y lo ideológico, y su conversión formó parte del sometimiento mismo. Desde un inicio se advirtió que los indios del norte novohispano tenían una organización distinta a la de los pobladores del Altiplano. Esto no podía ser de otro modo: su cultura estaba anclada en sus relaciones con los recursos que proveía la naturaleza, lo que determinaba su nomadismo, puesto que no producían sus propios alimentos. La búsqueda incesante de comida, que obtenían por medio de la recolección, la caza y la pesca propiciaba la división de las tribus en grupos pequeños en constante movimiento, lo cual representó un reto para los misioneros o para los colonos; esa cultura, por el contrario, facilitaba el trabajo de los esclavistas. La Iglesia no tenía una idea clara acerca de su papel entre aquellos bárbaros chichimecas a los que aún los mexicas, tlaxcaltecas o purépechas caracterizaban de manera negativa, por eso la intromisión del Colegio de Xalisco marcó un hito.

El concepto “misionar” designa el acto de predicar el Evangelio a personas que no conocen a Cristo, de ahí que se haya debido legislar sobre el fenómeno en América, porque implica que las misiones implantadas entre indios nómadas estaban enclavadas en un territorio eclesiástico, como sería el caso de la diócesis de Guadalajara, pero con una cierta autonomía, precisamente porque esas sociedades no eran todavía cristianas o no lo eran plenamente si estaban en proceso de catequización. De hecho, se nombra *gentiles* a esos indígenas y el apelativo designaba a los indios que todavía no eran cristianos.³⁶

El descubrimiento de colectividades numerosas de aborígenes tuvo lugar casi desde que se terminó la primera etapa del dominio español: hacia el norte existían muchos grupos denominados genéricamente chichimecas, que vagaban buscando sus alimentos, que no tenían poblaciones fijas, que andaban desnudos y que, por eso mismo, eran considerados bárbaros. “Bárbaro” y “chichimeca” fueron los términos que con mayor frecuencia aplicaron a los nativos norteños. En los manuscritos encontramos miles de veces la palabra *Yndio*, siempre con mayúscula e *y* griega. También con mayúsculas se escribieron los nombres de las naciones, *verbi gratia*: Alzapas, Boboles, Tilijayas, Manos Prietas o Chizos.³⁷

Enterarse que hacia el septentrión había *gentiles* por millares era un atractivo para los franciscanos influenciados por el Colegio de Zacatecas, situado en el septentrión. Hacia el norte de Zacatecas, , alrededor de

³⁵ Carlos Manuel Valdés, “Dos visitas pastorales al Nuevo Reino de León y Nueva Extremadura de Coahuila. Una reconsideración de las misiones franciscanas y el ambiente que las rodeaba en el siglo XVII”, en Andrés Lira, Alberto Carrillo Cázares y Claudia Ferreira Ascencio (eds.), *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México: El Colegio de Michoacán / El Colegio de México, 2013, pp. 305-333.

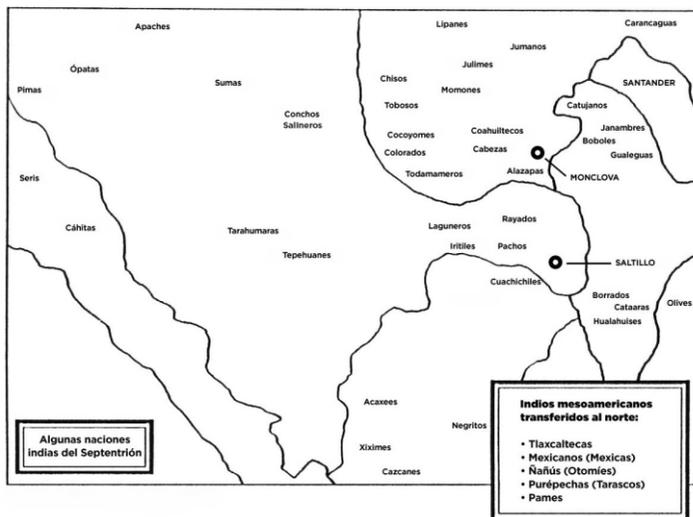
³⁶ En el Nuevo Testamento, versión de la Vulgata, que era la referencia en la época, aparece la palabra *gens* para designar un linaje, pero su plural *gentes* se refiere a pueblos que no han recibido la *buena nueva*. De *gentes* viene gentiles: los indios no cristianos. *Gentiles* y *bárbaros* fueron los dos términos que más se aplicaron a estos pueblos.

³⁷ El concepto nación se encuentra cientos de veces. Pérez de Ribas escribió que “a esas, aunque cortas de gente, llamo Naciones, porque ellas se trataban, y nombraban con tanta diferencia, como las que son muy diferentes en Europa; y no hallo como declarar esta división, sino con el nombre de diferentes naciones”, Pérez, *Historia de los triunfos*, 1645, p. 687.

Mazapil, aparecían los temidos cuachichiles y, muy tempranamente, apenas fundado ese real de minas, surgieron frailes nahuatlatos que se dieron a la tarea de aprender primero el zacateco y luego el cuachichil. Eran conscientes de que sin el vehículo de la lengua era imposible instaurar el cristianismo.

Debe recordarse que Felipe II, al haber definido una institución a la que nombró *pueblo de indios*, lo hizo de tal manera que no hubiera posibilidad de confusión con otras formas de asentamiento. El pueblo sería distinto de la villa, pero también de la misión. El pueblo, al menos en el septentrión, sería un producto de la misión: cuando los indios se convirtieran y preservaran en la fe deberían pasar a una estructura política alternativa. Los ya cristianos crearían un pueblo con su forma organizativa: un gobernador indio con un cabildo que asegurara el orden, organizara el trabajo productivo y enfrentara los conflictos internos (por ejemplo, pleitos entre naciones) o externos (ataques de etnias enemigas). Nada más habría un elemento español: cada pueblo debería de tener un Protector de indios. En algunas cartas, el rey asimilaba *Pueblo a República de indios*. Y, para asegurar su permanencia, el Real Patronato proveyó el necesario sustento creando una Real Caja que diera suficiente comida a los catecúmenos y congrua a los misioneros.

Mapa 1. Indios mesoamericanos transferidos al norte.



Fuente: Mapa elaborado por Carlos Manuel Valdés.

Tanto franciscanos como jesuitas, en vez de competir con el Pueblo, lo fomentaron porque siempre se convirtió en defensor de la misión: si ambas órdenes religiosas crearon casi simultáneamente a cada misión su Pueblo de Indios, fue porque lo necesitaban. Los indios, a su vez, usaban la misión para no ser secuestrados por esclavistas o encomenderos. Tal relación resultó estratégica para que indios y religiosos logran sobrevivir en un ambiente de oportunismo y delincuencia de muchos españoles. No debemos olvidar que desde un temprano siglo XVI, las tribus habían sido diezmadas por el envío de millares de aborígenes a Las Antillas.³⁸ Esto continuó en el siglo XVII, cuando ya las misiones se establecieron con cierta fuerza porque los españoles se daban el lujo de jugar con la hermenéutica transgrediendo las leyes:

³⁸ Véase Hernán Maximiliano Venegas Delgado y Carlos Manuel Valdés, *La ruta del horror. Prisioneros indios del noreste novohispano llevados como esclavos a La Habana, Cuba*, México: Plaza y Valdés, 2013, p. 51.

Estos encomenderos como los demás que aprehenden estos indios [...] les parece tienen a ellos el mismo derecho que a los esclavos, puesto que, aunque no vendan los grandes por tenerlo Vuestra Majestad prohibido [...] se determinan a vender los hijos de estos indios de mediana edad [...] quitándolos a los padres que quedan tan doloridos y con tanto horror [...] con los españoles por este agravio [...] que aborreciendo su compañía se retiran en lo más interior de su barbaridad [...] y por consiguiente se retiran de su conversión y reducción a nuestra santa fe.³⁹

Resulta evidente la procacidad de los esclavistas que obedecían la ley que prohibía la esclavitud de los indios, pero no aclaraba la de sus mujeres e hijos (se han citado y se citan adelante manuscritos en que se repite la licencia que se autorizaban los españoles de vender mujeres y niños).

Fundar pueblos anexos a las misiones no fue sencillo ni para unos ni para otros. Sedentarizar nómadas casi siempre fue un logro efímero porque apenas fallaban los envíos de novillos y maíz desde Zacatecas, los indígenas abandonaban la misión. Y no podía ser de otra manera: sin alimentos, no habría vida. Además, ellos sabían dónde localizar comida en cada temporada y región. Esto no debería de ser demasiado sorprendente, puesto que de un tiempo atrás los asaltos a asentamientos españoles se habían convertido en una necesidad y en parte integral de la economía nativa y de la vida ceremonial.⁴⁰

Pocos años más tarde, en 1673, apareció el padre Larios acompañando a unos indios chizos que le pidieron intercediera ante el gobernador de la Nueva Vizcaya porque les habían secuestrado a sus mujeres y niños mientras ellos andaban a la caza de bisontes. Era la manera de atraerlos para dominarlos también y el gobernador se negó a liberarlas. Entonces, Larios partió con ellos hacia Cuaguila para crear una misión. Hay que decir que junto a él se habían incorporado tres religiosos a varias comunidades indias. Esto es tan claro que en su primera entrada, Larios fue en búsqueda de uno de sus correligionarios que andaba en el río Sabinas, bastante lejos, y lo encontró con un enorme grupo de indígenas que estaba sufriendo una epidemia de viruela. Otro fraile estaba en el río Nadadores, en el lugar en que había sido muerto el padre Altamira y un tercero se encontraba viviendo en San Buenaventura de las Cuatro Ciénegas. Es innegable, por las formas de creación de misiones y los permisos inherentes para iniciar la predicación, que esos cuatro franciscanos ingresaron de común acuerdo, con permiso de sus superiores.

No se puede privar al padre Larios del mérito de haber institucionalizado esas misiones. Los manuscritos mencionan que llegó y predicó a los naturales en lengua nahua, que ellos no entendían. Varios autores dicen que bautizó a 500, cosa que no es cierta. Bautizó a unos cuantos niños de pecho y ancianos *in articulo mortis*, cosa que la Iglesia permitía. Un tlaxcalteco lo acompañaba, lo que hace más creíble esa predicación, puesto que eran muchos los que aprendían las lenguas de esos indígenas, ya que en temporadas de cosecha llegaban a Saltillo centenares a

³⁹ “Cartas y expedientes del obispo de Guadalajara, 1682-1685”, AGI, Guadalajara, 58, cartas al rey. Años después se encuentra algo parecido en un manuscrito del AGN, Instituciones Coloniales, c. 18, vol. 31, e. 43, 1691: Los boboles se hayan sin población “con una vecindad de españoles que les oprimen sacándolos por fuerza y llevándolos a trabajar a sus sementeras y otros ministerios, maltratándolos de obra y palabra y sobre todo les quitan a sus mujeres e hijos”.

⁴⁰ Véase William B. Griffen, *Culture Change and Shifting Populations in Central Northern Mexico*, Tucson: The University of Arizona Press, 1969, p. 31.

trabajar a cambio de ciertos bienes, como ropa, sombreros, tabaco, navajas y huipiles (no hubieran sabido qué hacer con monedas). Larios negoció con ellos el permiso para llevar a unos cuantos a Guadalajara, una estrategia, sin duda inteligente para lograr apoyos y defender a los indios de sus perseguidores. Y dentro de su argumentación estuvo la descripción de la cultura de esos aborígenes. Al menos es lo que entendió el fiscal de la Audiencia que

se trata de reducir a los indios de la Provincia de Guaguila y sus agregados, y por ser todos montaraces y de arco y flecha y que no tienen poblaciones [...] entrarán por aquellas montañas, desengañarán a los indios de los recelos que tienen de la esclavitud y encomiendas a que tienen tanto horror.⁴¹

Veinte indios de varias etnias lo acompañaron. Su llegada a Guadalajara suscitó asombro entre la población, pues iban en carnes vivas. No eran niños sino adultos, hijos de caciques; 12 de los 20 eran cristianos y ocho gentiles. Y no hay otra posibilidad de que los bautizados fueran producto del trabajo apostólico del padre Martínez de Salazar. Así que esos ocho, tras un periodo corto de instrucción catequética, fueron bautizados con pompa, pues sus padrinos hispanos les dieron ropajes finos y también sus nombres y apellidos.

Antonio Miguel, chichimeco de la Provincia de Coahuila, 25 años, su padrino Juan Bautista; Juan Gil, chichimeco, 20 años, su padrino Juan Gil; Pedro Serrano, padrino el mismo; Diego Pasqual, padrino Diego Cabrera; Bartholomé Llerena, 26 años, padrino Bartholomé de Llerena Ayala; Andrés Fernández, 24 años, padrino Andrés Fernández; Joseph Bentura, 24 años, padrino Joseph González Uzqueta.⁴²

Larios manifestó una gran claridad en lo político, pues no olvidó hacer saber a las autoridades que “traemos en nuestra compañía un hijo de un cacique, Gobernador principal de dicho Quahuila que nos lo dio su padre para que fuese prenda segura de nuestra palabra, y cuasi rehén de la paz prometida”.⁴³

La estrategia es transparente: esos guerreros de arco y flecha regresarían a Coahuila con otro nombre y ropas españolas. Eran hijos de caciques: ahora podrían ser nombrados gobernadores de pueblos o catequistas. Fray Juan Larios aprovechó el suceso para conseguir que el Colegio de Xalisco aprobara las misiones que proponía; el obispo de Nueva Galicia sancionó esa fundación (puesto que quedaría en su diócesis) y la Audiencia de Nueva Galicia no sólo aceptó el hecho ya casi definido, sino que determinó la fundación de la Nueva Extremadura de Coahuila, para lo cual nombró un alcalde mayor. Fue evidente el avance en lo religioso y en lo político. Los ricos agricultores y ganaderos de Saltillo hicieron el intento de echar abajo tal fundación, pero las autoridades virreinales la impusieron.

⁴¹ “Entrada de fray Juan Larios a Cuaguila”, BNM, Archivo Franciscano, legajo 94, e. 2, 1673.

⁴² BNM, Archivo Franciscano, legajo 94, e. 2, 1673. Son siete nombres, falta uno, pero no está en el documento.

⁴³ “Informe de los autos que se hicieron para la Misión de la Provincia de Coahuila este año de 1673”, Archivo Histórico Franciscano de Zapopan. De nuevo aparece el trabajo pionero del cura de almas Martínez de Salazar, puesto que no existiría un gobernador indio si no hubiera un pueblo de indios ni este sin una misión.

Cuando Larios y sus 20 indios cristianos regresaron, en Saltillo los esperaba una muchedumbre de indios de las etnias a que aquellos pertenecían. Pero no todo estaba arreglado, faltaban muchos apoyos económicos y políticos. Larios dedicó mucho tiempo a conseguirlos, mientras que sus colegas avanzaban en la construcción de misiones y pueblos. Le tomó al menos dos años estar viajando a Saltillo, Guadalajara y México para convencer a las autoridades de que apoyaran ese avance. Una vez consolidada la existencia de las misiones, el obispo hizo presencia, entregó personalmente cuatro misiones y ratificó a sus encargados con el título de párrocos.

Se creó una primera misión, que se encuentra referida pocas veces y de la que ni siquiera se ha logrado situar geográficamente, aunque es seguro que estaba entre los dos ríos, el Nadadores y el Sabinas. Es la que había comprometido con el hijo del cacique antes de ir a Guadalajara. Larios lo expresa así:

A veintitrés de enero de este presente año llegaron al puesto de San Ildefonso de la Paz que dista de esta villa del Saltillo más de setenta leguas donde está una ranchería de los indios y muchos capitanes que me estaban aguardando por habérselo prometido a un cacique de ellos que estuvo conmigo en esta villa.⁴⁴

Los religiosos habían tenido la precaución de hacerse acompañar por un hombre importante de Saltillo, el capitán Francisco de Elizondo, que era alcalde mayor de la villa de Santiago del Saltillo y, aunque legalmente no tenía ninguna jurisdicción sobre esa nueva provincia, era la persona más cercana que pudieron escoger los frailes para que diera fe de los sucesos que se realizarían en ese septentrión recóndito y temido. Los saltillenses que se opusieron en un inicio a las misiones, porque perjudicaban sus intereses, ahora veían la importancia de conservar una relación tangible tanto con la Audiencia como, evidentemente, con el virrey.

Elizondo atestiguó que en San Ildefonso se reunió con los capitanes Huiquechal, Bobole, Manos prietas, Pinanaca, Obaya, Babaymare, Jupulama, Omomon y Xicocoge. Veremos que ellos luego irían adquiriendo nombres cristianos. Los examinó por intérpretes juramentados, que lo fueron Marcos y Lázaro Agustín, indios tlaxcaltecas “ladinos en la lengua castellana y mexicana y al parecer en la de ellos y écholes diferentes preguntas dijeron que querían asentarse en pueblos y vivir en policía”.⁴⁵ Francisco de Elizondo hizo un recuento y anotó que se habían presentado:

543 personas mujeres y muchachos y 106 varones grandes de tomar armas [...] habiendo visto dichos capitanes [...] y por ser costumbre entre ellos y para acariciarlos les di sus bastones de capitanes de su gente y mandé los tuvieran en dicho catecismo [...] y me diesen cuenta si alguno bellaqueaba para castigarlos y cuidasen a los religiosos [...] y acudie-

⁴⁴“Carta de Juan Larios, Saltillo, 2 de marzo de 1674”, BNM, Archivo Franciscano, legajo 94, núm. 8.

⁴⁵“En el puesto que llaman Santa Cruz de las Peñuelas, adelante del río Nadadores y en el medio de él y del de las Sabinas [...] certificó haber hallado en este puesto a dos indios xicocoges de los cuales tuve razón estaban don Marcos dicho con sus aliados y religiosos en el río Sabinas”, BNM, Archivo Franciscano, legajo 94, núm. 8, 28 de enero de 1674. Se encontraban ahí ocho naciones.

sen a socorrerlos con algún sustento de sus comidas por cuanto se hallan sin ninguna de los españoles comiendo mescal.⁴⁶

Pero, añadió que, si no habían acudido todas las naciones esperadas “a este puesto, era la causa de haber estado nevando tres días y, como andan desnudos, no poder caminar”.⁴⁷ Para el día 26 de abril de 1675 fundaron el pueblo indio de San Miguel de Luna, cercano a San Francisco de Quahuila. En 1676 llegó el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz con 13 familias tlaxcaltecas y ratificó la fundación de las misiones siguientes: San Francisco de Coahuila y su pueblo San Miguel, con fray Manuel de la Cruz, ya sacerdote, pues había llegado como hermano lego; Santa Rosa de Santa María, al norte, con el padre Peñasco, misión que tuvo problemas; fray Francisco Peñasco se cambió al río Nadadores, a la misión de Santa Rosa de los Nadadores, que luego cambió a Nuestra Señora de la Victoria de Casa Fuerte; de la misión de Baluartes se ocupaba el padre Esteban Martínez, que se llamó San Bernardino de la Candela o Caldera y, por su parte, fray Dionisio de San Buenaventura, atendió la de Cuatro Ciénegas, que pronto trasladó a Contotores y luego cerca de Monclova, con el nombre de San Buenaventura de los Colorados.

El obispo entregó a cada misión 130 fanegas de maíz para que los indios sembraran y comieran, además de dos azadones, dos hachas, cuatro puntas de arado, unas azuelas, escoplos, seis yuntas de bueyes y 50 novillos para abasto de carne a los indios. Y para el sustento de los religiosos, cinco cargas de harina.⁴⁸ Entre los misioneros no aparece el nombre de fray Juan Larios porque había muerto en la misión de Santa Rosa de Viterbo, junto al Nadadores, el siete de septiembre.

En la “memoria de las naciones que tienen dada la obediencia hasta el día de hoy, que asisten a la Provincia de Coahuila, la Cíbola, Cuatro Ciénegas, Río del Norte y La Caldera”, el cacique Juan de la Cruz señalaba que sus parciales eran:

Boboles, Xicocosses, Jumanez, Bauanes, Xupulames, Yoricas, Xianco Cadam, Yergibos, Bacaranan, Del cacique don Esteban con sus parciales: Hueyquetzales, Manos Prietas, Bacoram, Pinanacam, Cacaxtes, Conianes, Ovayas, Tetecoras, Contotores, Toiaymamares, Jaesses, Teneymamar, Oodam, Guiguigoas, Eguapit, Totamomom, Huhuygam, Doaquiodydacam, Cocustsam, Aquitadoydacam, Babury, Dedepo, Josomet, Teymamares. Don Fabián: Mayos, Babuysarigames, Bamarimamares, Cabezas, Baviasmamares, Colorados, Pies de Venado, Ygoquib, Toques. El cacique don Miguel: Catujanes, Bahaneros, Chacahuales, Toarmas, Masiabes, Madmedas, Mabibit, Milihaes, Apes, Pachaques, Tilyhay, Xumes, Garafes, Mexcales.

⁴⁶ BNM, Archivo Franciscano, legajo 94, núm. 8, 28 de enero de 1674.

⁴⁷ BNM, Archivo Franciscano, legajo 94, núm. 8, 28 de enero de 1674.

⁴⁸ “Informe de fray Dionisio de San Buenaventura, 29 de noviembre de 1676”, Archivo Histórico Franciscano de Zapopan. El obispo fue Francisco Verdín y Molina, quien viajó desde Guadalajara para hacer la entrega de poderes a los religiosos.

Mapa 2. Parte de Coahuila que trabajaron los franciscanos de Xalisco.



Fuente: Mapa elaborado por Claudia Cristina Martínez García y Saray Colín.

Ya que no se conservaron los libros sacramentales originales de las cuatro misiones primigenias, se especuló que tales instituciones no habían logrado ingresar en el mundo real de los indios, y menos en el simbólico; aquellos ni se habían asentado ni se habían convertido. Por suerte, hubo dos personas que necesitaban demostrar que esas poblaciones habían funcionado, porque en ello les iba su salario, además de una no despreciable vanagloria en el orden moral: fueron los dos protectores de indios quienes tuvieron la idea de copiar los libros en que aparecían los sacramentos recibidos por los indígenas de cada misión.

Contrariamente a opiniones publicadas, en esos primeros tiempos lograron anotarse beneficios que aseguraron por varios años la vida de las cuatro misiones. Los avances son importantes entre los años de 1673 y 1682. No se conocían los datos sobre los resultados de las conversiones (aplicación de sacramentos) debido a que los libros sacramentales estaban perdidos. Aún no se han localizado los originales, pero, felizmente, los dos protectores de indios que se encargaban de cuidar cada uno dos misiones sintieron la necesidad de enviar a las autoridades de quienes dependían el resultado de sus gestiones. Y, lo que les pareció más eficaz, fue copiar todos los datos de los libros, anotando cada nombre de quienes habían recibido un sacramento especificando año, lugar y nombre personal de cada uno. Cuatro sacramentos: bautismos y santos óleos (estos se administraban por el peligro de las epidemias, sobre todo a los niños), casamientos y entierros. Los protectores Pascual Vallejo para las misiones de San Francisco de Coahuila (y pueblo de San Miguel de Luna) y la de San Bernardino de la Candela y, por su parte, Miguel de San Miguel, protector de Santa Rosa de Nadadores y San Buenaventura de Cuatro Ciénegas.

El virrey no desaprovechó la oportunidad de enviar esos informes al rey, gracias a lo cual sabemos los resultados de esos primeros esfuerzos de apostolado. Lo importante de los informes de los protectores es que dejaron noticia tanto de los cristianos que había en cada lugar como de los gentiles que se acogieron a una comunidad misional sin haberse convertido al catolicismo. Por ejemplo, en San Francisco había 115 familias: 480 personas, de las cuales sólo 280 eran cristianos. En Cuatro Ciénegas se encontraban familias de 12 naciones, llegaban 1,000 indios de tiempo en tiempo y había 532 conversos: aparece como la más exitosa. El protector de Nadadores incluyó el relato de una especie de milagro en que Dios castigó a los que se resistían a aceptar la disciplina de la misión. Y en la misión de San Bernardino anotó que producían maíz y trigo y que tenían un molino y un almacén.⁴⁹

En 1681 fueron respetadas las comunidades en que podían convivir bandas indias que antes tuvieron rencillas. Ahí los frailes debieron hacer enormes esfuerzos para mantenerlas en un lugar tan transitorio como lo eran esos espacios abiertos a los que se nombraba misión o pueblo, porque siempre demostraron que estaban del lado de los indios. Misioneros y protectores exhibieron un triunfo que en realidad era perecedero, y no por falta de generosidad o compromiso, sino a causa de las tradiciones del nomadismo que de tiempo en tiempo se hacían presentes, sobre todo cuando se mezclaban las estaciones del año, la época en que parían los animales, las rutas de migración de las aves o, también, las formas de festejos que habían configurado una prolongada costumbre tanto de intercambios de jóvenes entre bandas como las relaciones con la divinidad y sus ancestros.⁵⁰ Podemos conjeturar que los franciscanos tenían el mismo problema que sus catecúmenos: la poderosa cultura occidental, también milenaria, imprimió valores y procederes, imaginaciones e imaginarios, así como paradigmas difíciles de superar aún con la mejor voluntad.

Un problema que surgía sin previo aviso era el abandono de las misiones o, incluso, de las encomiendas. Ejemplo de esto fue la huida de un millar de indios del latifundio de la señora Francisca Valdez, en Parras, por indios de varias etnias que obedecían al cacique don Esteban Huey Quetzal. Huyeron del trabajo excesivo y del maltrato para irse a refugiar a las misiones de Coahuila, cosa que parece expresar que sentían mayor libertad o gusto entre los frailes que frente a los rudos mayordomos.⁵¹ Pero de allá también desaparecían apenas se retrasaba el alimento que debería haber sido enviado desde la Caja Real de Zacatecas, hecho que resultaba axiomático. En cuanto no sentían estar seguros, desaparecían y “regresaban a sus barbaridades”.⁵²

⁴⁹ “Cartas del virrey Marqués de la Laguna”, AGI, México, 52, N. 29.

⁵⁰ Véase Carlos Manuel Valdés, *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Nacional Indigenista, 1995. Carlos Manuel Valdés, “Los nómadas del noreste novohispano: culturas impugnadas”, *Istor Revista de historia internacional*, año XX, 77, 2019, pp. 65-84.

⁵¹ El casamiento de don Esteban Huey Quetzal con Josepha Manos Prietas se registró el día 30 de febrero de 1678 en el libro de sacramentos de la misión de Santa Rosa de los Nadadores. Y ya se le antepone el título *don*, agregando que era “capitán de las naciones del norte”.

⁵² Ejemplo: “Cartas al rey, 1682”: “se determinan a vender los hijos de estos indios de mediana edad [...] quitándolos a los padres que quedan tan doloridos y con tanto horror [...] con los españoles por este agravio [...] que aborreciendo su compañía se retiran en lo más interior de su barbaridad”, AGI, Guadalajara, 58.

A lo anterior hay que sumar el problema de orden religioso que se dejó conocer desde Madrid e inició su implementación en la Nueva España: la orden de secularizar las misiones. El mandato que se suscitó en las de la Nueva Extremadura (que ya no eran cuatro sino más) fue rechazado con fuerza por estos frailes que lo consideraron una grave injusticia. Todo pareció conjuntarse cuando supieron que estaba por llegar en visita pastoral el obispo de Guadalajara y que en las ocho misiones del Nuevo Reino de León había castigado de distintas formas a sus encargados: los regañó porque ignoraban la lengua de los indios (con la excepción de uno), reprobó a varios en exámenes de moral, les prohibió confesar o predicar y envió un informe crítico sobre esas insolencias a Madrid.⁵³

Después de esa experiencia, que el obispo Santiago de León y Garabito dejó reflejada en un documento muy crítico hacia los frailes del Nuevo Reino de León, ahora se dirigía hacia San Francisco de Coahuila. El camino más corto era de Monterrey a la capital de Nueva Extremadura (unos 110 kilómetros), pero el gobernador le informó que en el camino había indios alzados: debería tomar un desvío, le aconsejaba dirigirse a Saltillo y de ahí a la misión de San Francisco de Coahuila (290 kilómetros). Ese rodeo permitió que los frailes coahuilenses se enteraran de que tal vez se acercaba la tan temida secularización que implicaba su cancelación y la suplencia por curas párrocos diocesanos. Y fray Francisco Peñasco, comisario, de inmediato comunicó a los indígenas que abandonarían las misiones y concentró en San Francisco a todos los religiosos sin esperar la llegada del señor obispo.

El suceso fue interpretado por los indígenas como una amenaza a su seguridad; y lo era, en cierto sentido. Al considerarse sujetos de misión, se sabían amparados por los poderes políticos y religiosos. Lo contrario equivalía a poner sus cabezas en oferta para los empresarios agrícolas y ganaderos, los obrajes, las minas, o simplemente la venta de sus mujeres y niños lejos de ellos. El hecho muestra la confianza que sentían viviendo en una misión o un pueblo.

Los indios se perturbaron de tal manera que varios gobernadores de pueblos y jefes de banda, la mayor parte gentiles, se lanzaron a Saltillo para hablar con el obispo antes que los frailes. Era evidente que no comprendían las formas de organización eclesiástica, pero sí estaban enterados de que los obispos tenían un lugar excepcional. Trotaron 200 kilómetros y llegaron a la villa de Saltillo antes que don Santiago de León y Garabito, así que ya lo esperaban esos indios que representaban a 18 naciones, cuyos nombres están precedidos por algún título: dos caciques y 16 capitanes. Algo notorio es que se añade una adjetivación a sus nombres, donde aflora el dato que siete eran cristianos y 11 seguían siendo gentiles; 18 naciones suman una enorme cantidad de personas, como apareció en los libros sacramentales. Además, el hecho de que acudieran ante el obispo 11 capitanes que no habían abrazado la religión católica demuestra que coincidían en que los misioneros les incumbían. La audiencia les fue concedida y, aunque el obispo era nahuatlato, se valió de un traductor y el secretario anotó quejas y respuestas. Tomó la palabra don Esteban Huey Quetzal, quien expuso su desasosiego por el abandono de las misiones. El obispo los tranquilizó diciéndoles que si los misioneros los abandonaban, él proveería sacerdotes que se ocuparan de ellos.⁵⁴

⁵³Valdés, "Dos visitas pastorales al Nuevo Reino de León y Nueva Extremadura", 2013.

⁵⁴Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Archivo Franciscano, 1680. [Pero el suceso tuvo lugar en 1682].

Caminaron juntos hasta Coahuila y, al llegar, el obispo se enteró de que los religiosos se habían encerrado en el convento de San Francisco. Se acercó, tocó la puerta y no quisieron abrirle. Les habló sin obtener respuesta. Cuando por fin se restableció el diálogo, fue muy tirante y, en momentos, ofensivo; todo fue registrado por el secretario del obispado. Fray Francisco Peñasco dijo al obispo “que renunciaba una, dos y tres veces a las misiones de Coahuila, que las había de desamparar, yéndose él y sacando a los religiosos que asimismo asisten en ellas, dentro de tres días”.⁵⁵ La amenaza era enérgica, inmediata y factible. El padre Peñasco tenía una gran autoridad y demasiada experiencia porque, como se dijo antes, llegó antes que el padre Larios y se introdujo entre los indígenas de inmediato, exponiendo su vida no sólo por la posibilidad de ser muerto por ellos, sino por la de morir de inanición pues estuvo alimentándose con lo que aquellos comían. Añádase su conocimiento de las lenguas y de la geografía. Sabía que tenía un poder no igual al del prelado, pero sí distinto. El obispo intentó sobreponerse, pero no logró nada. Finalmente, tuvo que dejar de lado su autoridad al tiempo que llevaba a cabo su plan de secularizar las misiones, optando por nombrar a cada religioso como cura párroco de la misión en que vivía. Cada uno obtuvo algo: los indígenas la persistencia de las misiones, que les era necesaria por ser su refugio; los franciscanos, conservar el dominio de las relaciones sobre una región y una enorme cantidad de personas; el obispo introducir a esa cristiandad en su diócesis.

Es preciso comentar dos documentos que podrían explicar las difíciles condiciones en que vivían todos los agentes que tenían algún interés en esta Nueva Extremadura. El primero es una muestra de que los religiosos de Coahuila ya tenían alguna información sobre la secularización de las misiones, porque dos años antes que León y Garabito llegara a San Francisco de Coahuila, en 1680, fray Francisco Peñasco había pedido a las autoridades y vecinos de Saltillo una declaración escrita y hecha debajo de juramento, en que

declaren cómo y al tiempo que yo entré en dicha provincia estaba la tierra tan llena de enemigos que no dejaban a sus pobres vecinos comerciar [...] tenían cogidos los caminos del real y minas de Sombrerete, real y minas del Mazapil y caminos de la ciudad de Zacatecas [...] cometiendo máquina de muertes, llevando las muladas, y aquella hacienda que no podían cargar dejándola tirada y perdida, y [...] si desde que entramos [...] se haya oído decir hayan hurtado [...] ni un caballo ni hecho maldad ninguna.⁵⁶

¿Para qué necesitaba un testimonio en que cada testigo juraba decir verdad? La pregunta importa porque el manuscrito se extendió dos años antes del episodio del obispo, precisamente cuando los franciscanos podían demostrar sin demasiado esfuerzo el dominio que tenían en toda la región sobre cuerpos y almas.

El otro documento tenía otra procedencia y el objetivo era promover que se enviaran los apoyos logísticos desde la Caja Real de Zacatecas, porque apenas faltaba la comida en la misión los indígenas desaparecían prácticamente sin avisar. El gobernador de la provincia Alonso de León, en 1685, escribió que

⁵⁵ “Diálogos Peñasco-Garabito”, BPEJ, Fondo Franciscano, Manuscrito 296, vol.1, Exp. 25, 1682.

⁵⁶ Fray Francisco Peñasco, predicador y comisario apostólico de la Provincia de Coahuila llamada la Nueva Extremadura, solicita una certificación de lo que han mejorado los indios es sus costumbres, AMS, PM, e. 3; e. 32, Petición, 1680.

Por la experiencia que me asiste de más de veinte años [...] de Capitán de Campaña y de los presidios de estas fronteras tengo por sin duda por el mucho conocimiento que tengo de los indios naturales de la Provincia de Quguila que de faltar dichos socorros será la total ruina de dichas nuevas conversiones y provincias: y así mismo la inquietud de las fronteras como de los caminos de Sombrerete y Zacatecas.⁵⁷

¿Pretendía hacer saber que los frailes habían desarrollado todo un sistema de sometimiento a cambio de comida? Puede decirse que sí, a cambio de conocer el universo completo de la región, del medio ambiente y de las acciones emprendidas salvajemente por los gobernadores de la Nueva Vizcaya y el Nuevo Reino de León. El sometimiento de indígenas, a menudo mujeres y niños, se daba de tiempo en tiempo con o sin justificación. Parece importante citar aquí una carta del gobernador de la Nueva Vizcaya, Lope de Sierra, al rey, en la que le comunica sus triunfos sobre los bárbaros en la forma siguiente:

En espacio de los primeros cuatro meses me favoreció Nuestro Señor con otros sucesos muy felices en que les matamos y quitamos pasadas de trescientas a cuatrocientas personas [...] En mi sentir, con más justificación se les puede hacer la guerra que a los turcos, y hacerlos esclavos.⁵⁸

Esta carta es de 1678, es decir, unos años antes de los sucesos que se relatan, que tuvieron lugar entre 1680 y 1682, y explica el terror de los indios y su lógico apego a las misiones. Lo cual no desdice de que cuando no encontraban el sustento en la misión debían buscarlo en los lugares en que lo habían recolectado durante siglos.

Los tres manuscritos explican, en parte, las tensiones que tuvieron lugar entre misioneros e indios, entre los frailes y el obispo, y entre los gobernadores de las provincias y los naturales. En 1681, adelantaba el misionero que en la misión de San Buenaventura todo lo espiritual estaba atrasado y que los chichimecas bozales hacían mofa de la palabra evangélica.⁵⁹ Todo indica que, en esa misión, cercana al Bolsón de Mapimí, la parte más desértica, llegaban los indios más rijosos de que se tiene memoria: chizos, salineros, tobosos, acoclames, cabezas y, tal vez, bobosarigames. De alguna manera los indígenas que tenían su asiento en el río Conchos, que son los nombrados, habían desarrollado un sistema de ataques y retiradas en que atacaban las villas españolas y las misiones. El desierto no siempre les proveía los comestibles necesarios, por lo que agredían incluso a otros indios, a los que secuestraban niños y mujeres.⁶⁰

⁵⁷ Socorro a misiones San Bernardino, San Francisco, Santa Rosa, San Buenaventura de Cuatro Ciénegas y Santiago de Paredes, 1682-1685, AGN, Alhóndigas, vol. 14, e. 2.

⁵⁸ Véase Charles W. Hackett, *Historical Documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and Approaches Thereto, to 1773*, Washington, The Carnegie Institution, vol. 2, 1926, p. 210. El rey era Carlos II, el Hechizado, y las pugnas que tuvieron lugar en España podrían explicar el atrevimiento del gobernador al declarar que mató y secuestro centenares de indios en el nombre de Cristo. La reina madre, Mariana de Austria, tenía demasiados problemas políticos como para interesarse en los indios.

⁵⁹ "Misión de San Buenaventura, 1681", BPEJ, Fondo Franciscano, *ut supra*. Chichimecas bozales eran los que no habían aprendido el castellano: Bozal es lo contrario de ladino. Se encuentran referencias a indios que son ladinos en lengua nahua. Todo indica que se refiere a los que acudían sólo cuando llegaban los socorros de novillos, maíz y harina desde Zacatecas. Agotando la comida se retiraban. Quedaban los cristianos. A un esclavo negro se le nombraba bozal cuando no sabía hablar el español.

⁶⁰ Griffen, *Culture Change and Shifting Populations*, 1969, y Francisco Javier Sánchez Moreno, *Cautivos de los indios en el noreste de México, siglos XVIII-XIX*, Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila / Universidad Autónoma de Zacatecas, 2011.

Así que todo se combinaba, pero en los manuscritos de la época encontramos datos que se contradicen o que se complementan, pero que suscitan preguntas que no siempre podemos responder. Por ejemplo, León y Garabito, al tiempo que fustigaba a los religiosos para imponer su autoridad, promovió la creación de una nueva misión y lo logró negociando con el virrey Conde de Paredes, mismo que la aprobó y que llevaría su título nobiliario, Santiago de Paredes, de la siguiente manera:

concedo licencia para que se pueda fundar el pueblo y fábrica de iglesia para las tres naciones vagantes en el sitio que dejó señalado y elegido dicho obispo [...] poniéndose misionero con el estipendio, salario y ornamentos que se ha dado a los demás misioneros [...] por cuenta de la Real Hacienda y que vayan dos o cuatro indios tlaxcaltecos de los de la villa del Saltillo [...] que pueblen en dicha congregación y enseñen el modo de fabricar y la labranza a los recién conversos.⁶¹

Pero en otro documento, el virrey escribió al obispo que le daba

licencia para que se pueda fundar una villa de españoles intitulada Santiago de Paredes. La cual sea de la otra banda de la de la loma de San Francisco de Coaguila río arriba, quedando dicha loma por mojonera y lindero para dividir los términos entre la población de españoles y de los indios de San Francisco de Coaguila.⁶²

¿Significa que el virrey intentó crear dos establecimientos, uno para indígenas y otro para españoles?, al parecer sí, pero, ¿por qué imponerles el mismo nombre: el suyo? No queda claro en los documentos mencionados, mas sabemos que a la que designó villa de españoles se convertiría en el Pueblo de San Francisco, junto a Santiago de la Monclova (esta vez el nombre Santiago fue impuesto como una ofrenda a León y Garabito). Sin embargo, el virrey señaló con certeza la situación geográfica: la misión estaría entre San Francisco y Candela, mientras que la otra quedaría anexa a la capital del reino de la Nueva Extremadura. Ahora sabemos que en ese lugar (tras la loma) se instaló un pueblo de indios ya asentados, en convivencia con tlaxcaltecas, y que fue una población muy exitosa desde el punto de vista económico. Al final, los nombres se trasplantaron: la capital del reino portaba el nombre San Francisco de Coaguila, pero terminó como Santiago de la Monclova (por el título nobiliario de otro virrey). Las dos poblaciones fueron creadas y aún persisten, pero de manera distinta a la que planeaba el virrey Conde de Paredes.

El obispo Santiago de León y Garabito había visitado y calificado las ocho misiones del Nuevo Reino de León e hizo que su secretario escribiera su informe al rey. Este resultaba demasiado negativo porque, en la práctica, no había avances en la evangelización, que eran casi imposibles de lograr porque nada más uno de los ocho misioneros hablaba la lengua de los catecúmenos. El informe decía que, por ejemplo, en una de las misiones había seis indios; regañó a los misioneros e impuso algunos castigos y obligaciones.⁶³ Y el único fraile al que había reconocido por su

⁶¹ "Socorro a misiones San Bernardino, San Francisco, Santa Rosa, San Buenaventura de Cuatro Ciénegas y Santiago de Paredes, 1682-1685", AGN, Alhóndigas, vol. 14, e. 2.

⁶² "Informe del señor Garabito al virrey de Méjico sobre la conservación, población y aumento de Coahuila y sus misiones, 1680", Biblioteca Bancroft, Mexican Manuscripts, 161.

⁶³ Acusaciones de Francisco de la Calancha, vicario y juez eclesiástico de la Provincia de Coahuila y Nuevo Reino de León: "Fray Matheo Gutiérrez no asiste a la misión de Santa

entrega, fray Domingo Blanco, misionero de San Buenaventura de Tamaulipa, escribió una carta al obispo diciéndole que:

por la violencia del señor gobernador son muchos los ministros y ninguna la mies porque toda se ha retirado a los montes temiendo la furia de tanto lobo carnicero [...] que con su mucha furia les quitan los hijos y los llevan a ellos en collera a trabajar a sus haciendas donde no les dan enseñanza alguna, ni menos tratamiento bueno [...] espero en Dios y en el celo santo que asiste a vuestra señoría que han de tener remedio todas estas cosas [...] a quien refiero todos mis desconsuelos como a prelado santo.⁶⁴

Esta situación puede explicar por qué León y Garabito, apenas pasó la visita, emprendió una cruzada contra los españoles por el maltrato que infligían a los indígenas. Denunció ante el rey a gobernadores y alcaldes y enfrentó al mismo virrey. Confirmó la información anterior señalando que “suelen ir con gente armada y los traen acollarados y vejados (los tratan como esclavos) puesto que aunque no vendan los grandes por tenerlo Vuestra Majestad prohibido por varias cédulas, se determinan a vender los hijos [...]”⁶⁵

Su polémica duró nueve años y, aunque obtuvo la simpatía de la reina y sus cartas ordenando regresar a sus aduares a los indios secuestrados, nadie la obedeció. Los españoles del noreste novohispano mantuvieron su forma de explotación de la mano de obra y la venta de mujeres y niños.

Estas citas son importantes porque muestran el ambiente que prevalecía en la región. Puede demostrarse que los nuevoleonenses, como los neovizcaínos, hacían razias en la Provincia de Coahuila. En esta provincia acontecía lo contrario: todos los frailes hablaban lenguas y tenían al menos en sus cuatro primitivas misiones a miles de bautizados y no poca influencia sobre un buen número de gentiles. Todo indica que el padre Larios había escogido bien a sus colaboradores y que, aunque murió muy temprano, ellos continuaron siendo muy vigorosos, a pesar de las enormes dificultades que enfrentaron. Esa eficacia fue, precisamente, su fuerza, la usaron para negociar con el prelado, y ganaron.

Conclusiones

Lo que siguió a estos acontecimientos fue obra de otras estrategias, otras fuerzas políticas y, también, otros misioneros. Llegaron los frailes del Colegio de Querétaro con nuevos métodos y mayor apoyo logístico y político. Ocuparon los sitios ganados por los frailes jaliscienses y pelearon contra ellos. Ingresaron más al norte e iniciaron misiones en Tejas.

El fracaso de las misiones de Coahuila no tiene nada que ver con el fracaso de las del Nuevo Reino de León, cuyos antecedentes son asombrosos: el sacerdote franciscano Francisco de Ribera, lector de Teología, apoyó la exigencia del Cabildo de Monterrey para que el gobernador exterminara a los indígenas. El 4 de junio de 1632, el fray Francisco escribió que “no está menos obligado el señor gobernador a castigar y conquistar estos indios hasta sujetarlos por los modos necesarios; aunque sea des-

Engracia; fray Pedro de la Villa no va a la de San Antonio; fray Diego de Evia deja a Gualeguas hasta cuatro meses sin misa”, véase Eugenio del Hoyo, *Indios, frailes y encomenderos en el Nuevo Reino de León. Siglos XVII y XVIII*, Monterrey: Archivo General del Estado de Nuevo León, 1985, p. 129.

⁶⁴ “Cartas y expedientes del obispo de Guadalajara, 1682-1685”, AGI, Guadalajara, 58.

⁶⁵ “Cartas y expedientes del obispo de Guadalajara, 1682-1685”, AGI, Guadalajara, 58.

truyéndolos y acabándolos”.⁶⁶ El capitán Alonso de León, que tuvo varios cargos en el gobierno de Martín de Zavala, justificó en su crónica de 1649 la esclavización de los indios escribiendo que los españoles “hacían entradas; sacaban gente, que se vendían bien; cebo con que acudían más soldados, que llovidos aventureros”.⁶⁷

La corta vida misional de Larios, que duró tres años, no logró asegurar todos los medios para que la existencia y formas de vida de los indígenas fuera respetada. Lo suplió fray Francisco Peñasco, que fue un religioso emprendedor, abnegado y buen mediador ante los poderes fácticos. Mantuvo la cohesión interna entre franciscanos, una cierta moral y un manejo importante de los cuerpos y las consciencias de los indígenas. Pero en su lucha por el poder debió enfrentar al de los obispos y luego al de los capitanes indígenas.

Considero que una conclusión elemental es que no se puede interpretar una temporalidad, ni una sociedad tan compleja ni un conjunto de naciones indias con sus culturas, tradiciones, lenguas y geografías sin el peligro de malinterpretaciones cómodas. Sin embargo, lo que aquí se historió buscó la coherencia suficiente para ser contemplado como un conjunto, puesto que se hicieron las ineludibles referencias a una “realidad” conformada por aborígenes, burócratas, empresarios agricultores y mineros, esclavistas y misioneros, y a un tema específico y no a la historia general de Coahuila y su religiosidad o a la de los indios.

Las luchas entre instituciones españolas eran muy complejas, por ejemplo, entre la Audiencia de Guadalajara y la Audiencia de México, entre las órdenes religiosas y las diócesis en juego (Guadalajara, Durango) y las formas de uso del poder, que respondía a menudo al carácter, la experiencia y la formación de cada obispo, además de la de los monarcas. Lo cual no nos impide intentar una interpretación sustentada en manuscritos, aunque estos nos muestren los contrastes entre quienes tenían intereses personales o grupales.

El nomadismo no pudo ser aceptado como una cultura igualmente compleja que la española porque, quienes estuvieron cerca de los indígenas y pudieron dejar opiniones escritas, no tenían la posibilidad de comprender algo más allá de los sucesos inmediatos. Quizá el padre Juan Larios o el obispo Garabito hubieran podido sistematizar sus ideas sobre aquellos seres cuya barbarie tenía un sostén milenario y una gran capacidad de conocer y experimentar lo que estaba a su alcance. Lo que dejaron escrito es una señal de que reflexionaban acerca de la justicia y los derechos de los aborígenes. Estos no dejaron sus propias ideas sino por mediación de lo que los misioneros escribieron sobre ellos, pero fraguaron demasiados hechos que proporcionan una información útil para comprenderlos.

⁶⁶ Juan Bautista Chapa, “Historia del Nuevo Reino de León de 1650 a 1690”, en Israel Cavazos Garza (ed.), *Historia de Nuevo León*, Monterrey: Ayuntamiento, 1985, p. 177.

⁶⁷ Alonso de León, “Relación del descubrimiento, población y pacificación de este Nuevo Reino de León”, en Israel Cavazos Garza (ed.), *Historia de Nuevo León*, 1985, p. 44.

“Conservar en religión”: la Iglesia en Yucatán durante el período colonial

Adriana Rocher

Universidad Autónoma de Campeche

Eran las cuatro de la tarde del domingo 11 de febrero del año del Señor de 1663. Fray Luis de Cifuentes, obispo de Yucatán, acababa de recibir la mala nueva de que la villa y puerto de San Francisco de Campeche había sido invadida por una armada de corsarios ingleses. La noticia, terrible en sí misma, venía con otra que afirmaba que la horda de vándalos marinos sólo esperaba el arribo de 15 navíos cargados con más de sus secuaces para dirigirse a Mérida, la ciudad sede de los poderes civil, militar y eclesiástico. Sin pérdida de tiempo, el dominico mandó tocar a rebato las campanas, se encaminó a la plaza y observó la confusión y el temor que comenzaban a cundir entre el vecindario, huérfano en ese momento de gobernador y capitán general que organizara la defensa.¹ Al momento, Cifuentes asumió que la ciudad requería de algo más que sus oraciones y rogativas y, “aunque nada versado en las materias de guerra, si bien no sin inteligencia de ellas”² se erigió de facto en comandante de la plaza, “transformándose el obispo y fraile en soldado”.³

Procurando “sosegar los ánimos tan asombrados de todos”, pretendió infundir ánimo entre el general desánimo. Diciendo y haciendo, hizo sacar la artillería a la plaza con el fin de ubicarla en las bocacalles, al tiempo que organizaba las compañías de milicianos. Ordenó el cierre de la ciudad: nadie podría salir y quien quisiera entrar, sería apresado para ver si poseía información de interés. Cifuentes llevó a las casas episcopales las fraguas de la ciudad para armar una compañía de vaqueros a la cual, como en el caso de las otras milicias, escogió a sus miembros y designó a su capitán. Ni el clero escapó a su febril actividad, pues hizo que los clérigos se armaran y envió a un grupo al cercano puerto de Chichuxclub con el objetivo de estar al acecho por si el enemigo buscaba usar sus playas para el desembarco.⁴

El saqueo de Campeche a manos de las tropas del almirante y corsario inglés Christopher Myngs constituyó el colofón de una invasión anunciada años ha.⁵ Tiempo en que gobernadores y obispos vaciaron sus tinteros escribiendo al rey y al virrey, clamando por ayuda; implorando por más hombres, más armas y más dinero para la defensa de las costas yucatecas. Sus ruegos fueron inútiles. Vanos fueron los argumentos respecto al valor de los productos regionales para las potencias rivales. El razonamiento de que perder a Yucatán sería tanto como dejar a sus enemigos vía libre hacia la Nueva España, no gozó de mejor suerte.⁶ La península maya carecía del

¹El maestre de campo José Campero de Sorredevilla, que en 1660 tomara posesión de su encomienda como gobernador y capitán general de Yucatán, había muerto el 29 de diciembre de 1662.

²“Carta del obispo de Yucatán al Virrey, Mérida de Yucatán, 21 de marzo de 1663”, Archivo General de Indias (en adelante AGI), México 1006 f. 209.

³“El obispo de Yucatán. 24 de octubre de 1668”, AGI, México 369.

⁴“Carta del obispo de Yucatán al Virrey, Mérida de Yucatán, 21 de marzo de 1663”, AGI, México 1006, ff. 209-211.

⁵Para una relatoría del ataque de 1663, véase Juan Juárez Moreno, *Corsarios y Piratas en Veracruz y Campeche*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla-Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972. Véase Héctor Pérez Martínez, *Piraterías en Campeche (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Campeche: Ayuntamiento de Campeche, 2004. Ambos textos erróneamente atribuyen eff. 173-224.1 Ataque a Mansvelt, quien, en realidad, iba como lugarteniente de Christopher Myngs. AGI, México 1006.

⁶Correspondencia en este sentido puede verse en AGI, México 369 y AGI, México 1006.

suficiente valor estratégico o económico; el virrey tenía otras costas que proteger; otros puertos que vigilar; otros tesoros que salvar.

Semiaislada por mar y tierra, Yucatán tuvo en su ubicación geográfica y su economía las dos principales causas de su marginalidad. Si bien la península maya no era un desierto, a ojos españoles las selvas que cubrían parte de su territorio sí que lo eran al estar habitadas por indígenas insumisos, apóstatas o nunca bautizados. Además, las riquezas extraídas de su suelo apenas tenían demanda fuera de sus costas, razón por la cual la provincia ocupó un lugar secundario en el comercio indiano.

La condición marginal de Yucatán se manifiesta en toda su extensión en el escaso eco que sus llamados de auxilio tuvieron y en su consecuente soledad a la hora de hacer frente a un enemigo que superaba ampliamente sus débiles recursos defensivos. La emergencia provocada por el ataque pirata de 1663 es también reveladora del lugar de la Iglesia en el concierto peninsular. Aunque la costumbre permitía a los cabildos de las poblaciones españolas asumir en sus provincias las funciones del gobernador y capitán general en caso de ausencia, es evidente que los alcaldes ordinarios emeritenses carecían de la autoridad y el prestigio suficientes para organizar la defensa. Y no parece que lo hayan intentado, lo que podría significar su conciencia de que así se desgañitaran, sus voces serían prácticamente inaudibles ya que sólo una tenía la resonancia suficiente para llamar a la calma e imponer el orden; y esa no era otra que la de la Iglesia.

El presente trabajo busca comprender la forma en que la Iglesia yucateca se adaptó a un entorno de precariedad, la cual distó de circunscribirse al ámbito económico. A través de estudiar su transitar en un mar de escasez y, con frecuencia, de incertidumbre, podremos comprender cómo la institución pudo transformar esas aguas en un medio para fortalecer su poderío, prestigio e influencia; en otras palabras, cómo fue que el fraile pasó de obispo a comandante en jefe y, tan importante como eso, cómo fue que los demás lo tomaron como algo natural, tan natural como el calor o la humedad del clima peninsular.

Mayas yucatecos, montaraces y piratas: la temida trinidad

El oro y la plata lucidos por los caciques que salieron al encuentro de Francisco Hernández de Córdoba en 1517 parecieron ser el prelude de las fabulosas riquezas que a la vuelta de la esquina esperaban a los valientes que se atrevieran a ir por ellas.⁷ Sin embargo, una vez pasado el tiempo de exploración, la mirada de los conquistadores finalmente pudo ver lo que el fulgor de su ambición no les había permitido antes: que la tierra yucateca tenía poco que ofrecerles, ya fuera en su superficie, dada la naturaleza calcárea del suelo, o en sus entrañas, donde nunca se había “hallado oro ninguno ni de donde se pueda sacar”.⁸ Pronto también comprendieron que la mayor riqueza de la península se encontraba en la capacidad productiva de su población nativa. Desde entonces, mediante el tributo y el repartimiento,⁹ forzaron a los indígenas a producir el excedente necesario para mover la economía regional y alimentar a la

⁷ Véase José Enrique Ortiz Lanz, *Las verdaderas historias del descubrimiento de la Nueva España. Las expediciones de Hernández de Córdoba y Grijalva, 1517-1518*, México: LXIII Legislatura-Consejo Editorial H. Cámara de Diputados, 2018, pp. 35-41.

⁸ “Francisco de Montejo al Emperador. 10 de agosto de 1534”, Real Academia de la Historia (en adelante RAH), Colección Muñoz, T. 80, f. 77.

En Yucatán, la principal forma de repartimiento la constituyó el llamado “repartimiento de géneros”, que consistía en un contrato mercantil entre españoles y repúblicas de

población peninsular, mientras que con el servicio personal los hicieron proveer la mano de obra necesaria para la construcción, tanto de obra pública como privada, el transporte de mercancías y el servicio doméstico.¹⁰

El descubrimiento de que poco, muy poco de lo que brillaba era oro, fue de la mano con el conocimiento del carácter del maya peninsular. Su tenaz resistencia a la conquista, misma que se prolongó incluso después de fundadas las principales poblaciones hispanas,¹¹ dibujó en la mirada española a un indio yucateco “indómito”, “belicoso” y “desasosegado”, con el cual no había perdón que sirviera ni buen trato que bastara debido a su ser “traidor”, “ingrato” y “mentiroso”.¹²

De esta manera, los conquistadores y sus familias habrían de vivir en una gran paradoja, al depender su existencia de una población de la que desconfiaban y a la cual temían. Así, aunque convencidos de que los nativos tenían “opinión [de] que poco a poco irán acabando con los cristianos”,¹³ los hispanos debieron acostumbrarse a estar rodeados de mayas yucatecos, pues tan aplastante era su inferioridad numérica como su necesidad de ellos.¹⁴ Ni siquiera en la intimidad del hogar sus temores habrían de encontrar reposo, pues mayas eran las manos que molían y torteaban los productos de maíz que servían en sus mesas; mayas eran los pechos que criaban a sus hijos; mayas eran los brazos que construían, reparaban y limpiaban sus casas.¹⁵

El paso de los años, de las décadas, de los siglos incluso, de poco serviría a la hora de sepultar temores y erradicar la desconfianza. Por aquí y por allá, los mayas peninsulares dejaban el rastro de un ser distinto al deseado por el régimen colonial; huellas que los españoles no dejaban de ver y de seguir casi obsesivamente, esperando descubrir en ellas la rebelión en ciernes o la idolatría oculta.

indios mediante el cual los primeros entregaban a las segundas un pago por adelantado, que podía ser en dinero o en géneros, a cambio de productos comercializables, entre los que destacaban especialmente las mantas de algodón y la cera. Dichos intercambios “se sustentaban en la idea del contrato libre pero en la práctica requerían necesariamente de grados variables de imposición”. Véase Gabriela Solís Robleda, *Bajo el signo de la compulsión. El trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco, 1540-1730*, México: Centro de Investigaciones y Estudios en Antropología Social / Instituto de Cultura de Yucatán-Miguel Ángel Porrúa / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2003, pp. 107-108.

¹⁰Solís, “Capítulo I”, en Solís, *Bajo el signo de la compulsión*, 2003.

¹¹Fue el caso de los cueros levantamientos de 1546-1547. Véase Diego López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, t. II, Campeche: Ayuntamiento de Campeche, Lib. 5, Cap. II—III, 1996, pp. 18-26.

¹²Estas imágenes fueron recurrentes en la correspondencia de los conquistadores y primeros pobladores hispanos de Yucatán; aquí sólo incluyo algunos ejemplos. Además de las referencias citadas en las notas 7 y 11, véase “La ciudad de Mérida al Rey”,¹⁴ de junio de 1543. Reproducida en Diego López Cogolludo, *Historia*, t. II, Lib. 8, Cap. IV, 1996, pp. 288-293.

¹³“La Ciudad de Mérida al Emperador. 8 de febrero de 1547”, RAH, Colección Muñoz, T. 80, f. 240.

¹⁴Desde fechas muy tempranas, los españoles manifestaron su conciencia del peligro que representaba la superioridad numérica indígena. En 1565, el cabildo de Mérida contaba en más de 100,000 los indios yucatecos en posibilidad de guerrear, y aunque el conteo hecho por el gobernador Diego de Santillán seis años después bajó el número a 80,000, no por eso el balance era menos desfavorable, toda vez que los españoles no pasaban de 300. Rodrigo de la O Torres, *Vigilar y defender. Piratería y la región de Yucatán*, Editorial Académica Española, 2011, p. 57.

¹⁵Manuela Cristina García Bernal, “Los servicios personales en el Yucatán durante el siglo XVI” en varios autores, *Estudios sobre política indigenista española en América*, Valladolid: Seminario de Historia de América de la Universidad de Valladolid, 1976, pp. 270-278.

Para colmo, en el sur y sureste peninsular permaneció una amplia franja de selva que incluía también al Petén guatemalteco habitada por indios “gentiles” que se mantuvieron integrados a señoríos mayas independientes, entre los que destacaban itzáes, cehaches, choles y lacandonnes. “La montaña”, como se le conoció, se constituyó en una zona de refugio que acogió lo mismo a quienes se negaron a hincar la rodilla ante su católica majestad que a los que sí lo hicieron pero que huían de las cargas que el régimen colonial había puesto sobre sus hombros. Una fuga masiva, como la ocurrida en la séptima década del siglo XVII, podía acarrear gravísimas consecuencias para una economía tan dependiente del tributo y el trabajo indígena como lo era la yucateca. Pero a La montaña no sólo se le temía por los que se iban, sino también por los que de ella bajaban; peor aún, la posibilidad de que los montaraces se unieran a los mayas colonizados delineó los contornos de una fantasmagórica imagen, la de una generalizada rebelión que, de cuando en cuando, regresaba a turbar los ánimos de los españoles de Yucatán. Aunque a La montaña se le consideró oficialmente conquistada a fines del siglo XVII, y que los indómitos montaraces se dispersaron o cayeron víctimas de las enfermedades llevadas por los españoles, la región siguió proyectando su amenazante sombra sobre un imaginario español firmemente arraigado en el temor a lo indígena.¹⁶

Por si la desconfianza hacia los mayas no fuera poca, por si la sombra montaraz no fuera suficiente, unos y otros no fueron los únicos protagonistas de las pesadillas españolas: los piratas los acompañaron. En 1559, por primera vez los yucatecos divisaron en su horizonte navíos enemigos. Eran corsarios, franceses de nación y luteranos de religión, quienes asaltaron varias embarcaciones en la costa norte yucateca e hicieron prisioneros a numerosos indios y españoles.¹⁷ A partir de entonces, los avistamientos de embarcaciones filibusteras se sucedieron sin cesar a lo largo de la costa peninsular, y sus incursiones se sintieron y resintieron lo mismo en la mar que en tierra firme, si bien sería el puerto de Campeche su víctima más recurrente y sufrida.¹⁸

La inserción de la península en la región Golfo-Caribe, nodo del tráfico trasatlántico y antemural de la Nueva España, la extensión de sus costas y su escasa profundidad, que hacían de la provincia “toda un puerto”¹⁹ y su falta de defensas efectivas hicieron de Yucatán una víctima propicia para los ladrones del mar, pues, aun faltándole metales y joyas preciosas, la región ofrecía otros productos, como el palo de tinte o la sal, de gran interés para las potencias europeas, además de las piezas de valor

¹⁶ Sobre La montaña como objeto de temor, conquista y herramienta política, véase Laura Caso Barrera, “El miedo a los indios rebeldes e insumisos en Yucatán, siglos XVI y XVII” en Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septién (edits.), *Una historia de los usos del miedo*, México: El Colegio de México-Universidad Iberoamericana, 2009, pp. 77-102. Acerca del significado de La montaña en el imaginario peninsular, véase Adriana Rocher Salas, “La montaña: espacio de rebelión, fe y conquista”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 50, 2014, pp. 46-76.

¹⁷ Rodrigo de la O Torres, “La costa yucateca y el fenómeno de la piratería. Conformación y percepción del espacio, siglo XVI”, en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, vol. 24, núm. 1, 2019, pp. 118-119.

¹⁸ Un recuento de la actividad corsaria en el siglo XVI, tanto en tierra como en mar, puede verse en Rodrigo de la O Torres, *Vigilar y defender*, 2011, pp. 47-49. “Carta de Luis de Céspedes Oviedo al rey don Felipe II, Mérida, 28 de noviembre de 1565”, citada en De la O, *Vigilar y defender*, 2011, p. 52.

¹⁹ “Carta de fray Francisco de Toral, obispo de Yucatán, al rey don Felipe II, Mérida, 28 de noviembre de 1565”, citada en De la O, *Vigilar y defender*, 2011, p. 54.

que guardaban sus iglesias o las casas de sus principales moradores. En suma, para los piratas, Yucatán fue un bocado apetecible, tanto por lo que tenía para dar como por su indefensión y ubicación.

Y así como la amenaza montaraz lo fue en sí misma, pero también por la posibilidad de su unión con los mayas del norte peninsular, la sombra pirata igualmente anduvo lo mismo sola que acompañada, pues no era extraño que se superpusiera a los demás nubarrones que enturbiaban el horizonte colonial yucateco. Así lo dejaron ver una y otra vez las autoridades, quienes, como hiciera el gobernador Francisco de Bazán en 1657, no dejaron de señalar la forma en que “los indios, faltos de fe y de lealtad” se acomodarían fácilmente con el enemigo, por considerar que los dejarían con “sus idolatrías, vicios y haraganidad [sic], querrán que los dominen mucho más que verse en el yugo de quien los corrige y conserva en la religión”.²⁰

“Conservar en religión”, salvaguarda del mundo colonial

Para la Corona y la Iglesia hispana, “conservar en religión” significaba educar, dirigir, consolar, escuchar, vigilar, corregir y proteger a los hijos de Dios, que eran también súbditos del rey. En una sociedad que se concebía a sí misma como un cuerpo, las consecuencias del pecado iban más allá del sujeto pecador, pues podían infectar al ser social en su conjunto, de ahí que “conservar en religión” fuera un asunto de Estado, que preocupaba y ocupaba al rey y, a espejo suyo, a todos sus funcionarios reales sin importar su nivel.

En el Nuevo Mundo, “conservar en religión” tuvo el valor añadido de mantener a los indígenas americanos en el modelo de policía impuesto por y para la dominación colonial. En Yucatán, tal misión resultó particularmente acuciante, pues sobre la población indígena descansó el edificio construido por el colonialismo español; sin la “policía y civilidad” sembrada y cultivada por los ministros doctrineros difícilmente las repúblicas de indios hubieran mantenido sus niveles de productividad o los poblados españoles habrían funcionado como lo hicieron.

“Conservar en religión” en la península maya fue de la mano con la preservación de los delicados equilibrios que permitían el uso extensivo de la mano de obra indígena, ahí donde el abuso excesivo podía derivar en fugas, intermitentes o masivas, motines o francas rebeliones, coyunturas en las que el indígena yucateco tornaba abiertamente a las prácticas religiosas y culturales tan prohibidas como temidas por el régimen colonial, lo que amén de castigar a la economía regional y dislocar el orden imperante, suponía la condenación eterna del idólatra, manchaba el alma y el prestigio de sus padres espirituales y podía ser que también los de aquellos funcionarios omisos a la hora de descargar la conciencia del rey. “Conservar en religión”, pues, fue una tarea de interés público y que hizo de sus especialistas, la Iglesia y su clero, actores protagónicos de la escena peninsular.

La Iglesia llegó a Yucatán con los primeros conquistadores a través del padre Alonso González, quien fue integrado a la expedición al mando de Francisco Hernández de Córdoba “para que con buen fundamento fuese encaminada” la dicha armada.²¹ Pero ni González ni los eclesiásti-

²⁰ “El gobernador Francisco de Bazán al rey. Mérida de Yucatán, 15 de agosto de 1657”, AGI, México 1006, f. 15v.

²¹ Véase Bernal Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid: Espasa-Calpe, 1989, p. 29. La expedición salió de La Habana el 8 de febrero de 1517 y divisó por primera vez tierras yucatecas 21 días después.

cos que acompañaron las subsiguientes expediciones tuvieron otro propósito que fungir como capellanes militares. Años después, en 1537, un grupo de franciscanos misionó de Champotón a Tabasco, pero su labor tampoco devino en el establecimiento de la Iglesia como institución, ya que a los pocos meses los religiosos tuvieron que abandonar a su joven rebaño debido a conflictos con los conquistadores.²²

Esos primeros intentos de construir la Iglesia chocaron con la incertidumbre propia de tiempos de guerra. En 1542, la fundación de Mérida significó la conclusión de la conquista, no tanto por el establecimiento del imperio de la paz, aún precaria, sino por el arribo de las instituciones hispanas, entre las cuales se encontraba una embrionaria Iglesia, representada en la figura del presbítero Francisco Hernández, nombrado sucesivamente párroco de las recién fundadas parroquias de Campeche y Mérida. Sin embargo, Hernández, y los pocos clérigos que a cuentagotas arribaron en los años subsiguientes, ejercieron su apostolado entre una población hispana mayormente replegada sobre sí misma, conformada con exprimir a los mayas yucatecos, pero sin modificar más que indirectamente sus patrones de vida. Esa transformación arrancarían alrededor de 1545, de la mano de la Orden de los Hermanos Menores, mejor conocida como Orden de San Francisco de Asís o franciscana.²³

Algunos de los religiosos que arribaron a Yucatán eran experimentados misioneros en tierras americanas, incluso, uno de ellos, fray Lorenzo de Bienvenida, estuvo entre quienes misionaron en la región en 1537. Cargados con la experiencia de conversiones previas, en Yucatán se buscó la colaboración con los caciques, se puso particular énfasis en la enseñanza de los niños y se instruyó a ciertos indígenas para que ayudaran con la doctrina, al tiempo que se descartaron otros mecanismos, como el teatro evangelizador, a la hora de difundir los preceptos de la cristiandad.²⁴ En su aprendizaje de la lengua y de las formas que regían la vida política, económica, social y cultural de los nativos peninsulares, los minoritas contaron con la enorme ventaja de que sólo hubiera un grupo aborigen: el maya yucateco.

Una vez que su dominio del maya peninsular fue suficiente como para prescindir de la mediación de intérpretes, ampliaron su radio de acción, que hasta entonces se había restringido a los barrios indígenas anejos a las poblaciones españolas, dirigiéndose a las serranías, “bajando toda la gente que por allí estaba derramada y haciéndoles poblaciones en los llanos y sitios acomodados, para los predicar, catequizar y administrar, y asegurándolos de la guerra de la gente española que temían”.²⁵ En estas pocas líneas salidas de la pluma de fray Bernardo de Lizana podría resumirse gran parte de la obra franciscana y de la Iglesia yucateca en su conjunto, por lo cual vale la pena desmenuzarla para ex-

²² Stella María González Cicero, “Fundación y organización de la provincia franciscana en Yucatán, 1537-1571”, en Sergio Quezada, Jorge Castillo Canché e Inés Ortiz Yam (coords.), *Historia General de Yucatán*, t. II. *Yucatán en el orden colonial 1517-155*. Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, Yucatán, pp. 128-129. Véase Stella María González Cicero, *Perspectiva religiosa en Yucatán. 1517-1571*, México: El Colegio de México, 1978, pp. 78-81.

²³ González, *Perspectiva religiosa*, 1978, pp. 82-83.

²⁴ Ninguno de los cronistas coloniales hace mención a las representaciones escénicas que los historiadores del siglo XX bautizaron como “Teatro evangelizador”. Véase Diego López Cogolludo, *Historia de Yucatán*, t. II, Campeche: Ayuntamiento de Campeche, 1996. Bernardo de Lizana, *Historia de Yucatán*, Madrid: Historia 16, 1998, pp. 143-170. Véase Diego de Landa, *Relación de las Cosas de Yucatán*, caps. XVII y XVIII, México: Monclém ediciones, 2017, pp. 55-59.

²⁵ De Lizana, *Historia de Yucatán*, 1998, p. 143.

plicar cada una de sus partes, si bien lo haremos en el orden inverso al empleado por fray Bernardo.

Al parecer, los primeros eclesiásticos que llegaron a tierras yucatecas mantuvieron una conducta que en poco se diferenciaba de la de los españoles seculares; según el cronista dominico fray Tomás de la Torre, “los clérigos y los cristianos han tratado todos en una cosa”, que no era otra que abusar de los indígenas sin preocuparse en llevarlos al conocimiento de Dios.²⁶ Sin tener a la evangelización como el eje de su vocación, difícilmente esos sacerdotes habrían tenido en los mayas los mismos “tesoros” que frailes como De la Torre o Bienvenida solían ver.²⁷ El contraste entre los misioneros y el resto de los españoles debió ser notable, especialmente para los nativos, quienes fueron capaces de apreciar que los españoles distaban de ser un bloque homogéneo, con idénticos intereses. Además, el uso de hábito por parte de unos facilitó su distinción de los otros, pues la diferencia se evidenciaba con un simple golpe de vista.

Los frailes no eran como el resto de los españoles, pero tenían autoridad sobre ellos, la cual provenía de su investidura sacerdotal, de su poder de negar la absolución e imponer censuras eclesiásticas²⁸ y de su capacidad de comunicación con Madrid. Con el tiempo, agregarían otros elementos, como poder económico, alianzas clientelares, parentesco de sangre o espiritual con las élites y el prestigio ganado merced a su labor pastoral con los indígenas, los que, en conjunto, mantendrían la influencia de los minoritas aún en tiempos de vacas flacas, fueran de naturaleza material, social o, incluso, espiritual.

Tal vez las palabras que salían de la boca de los frailes carecieran de significados inteligibles para sus oyentes indígenas, aun cuando fueran pronunciadas en la lengua nativa; pero lo que sí debió resultarles relativamente sencillo de apreciar fue la posición de autoridad que los frailes tenían respecto a los españoles, habida cuenta que los mayas peninsulares eran hijos de una cultura donde los custodios de la fe, los sacerdotes, eran también parte de la estructura de poder.

De esta forma, conscientes de los diferentes intereses que guiaban los actos de frailes y españoles, y del ascendiente de los primeros sobre los segundos, los nativos hicieron uso del hábito seráfico como escudo defensivo contra el abuso de terceros, fueran españoles, negros y mulatos,²⁹ incluso sus propios caciques, ante la complacencia de los propios

²⁶ Véase Fray A. Ximénez, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia, 1929, p. 302.

²⁷ En su diario de viaje, fray Tomás de la Torre apuntó al recordar su primer encuentro con nativos mayas que “vinieron en las canoas muchos indios, donde vimos los tesoros que veníamos a buscar a las Indias”. Ximénez, *Historia de la Provincia*, 1929, p. 298.

²⁸ La censura “es una pena espiritual y medicinal por la cual al hombre bautizado y contumaz le es quitado, por la potestad eclesiástica, el uso de algunos bienes espirituales, impuesta de tal manera que, durante ella, ordinariamente, puede ser absuelto”. Aunque sólo ciertos miembros del clero (papa, obispos, superiores regulares, etcétera) tienen la autoridad ordinaria para imponer censuras, pueden delegar esa capacidad en sus súbditos; la excepción la constituye la censura *latae sententiae*, que se efectúa sin la intervención del prelado dotado con poder ordinario. Véase Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, vol. IV, libro V, México: El Colegio de Michoacán / Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México, Título XXXIX, 2005. Sobre el uso que la Iglesia novohispana hizo de la censura eclesiástica, véase Murdo J. MacLeod, “La espada de la Iglesia: excomunión y la evolución de la lucha por el control político y económico en el Chiapas colonial, 1545-1700”, en *Mesoamérica*, núm. 20, pp. 199-213.

²⁹ Alusiones al maltrato ejercido por negros y mulatos sobre indígenas yucatecos las hay a lo largo del período colonial. Aquí sólo pongo dos ejemplos, uno de principios y otro de finales del período colonial, que nos permiten ver que dicha violencia no se circuns-

caciques, ante la complacencia de los propios franciscanos, para quienes la figura de padres protectores les significó una fuente de prestigio añadida a la que su condición de ministros religiosos les otorgaba.³⁰

El papel de los minoritas, como celosos defensores de su feligresía indígena, fue un derivado de su labor como pastores de almas, la cual iba más allá de “predicar, catequizar, y administrar”. Los religiosos no sólo provenían de un mundo donde cristiandad y cultura occidental eran prácticamente sinónimos, sino que ejercían su tarea evangelizadora sobre una sociedad para la cual religión y cultura guardaban una relación igualmente simbiótica, por lo cual, como había ocurrido en el antiguo Anáhuac, fueron ellos la punta de lanza del ambicioso y utópico proyecto de transformar a los nativos en los súbditos y fieles que el rey y la Iglesia deseaban, pues, como diría el agustino fray Juan de Grijalva, “al ministerio del evangelio siempre se debe suponer la policía, como a la gracia se supone la naturaleza”.³¹ En otras palabras, a los religiosos, con su palabra y su obra, correspondió la misión de constituirse en fundamental vehículo conductor de las creencias, valores, normas, comportamientos y costumbres propios de la cultura cristiana occidental.

Pronto, probablemente desde su primera incursión en tierras yucatecas una década atrás, fue evidente a ojos de los frailes que no había modelo de policía cristiano compatible con los patrones de asentamiento de los mayas peninsulares, donde la dispersión, la carencia de continuidad territorial y de límites espaciales eran la norma, pues “el señorío maya yucateco, como unidad política básica, se sustentó en un principio de asociación personal y no territorial”.³²

El modelo de asentamiento maya les resultó tan ajeno a los españoles que fueron incapaces incluso de registrarlo con puntualidad, razón por la cual hasta fechas relativamente recientes los historiadores repararon en su sentido de territorialidad o, mejor dicho, en la carencia de él, como una de sus características.³³ La construcción de los nuevos pobla-

cribió a una época o coyuntura específica. Carta de fray Luis de Villalpando, Fray Diego de Béjar y Fray Miguel de Vera a S. M., dando relación de cosas tocantes al bien de los naturales y españoles de las provincias de Yucatán. Campeche, 29 de julio de 1550. AGI, México 280. Reproducida en *Documentos para la Historia de Yucatán* (DHY1). Primera serie, 1550-1560. Recopilados por France Scholes y publicados por Carlos R. Menéndez, Mérida, Yucatán, México: Compañía Tipográfica Yucateca, 1936, p. 2. “Visita general del pueblo de Maxcanú. 14 de marzo de 1782”, Archivo General de la Arquidiócesis de Yucatán, Visitas Pastorales, vol. 1, exp. 12.

³⁰ Cuenta De Lizana cómo “los indios [...] por su poca capacidad entendían que él [fray Luis de Villalpando] les decía que se abrigasen debajo de sus mangas, y ropa y brazo; y así cuando quería algún principal castigar alguno, se venía desolado al santo padre y se escondía a su sombra”. Una vez que el fraile entendió el propósito de tal acción “dio al Señor gracias de ver que estuviesen tan domésticos, y tomasen tan bien su doctrina; y así cuando venía alguno a él de esta suerte, mandaba que quedase libre”. De Lizana, *Historia de Yucatán*, 1998, p. 144.

³¹ Fray Juan de Grijalva, “Crónica de la Orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España”, citado por Roberto Jaramillo Escutia, “La ‘cristiana policía’”, en Juan Carlos Casas García (ed.), *Nueva Historia de la Iglesia en México. I. De la evangelización fundante a la independencia*, México: Universidad Pontificia de México, 2018, p. 272.

³² Sergio Quezada, “La organización política en el tiempo de la conquista española”, en prensa.

³³ Como bien apunta Sergio Quezada, “innumerable Maya scholars have labored to demonstrate limits by means of graphic representation, while other, more ambitious, have even tried to calculate in square kilometers the territory that a political center dominated”, en Sergio Quezada, *Maya lords and lordship. The formation of colonial society in Yucatán, 1350-1600*, tr. Terry Rugeley, Oklahoma: University of Oklahoma, 2014, p. 7. Es gracias a los trabajos del propio Quezada y de Tsubasa Okoshi Harada que los historiadores hemos mejorado nuestra comprensión de la geografía política maya. Del primero, véase el texto

dos indígenas constituiría una nueva disrupción en su ya de por sí resquebrajado mundo al imponerles ajenas formas de relación con el espacio y de ordenamiento territorial, los cuales se consideraron imprescindibles para introducir a los mayas peninsulares en los esquemas de policía temporal y espiritual que demandaba la colonización hispana. Y, en este proceso de reordenamiento de la geografía política maya, los frailes franciscos fueron a la vez la mente maestra y el brazo ejecutor, contando para ello con el decidido apoyo de las autoridades regionales y metropolitanas.³⁴

La concentración de la población nativa yucateca llevaría en un primer momento a comprimir el número de comunidades indígenas, pasando de un número cercano a 400 en 1549, al de 177 en 1582.³⁵ La traza y orden que se les impuso, consistente en una plaza central, presidida por la iglesia y con la casa del cabildo a un costado, de la cual partían las calles principales, se convirtió en una característica de los pueblos del interior peninsular, incluso de aquellos fundados en tiempos en que la hegemonía minorita no era más que un recuerdo.

El proceso de congregaciones tuvo consecuencias varias, más allá de las que entrañó su objetivo original de darles “policía y orden de vivir” a los nativos.³⁶ Por un lado, facilitaría la evangelización, la administración parroquial, el cobro de tributos y la organización de la fuerza de trabajo indígenas; por el otro, fue causa de una alta mortandad, producto del favorable caldo de cultivo para la transmisión de enfermedades que la concentración poblacional supuso,³⁷ la cual implicó también una fatal variación de los ciclos agrícolas. Como señaló el encomendero Martín de Palomar en 1579

El haberlos juntado y congregado en pueblos y sacado de sus antiguos asientos para poderlos doctrinar, ha sido grande ocasión para adolecer y morir muchos, y de esto ha resultado otro inconveniente, que es haber sucedido hambres, porque la gente que ahora está junta en un pueblo solía estar dividida en seis y en ocho, y como estaban derramados en toda la tierra y la tenían toda ocupada no caía aguacero que no cayera sobre sementeras, que era causa de ser en aquella sazón muy abundosa de mantenimientos. También ha sido causa el haber faltado mucha gente, la enfermedad de viruelas y otras pestilencias que han sucedido.³⁸

Palomar distó de ser el único encomendero crítico de las congregaciones, pues,³⁹ más allá de alguna genuina preocupación por las consecuen-

arriba citado, y de Okoshi Harada, entre otros, *Códice de Calkini*, México: Centro de Estudios Mayas / Instituto de Investigaciones Filológicas / Universidad Nacional Autónoma de México, 2009; Okoshi Harada, “Tenencia de la tierra y territorialidad: conceptualización de los mayas yucatecos en vísperas de la invasión española”, en Lorenzo Ochoa (ed.), *Conquista, transculturación y mestizaje: raíz y origen de México*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 67-94.

³⁴Quezada, *Maya lords and lordship*, 2014, pp. 55-75.

³⁵Véase Nancy Farris, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1992, p. 259.

³⁶Ordenanzas del visitador Tomás López Medel reproducidas por López Cogolludo, *Historia*, t. II, Libro V, Cap. XVI, p. 86.

³⁷Véase Robert Patch, *Maya and spaniard in Yucatán, 1648-1812*, Stanford, California: Stanford University Press, 1993, p. 26.

³⁸Véase Mercedes de la Garza (coord.), *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, México: Centro de Estudios Mayas / Instituto de Investigaciones Filológicas / Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, p. 71.

³⁹López, *Historia de Yucatán*, 1996, Lib. 6, Cap. VIII.

cias negativas que hubieran podido tener sobre los nativos, lo que estaba en juego era el control de la población indígena. Pese a que en los años subsiguientes los encomenderos encontraron nuevas municiones para atacar la obra de los frailes, antes que concluyera el siglo XVI unos y otros comenzaron a compartir objetivos entre los cuales adquirió particular protagonismo el combate contra la dispersión maya, agravada entonces por la huida a los “montes” del oriente yucateco o “La montaña” del sur peninsular. Para ese momento, los encomenderos, debilitados legal y materialmente por la legislación indiana, dejaron de luchar una guerra que, de antemano, tenían perdida, entre otras razones porque el paso del tiempo había demostrado, por un lado, la conveniencia de mantener a los indios yucatecos en “pueblos bajo campana” y, por el otro, que para esa labor debían contar con la participación del clero, fueran franciscanos —lo que fue lo más común— o clérigos seculares.

Si el proceso de congregaciones de mediados del siglo XVI delineó el mapa de la zona norte de la península de Yucatán, los que le siguieron tuvieron un papel fundamental tanto para mantener la vigencia de ese trazo como para hacer avanzar la frontera colonial a costa de un mundo y un territorio, el montaraz, que a los colonizadores no hacía más que evocarles imágenes negativas, algunas de ellas en apariencia contradictorias —desierto, monte, montaña—, pero que en sustancia se oponían a la *civitas* por su carencia de civilidad, orden y policía, por lo menos de aquellas reconocidas por el régimen colonial.

La sombra montaraz se alargó más allá de sus fronteras permeando también la relación entre españoles y mayas en aquella región presuntamente sometida y controlada por el régimen colonial, como lo era el norte peninsular, donde el fantasma de la fuga constituyó un poderoso disuasorio frente al abuso, la extorsión o la imposición de medidas que alteraran en exceso los equilibrios y rutinas establecidas.⁴⁰ Pero, a la par de vecina incómoda y lugar de refugio, la montaña fue también una tierra de promesas para quienes aspiraban a conquistar nuevas tierras, nuevos súbditos y nuevos fieles para ambas majestades.

Desde el último tercio del siglo XVI y hasta principios del siglo XVIII se sucedieron diversas campañas de reducción y congregación en las que participaron encomenderos, caciques mayas y eclesiásticos, algunas como producto de iniciativas personales, las más organizadas por los poderes civil y eclesiástico. Si bien los misioneros no renunciaron al uso de la fuerza para cumplir con sus objetivos,⁴¹ por lo general sus avances estuvieron estrechamente vinculados a la voluntad de los indígenas montaraces, cuya disposición para reducirse a poblado dependió, en buena medida, de la capacidad de los eclesiásticos de evitar posibles incursiones militares españolas y asegurarles una incorporación al régimen colonial en condiciones menos gravosas que para los pueblos del norte yucateco.⁴²

Así, es posible escuchar el eco de tambores de guerra detrás de peticiones como la realizada en 1604 por “los indios cimarrones” de Ichcum y Auatayn, solicitando “que ningunos españoles vayan al monte donde

⁴⁰ Véase Pedro Bracamonte y Sosa, *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad de Quintana Roo / Miguel Ángel Porrúa, 2001, p. 348. Farris, *La sociedad maya*, 1992, pp. 127-132.

⁴¹ Fue el caso de fray Juan de la Cruz, quien en 1609 quemó el pueblo montaraz de Tzucok para obligar a sus pobladores a trasladarse a Chunhaz. Bracamonte, *La conquista*, 2001, pp. 121-122.

⁴² Estos procesos pueden verse en Bracamonte, *La conquista*, 2001, pp. 147, 227, 301-323.

ellos son vecinos ahora” y que no se les hiciera “pagar enteramente el dicho tributo sino la mitad hasta que todos tengan de qué [y] con qué pagar”,⁴³ o las que presentaron en 1671 varios líderes montaraces, entre ellos los caciques “de treinta ranchos que tienen cerca de tres mil indios”, cuyo disposición para reducirse a poblado pasaba por tributar directamente al monarca español, quedarse en La montaña, no tener trato con más españoles que los frailes franciscanos y que no se les hiciera guerra.⁴⁴ Ya ni se diga de la oferta hecha en 1695 por el rey de los itzáes, Can Ek, de “ofrecer su corona real” al gobernador de Yucatán para que, como representante de Carlos II, los admitiera “en su real servicio y debajo de su amparo y patrocinio” y les concediera sacerdotes para que los bautizaran, administraran y enseñaran “la ley del verdadero Dios”, propuesta realizada durante los prolegómenos de una conquista militar en marcha, la cual tenía por objeto abrir un camino que uniera a Yucatán con Guatemala.⁴⁵

Los esfuerzos desplegados por ambos cleros en la montaña tuvieron frutos más bien magros, pues las pocas reducciones que lograron sobrevivir y constituirse en auténticos pueblos de indios fueron aquellas ubicadas en los linderos del mundo colonizado;⁴⁶ de las establecidas más al interior de La montaña, como la vicaría franciscana de Chichanhá (1687) y los pueblos presidio fundados por el clero secular una vez consumada la conquista del reino Itzá en 1697, varias desaparecieron y los que continuaron nunca pudieron abandonar la condición de reducciones.⁴⁷ Fue común que los forzados a retornar a sus pueblos volvieran a huir y que los congregados en nuevas poblaciones hicieran lo propio, motivados algunos por las desfavorables condiciones del medio en el que fueron ubicados,⁴⁸ otros porque las promesas hispanas de contener el abuso y la explotación no fueron respetadas,⁴⁹ sin faltar aquellos que

⁴³ Petición de indios huidos al gobernador de concesiones tributarias e informando los motivos de su fuga. Ichcum y Auatayn a 4 de agosto de 1604, reproducido en Pedro Bracamonte y Sosa, *La perpetua reducción. Documentos sobre la huida de los mayas yucatecos durante la colonia*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto de Cultura de Yucatán, 2006, pp. 110-111.

⁴⁴ “Testimonio de los autos tocantes a la conversión de los indios de la provincia de Campeche, 1671”, AGI, México 45, N. 87, imágenes 60, 102-113.

⁴⁵ Víctor Hugo Medina Suárez, “La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII”, tesis de doctorado en Historia, El Colegio de Michoacán, 2014, pp. 442-446.

⁴⁶ Fue el caso de los pueblos de Sahcabchén, Cahuich, Holail y Hol, fundados entre 1604 y 1615. Véase Laura Caso Barrera, *Caminos de la Selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzáes, siglos XVII-XIX*, México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 184-190. Pedro Bracamonte y Sosa, *La conquista*, 2001, Cap. II.

⁴⁷ Véase Grant D. Jones, *The conquest of the last maya kingdom*, Stanford, California: Stanford University Press, 1998, Cap. 15. Víctor Hugo Medina Suárez, “La consolidación del clero”, 2014, Cap. 6.

⁴⁸ Según el defensor de los indios, Juan de Sanabria, esa habría sido la causa principal del fracaso de la congregación de indígenas de los pueblos de Tzuctok, Auatayn y Chacvitzil, quienes, en 1609, habían sido obligados a trasladarse al pueblo de Chunhaz. Bracamonte, *La conquista*, 2001, pp. 123, 124. Véase José Manuel Chávez Gómez, *La custodia de San Carlos de Campeche. Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes. Segunda mitad del siglo XVIII*, Campeche: Instituto de Cultura de Campeche / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2002, pp. 131-132.

⁴⁹ La reducción de 1671 tomó la forma de una nueva custodia franciscana, dedicada primero a San Antonio de Padua y posteriormente a San Carlos, la cual apenas sobrevivió cinco años debido a las exigencias tributarias que el gobernador Sancho Fernández Angulo hizo caer en los indígenas de los pueblos de la custodia, quienes terminaron huyendo a zonas aún más retiradas de La montaña. Chávez, *La custodia*, 2002, pp. 325, 326.

simplemente no se entendieron con su ministro doctrinero.⁵⁰ A estas causas concretas vinculadas a coyunturas específicas se sumaba una que las atravesaba a todas, adivinable en la insistencia indígena de formar pueblos a la manera española, pero sin abandonar La montaña, cuyos intrincados montes y selvas dificultaban el acceso hispano, incluso de los propios eclesiásticos, permitiendo a los montaraces márgenes de autonomía política, cultural y religiosa impensables para los pueblos del norte yucateco. La existencia de la montaña como “región de emancipación”⁵¹ proveyó a los indígenas peninsulares, tanto a los montaraces como a los que vivían “bajo campana”, de un espacio de negociación que les era no sólo propio, sino exclusivo, y que les permitió estirar el ajustado traje que la colonización había diseñado para ellos.

Tantos años, tantas reducciones, incluyendo la rutilante conquista de los itzáes y, sin embargo, La montaña seguía tercamente ahí, manteniendo con el norte colonizado una relación de espejo invertido, al proyectar una imagen opuesta a la que se supone debía reflejar. La región permaneció como una espina clavada en el corazón del régimen colonial, dolorosa para algunos, incómoda para muchos, pues era difícil aceptar “no sin dolor, que estando tan vecinos se estén en las tinieblas de su gentilidad”.⁵² Las palabras del cronista seráfico fray Diego López Cogolludo reflejan con claridad la impotencia de una institución que había visto cómo sus esfuerzos se estrellaban contra la geografía humana del paisaje montaraz. Pero sería osado anteponer el adjetivo “fracasados” a los esfuerzos misioneros de la Iglesia yucateca, pues sus alcances, tanto hacia afuera como hacia adentro del estamento eclesiástico, iban más allá de la incorporación plena de la región al sistema colonial.

En La montaña se encontraban fusionados dos elementos que en el imaginario hispano tenían connotaciones negativas, como lo eran la selva o el monte y la naturaleza de los indios, de forma tal que cualquier proyecto que pretendiera conquistarla y sujetarla a policía cristiana habría de enfrentar no uno, sino dos enemigos los que, si en lo individual eran ya formidables, unidos se volvían prácticamente invencibles. Por esa razón, las misiones fallidas encontraban su explicación lógica no en la omisión de los ministros religiosos, sino en “el mal natural de los indios y ocasión que les ofrece la misma tierra por ser tan montuosa”.⁵³

A pesar de la dificultad que montaraces y montaña ponían a la empresa colonizadora, los españoles no podían darse el lujo de simplemente ignorar a la región. Mucho era lo que había en juego, empezando por los lazos que la unían a los pueblos del norte yucateco, pasando por el temor siempre latente a una posible alianza, ya fuera con el resto de los indios peninsulares o con el enemigo externo, y terminando por el compromiso que su condición cristiana les imponía: no debían abandonar esas almas a su suerte ya que, aparte de ser su conversión un imperativo político y económico, lo era también moral, pues pensar en hijos de Dios sin posibilidad de salvación hubiera sido tanto como negar el poder redentor del sacrificio de Cristo, el carácter católico y apostólico de la Iglesia de Roma y, por ende, de la Corona, que de ella recibió el derecho y la obligación de conquistar y convertir a los pueblos del Nuevo Mundo.

Además, así fuera de manera indirecta, La montaña sí que formaba parte del entramado colonial. Su relación con los indígenas del norte colonizado era bastante fluida, pues los fugitivos mantenían el contacto con sus pueblos de origen, aparte de servir de intermediarios entre estos

⁵² López, *Historia de Yucatán*, 1996, t. III, Libro IX, Cap. II, p. 19.

⁵³ “El obispo de Yucatán al rey. 17 de enero de 1607”, AGI, México 369, f. 439.

y los señoríos independientes. De esta forma, se establecieron redes comerciales mediante las cuales el cacao, la sal y herramientas de metal subían, y de La montaña bajaban diversos productos, entre los que destacaba la preciada cera. Pero, además del tráfico de productos, estaba también el de creencias y prácticas, pues, entre otras cosas, los que acudían a vender o comprar a La montaña a menudo debían participar en rituales en honor a los dioses.⁵⁴

Carente de metales preciosos y con un suelo nada propicio para el cultivo de los cereales más demandados por los mercados externos, Yucatán tuvo en las mantas de algodón, la cera y la sal sus particulares oro, plata y trigo. La producción de las abejas locales tenía diversas aplicaciones, siendo la principal su uso para la fábrica de velas. Por esa razón, encomenderos, eclesiásticos y funcionarios reales exigían a los indios de pueblo cera como parte de lo que debían entregar por concepto de tributo, obvención o repartimiento, demandas que, con harta frecuencia, dejaba a los mayas dos únicas opciones, las cuales en realidad devenían en una sola: la montaña. Ya fuera internándose en sus selvas durante meses, lejos de toda vigilancia por parte de sus ministros religiosos, o comerciando con los montaraces, la búsqueda de la cera terminaba dando ocasión para que los naturales hicieran justo lo que el régimen colonial perseguía.

Así, por paradójico que pueda parecer, con una mano, el régimen golpeaba, pero con la otra alentaba, como si en verdad su mano derecha no supiera lo que hacía su mano izquierda. Por esa misma razón no es de extrañar la continuidad de los flujos comerciales desde y hacia la montaña y que hasta españoles participaran de ellos.⁵⁵ De esta manera, es posible apreciar que, además de la dificultad que entrañaba su conquista, la opción de aislar a La montaña no sólo era materialmente imposible, sino, incluso, indeseable.

A la región había que contenerla más que aislarla y justamente esa fue la función que tuvieron los pueblos fundados por los franciscanos entre 1604 y 1615, los cuales se constituyeron en una frontera porosa, por la que se colaban personas y prácticas en otras partes vedadas, pero que ahí se toleraban, haciendo las veces de filtro que buscaba mantener lo que bajaba de La montaña o subía desde la parte colonizada en límites manejables para el sistema colonial.⁵⁶

El clero, particularmente el regular, introdujo el lenguaje de la negociación política en contextos donde el idioma de las armas parecía imponer su fuerza sobre todo lo demás. Frente a los aspirantes a conquistador, deseosos de engrandecer su prestigio y hacienda a partir de la conquista militar, ante gobernantes impacientes ansiosos por extirpar el cáncer antes que se expandiera al cuerpo social del que ellos eran su cabeza principal, con fugitivos hartos de sufrir la explotación española, y de cara a los insumisos reacios a someterse al invasor, los eclesiásticos desplegaron su mejores dotes de mediación, convirtiéndose en el vehículo transmisor de las demandas de unos y las concesiones de otros, las cuales pudieron integrar en un modelo de colonización capaz de distender, así

⁵⁴ Caso, *Caminos de la Selva*, 2002, pp. 154-163.

⁵⁵ Caso, *Caminos de la Selva*, 2002, p. 160.

⁵⁶ Un ejemplo de esa obligada permisividad la ofrecen los eclesiásticos encargados de las misiones de La montaña, que en 1670 describían al gobernador yucateco la existencia de “mezquitas” y sacerdotes “de sus idolatrías” en los pueblos de visita y en la cabecera de la guardianía de Sahcabchén, algo que en otros pueblos los ministros religiosos habrían intentado cortar de raíz con el inmediato castigo de sus perpetradores, AGI, México 45, N. 87, imágenes 83 y 84. Caso, *Caminos de la Selva*, 2002, pp. 155, 186.

fuera temporalmente, la tensión acumulada en La montaña. Dicha intercesión no estuvo exenta de costos, aunque tampoco de la obtención de réditos.

El rosario de proyectos misioneros, incluyendo aquellos que concluyeron con la muerte de sus protagonistas, sirvieron para mantener viva la tradición evangelizadora franciscana; fue La montaña la que regaló a los minoritas los mártires de que careció la primera evangelización y la que, por consiguiente, les permitió mantener el discurso de sacrificio y renuncia tan caro a su propia tradición, pero también a la religiosidad imperante.⁵⁷ De ahí que no fuera de extrañar la forma en que los seráficos frailes esgrimieron su trabajo en La montaña para defender sus intereses en la península, argumento que, con todos sus altibajos,⁵⁸ siguió enarbolando aún en fechas tan tardías como 1795, cuando en un pleito con el Cabildo de Campeche, el procurador franciscano recordó a sus oponentes “¿Quién si no los hijos de San Francisco ha derramado su sangre en defensa del Rey y de la Religión [...]?, ¿Quién si no mantiene las reducciones de Chichanhá y San Antonio, sujetándose a las indispensables molestias y trabajos?”⁵⁹

A diferencia de los franciscanos, el clero secular poco partido pudo sacar de su trabajo en La montaña. Eso sería comprensible si sólo se tratara del siglo XVII, pues, como en su momento le echaran en cara los franciscanos, a las conversiones no las había “visto ni experimentado”.⁶⁰ Sin embargo, una vez ocurrida la conquista del reino Itzá, la clerecía obtuvo la patente de conversión de la montaña, manteniendo a sus miembros ahí como sus principales reductores y administradores espirituales hasta la conclusión del régimen colonial.⁶¹ Es posible que su labor careciera de la mística que rodeó a las reducciones franciscanas; quizá hayan sido las expectativas no cumplidas de la conquista montaraz; o simplemente porque misionar no era parte de su tradicional perfil, pero lo cierto es que los clérigos seculares poco o nada tomaron de su labor en la montaña a la hora de construir su imagen de cara a la sociedad yucateca, al resto del clero o frente a ellos mismos. Cuando de reclamar privilegios se trató, su discurso fue una continuidad del exhibido por sus procuradores en los litigios por curatos de indios del siglo XVII, basados en los derechos que la tradición y la legislación canónica e indiana les otorgaban, su condición de beneméritos hijos de la provincia, su gran necesidad económica y los defectos de la administración franciscana.⁶²

⁵⁷ Sobre franciscanos muertos en La montaña, véase, entre otros, a Bracamonte, *La conquistista*, 2001, pp. 189-195, 368 y Grant D Jones, *Maya resistance to Spanish Rule. Time and history on a colonial frontier*, Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989, pp. 47, 48, 303.

⁵⁸ Durante las primeras décadas del siglo XVIII, perdida la patente de conversión de La montaña frente al clero secular a fines del siglo anterior, al interior franciscano el tradicional significado de la montaña se vació de contenido y fue parcialmente sustituido por otro que la identificaba como un sitio de castigo o un lugar para ubicar a los faltos de méritos. Véase Adriana Rocher Salas, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2010, p. 103.

⁵⁹ “Representación de fray Casimiro de Villa, procurador de la provincia de San José de Yucatán, 1795”, Archivo General de la Nación (en adelante AGN), Colegios, vol. 42, f. 80. Otros alegatos en este sentido que abarcan el siglo XVII los encontramos en fray Francisco de Ayeta, *Último recurso de la provincia de san Joseph de Yucatán, destierro de tinieblas en que ha estado sepultado su inocencia*, Madrid, ca. de 1694, pp. 184-190.

⁶⁰ Fray Francisco de Ayeta, *Último recurso de la provincia*, ca. de 1694, p. 185.

⁶¹ Sobre el tema véase el trabajo de Víctor Hugo Medina Suárez incluido en el presente libro.

⁶² Al respecto, véanse los legados 1036 a 1038 de la sección Audiencia de México del AGI, donde se condensan los pleitos por curatos de principios del siglo XVIII. Para el siglo XVII, véase Adriana Rocher Salas, “La política eclesiástica regia y sus efectos en la

Así, mientras para los frailes franciscanos “conservar en religión” implicó tanto mantener como ampliar la base de creyentes, para la clerecía tuvo un significado mucho más limitado, poco inclinado a la evangelización y más a la administración, lo que en un lugar como Yucatán sabía a poco, habida cuenta la perenne duda respecto a la fidelidad indígena a ambas majestades. Por eso no es de extrañar que se mantuviera la percepción de que las virtudes seráficas seguían siendo necesarias, como lo manifiesta la general resistencia a la secularización emprendida por el reformismo borbónico, la que tuvo como consecuencia que los religiosos pudieran conservar las dos terceras partes de sus curatos de indios hasta que en 1821 la reinstauración de la Constitución de Cádiz dispuso otra cosa.⁶³

Consideraciones finales

Cuatro días duró la pesadilla de la invasión pirata a San Francisco de Campeche en 1663. 54 personas muertas entre vecinos y naturales,⁶⁴ 14 bajeles medianos y pequeños robados, algunos cargados de mercaderías, las casas saqueadas, el poblado parcialmente incendiado, los templos profanados, las imágenes religiosas despedazadas y una iglesia, la del Dulce Nombre de Jesús, destruida, parecían el preludio de una tragedia aún mayor ante los rumores de que el enemigo pretendía avanzar hacia Mérida. Abierta la posibilidad de un ataque hacia la capital regional, fray Luis de Cifuentes hubo de continuar enfundado en la doble casa de obispo y soldado. Como prelado, acudió “con sacrificios y plegarias a Dios, que es el que nos puede defender solo”, y como excepcional soldado votó por defender con la vida a la ciudad antes que rendirla y entregarla al enemigo.

Para fortuna de fray Luis, la armada corsaria no le dio ocasión de cumplir su promesa pues, concluido el saqueo de Campeche, los filibusteros arriaron velas y se alejaron de las costas peninsulares sin voltear atrás. Pero en ese momento nadie podía saber que la noche pirata había llegado a su final. En los días que siguieron a su partida, Mérida permaneció alerta, preparándose para lo peor, pero el cierre de la ciudad trajo como consecuencia una nueva amenaza: el hambre. Frente a la escasez, antes que adelgazar las raciones de los soldados y los indios flecheros concentrados en la capital peninsular, el obispo les socorrió con las legumbres de su casa. No se olvidó el pastor de sus infortunadas ovejas campechanas, a las que envió 1,000 cargas de maíz para paliar la necesidad de “los pobres y vecinos saqueados”.⁶⁵

diócesis de Yucatán”, *Revista Complutense de Historia de América*, núm. 30, 2004, pp. 63-70. Para el siglo XVIII, Rocher, *La disputa*, 2010, pp. 68-73.

⁶³ Rocher, *La disputa*, 2010, pp. 339-349, 382.

⁶⁴ Es difícil establecer el significado cuantitativo de esas muertes con respecto al total de la población, la cual desconocemos. El conteo demográfico más cercano que conocemos es de 1639, que señala la existencia de 4,866 personas de confesión; si consideramos que cada persona de confesión equivalía aproximadamente a 1.67 personas, tendríamos que en San Francisco de Campeche vivían 8,126 personas, incluidas todas las razas y colores. Sin embargo, además del tiempo transcurrido, hay que tener presente la epidemia de 1648, que devastó a todos los grupos de población. Véase Francisco de Cárdenas Valencia, *Relación histórica eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España, escrita el año de 1639*, México: Antigua Librería Robredo, 1937, pp. 90, 93. Véase Manuel Cristina García Bernal, *Población y Encomienda en Yucatán bajo los Austrias*, Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla, 1978, pp. 61, 62.

⁶⁵ “Carta del obispo de Yucatán al Virrey, Mérida de Yucatán, 21 de marzo de 1663”, AGI, México 1006 f. 213.

El tiempo pasó y la esperada invasión nunca llegó, pero no por eso el buen obispo dejó de vivir con la amenaza pirata revoloteando sobre su cabeza, al punto que, como el resto de los yucatecos, se acostumbró a ella. Por eso, cuando en octubre de 1668 las noticias de la toma de Portobelo por parte de las fuerzas de Henry Morgan llegaron al palacio episcopal, fray Luis no compartió los apuros del gobernador Rodrigo Flores de Aldana. Ante los requerimientos de abandonar la catedral para refugiarse en el convento de San Francisco, oculto tras los muros de la ciudadela de San Benito, el dominico se negó rotundamente, así como a permitir que su clero fuera llamado a las armas. El prelado se limitó a hacer lo que su condición de fraile y obispo le mandaban: orar y ofrecer sacrificios al cielo. Ante la insistencia de Flores de Aldana, Cifuentes le hizo ver que en los años que llevaba en Yucatán “no ha habido ninguno de ellos en que no haya oído decir que ha de venir el enemigo [...] y no se ha experimentado esta venida”. Y por si quedaran dudas de que sabía de lo que hablaba, el dominico no dudó en sacar a colación su actuación durante los sucesos de 1663.⁶⁶

Para entonces, el obispo tenía una preocupación mayor que atender, una ocasionada en buena parte por la ambición de don Rodrigo: La montaña. Los excesivos repartimientos del gobernador habían rebasado la capacidad productiva de los pueblos, estrangulándolos y obligando a sus moradores a recurrir a su respuesta predilecta frente a la opresión, que no era otra que la huida. Como cuando de la amenaza pirata se trataba, Cifuentes ordenó se hicieran rogativas generales en las iglesias, con el Santísimo descubierto, y escribió angustiosas cartas al rey, anunciando el final de la provincia si no se ponía remedio a los abusos de Flores de Aldana, los que habían dado ocasión para que los naturales “volviesen las espaldas a la fe que profesaban y a Dios”.⁶⁷

Pese al dramatismo de la frase “presto le faltará la provincia” con que el prelado imploró la pronta intervención del rey, lo cierto es que la situación era, en efecto, de extrema gravedad. La fuga había adquirido un carácter masivo y las señales de rebelión se advertían por doquier. El intento de una solución por la vía de la espada sólo sirvió para empeorar las cosas; ante su fracaso, el camino quedó abierto para la cruz. Con plena conciencia del momento, nuevamente fray Luis se puso a la cabeza de quienes se aprestaban a luchar contra el enemigo, uno que ahora tenían en casa, usando para ello de las armas de la fe, la ley y la negociación política. Fue uno de esos contados momentos de comunión en que una Iglesia sin fisuras instrumentalizó los temores, malestares e inconformidades de una sociedad hispano yucateca excepcionalmente unida contra la amenaza común.

Mientras un pequeño grupo de eclesiásticos acudía a La montaña buscando reducir a los fugados y entablar pláticas con los sublevados, fray Luis inició una visita pastoral buscando engrosar el expediente contra el gobernador, al tiempo que el deán de la catedral daba curso a las querellas de los vecinos y encomenderos de Campeche y Mérida contra los agravios del gobernador y la clerecía emeritense hacía su parte escribiendo en repetidas ocasiones al rey.⁶⁸ Finalmente, el 29 de diciembre de 1669 Rodrigo Flores de Aldana hubo de entregar el poder ante Frutos

⁶⁶ “Respuesta del obispo de Yucatán al gobernador. Mérida de Yucatán, 24 de octubre de 1668”, AGI, México 369.

⁶⁷ “Carta del obispo de Yucatán al Rey, 31 de octubre de 1668”, AGI, México, f. 692v.

⁶⁸ M. Cristina García Bernal, “El gobernador de Yucatán Rodrigo Flores de Aldana”, en *Separata del Volumen I del Homenaje al Dr. Muro orejón*, Sevilla, 1979, pp. 143-145.

Delgado, nombrado gobernador interino y juez de residencia, que el 20 de febrero del siguiente año puso en arresto domiciliario a quien, según se afirmaba, llegó a decir que era “el Papa, Dios y el Rey de esta tierra”.⁶⁹

Aún quedaría mucho camino por andar para apagar el incendio que la ambición de Flores de Aldana desató; muchos todavía serían los sacrificios que habrían de hacer los religiosos que soñaban con reducir, congrega y convertir a fugados y gentiles, y muchas más todavía serían las decepciones que habrían de padecer, no sólo porque pronto los intereses coloniales volverían a chocar con su proyecto misional,⁷⁰ sino porque las causas de la fuga y de la existencia misma de La montaña como región de emancipación no eran únicamente materiales, sino también culturales.

El momento histórico que tocó vivir al obispo fray Luis de Cifuentes vio convergir en el horizonte peninsular la temida trinidad que desde sus primeros tiempos había amenazado la pervivencia del régimen colonial en Yucatán. Ante la emergencia, la Iglesia desplegó su amplio arsenal de combate, que incluía desde el litigio legal y la negociación política, hasta, por supuesto, la pastoral y la oración, a fin de que el Señor mirara con misericordia a esos hijos suyos atendiendo su “soledad y desamparo”.⁷¹

Más que un ejercicio retórico, “soledad y desamparo” revelan una percepción, un sentimiento al que hoy preferiríamos englobar bajo el término “marginalidad”. El prelado las empleó frente a quien consideraba había usado y abusado del aislamiento yucateco para imponer un generalizado régimen de abuso y extorsión, pero muy bien habrían encajado en las peticiones de ayuda para proteger las fronteras de la región, fueran de mar o tierra, esas que en tiempos de fray Luis parecían haberse contraído hasta casi asfixiar a sus pobladores. Y cuando eso ocurría, en los momentos en que el régimen colonial se ahogaba entre sus propias contradicciones, la Iglesia siempre estuvo ahí provista del instrumental necesario para abrir aquellos pulmones que el Estado no podía.

Visto desde esta perspectiva, “conservar en religión” implicó conservar la provincia para ambas majestades. Y, en ese sentido, la conversión del obispo y fraile en soldado y general habría sido un paso, más que lógico, natural, no sólo por su carácter de mediador ante la divinidad, sino por cargar sobre sus espaldas el prestigio de la institución que ya fuera con “los predicar, catequizar y administrar”, con sus misiones de reducción o conversión, con la sangre de sus mártires o con sus solemnes rogativas, fue tal vez el mejor paliativo que Yucatán tuvo para bregar contra la “soledad y el desamparo” a que su marginalidad pareció condenarla.

⁶⁹ García, “El gobernador de Yucatán”, 1979, p. 154.

⁷⁰ Al respecto, véase nota 48 supra.

⁷¹ “Respuesta del obispo de Yucatán al gobernador, 24 de octubre de 1668”, AGI, México, f. 369.

“Sin Dios, sin ley y sin rey” Curas reductores en el presidio del Petén Itzá, siglo XVIII

Víctor Hugo Medina Suárez
Universidad Autónoma de Yucatán

Introducción

El Petén Itzá, zona lacustre y de tupida selva, fue un lugar inaccesible para los españoles hasta su intromisión más o menos definitiva a finales del siglo XVII con la apertura de un largo y tortuoso camino que iba desde Yucatán a la laguna del Tah Itzá y de ahí hasta Guatemala. Los conquistadores supieron del Itzá desde que Hernán Cortés pasó casualmente en 1525, cuando se dirigía a Honduras-Hibueras desde Tenochtitlan, historia que nos legó el cronista Antonio de Herrera y Tordesillas en sus famosas *Décadas*¹ con un breve relato de la llegada y estancia de Cortés y sus hombres. Este primer contacto se limitó a muestras de cortesía tanto de los españoles como de los indígenas, a una breve demostración del culto cristiano y a una promesa de regresar, que nunca se cumplió por parte de don Hernán.

No obstante, el efímero encuentro trascendió en la memoria de los que luego fundaron la ciudad de Mérida y sus descendientes, siendo la conquista de los indios montaraces un gran pendiente, sobre todo para la orden franciscana, que tuvo bajo su responsabilidad la labor evangelizadora en Yucatán. Sin embargo, para los nietos de los conquistadores pioneros que vivieron los primeros años del siglo XVII, el Itzá era del todo desconocido. Así lo deja ver en 1613 el doctor don Pedro Sánchez de Aguilar, quien fuera deán de la catedral de Mérida. Este clérigo se refirió al Petén en su *Informe contra Idolorum Cultores*, diciendo que era un lugar:

Al que nadie puede llegar y [sus indios] son considerados como desconocidos, apartados, y solo por la tradición de nuestros padres conocemos, como también por los escritos del real cronista Antonio de Herrera, a quienes el invictísimo capitán don Fernando Cortés visitó y después de él nadie más; ya por haberse perdido el camino, ya por retirado y encontrarse en la densidad de los montes.²

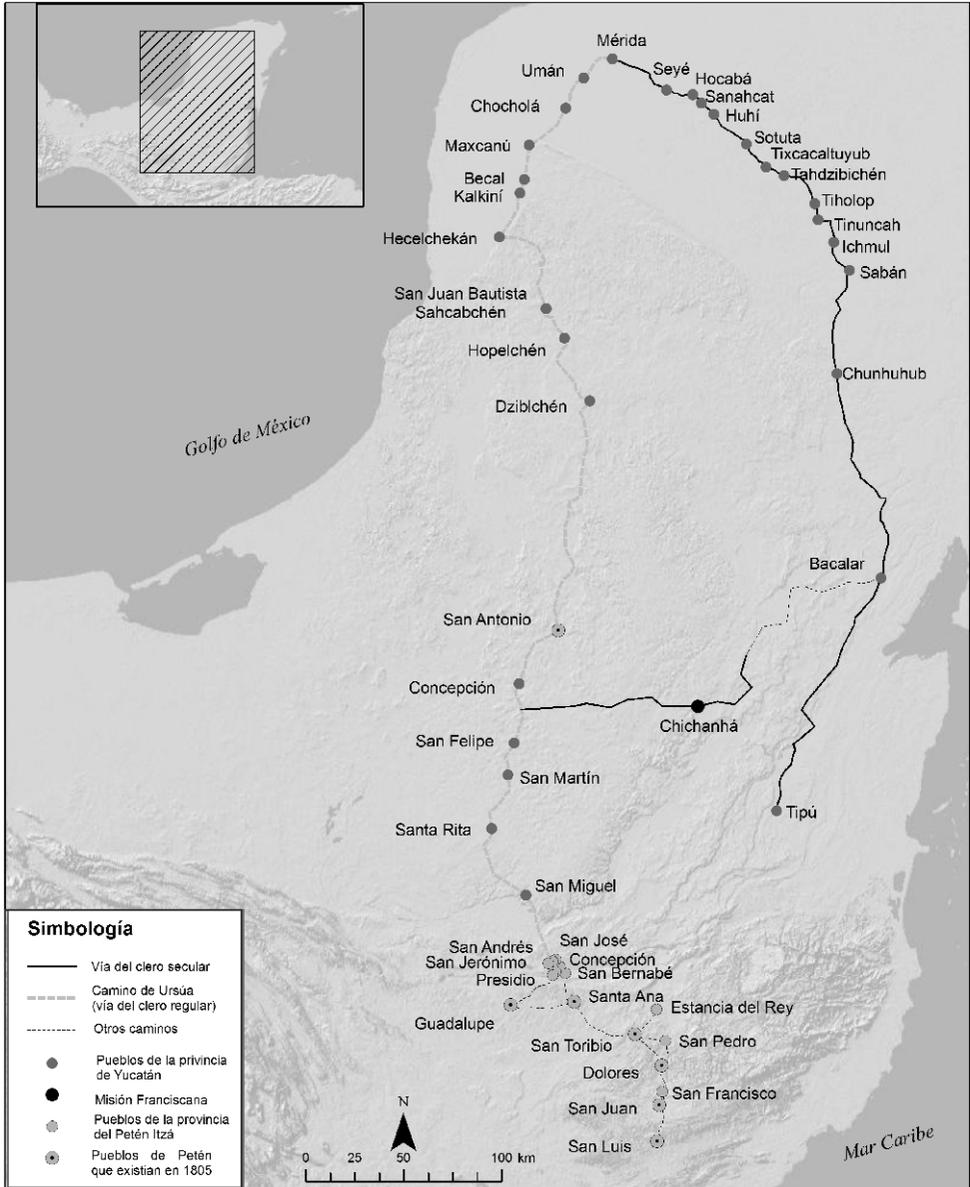
Pocos años después de esta narración, los habitantes de Mérida por fin tuvieron noticias directas de los itzaes cuando llegó a la ciudad una comitiva indígena, desde el Petén, que prometió ofrecer vasallaje al rey de España.³ Este acto de aparente sumisión fue en realidad una falacia, pues los itzaes regresaron a sus tierras sin doblegarse a la autoridad del gobernador, que para entonces era don Antonio de Figueroa (1619-1617).

¹ El título original de esta obra es *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales*. Salió a la luz entre los años de 1601 y 1615. Véase Antonio Herrera y Tordesillas, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales*, Madrid: Década III, 1601, p. 289.

² Véase Pedro Sánchez de Aguilar, *Informe contra Idolorum Cultores del obispado de Yucatán*, Mérida: E.G Triay e hijos, 1937, p. 25. La primera edición de la obra se publicó en 1639, pero en el texto, en la página 9, el mismo autor menciona que la escribió en 1613, mientras era deán de la catedral de Mérida.

³ Véase Juan de Villagutierre y Sotomayor, *Historia de la conquista de Itzá*, Madrid: Historia 16, 1985, p. 114.

Mapa 1. Provincia del Petén Itzá y sus caminos desde Yucatán, 1695-1805.



Fuente: Víctor Hugo Medina Suárez, *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, siglo XVIII*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Anáhuac, p. 353.

La visita de los itzaes motivó a los religiosos de la orden seráfica, quienes pronto se organizaron en un proyecto de conquista espiritual, con aval de la Corona, en el cual fueron protagonistas los padres fray Juan de Órbita y fray Bartolomé de Fuensalida. Estos religiosos se aventuraron entre los montes y llegaron al Tah Itzá,⁴ nombre que los indios le daban al islote en medio de una laguna, en donde radicaba el Can Ek o señor de los itzaes.

⁴ Véase Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, Madrid: Impreso por Juan García Infanzón, 1688, p. 477. Los españoles luego le llamaron Tayasal por una incorrecta pronunciación.

Mapa 2. Plano de la provincia del Petén, incluyendo su castillo y poblaciones aledañas.



Fuente: “Plano de la provincia del Petén, incluyendo su castillo y poblaciones aledañas”, AGI, MP-Guatemala, 26.

En esta incursión, los religiosos contaron con amplias licencias del obispo fray Gonzalo de Salazar (1608-1636), las cuales incluían, según nos narra López de Cogolludo, el control total sobre el pueblo de Tipú, última población malograda en el cristianismo, dependiente de la parroquia secular de Bacalar,⁵ que funcionaría como puerta al Itzá. La acción franciscana causó molestia entre el clero secular, sobre todo al cura de Bacalar, quien sintió que los religiosos estaban entrometiéndose en su jurisdicción. De cualquier manera, el proyecto franciscano fue un fracaso en lo general, pues los indígenas se mostraron hostiles e indispuestos a aceptar la religión cristiana, y así los frailes fueron despedidos de la isla con violencia, aunque la ganancia se encuentra en las noticias que los religiosos trajeron a Mérida.

Los franciscanos no desistieron y en 1621 intentaron de nuevo llegar al Petén, pero ahora el misionero fue fray Diego Delgado. Para entonces, el gobernador de Yucatán había enviado al Petén al capitán Francisco Mirones, quien trató de conquistar por la fuerza, ejerciendo violencia. Esto molestó aún más a los indios y en un arranque de furia asesinaron a fray Diego en un rito de sacrificio a sus dioses.⁶ Al capitán Mirones no le fue mejor, pues fue asesinado en aquellas tierras mientras escuchaba misa junto con otros soldados y el religioso oficiante.

Ante tal escenario, las noticias que llegaban a Mérida del Itzá eran de terror: indios salvajes, caníbales y adoradores del demonio que ofrecían sacrificios cruentos y violentísimos.⁷ El imaginario de los habitantes de la ciudad debió estar muy exaltado al saber que en aquellas selvas

⁵ López, *Historia de Yucatán*, 1688, p. 478.

⁶ López, *Historia de Yucatán*, 1688, p. 541.

⁷ Estos calificativos son los que comúnmente se hallan en los documentos de la época. No son adjetivos del autor.

vecinas se invocaba al enemigo de Dios y el miedo debió estar muy latente. Así vivió la sociedad meridana hasta finales del siglo XVII en que renació el espíritu de conquista con el proyecto de apertura del camino al Petén desde Yucatán, el cual encabezaba don Martín de Ursúa y Arizmendi, gobernador interino de la provincia. La diferencia entre los primeros intentos fallidos y este nuevo era que el clero secular ya se encontraba en plena consolidación del sistema diocesano y dispuesto a misionar ante una orden franciscana que estaba perdiendo poco a poco su hegemonía. Así, el Cabildo Catedral de 1695, integrado por criollos yucatecos y con el poder de la sede vacante, decidió innovar en la tipología del sacerdote añadiendo al que llamaría “cura reductor”. En realidad, se trató de una nueva figura diocesana que pudiera suplir a los religiosos de Asís en aquellos momentos álgidos entre los cleros que luchaban por imponer sus modelos de Iglesia: el de los religiosos con sus doctrinas y el diocesano con sus parroquias.

En este capítulo abordaremos las características de los curas reductores, su invención en 1695, su desempeño como misioneros y el recuento de las acciones de estos presbíteros yucatecos que fueron enviados a las tierras de los itzaes para evangelizar a los difíciles indígenas que siempre hallaron una manera de escabullirse en las periféricas tierras selváticas del Petén guatemalteco, en donde siempre hubo poca eficiencia evangelizadora y de “civilización” cristiana, escaso respeto por las normas y leyes españolas, y muy poca presencia de la autoridad real representada en sus funcionarios. Así, en palabras del cura reductor Juan Manuel Roxo (finales del siglo XVII), el Petén era una tierra “sin Dios, sin Ley y sin Rey”, y en este trabajo veremos por qué.

La territorialización del clero secular

Como bien apuntan Óscar Mazín y Francisco Morales, “al mediar el siglo XVII se había conformado una geografía eclesiástica de doble vertiente: por una parte, la urbana, en que destacaban las iglesias catedrales y parroquiales [...] por el otro la rural en que predominaban las doctrinas asistidas por los frailes”. Esta generalidad para la Nueva España también se vivía en Yucatán, pero con sus especificidades, pues durante el siglo XVI el clero secular se hallaba en la ciudad de Mérida, en Campeche, en Valladolid y en los pueblos de Peto, Chancénote y Sotuta. Los curas diocesanos brindaban atención espiritual a los habitantes de estos asentamientos, de sus barrios y en los pueblos auxiliares. Diego López de Cogolludo nos ofrece un panorama muy claro sobre las jurisdicciones parroquiales del clero secular a mediar el siglo XVII, asentando que la diócesis dirigía 22 curatos y los frailes mantenían 35 doctrinas.

⁸ Óscar Mazín y Francisco Morales, “La Iglesia en Nueva España: Los años de consolidación”, en Lorenzo Ochoa (comp.), *Gran historia de México ilustrada*, México: Planeta de Agostini, 2001, p. 381.

Tabla 1. Parroquias del clero secular según López de Cogolludo, 1653.

1	Mérida (Catedral)	Original del clero secular
2	Tixkokob	Secularizado en 1602
3	Hocabá	Secularizado en 1602
4	Hoctún	Producto de la división de Hocabá
5	Sotuta	Dado voluntariamente al clero en 1581
6	Yaxcabá	Producto de la división de Sotuta
7	Peto	Original del clero secular
8	Ichmul	Secularizado en 1602
9	Tihosuco	Producto de la división de Ichmul
10	Chancenote	Dado voluntariamente al clero en 1581
11	Nabalan	Sin información
12	Tichel	Secularizado en 1602
13	Xcán	Originalmente Cozumel y trasladado a un nuevo asiento
14	Valladolid	Original del clero secular
15	Campeche	Original del clero secular
16	Villahermosa	(Tabasco) Otorgado a la diócesis desde 1561
17	Ríos de Usumacinta	(Tabasco) Otorgado a la diócesis desde 1561
18	Xalpa	(Tabasco) Otorgado a la diócesis desde 1561
19	Huaimango	(Tabasco) Otorgado a la diócesis desde 1561
20	Nacajuca	(Tabasco) Otorgado a la diócesis desde 1561
21	Tepetitlán	(Tabasco) Otorgado a la diócesis desde 1561
22	Oxolotlán	(Tabasco) Otorgado a la diócesis desde 1561

Fuente: Diego López de Cogolludo, *Historia de Yucatán*, 1688, p. 232 ss.

Como se puede ver en el cuadro, la clerecía mantenía los curatos “urbanos” fundados desde los tiempos de la conquista (Mérida, Valladolid y Campeche)⁹, los siete de Tabasco, que le pertenecían desde la anexión al obispado en 1561¹⁰ y 12 pueblos de indios. De estos últimos, 10 habían sido franciscanos, pues Peto, al parecer, fue fundado por la clerecía desde los inicios de la colonia y es posible que también Nabalan, al que López de Cogolludo no menciona como fundación de la orden seráfica. De los 10 exfranciscanos, en realidad sólo se trataba de siete doctrinas retiradas a los religiosos, pues, para entonces (mediados del XVII), el obispado había dividido algunas, como es el caso de Ichmul, del cual se separó Tihosuco para convertirse en parroquia y otros ejemplos que se pueden ver en el cuadro.

De esos siete, el beneficio de Xcan-Boloná estuvo originalmente en Cozumel, pero ante la caída poblacional y la dificultad para acceder a la isla, la jurisdicción se trasladó al nuevo asentamiento en tierra firme. Cozumel fue en realidad abandonado por los frailes y el clero secular recuperó la jurisdicción fundando un nuevo pueblo-cabecera. Chancenote, por su parte, fue entregado a la clerecía por los frailes de manera

⁹ También le correspondía al clero secular el asentamiento de Bacalar, pero, para mediados del siglo XVII, la presencia de curas era inconstante por la escasa población del lugar y el abandono constante que sufría aquel punto ante el peligro de los ataques de los ingleses.

¹⁰ Véase Crescencio Carrillo y Ancona, *El obispado de Yucatán, historia de su fundación y de sus obispos*, 4 tomos, Mérida: Fondo Editorial de Yucatán, primera edición, 1895, 1979, t. I p. 371. El autor cita la real cédula de 1561 que trata sobre la agregación de Tabasco al obispado de Yucatán. Vale mencionar que, para entonces, los curatos de Tabasco sólo beneficiaban al obispo, quien se llevaba el 50% de los diezmos y la otra mitad se quedaba en las iglesias tabasqueñas para su fábrica material y espiritual, extrayendo primero el noveno que le pertenecía al rey. Así, fuera del obispo, la catedral de Mérida no se beneficiaba de Tabasco, pues el cabildo, la fábrica, los hospitales y los curas de la parroquia de Mérida no recibían nada.

voluntaria, según López de Cogolludo, aunque Carrillo y Ancona menciona que en realidad los religiosos lo abandonaron por lejano y carente de congrua.¹¹ Junto con Chancnote también se anexaron la guardianía de Sotuta. Al parecer, los franciscanos cedieron estas dos últimas guardianías y el entonces obispo fray Gregorio de Montalvo “se contentó por vía de paz y concordia [...] con dichos beneficios”.¹²

Con todo lo anterior, el clero secular sólo había logrado apropiarse, en un contexto de pleito, de cuatro doctrinas, las que, además, aún se hallaban en litigio junto con otras seis que mantenían los religiosos.¹³ Esta controversia legal comenzó en 1577 y culminó en 1680 a favor del clero secular con la ejecutoria del rey para que se entregaran definitivamente las otras seis doctrinas al obispado,¹⁴ lo que se hizo en medio de graves conflictos, pues el provincial fray Cristóbal Sánchez, en un acto de protesta, ordenó que antes de la entrega se despojaran las seis iglesias de vasos sagrados, ornamentos, alhajas, libros y otros útiles de culto y de uso cotidiano. Este acto fue respondido por el obispo con sendas excomuniones, lo que causó un escándalo generalizado. Además, en medio del problema, el obispo promulgó un decreto papal que restringía los privilegios de las órdenes religiosas, sobre todo en lo que concernía a la predicación y a la confesión. Con aquella orden de la Santa Sede y el aval del Patronato Regio, los religiosos sólo podrían predicar y confesar en sus doctrinas con la licencia del mitrado, hecho que subordinaba a los frailes a la autoridad episcopal.

Este es el contexto en que se encontraba la diócesis en las últimas décadas del siglo XVII cuando comenzó el proceso de conquista del Petén Itzá. Frailes y curas se hallaban liados, tratando de imponerse y de aventajarse. Los diocesanos estaban en el proceso de creación de su territorio a partir de los espacios pioneros y de los que le podían sustraer a los religiosos con el apoyo del rey. Por otro lado, los religiosos de Asís ya se sabían desprotegidos por la Corona que había tomado postura a favor de la mitra yucateca en el pleito por las 10 doctrinas. La tendencia era clara: la Corona se volcaba a favor del proyecto diocesano que le permitía hacer uso pleno de su Patronato Regio, en detrimento de un clero regular que ya no convenía al menos con facilidad con sus méritos de conquista pionera y que necesitaba renovarse para justificar su presencia en el Nuevo Mundo. Por lo mismo, el territorio del Petén Itzá se convirtió en un espacio de esperanza para ambos cleros. Los curas vieron en él la posibilidad de expandirse y los frailes encontraron la oportunidad

¹¹ Carrillo, *El obispado de Yucatán*, 1979, p. 326, t. II.

¹² “Testimonio de la real ejecutoria en que manda S.M.Q.D.G. se restituyan a la clerecía de esta ciudad de Mérida de Yucatán las seis casas de Hunucmá, Umán, Hecelchacán, Champotón, Homún y Tizimín, que están en poder y administración de los religiosos de esta provincia, 1680”. AHAY, Real Cedulario, 1661-1701, vol. 1, libro 5, f. 63.

¹³ Las doctrinas en litigio eran: Tizimín, Ichmul, Hocabá, Tixkokob, Umán, Hunucmá, Teabo, Tichel y Champotón. Carrillo, *El obispado de Yucatán*, 1979, t. I, p. 349; también “Testimonio de la real ejecutoria en que manda S.M.Q.D.G. se restituyan a la clerecía de esta ciudad de Mérida de Yucatán las seis casas de Hunucmá, Umán, Hecelchacán, Champotón, Homún y Tizimín, que están en poder y administración de los religiosos de esta provincia, 1680”. Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Yucatán (en adelante AHAY), Real Cedulario, 1661-1701, vol. 1, libro 5.

¹⁴ Carrillo, *El obispado de Yucatán*, 1979, p. 554, t. II. Vale la pena mencionar que esta controversia coincide en su inicio con los últimos años de la gestión del obispo franciscano fray Diego de Landa, quien procuró beneficiar a su orden durante todo su mandato. Así, una vez muerto Landa en 1579, sus sucesores pudieron empezar a fomentar la jurisdicción episcopal en detrimento del poderío franciscano.

¹⁵ Carrillo, *El obispado de Yucatán*, 1979, t. II, p. 565.

de demostrar su vigencia misionera ante una Corona que claramente pretendía fomentar el sistema parroquial, repartiendo beneficios curados, sobre todo al naciente criollismo que pronto empezó a exigir espacios dentro del clero yucateco.

La lucha entre cleros del siglo XVII, a la que se añade la conquista del Petén, era en realidad un problema de territorialización entre dos corporaciones: una ascendente, con el claro apoyo del rey (la clerecía) y la otra descendente, perdiendo privilegios (los frailes). La conformación del tejido parroquial, usando el término de Óscar Mazín y Francisco Morales, era la territorialización del clero en sí misma, la cual permitía al sistema diocesano “consolidar su base material y financiera”¹⁶ y también estructurar y activar a plenitud la jurisdicción ordinaria del obispo en donde este ejercería su poder sobre sus curas párrocos y también sobre los religiosos en lo relacionado con la administración de los sacramentos en una doctrina dentro del territorio episcopal. De hecho, la discusión entre los cleros sobre el control de las doctrinas es precisamente un asunto de jurisdicción en un territorio y para comprenderlo debemos partir de la premisa que define la potestad jurisdiccional como “una de las manifestaciones más importantes del poder soberano [...] que explican toda la actividad de poder en ese modelo de organización conocido como Antiguo Régimen”.¹⁷ Jorge Traslosheros reafirma lo anterior cuando menciona que “en la cúspide del ordenamiento se encuentra la figura del rey, mejor dicho de la Corona que es la corporación dominante en las Indias occidentales”¹⁸ y añade que en estos territorios el poder se ejerció en dos potestades: “la temporal, que era consustancial [al monarca], y la eclesiástica [que era] limitada y regulada por el Real Patronato de Indias”¹⁹ que le permitía al rey intervenir en “asuntos de jurisdicción [eclesiástica], pero no en los disciplinarios ni mucho menos en los doctrinarios”.²⁰

En el conflicto entre cleros que sucedió en Yucatán, el rey era juez definitivo, pues lo que se trataba era un asunto de jurisdicción entre dos corporaciones de la Iglesia católica dependientes del Patronato Regio que luchaban por el control de un mismo territorio, esto es, era la confrontación de dos sistemas: el parroquial y el de las doctrinas. La política eclesiástica de Felipe IV (1621-1665) fue la de “equiparar las doctrinas en su organización y administración a las parroquias”.²¹ Desde entonces, los provinciales de las órdenes deberían presentar ante la autoridad real el nombramiento de doctrineros, que en el caso de Yucatán era el gobernador, y también debían presentarse ante el obispo para recibir las licencias de predicación y confesión si el mitrado los consideraba idóneos.

Así, el nuevo territorio del Petén, bajo la política del rey, que favorecía al sistema parroquial, debía quedar sujeto a la jurisdicción de la diócesis y no a la de los frailes franciscanos, quienes habían vivido el siglo XVII luchando contra los obispos por las doctrinas y reclamando constantemente al rey su favoritismo a los mitrados exhibiendo sus antiguos méritos de conquista espiritual y tratando de demostrar su valía y vigencia en los pueblos de indios. El éxito de la clerecía implicaba una gran expansión

¹⁶Mazín y Morales, “La Iglesia en Nueva España”, 2001, p. 381.

¹⁷María López Díaz, “La administración de la justicia señorial en el antiguo régimen”, *Anuario de historia del derecho español*, núm. 76, 2006, p. 557.

¹⁸Jorge E. Traslosheros, “Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España”, *Historia Mexicana*, IV: 4, México: El Colegio de México, 2006, p. 1111.

¹⁹Traslosheros, “Orden judicial”, 2006, p. 1113.

²⁰Traslosheros, “Orden judicial”, 2006, p. 1113.

²¹Mazín y Morales, “La Iglesia en Nueva España”, 2001, p. 387.

sobre un territorio fronterizo entre Yucatán y Guatemala. La sede de los poderes, tanto eclesiásticos como reales, era muy lejana al territorio que se pretendía controlar. Este fue siempre el problema del Petén: la falta y poca eficiencia de un poder que consolidara en todo sentido el territorio ganado. En los primeros momentos, la conquista de los itzaes se vislumbró por los eclesiásticos como un gran logro que permitiría más espacios para el floreciente clero criollo y más recursos para los curas y la catedral que se beneficiaría con añorados diezmos de los colonos que se pensaba invadirían el Itzá con proyectos agrícolas y de comercio. Sin embargo, el nuevo territorio del obispado fue convirtiéndose de inmediato en un lastre, con pueblos sin congrua, con una feligresía huidiza y escasa, con sacerdotes poco dispuestos a vivir en aquel lejano lugar aislado, carente de una autoridad efectiva, refugio de trasgresores con amenaza contante de los ingleses y en la última de las periferias, tanto de Yucatán como de Guatemala.

Martín de Urzúa y la conquista espiritual del Itzá

Don Martín de Urzúa y Arizmendi llegó a ser gobernador interino de Yucatán (1695-1696), pues el titular, don Roque de Soberanis y Centeno (1693-1695 y 1696-1699), tuvo que retirarse del cargo temporalmente para apersonarse en la Audiencia de México y responder a las acusaciones que el obispo don Juan Cano de Sandoval (1682-1695) le hacía sobre la explotación y abusos intensivos a los indios.²² El gran proyecto de Urzúa, de su corto interinato (menos de dos años), fue el trazo y apertura del camino desde Yucatán hasta el Petén, el cual comenzó a inicios de 1695, pero fue más efectivo desde el 12 de junio del mismo año, cuando desde el poblado de Dzibalchén se labró literalmente una nueva brecha para el tránsito de viajeros y comerciantes. Los pormenores de esta hazaña, que omito, los encontramos en la obra de Juan de Villagutierre y Sotomayor,²³ así que en este apartado me concentraré en presentar cómo Urzúa involucró a ambos cleros en el proceso de conquista, y cómo, al final, optó por dejar el protagonismo al clero secular.

Para empezar, por orden del rey, el Petén debía someterse, pero de forma pacífica y con las armas evangélicas. Esto respondía a una política de la monarquía española que desde 1573, con las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación de las Indias*, trató de controlar los graves problemas que traía la conquista militar y violenta. La guerra sólo podía hacerse al menos en teoría si era “justa”.²³ Esta idea en realidad tiene orígenes al menos desde el siglo IV con San Agustín y luego retomada en el siglo XIII por Tomás de Aquino, pero con los planteamientos del dominico español Francisco de Vitoria (1486-1546) adquirió mucha relevancia en el contexto de la conquista de América.²⁵ De esta manera, la conquista del Petén no podía ser (aunque así acabó siendo) una agresión militar descarada y, por lo tanto, Urzúa debía recurrir a los misioneros para poder lograr su cometido, y tenerlos en la realidad y en su discurso como protagonistas. En la documentación es notorio cómo Urzúa justifica sus ataques violentos, acusando a los indios de ser los primeros agresores y actuando los españoles en supuesta defensa y en respuesta a las muertes que los itzaes causaban tanto a la milicia como a los religiosos. Según las narracio-

²² Carrillo, *El obispado de Yucatán*, 1979, t. II, p. 605.

²³ Villagutierre, *Historia de la conquista de Itzá*, 1985, p. 114.

²⁴ Mazín y Morales, “La Iglesia en Nueva España”, 2001, p. 382.

²⁵ Ángela María Arbeláez Herrera, “La noción de guerra justa. Algunos planteamientos actuales”, *Analecta política*, vol. 1, núm. 2, enero-junio 2012, p. 275.

nes, los militares iban como escolta de los misioneros, aunque los testimonios de los mismos frailes dejan ver el maltrato que recibían los indígenas. La polémica era muy grande, pues Urzúa estaba vigilado por el gobernador titular, Roque de Soberanis, su enemigo político, y las acusaciones sobre los abusos llegaron hasta el mismo monarca. Por lo mismo, desde el inicio de esta conquista, Urzúa buscó aliarse con ambos cleros, lo que generaría graves conflictos, pues no se podía estar operando y favoreciendo a un grupo sin estar enfrentado al otro.

Los religiosos franciscanos colaboraron en un principio con el gobernador intensivamente. Urzúa fue quien los convocó y los frailes respondieron. Sin embargo, la alianza con los hijos de Asís se vino abajo cuando Urzúa decidió dividir su estrategia hacia el Petén, promoviendo dos vías de acceso: la primera fue el camino que se abría, en donde iban los franciscanos, y la otra fue por Bacalar y su pueblo auxiliar Tipú, desde donde se mantenía contacto con los itzaes de manera más rápida, porque el nuevo sendero iba abriéndose lentamente. Como veremos, por ser Bacalar parroquia diocesana, el protagonismo evangelizador lo tendría el clero secular que en aquel momento encabezaba el Cabildo Catedral de Mérida, pues la sede episcopal estaba vacante.

La conquista por el nuevo camino

Los primeros pasos militares hacia el Petén, desde Yucatán,²⁶ fueron inciertos. Si bien el gobernador Ursúa se rodeó de hombres con experiencia en los montes, la primera expedición fue un fracaso en cuanto al resultado esperado que era llegar con los itzaes para reunirse ahí con la gente de Guatemala, uniendo los caminos. Este primer intento bajo el mando de Ursúa se ejecutó por el capitán a guerra del partido de Sahcabchén, Alonso García de Paredes, quien salió a la “montaña”²⁷ a principios de 1695 con la idea de encontrarse con Jacinto de Barrios, quien dirigía la expedición desde Guatemala. La narración de Villagutierre sobre este suceso es muy parca, el relator no invierte mucha tinta en contar la primera derrota de Ursúa, ocurrida en su lugarteniente García de Paredes, frente a los indios cehaches,²⁸ los cuales obligaron la retirada de esta empresa española. Tal vez por eso, en la minimización de los hechos, se perdió el nombre del sacerdote secular que acompañó como cura de tropa al capitán García de Paredes. Sin embargo, los documentos del Cabildo Catedral que responden a estos eventos nos permiten sacarlo de nuevo a la luz. Nos referimos al bachiller Esteban de Saraus, quien se sumó a esta primera expedición en febrero de 1695, por petición del mismo capitán García de Paredes, lo que motivó una carta de “ruego y encargo” del gobernador Ursúa a las autoridades diocesanas para que se otorgara la licencia que avalara al sacerdote.²⁹ La misión

²⁶ Debemos recordar que mientras Ursúa organizaba el acceso al Petén desde Yucatán, don Jacinto de Barrios lo hacía desde Guatemala. Su intención era encontrarse en el Petén y así unir el camino que ambos abrían. Villagutierre, *Historia de la conquista de Itzá*, 1985, p. 225 ss.

²⁷ Nombre que se le daba a los espesos montes deshabitados que mediaban entre Yucatán y Guatemala.

²⁸ Grupo indígena mayense que habitaba entre el límite de las tierras bajas peninsulares y el Petén Itzá, por eso fueron los primeros con los que se enfrentaron los militares enviados por Ursúa.

²⁹ Vale mencionar que Esteban de Saraus era sobrino del cura beneficiado de Sahcabchén, en donde ejercía su poder militar el capitán García de Paredes; esto es: este militar pidió que lo acompañara un sacerdote conocido. Presumimos que, con esta acción, García buscaba tener a un miembro del clero como aliado y legitimador de sus acciones.

de Saraus era atender espiritualmente a los soldados y también evangelizar y bautizar a los indios que encontraran. El Cabildo Catedral argumentaba que este sacerdote fue al Petén con el título de vicario y juez eclesiástico, lo que le daba toda potestad para ejecutar acciones en nombre de la diócesis.³⁰

Es entonces necesario subrayar que la primera entrada a “las montañas”, dirigida por el gobernador Urzúa y comandada por el capitán García de Paredes, inició desde Sahcabchén, y en ella participó como vicario y juez eclesiástico el mencionado bachiller Saraus. No debemos perder de vista este argumento omitido por Villagutierre, que es fundamental para el conflicto entre cleros, pues ambos alegaron ser los primeros en adentrarse a la evangelización en el proyecto de Urzúa, pero hasta aquí es claro que la clerecía fue la primera con presencia oficial.

Después de esta fallida expedición, Ursúa se reorganizó y de nuevo envió al capitán García de Paredes a un segundo intento. El objetivo principal era abrir el camino, por lo que se recurrió al ingeniero militar Manuel Jorge de Zezera para el trazo,³¹ quien era el mismo que estuvo a cargo del fortalecimiento militar de Mérida, construyendo las puertas o arcos que marcaban las entradas y salidas de la ciudad y que hoy subsisten algunas de ellas.³²

Imagen 1. Arco de San Juan, obra del ingeniero militar Manuel Jorge de Zezera.



Fuente: Fotografía del autor.

En este nuevo intento, Ursúa convocó a los frailes en su carácter de vicepatrono regio,³³ recurriendo a las cédulas reales que lo habilitaban para la hazaña. Así, en 12 junio de 1695 salieron los militares y los frailes de San Francisco, con licencia del entonces provincial fray Antonio de Silva, tomando el protagonismo de la expedición fray Andrés de Avendaño, quien, con otros religiosos, fueron haciendo camino hacia el Petén, evangelizando a los indígenas que hallaban y fundando algunos asentamientos

³⁰ “Cabildo eclesiástico Mérida: camino Yucatán-Guatemala, etc.”, AGI, Patronato, 237, R. 8, f. 457 ss. (En adelante citaremos este documento como AGI, 237, R. 8.)

³¹ Véase Eligio Ancona, *Historia de Yucatán*, Mérida: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, t. II, 1978, p. 284.

³² Jorge Victoria Ojeda, “Hallazgo de una garita colonial: Historia y arqueología en el temprano camino real a Campeche (siglo VII)”, *Península*, vol. VI, núm. 2, otoño 2022, p. 63.

³³ Hay que recordar que en Yucatán este cargo recaía en el gobernador, mientras que, en otras partes de la Nueva España, el vicepatrono era el virrey.

que servirían para refaccionar a los viajeros que transitarían por la nueva vía.

Fray Andrés nos dejó varios documentos que relatan sus acciones en esta incursión, muy en particular una *Relación* en donde da cuenta, con todo detalle, de sus dos entradas que hizo al territorio de los itzaes y cehaches.³⁴ Avendaño refleja en sus escritos la exaltación a la orden seráfica en su labor misionera, anunciando desde los primeros informes que los hijos de Asís habían logrado “humillar la cerviz de esta invencible nación itzalana, humillándose al primer impulso de los ministros evangélicos e hijos de mi serafín padre San Francisco”.³⁵ Su insistente afán de proyectar su trabajo misionero y el de su corporación hacia la Corona, delata sus trasfondos. Su excesiva narrativa adelanta logros antes de obtenerlos, sobre todo cuando asegura, desde muy temprano, que han logrado subyugar a los itzaes que, ante su poderosa persuasión, responden mansos “sólo” a los llamados de los frailes, lo que desde luego lleva implícita la idea de que los hijos de Asís eran los legítimos pacificadores de aquellos indígenas.

El entonces provincial fray Juan Antonio de Silva argumentaba que la conquista espiritual del Itzá era una continuación de la misión establecida años antes conocida como Chichanhá. Este establecimiento misionero franciscano tenía el aval de la Corona, pues se sustentaba en la real cédula de 6 de mayo de 1688, en la cual el rey encomendaba el cuidado de esta obra. Otra cédula, que se fecha en 22 de junio de 1695, dirigida a los gobernadores de Yucatán y Guatemala, apuntalaba el trabajo en aquella misión, pues en ella se ordenaba a los gobernantes procurar “asistan los religiosos que fuesen menester disponiéndolos con los preladados de las religiones que tienen misión en aquellas partes”.³⁶ Estas dos reales cédulas se citaron con insistencia añadiendo una tercera del 26 de marzo de 1689 dirigida a los arzobispos, obispos y preladados regulares, y que trataba sobre las nuevas misiones y conversiones:

y que los preladados regulares envíen a ellas a los sujetos que fueren de su mayor satisfacción sin que necesiten de pedir licencia para ello, ni colación y instrumento del obispo para administrar los sacramentos en las dichas misiones ni para hacer todo lo demás que fuere conveniente a la conversión de los infieles y a la enseñanza de los que van convirtiendo [...] y en el ínterin que no se pudiesen reducir a pueblos en forma y se hallaren en estado de erigir doctrinas en las misiones, es mi voluntad corra a cargo de los preladados regulares y sus religiosos únicamente.³⁷

A pesar de que los frailes contaron con estas reales cédulas, el Cabildo Catedral logró oponerse a la mayoría de los argumentos franciscanos, sosteniendo con firmeza que el Petén era jurisdicción de la parroquia de Bacalar, que los frailes se entrometieron en el proyecto sin licencia del ordinario, que la orden seráfica tenía una “sed insaciable de doctrinas”, que los religiosos no fueron los primeros en participar en el proyecto de Ursúa, y que, a más de evangelizar, los hijos de Asís querían llegar al Tah Itzá, con el Can Ek, para alegar la primacía que les daría derecho al asentamiento de doctrinas, iniciando un nuevo capítulo misionero para la provincia franciscana de San José, en Yucatán.

³⁴ Véase Ernesto Vargas Pacheco (ed.), *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles itzaes y cehaches*, México: Universidad Autónoma de Campeche, 2004.

³⁵ “Conde de Galve: camino Yucatán-Guatemala; reducción de indios”, AGI, Patronato, 237, R.5.

³⁶ AGI, Patronato, 237, R 8, f. 436.

³⁷ AGI, Patronato, 237, R 8, f. 436 v.

Así, las reales cédulas fueron insuficientes y el trabajo que los franciscanos realizaron tampoco fue contundente. En el trayecto nuevo al Itzá, los religiosos fundaron algunos asentamientos que poco prosperaron. Los indios que encontraban y trataban de congregar, escapaban a la primera oportunidad y estaban poco dispuestos a aceptar el cristianismo. Avendaño y sus acompañantes hallaron varios templos con ídolos, mismos que destruyeron³⁸ mientras proseguían su camino entre aguadas y pantanos, resaltando en su relación las dificultades que pasaron para conseguir alimentos y los peligros. Es innegable que la labor de los hijos de Asís fue vertebral para el gobernador Ursúa, aunque en realidad fue poco eficiente. Si bien los indígenas eran muy difíciles de congregar y muy renuentes a la doctrina, los frailes quisieron realizar su trabajo muy rápido sin consolidar los pasos que daban, pues su interés principal se hallaba en llegar al Tah Itzá para ganar la primacía al clero secular. Y si, fray Andrés y sus compañeros llegaron al Itzá, se entrevistaron con el Can Ek, pero fueron invitados a retirarse por ese gobernante indígena con la amenaza de que corrían riesgo sus vidas. No obstante, los frailes insistían en sus documentos que los indios ya habían aceptado el cristianismo de forma pacífica, lo que no era cierto, pues los itzaes se enfrentaron a los españoles hasta el último momento.

Así, el comportamiento de los frailes refleja su interés político y de competencia con la clerecía. De hecho, el mismo gobernador y vicepatrono real declaró que los frailes no iban a la conquista de los Itzaes “sino con el capitán Alonso García [de Paredes] a la prosecución de dicho camino”³⁹ y que tenían el encargo de evangelizar a los indios que hallaran por el camino. No obstante, como hemos visto, el provincial Silva y fray Andrés de Avendaño más bien pretendían llegar al Tah Itzá y presentarse ante el Can Ek para formalizar su derecho a ser los beneficiarios de la jurisdicción que se generaría en la formación de nuevos pueblos.

El camino de Tipú

Dejamos por el momento el camino que se abría por el capitán García de Paredes acompañado de los frailes franciscanos y pondremos nuestra atención en el otro acceso al Petén: la vía de Tipú. Este último era un asentamiento periférico dependiente de la parroquia de Bacalar, y el Cabildo Catedral encontró en él un pretexto perfecto para alegar jurisdicción parroquial que debía extenderse hasta el Petén Itzá.

El involucramiento de Tipú en el proceso de conquista del Petén comenzó cuando el capitán Francisco de Araiza, alcalde ordinario de la villa de Bacalar, se apersonó en la ciudad de Mérida ante el gobernador Ursúa trayendo con él a las autoridades indígenas del pueblo de Tipú, quienes pedían que se les reconociera como justicias de dicha comunidad, solicitando, además, sacerdotes que los atendieran espiritualmente,⁴⁰ pues antes, Tipú estaba descuidado, fuera de toda norma española. Los indígenas de Tipú eran considerados como “gente sublevada”,⁴¹ parte de una periferia incontrolable por los españoles. Laura Caso Barrera reconoce a Tipú como un pueblo de “huidos”,⁴² esto es, indígenas que

³⁸ Vargas, *Relación de las dos entradas*, 2004, p. 34.

³⁹ AGI, Patronato, 237, R 8. f. 432 v.

⁴⁰ “Martín de Ursúa: camino Yucatán-Guatemala; reducción de indios”, AGI, Patronato, 237, R. 1, f. 3.

⁴¹ AGI, Patronato, 237, R 8. f. 418 v.

⁴² Véase Laura Caso Barrera, *Caminos en la selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzaes, siglos XVII-XIX*, México: Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 159.

abandonaban sus lugares de origen, escapando del control de los españoles, de la encomienda y de la Iglesia. Estas comunidades limítrofes se dedicaron al comercio con los itzaes y otros grupos indígenas que estaban totalmente fuera del poder español, intercambiando, sobre todo, tabaco y cera del Petén, con herramientas de metal. Así, Tipú era una de las entradas a una zona de refugio y resistencia.⁴³

Durante la reunión entre Ursúa y el capitán Araiza se informó al gobernador del contacto constante que los indios del Tipú tenían con los itzaes a través del comercio,⁴⁴ y Caso Barrera ha descubierto que el principal producto de intercambio era el cacao,⁴⁵ pero también el achote, la vainilla, la sal y las herramientas de metal, las cuales trocaban por cera, copal, pimienta, telas de algodón y tabaco, entre otros productos. Con todo esto, el gobernador Ursúa encontró en Tipú un mejor y más rápido acceso al Petén, con informantes y guías indígenas que conocían los caminos de la selva y sabían quiénes eran los contactos para llegar al Can Ek. Esto no deshizo la idea de abrir el camino por donde ya iba García de Paredes y los franciscanos, pues el compromiso con la Corona era unir Yucatán con Guatemala por vía terrestre; en el Tipú se halló más bien la forma de llegar al Itzá y conquistar a los míticos indígenas que, hasta entonces, habían quedado fuera del sometimiento español y del cristianismo.

Antes de partir a Mérida con las justicias de Tipú, el capitán Araiza había enviado un mensajero indígena al Petén, llamado Mateo Uicab,⁴⁶ para llevarle una misiva al gobernante maya, en donde se le decía que los españoles no querían guerra y que sólo buscaban que el Can Ek reconociera al rey de España como su señor y que aceptara al cristianismo, dejando que llegaran a la isla misioneros a evangelizar, además de concertar una visita del gobernador Ursúa. El Can Ek envió de regreso a Uicab hacia Tipú con un mensaje que prometía la sumisión y la aceptación del cristianismo, pero acentuó que el gobernador Ursúa no fuera al Petén, pues de lo contrario se haría la guerra, y que más bien él iría ante Ursúa a tratar lo necesario para la paz.⁴⁷

Estas noticias fueron las que recibió el capitán Araiza cuando regresó a Bacalar y de inmediato las envió a Ursúa. El gobernador decidió enviar un mensaje al Can Ek para concertar un encuentro, pero, según Villagutierre,⁴⁸ lo hizo a través del camino que se iba abriendo, usando como mensajero a fray Andrés de Avendaño. Sin darse cuenta, Ursúa estaba enfrentando a los cleros, pues Avendaño iba hacia el Can Ek con su autorización, y el cabildo también iba hacia él con la misma venia del gobernante; y como hemos dicho, llegar ante el Can Ek y convencerlo de aceptar el cristianismo podría ser un argumento muy poderoso para apropiarse del territorio expandiendo los alcances ya sea del clero o de los religiosos de Asís.

⁴³ Véase Sergio Angulo Uc, *Los mayas del Petén y el presidio de los Remedios. Historia de una colonización tardía, 1700-1760*, México: Senado de la República / Instituto Belisario Domínguez, 2013, p. 24.

⁴⁴ "Martín de Ursúa: camino Yucatán-Guatemala; reducción de indios", AGI, Patronato, 237, R.1, f. 3 v.

⁴⁵ Caso, *Caminos en la selva*, 2002, p. 159 ss.

⁴⁶ En la obra de Villagutierre, edición de 1985, se dice que el indígena se llamaba Mateo Bichab, pero la documentación que guarda el AGI lo menciona como Uicab. "Martín de Ursúa: camino Yucatán-Guatemala; reducción de indios", AGI, Patronato, 237, R1, f. 3.

⁴⁷ Villagutierre, *Historia de la conquista de Itzá*, 1985, p. 318.

⁴⁸ Villagutierre, *Historia de la conquista de Itzá*, 1985, p. 323.

Mientras todo esto sucedía, el Cabildo Catedral, sede vacante ante la muerte del obispo Juan Cano de Sandoval (1682-1695), enterado de todo y por petición del mismo Ursúa, envió por la vía de Tipú a cuatro sacerdotes diocesanos como una primera avanzada, que al final sumaron 11: Gaspar Güemes, Francisco de San Miguel, Manuel Méndez, Manuel Valencia, Salvador de Solís, Diego Rajón, Félix Sánchez, Juan Canto, Manuel Martín, Lorenzo Güemes y Thomas Pérez.⁴⁹ Con este acto, sucedido en los últimos meses de 1695, se involucró la diócesis en el proceso de conquista, pero aún más cuando el 29 de diciembre de 1695 llegaron a Mérida, por el camino de Tipú, un grupo de cuatro indígenas del Petén, entre los que había uno que decía ser sobrino y representante del Can Ek, llamado Ah Chan, y los otros eran indios principales. Según se dijo, estos itzaes llegaron a Mérida para hacer las paces con los españoles y trajeron una “corona real” que era supuestamente del Can Ek, la cual pusieron a los pies del gobernador en señal de sometimiento, además de aceptar el cristianismo por medio del bautismo que les administraron los miembros del Cabildo Eclesiástico en la catedral de Mérida.

Para los capitulares diocesanos, este evento fue el símbolo del sometimiento ante las dos majestades (Dios y el rey) y, al mismo tiempo, fue la evidencia de que el clero secular debía ser el encargado de misionar en el Petén, pues los representantes del Can Ek habían sido bautizados y evangelizados por las dignidades capitulares. Los indios embajadores, según los notarios de la diócesis, pidieron ministros clérigos para ir al Petén, y no frailes.

El evento del recibimiento fue ostentoso, festivo, con música, tiros de salva, paseos en carrozas, exhibición de los poderes a través de sus representantes, toque de campanas, solemnidades religiosas, y, en fin, todo el aparato festivo y de representaciones del poder y de la ciudad se puso en funcionamiento para celebrar el supuesto sometimiento de los ancestralmente rebeldes indios itzaes.

Después de estos actos, el embajador y sus acompañantes, junto con una comitiva de sacerdotes seculares, partieron hacia el Petén, camino del Tipú, llevando la noticia al Can Ek de que pronto sería visitado por el mismo Martín de Ursúa. No obstante, lo cierto fue que cuando Ursúa partió hacia el Petén, utilizando el camino que abría García de Paredes, fue recibido con guerra. Los indios del Petén lucharon para tratar de que el gobernador no llegara a la isla, pero, para esto, los militares españoles ya habían construido una gran piragua que permitiera surcar el lago, la cual abordaron y con ella tomaron la isla del Tah Itzá, sede del Can Ek, a quien pronto apresaron.

La historia es mucho más amplia que lo que aquí hemos sintetizado. Nuestro interés es resaltar cómo el proceso de conquista del Itzá se dio por dos vías geográficas: el camino que se abría por García de Paredes junto con los franciscanos y el de Tipú como extensión parroquial de Bacalar y en manos de los curas diocesanos. Como hemos visto, Avendaño llegó ante el Can Ek primero que los diocesanos, sin embargo, el Cabildo Catedral alegó que ellos fueron los que concretaron la conquista espiritual, al haber recibido en Mérida la embajada del Can Ek a través de su sobrino, resaltando la gran recibida, la entrega de la supuesta corona, el bautizo de la embajada y el regreso de los indios al Itzá con los acuerdos tomados en Mérida, los cuales consistían en la aceptación del

⁴⁹ “Martín de Ursúa: camino Yucatán-Guatemala; reducción de indios”, AGI, Patronato, 237, R1, f. 46. v.

rey español como su señor y la disposición a ser evangelizados por curas seculares.

Después de la llegada de la embajada, los conflictos entre los cleros se intensificaron. El Cabildo comenzó una serie de reclamaciones al provincial franciscano, acusándolo de haberse inmiscuido en la conquista por “la sed insaciable que tienen [los frailes] de doctrinas”, también expresó que la clerecía era “copiosa, numerosa y lucida [...] de sujetos que desean emplearse en tan santo ejercicio [de ser misioneros]”; pero, sobre todo, denunció a los frailes de estar en el Petén sin licencia del ordinario⁵⁰ y, por lo tanto, sin jurisdicción. Sus largos alegatos se empeñan en demostrar que los frailes debieron operar bajo autorización de la diócesis, por lo que citan muchas reales cédulas y opiniones de importantes letrados para contrarrestar las respuestas del provincial, quien se trató de defender legalmente, pero pronto se vio sobrepasado, sobre todo cuando el mismo gobernador Ursúa, vicepatrono real, declaró que los frailes “no iban a los Taitzaes (sic), ni [con el] reyezuelo [Can Ek], sino con el capitán Alonso García a la prosecución de dicho camino”,⁵¹ lo que derrumbaba los alegatos del provincial Silva, quien sostenía que iban hacia el Can Ek mandados por el vicepatrono regio. No obstante, lo cierto, es que sí fue Urzúa quien envió a los frailes e incluso les ordenó llevarle un regalo al Can Ek, que consistía en “una tilma, un sombrero, camisas y calzones”⁵² y una carta. Ursúa se justificó ante el cabildo de este hecho diciendo que lo ordenó sólo si era el caso de que los frailes llegaran primero ante el Can Ek, pero reafirmó que la vía oficial de la embajada era el Tipú, bajo el control del clero. Muy posiblemente esto causó la ruptura entre los frailes y el gobernador, y los primeros hallaron la revancha cuando regresó don Roque de Soberanis al gobierno de la provincia, quien de inmediato acusó a Ursúa de haberlo usurpado en la apertura del camino, hallando en los frailes aliados para las declaraciones en contra del trabajo realizado por el interino.⁵³

Así, unos meses antes de invadir y someter al Can Ek, se habían formado dos bandos en Yucatán: por un lado, los diocesanos y Ursúa; por el otro, los frailes y Roque de Soberanis, quien desde junio de 1696 regresó a su cargo de gobernador. La declaración de Ursúa del 27 de octubre de 1696, dirigida al rey, deja ver este conflictivo escenario:

Por las certificaciones de los padres beneficiados consta no deberse cosa alguna [a los que han servido en las expediciones], ni tampoco faltar indios de los pueblos, (que hasta esto ha querido suponer don Roque de Soberanis); antes sí, consta por las de religiosos doctrineros, (con cuyas declaraciones ha intentado [don Roque] dar cuerpo a sus probanzas), haber aumento de indios en algunos pueblos y tengo entendido ser de los que estaban retirados en la montaña y con la entrada de mi gente se redujeron a sus naturalezas; y cuando entendí lograr mérito en este beneficio, se me atribuye a delito, (que es la moneda con que acá se paga). Mucho tenía que explayarme en lo que toca a religiosos, pero venero la alta dignidad sacerdotal y lo remito a Dios, poniendo solo en la noticia de VM que por mi dictamen y para la conservación de lo reducido y que se reducir, hasta que se me mande otra cosa, solo me valdré de padres clérigos, que se pasan con lo que el tiempo ofrece.

⁵⁰ AGI, Patronato, 237, R 8, f. 433 v, ss.

⁵¹ AGI, Patronato, 237, R 8, f. 432 v, ss.

⁵² AGI, Patronato, 237, R 8, f. 458 v.

⁵³ “Roque de Soberanis y Centeno: camino Yucatán-Guatemala”, AGI, Patronato, 237, R. 4.

Estas exposiciones del gobernador acabaron de hundir —al menos momentáneamente— los intentos franciscanos y después de la caída del Tah Itzá los encargados de misionar fueron los sacerdotes diocesanos, quienes pronto fueron reconocidos como “curas reductores”.

Las controversias entre estos grupos se apaciguaron por dos principales razones. La primera, y la más contundente, fue que llegó una real cédula que avalaba el proyecto de Ursúa y lo conminaba a concluirlo. Junto con esta orden del rey llegó otra misiva dirigida al gobernador Roque de Sobranis, en donde se le mandaba diera todo el apoyo necesario a Ursúa para que se cumpliera la antedicha cédula real; ambos documentos estaban fechados el 29 de mayo de 1696. La segunda razón fue que en noviembre del mismo año llegó a Yucatán el nuevo obispo, don Antonio de Arriaga y Agüero (1696-1698),⁵⁴ quien, en sus propias palabras, encontró a la provincia de Yucatán “dividida [...] en dos parcialidades, y turbada con la contrariedad de noticias y pareceres sobre la entidad y verdad del hecho, y las conveniencias que puedan, o no, seguirse de la apertura del camino de Guatemala”.⁵⁵ La labor del prelado fue la de sofocar los conflictos, calmándose poco a poco los ánimos, sobre todo porque el Cabildo Catedral dejó de tener injerencia directa en el pleito. Todo indica que los frailes y la diócesis llegaron a un arreglo, dejándoles a los religiosos los pueblos del camino que se abrió para su administración,⁵⁶ y manteniendo para la clerecía el presidio del Petén y los pueblos que lo rodeaban.

Los curas reductores del Petén Itzá

Como bien apunta Pedro Bracamonte y Sosa, “el concepto de reducción es mucho más amplio que el simple reacomodo de la población conquistada”.⁵⁷ Reducir significaba conquistar militarmente las entidades políticas mayas, conquistar espiritualmente a la población, reordenar los asentamientos nativos a pueblos de mayor tamaño, organizar la vida en república con caciques y cabildos, organizar en policía a la sociedad según los cánones cristianos, reprimir motines, conjuras y sublevaciones; extirpar idolatrías, atraer pacífica o militarmente a los indios fugitivos, y atraer a sus pueblos de origen a los indios forasteros.⁵⁸ Ante esto, es claro que una reducción tenía que unir a las dos fuerzas de la monarquía: el poder real y el eclesiástico. Por esta razón, la conquista del Petén Itzá tuvo que realizarse recurriendo a los grupos eclesiásticos y, como se ha visto, fue el clero secular el que acabó administrando esas nuevas tierras. Ante esto, fue entonces necesario habilitar al cura diocesano en la tarea de convertirse en misionero-reductor.

⁵⁴ Carrillo, *El obispado de Yucatán*, 1979, p. 620, t. II.

⁵⁵ “Fray Antonio de Arriaga: camino Yucatán-Guatemala”, AGI, Patronato, 237, R. 14, f. 869.

⁵⁶ En los documentos que emitió el obispo Arriaga se menciona que a los franciscanos les tocaban ciertos pueblos, por lo que se le pedía al obispo que se comunicara con el provincial franciscano para la administración de aquellos lugares. Por estos indicios suponemos que el obispo y el provincial llegaron a un acuerdo, pues, como ya se ha visto, el Cabildo Catedral, en sede vacante, luchó con todo para dejar totalmente fuera a los frailes de este proceso de conquista. Es posible que el obispo reconociera la labor franciscana en la apertura del nuevo camino, razón por la cual les dieron los pueblos de aquella vía, mientras que la diócesis se adjudicó la laguna del Petén, sus islas y sus contornos. “Fray Antonio de Arriaga: camino Yucatán-Guatemala”, AGI, Patronato, 237, R. 14, f. 874 ss.

⁵⁷ Véase Pedro Bracamonte y Sosa, *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*, México: Colección peninsular, 2001, p. 36. Parte de este trabajo se publicó en Medina, *La consolidación*, 2022. Agradecemos al autor el permitirnos conservar parte de sus aportes en este libro.

⁵⁸ Bracamonte, *La conquista inconclusa de Yucatán*, 2001, p. 37.

La justificación del Cabildo para crear la figura del “cura reductor” la halló en la entonces reciente obra del obispo de Quito, don Alonso de la Peña y Montenegro (1653-1687), conocida como *Itinerario para párrocos* (1668).⁵⁹ En la reunión capitular del 16 de diciembre de 1695, las dignidades expusieron las razones por las cuales debía ser el clero secular el encargado de la conquista espiritual del Petén, y consideraron que era pertinente seguir “la opinión practicada en los reinos del Perú, “como lo enseña[ba] el ilustrísimo y reverendísimo señor Montenegro en el libro que intitula *Párroco Indiano*”,⁶⁰ siendo este libro el *Itinerario para párrocos*.

A todo lo largo de dicha obra se puede encontrar insistentemente que aquel que legitimaba el ser de un sacerdote era el obispo y que un cura regular no podía ejercer como párroco contando solamente con la autorización del prelado de su Orden. Es tan detallada y extensa la obra del obispo De la Peña que es necesario ajustarnos en exclusivo a lo que nos ocupa. El tratado décimo del libro primero se titula “De los misioneros”.⁶¹ En esta parte de su escrito, citando a los evangelios y a los padres de la Iglesia, el obispo envía a todos los sacerdotes seculares a fungir como misioneros:

A todos pues nos conviene salir a la cultura de esta tierra y sembrar la preciosa semilla de la divina doctrina [...] Ea señores sacerdotes, sucesores de los discípulos de Cristo, obreros de la sementera celestial, buen ánimo, entren en este dilatado Egipto de la gentilidad indiana, que con las asistencias divinas se aseguran fértiles agostos, y se promete una felicísima cosecha.⁶²

Se pudiera pensar que el párrafo anterior estuvo destinado simplemente a todos los curas que podían ejercer su ministerio en un pueblo de indios ya conquistado, pues es cierto que en todo pueblo donde residían indios hubo resabios de la cultura y prácticas religiosas anteriores a la llegada del cristianismo, cuyos agentes querían desterrar de raíz. Sin embargo, en todo el tratado décimo del libro primero se habla de la conversión de infieles, de la reducción sin armas y por medio del convencimiento pacífico, de nuevos descubrimientos y conquistas y, en general, de los métodos que debía seguir un cura ante pueblos de indios gentiles o de infieles, por lo que, al hablar de un misionero, el obispo De la Peña se refiere entonces a la labor evangélica en poblaciones recién conquistadas o en proceso de serlo, tal como sucedió en el Petén.

Hay que subrayar que el obispo de Quito escribió su obra por solicitud de sus mismos diocesanos, los cuales, al parecer, no sabían exactamente el quehacer de un misionero-reductor. Esto se maximiza si pensamos que desde mediados del siglo XVII comenzaron las secularizaciones de doctrinas y la consolidación de los obispados en todo el territorio americano

⁵⁹ Alonso de la Peña Montenegro. El título original es: *Itinerario para párrocos de indios en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*, y su primera edición fue en 1668, en Lyon, Francia; para después reeditarse seis veces más en Madrid, en los años de 1678, 1698, 1726, 1730, 1754 y 1771. Estas reediciones hablan de la aceptación que tuvo el texto en todo el mundo hispano. La obra está dedicada a Gaspar de Bracamonte y Guzmán, conde de Peñaranda, quien fuera presidente del Consejo de Indias (1653), y Gentil Hombre de Cámara. Para este trabajo se consultó la edición de 1771.

⁶⁰ “Cabildo eclesiástico, Mérida: camino Yucatán-Guatemala, etc.”, AGI, Patronato, 237, R.8, p. 434 v.

⁶¹ Peña, *Itinerario para párrocos de indios*, 1771, p. 104.

⁶² Peña, *Itinerario para párrocos de indios*, 1771, p. 104.

dándole paso al clero secular en un escenario que no estaba del todo conquistado. Es muy posible que, en el caso del obispado de Yucatán, los curas tampoco supieran las estrategias para lograr con éxito las reducciones y la creación de una nueva provincia.⁶³

A esto hay que añadir que los sacerdotes del obispado de Yucatán estaban acostumbrados, al igual que todos los habitantes “no indios” de esa región, a vivir a expensas de los naturales, y que las obvenciones y derechos parroquiales eran su manera de subsistir y, en algunos casos, enriquecerse. En el Petén no permitió la corona que se instauraran las obvenciones. El carecer de este ingreso fue también determinante, pues los curas no encontraban ese aliciente económico, hecho que marca otra diferencia entre una reducción y una parroquia.

Otro problema fue la constante escasez de sacerdotes en la diócesis. Una vez que se dio por concluida la conquista del Petén, para esa nueva provincia se destinaron a seis presbíteros con el título de reductores. Sin embargo, generalmente el obispado de Yucatán no tenía el suficiente personal para cubrir estas plazas, por lo tanto, no siempre se encontraba a los seis ministros en esas reducciones. Además, los curas reductores, a excepción del vicario que residía en el presidio, no tenían tenientes, y cualquier enfermedad o achaque de alguno de ellos significaba la falta total de servicios religiosos. Por ejemplo, en 1813 sólo había dos curas sirviendo en toda la provincia del Itzá, pues “el padre Lara esta[ba] en cama, el padre Mendoza también, y el padre Yaa siempre achacoso, en términos que en muchos días de fiesta no dice misa, y son muchos los que han muerto en su partido sin sacramentos”.⁶⁴ Esta situación dificultó el proceso de evangelización, pues los pueblos se encontraban constantemente sin ministro y, por lo tanto, sin doctrina, sin policía, sin escuela y sin la organización necesaria para “culturizarlos”.

Además, los curas tenían que aportar de su muy escaso peculio para cubrir las necesidades de la reducción; la Corona descuidó los gastos que causaban, pues, por ejemplo, la ropa que se les daba a los indios recién bajados de la montaña corría a cuenta de los sacerdotes, lo mismo que el establecimiento de escuelas y el pago de los maestros, y también la compra de ornamentos y objetos para el culto.⁶⁵ Los curas del Petén también tenían que promover a la Corona festejando al rey en todos sus momentos: embarazo de la reina madre, nacimiento de los príncipes, el ascenso al trono de un monarca y la muerte de estos. Todo lo anterior se unía a los contantes donativos que se solicitaban, sobre todo en tiempos de guerra, de los cuales no estaban exentos los reductores, llegando a donar 30 o 40 pesos,⁶⁶ lo que representaba una importante suma si consideramos que, al mes, percibían solamente 20.

A través de los méritos que los sacerdotes exponían en el concurso a curatos, es posible rescatar cuáles fueron las principales actividades de los curas reductores, lo que se puede ver en la Tabla 2, en el cual se encuentran 27 sacerdotes que fueron enviados al Petén y que más tarde concursaron para tratar de obtener un beneficio curado. En dicha infor-

⁶³ Hasta ahora no he hallado ninguna normatividad que presente lo que se esperaba de un cura reductor, y sólo nos queda entenderlo a partir de su modo de operar, buscando estos indicios entre la documentación.

⁶⁴ “Carta del vicario del Petén al obispo Esteves y Ugarte, informando la falta de sacerdotes que sufre esa provincia”, AHAY, Documentos varios, vol. 2, 1811-1814, s/e, f. 1 y 2.

⁶⁵ “Informe hecho al señor gobernador del obispado sobre la necesidad de instruir apoderado”, AHAY, Oficios, Caja 1, S/E, foja 4, 1801.

⁶⁶ “Carta del vicario del Petén a don José de Bustamante, gobernador y capitán general de Guatemala, de 12 de agosto de 1814”, AHAY, Documentos varios, vol. 2, 1811-1814, s/e, f. 1.

mación no se encuentran aquellos presbíteros que fueron al Petén y que nunca salieron de él. Tampoco se tiene la información de aquellos que estuvieron en los primeros 50 años, pues el fondo de Concursos a Curatos del Archivo de la Arquidiócesis de Yucatán comienza en 1752. Sin embargo, algunos de los sacerdotes que ya eran viejos cuando concursaron, nos da algunos indicios para conocer cuáles fueron sus actividades en el Itzá, pues algunos vivieron la tercera y cuarta década del siglo XVIII como reductores. Es necesario apuntar que el *cursum honorum* de los sacerdotes se redactaba con todo lujo de detalles, resaltando en muchos casos hasta la mínima actividad y, sobre todo, si se trataba de su estancia en la reducción, pues la simple estadía en ese lugar se consideraba como un gran mérito.

Es posible observar en el cuadro la poca actividad que los sacerdotes tuvieron como reductores. En el tiempo que va desde 1725 hasta 1792, los curas que estuvieron en el Petén reportan a 504 indios congregados, y de estos, 288 fueron reducidos por el padre Juan María Calderón, quien estuvo 19 años en esa provincia. Vale la pena que me detenga un poco con este sacerdote, ya que, de toda la lista, él es el presbítero más antiguo y uno de los que más tiempo pasaron en las tierras del Itzá. En sus méritos, el padre Calderón menciona que fue mandado al Petén “cuando aún estaban presentes los primeros fervores de sus ministros en concertar en la religión cristiana los indios que se habían catequizado y procurar la conquista de otros que aún estaban distraídos en las montañas”⁶⁷.

Tabla 2. Curas del Petén Itzá.

Nombre	Cargo	Arribo	Lugar	Tiempo en el Petén	Indios reducidos	Sufrió enfermedades	Sufrió grandes distancias	Construyó o reparó templos	Adquirió imágenes	Adquirió ornamentos	Erigió o aumentó cofradías	Combatió pestes	Fundó pueblos	Protegió a los indios	Hizo un vocabulario	Fundó escuelas
1 Luis Coello Gaitán	T.C.	1714*			Si N/D				S							
2 Bernabé de Herrera	V.I.	1714														
3 Juan María Calderón	C.R.	1725	Bolon-teuitz	19a	288	N	N	S	S	S	N	N	S	N	N	N
4 Br. Simón de los Santos Segura	C.R. C.P. V.I.	1730	S. Andrés	6a	36	N	N	N	S	S	S	N	N	N	N	N
5 Don Diego Antonio Pinto Leyton	C.R.	1733	S. Martín, S. Antonio	3a	N	S	S	N	N	S	N	N	N	N	N	N
6 Br. Gregorio Esteban Malaver Medrano	C.R. V.F.	1735?	Dolores	3a	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N
7 Br. Juan Joseph Velazco y la Cañada	C.R. A.D.	1736	S. Martín, S. Antonio, S. Andrés	10a	Si N/D	N	N	S	S	S	S	N	N	N	N	N
8 Br. Josep Martín Espinosa	C.R.	1739?	S. Martín	3m	1	S	S	N	N	N	N	S	N	N	N	N
9 Br. Joseph de Estrella y Caballero	C.R. V.F. V.I.	1744	S. Francisco Xavier	1a	6	N	N	S	N	N	N	N	N	N	N	N
10 Miguel Jerónimo de León y Castillo	C.R. V.P. J.E.	1745	S/I	6m	Si N/D	N	N	S	N	S	N	N	S	N	N	N
11 Br. Francisco Sanguino	C.R.	1748	S. Luis, S. Andrés	2a										N	N	N

⁶⁷ “Provisión de los curatos de Chunhuhub, Kikil y Sahcabchén, 1760”, AHAY, Concurso a curatos, caja 4, exp. 13, f. 69.

12	Br. Francisco Xavier Zapata	C.R.	1749	Bolon-Petén	2a	Sí N/D	N	N	N	N	N	N	N	S	N	N	N
13	Br. Sebastián Rodríguez y Castro	C.R.	1755	Santa Ana	5a	N	N	N	N	N	N	N	N	N	S	N	N
14	Santiago Xavier Rebolledo y Canto	C.R.	1765?	S. Luis, Dolores, S. Toribio, Santa Ana, Sacluk, Presidio.	29a	36	S	S	S	S	S	N	N	N	N	N	N
15	Br. Bartolomé José del Granado Baeza	C.R. V.I. J.E. A.D.	1774	Presidio de San Pablo	8a	Sí N/D	N	N	S	N	N	S	N	N	S	N	N
16	Gerónimo de Mimenza y Sobrino	C.R.	1777	Santa Ana	6m	N	S	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N
17	Juan José Roxo y Martínez	C.R. V.I. J.E.	1782	Presidio de San Pablo	12a	81 **	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N
18	Pedro Josef de Zúñiga	C.R.	1782	Guadalupe y S. Luis	8a	4	S	S	N	S	N	S	N	N	N	S	N
19	Ignacio de Manzanilla	C.R.	1787?	Guadalupe	6a	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N
20	Don Martín Pérez y Peña	C.R.	1789	S. Luis	3a	N	N	N	N	N	S	S	N	N	N	N	N
21	Miguel Ángel Gómez	C.R.	1792?	Dolores S. Toribio, S. Luis	2m	48	S	S	N	N	N	N	N	N	N	N	S
22	Francisco Pasos	C.R.	1791?	"En las partes más remotas y penosas"	1a	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N
23	José Matías Badillo	C.R.	1792?	S. Luis	3a	N	N	N	N	N	S	S	N	N	N	N	N
24	Don Francisco Ángel López	C.R. V.I. J.E.	1794	Presidio de San Pablo	6m	N	S	N	S	N	N	S	N	N	N	N	S
25	Don Apolonio Cetz	C.R.	1795?	N dice	3a	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N	N
26	Don Juan Crisóstomo Mendoza	C.R.	1796	Dolores	9a	N	N	S	N	N	N	N	N	N	N	N	N

S= Sí, N= No, T.C= Teniente de cura, C.R= Cura reductor; C.P= Capellán del Presidio; V.I= Vicario incapite, A.D= administrador de los diezmos en el Petén, V.F=Vicario foráneo, V.P=Vicario particular, J.E=Juez eclesiástico, a=años, m=meses, Sí N/D= sí redujo indios pero no dice el número, S/I= sin información.

* En 1714, este cura estaba en el Petén, pero menciona que estuvo en la conquista, por lo que es muy posible que estuviera en los primeros años de aquella provincia.

**El número 81 es de los indios que se redujeron por todos los curas del Petén durante su gestión.

Fuente: "Méritos: Luis Coello Gaitán", AGI, Indiferente, 139, n. 79; y AHAY, Concurso a curatos.

Este cura redactó sus méritos en el año de 1760. En sus palabras, se puede leer entre líneas que, en el momento que escribía, el fervor por el Petén Itzá ya se había consumido. Es muy visible que, de todos los sacerdotes de la lista, sólo el padre Calderón fungió como un verdadero cura reductor, ya que no sólo redujo a 288 naturales, también realizó una labor intensa tratando de erigir pueblos, y fundó dos asentamientos que parece que no prosperaron porque no se han podido localizar en la cartografía de la época ni en la documentación.

El tiempo que un sacerdote tardaba en el Petén fue muy variable. En la lista resaltan aquellos que estuvieron de uno a tres años, y también los que estuvieron en el rango de cinco a ocho, y sólo un cura estuvo en esas tierras 29 años, lo que equivalía prácticamente a toda su vida como sacerdote. Los presbíteros que iban al Petén lo hacían por mandato directo del obispo o de la sede vacante. Los puestos de cura reductor no se concursaban, pues en realidad nadie quería ir por iniciativa propia, y cuando alguno decía en sus méritos que se había donado espontáneamente para ir al Petén, lo hacía resaltando que era un enorme sacrificio y que, por lo tanto, lo hacía merecedor a un premio o reconocimiento.

Tal es el caso del cura Miguel Jerónimo de León y Castillo, cuando mencionó que “hallándose el obispo necesitado de operarios para el Petén, ofreció [el cura] su persona voluntaria y espontáneamente para el ejercicio de reductor”; pero todo esto para solicitar un mejor curato. Una vez que un cura se iba al Petén, no se le permitía regresar a Mérida sin justificación o permiso especial, pues, según los testimonios, cuando un sacerdote regresaba a Mérida utilizando cualquier pretexto, lo hacía con el fin de rogar y solicitar ante todas las instancias su cambio hacia otro lugar que no fuera el tan lejano presidio. Por esta razón, cuando don Domingo Fajardo intentó ir a Mérida para tratar algunos asuntos relativos al Petén, fue necesario explicarle al obispo antes de su viaje “que no lo mueve el bastardo intento de ponerme en Mérida con el objeto de solicitar mi renuncia”.⁶⁸

Los sacerdotes que iban al Petén tenían la característica de ser aquellos que no contaban con méritos literarios relevantes, esto es: que no habían hecho una carrera eclesiástica que les permitiera un mayor rango, y en casi todos los casos, su estancia en el Petén sucedió en los primeros años de su ministerio sacerdotal, cuando fueron enviados a ese lugar inmediatamente después de ser ordenados. Además, al Petén se destinaban aquellos presbíteros que no tenían capellanía alguna que les permitiera subsistir económicamente mientras esperaban un beneficio. Así lo dejó ver el bachiller Miguel Jerónimo de León y Castillo, mencionando que fue al Petén “no debiendo hacerlo por estar ordenado a título de capellanía congrua”.⁶⁹ Así, los curas que fueron al Itzá eran sacerdotes recién ordenados, que aún comenzaban su carrera eclesiástica, y pobres, pues las capellanías congruas sólo estaban en manos de aquellos presbíteros que tenían una familia que los patrocinara, o que al menos tenían un rico padrino o benefactor.

En la lista resalta también el cura don Apolonio Cetz, quien llegó al Petén aproximadamente en el año de 1795. El apellido Cetz es de origen maya, por lo que todo indica que este sacerdote era de ascendencia indígena. En su carta de méritos, el padre Apolonio omitió la información que demostraba su origen, es decir, el nombre de sus padres y abuelos. Exhibir que era un indio común no era un mérito, y entonces consideró este sacerdote no escribir esa información. En la generalidad, los indios de la Nueva España que llegaban al sacerdocio eran colocados por los preladados “en parroquias periféricas poco demandadas por los criollos, generalmente como ayudantes de los titulares”,⁷⁰ aunque, desde luego, hubo excepciones. Esta situación también se aplicó en Yucatán, pues en ningún caso encontramos a gente de ascendencia indígena como párrocos titulares para el período que estudiamos. Con todo, el padre Apolonio Cetz sólo estuvo en el Petén tres años, pero hay que añadir que a finales del siglo XVIII había una gran escasez de sacerdotes,⁷¹ y es muy posible que este presbítero haya sido trasladado a otro lugar en donde se le necesitaba más, con todo y su calidad de indígena.

⁶⁸ “Informe hecho al señor gobernador del obispado sobre la necesidad de instruir apoderado para que solicite en Guatemala el remedio de varias necesidades de las iglesias y curas de la provincia del Petén Itzá”, AHAY, Oficios, Caja 1, S/E, foja 5, 1801.

⁶⁹ “Autos sobre la provisión de los curatos vacos, año de 1752”, AHAY, Concurso a curatos, caja 1, exp. 3, f. 119 v.

⁷⁰ Véase Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2006, p. 198.

⁷¹ “Diligencias practicadas a pedimento del promotor fiscal de la curia eclesiástica”, AHAY, Concurso a curatos, caja 21, exp. 103, 1798. F. 371 ss.

Además del padre Cetz, también estuvo a principios del siglo XIX el padre Dámaso Yaa, quien, al parecer, por su apellido también era de origen indígena. Este sacerdote ha sido ubicado indirectamente en la documentación, y hasta ahora no se conocen los detalles de su ministerio. Sin embargo, si consideramos que los curas indígenas sufrían rezago en el obispado para obtener beneficios curados, es entonces lógico no encontrar sus cartas de méritos en los concursos, siendo entonces el Petén un lugar en donde los curas indígenas podían prestar sus servicios, pero sin muchas oportunidades de ascenso hacia otras parroquias.

El caso del padre Dámaso Yaa es interesante porque en el año de 1811 solicitó su retiro como cura reductor, pero su intención no era regresar a Yucatán, sino que solicitaba retirarse “para esta reducción [del Petén] en donde [tenía] ganado y caballar para [su] subsistencia como conviene a [su] estado, [pues] en Yucatán no [tenía] finca alguna”.⁷² Así, al menos para el padre Dámaso Yaa, el Petén no se convirtió en un lugar despreciable, sino que fue un espacio en el que, como sacerdote indígena, pudo desarrollarse y hacer una modesta fortuna que posiblemente no hubiera logrado en Yucatán por la desigual competencia que existía entre los curas indios y los que eran criollos o españoles.

Considerando que el primer deber de un cura reductor era precisamente reducir a los indios, se puede decir en forma general que los sacerdotes que estuvieron en el Petén Itzá no cumplieron con su misión. La mayoría de estos individuos sólo realizaron la labor que hubieran hecho en cualquier destino como reconstruir sus templos, ornamentar a los mismos, y administrar los sacramentos, aunque todo esto en menor grado por la falta de recursos. Luego el cura llamado reductor hizo poco honor a su título y los indicios para hacer esta afirmación son muchos.

Por ejemplo, en 1697, el primer vicario del Petén, don Juan Pacheco de Sopena y su teniente, don Francisco Martínez de Mora, después de haber hecho todos los protocolos para tomar al Petén como jurisdicción del obispado de Yucatán y del clero secular se retiraron, el primero a Campeche y el segundo a Guatemala, sin permiso del obispo “dejando 51 hombres que quedaron de presidio y a todos los indios nuevamente reducidos a obediencia de su majestad, sin el pasto espiritual de que tanto necesitan”.⁷³ Ante tal situación, el prelado de la mitra yucateca les ordenó que

Sal[ieran] sin excusa alguna de la villa de Campeche con toda precisión para el dicho Petén Itzá a administrar y dar el pasto espiritual a dicha gente que se quedó de guarnición, y [a] solicitar la reducción y conversión de los indios al gremio de nuestra Santa Madre Iglesia [...] todo lo cual cumplan precisa y puntualmente so pena de excomunión mayor y suspensión.⁷⁴

El vicario Pacheco y su teniente, el padre Martínez, fueron los miembros pioneros del clero secular que debían asistir como reductores, pero sus primeros intentos fueron infructuosos. En las declaraciones que tuvieron que rendir como explicación de su abandono ministerial, nunca dijeron en concreto qué acciones habían practicado para reducir a los indios a pesar de que se les cuestionó y redujeron sus argumentos al alegar que:

⁷² “Solicitud del cura Dámaso Yaa, pidiéndole al obispo Agustín Esteves y Ugarte que le autorice su retiro en el Petén Itzá”, AHAY, Asuntos terminados, vol. 10, exp. 311, f. 1.

⁷³ “Fray Antonio Arriaga: camino Yucatán-Guatemala”, AGI, Patronato, 237, R. 14, f. 870.

⁷⁴ “Fray Antonio Arriaga: camino Yucatán-Guatemala”, AGI, Patronato, 237, R. 14, f. 870 v.

Hicieron todo lo posible sin omitir diligencia alguna para lograr el reducirlos al conocimiento del verdadero Dios y la ley del evangelio, pero que no consiguieron nada, y que sólo bautizaron a una niña de hasta ocho o nueve años que pidió el agua del bautismo estando próxima a la muerte, y a dos hijos de don Martín Chan y don Pedro Chan, indios bautizados en esta ciudad en el año de 95.⁷⁵

En realidad, todo indica que estos primeros curas reductores no cumplieron con su deber abandonando su misión con el primer pretexto que encontraron, sin aplicar ninguna estrategia que propiciara la formación de los nuevos pueblos en aquella provincia.

El obispo de entonces, fray Antonio de Arriaga (1696-1698), recibía la presión de enviar más sacerdotes para las reducciones, pero las cajas del obispado carecían de recursos para tal proyecto y “las rentas de su señoría ilustrísima son tan tenues, que no pasan de tres mil pesos, y se halla tan endeudado por razón del viaje que hizo desde Madrid a estas provincias, que no puede costear la conducción y congrua para el sustento de los ministros evangélicos [...] y que no es justo el compelerlos y obligarlos [a los sacerdotes] a que vayan a su costa y se sustenten como puedan”.⁷⁶ Así, el problema económico apareció desde el mismo momento en que se fundó la provincia del Petén. Es comprensible que los sacerdotes seculares no hayan querido ir a esas tierras, pues, además de todas las incomodidades, tenían que mantenerse muchas veces de sus propios recursos.

Por todos estos problemas, Martín de Ursúa le escribió al virrey informándole que en la nueva reducción se experimentaba “gran falta de ministros evangélicos, a causa de ir forzados los clérigos que se envían de aquella provincia [Yucatán]”⁷⁷ y como remedio solicitó padres de la Compañía de Jesús para que se hicieran cargo de las reducciones. El 8 de marzo de 1705, el rey emitió una real cédula otorgando lo solicitado por Ursúa, pero esta nunca se cumplió, y así los jesuitas no tuvieron presencia en el Petén, quedándose esa provincia bajo el mal cuidado del clero secular y sus curas reductores.

La situación que acabo de presentar, que se fecha en los primeros años del siglo XVIII, se mantuvo durante todo ese siglo y principios del XIX. La situación fue la misma: curas obligados a ser reductores, y enviados sin recursos. Ante este problema, fue muy difícil que el Petén prosperara en comparación con otros pueblos. Laura Caso Barrera menciona que la decadencia del Petén Itzá comenzó en el año de 1736 y así se mantuvo al menos hasta 1819.⁷⁸ En lo personal, considero que el Petén nunca tuvo auge, y todo indica que desde los primeros años del siglo XVIII existió un gran desánimo entre los sacerdotes seculares, además de que los indios siempre se mostraron reacios y huidizos.

En 1813 hubo un religioso, muy posiblemente dominico, que consiguió permisos para ir a misionar y a reducir a los indios que vivían en los montes del Petén. El vicario *in capite*, en nombre del obispo de Yucatán, le amplió las licencias para administrar los sacramentos y el religioso salió a su misión. El vicario le mencionó al obispo que el camino que llevaba el éste él ya lo había emprendido, pero que este proyecto fue

⁷⁵ “Fray Antonio Arriaga: camino Yucatán-Guatemala”, AGI, Patronato, 237, R. 14, f. 875.

⁷⁶ “Fray Antonio Arriaga: camino Yucatán-Guatemala”, AGI, Patronato, 237, R. 14, f. 877.

⁷⁷ “Al virrey de Nueva España. Ordenándole comunique con el gobernador y obispo de Yucatán”, AGN, Indiferente virreinal, caja 4425, exp. 29, 1705, f. 1-3.

⁷⁸ Caso, *Caminos en la selva*, 2002, p. 333.

abandonado “por haber suspendido los auxilios mandados por el ex comandante comandante don Luis Abella”.⁷⁹ Con esta frase discreta el vicario se justificó ante su prelado, pues tal vez le era incómodo ver cómo un religioso venido de Guatemala se armaba de valor y se internaba a los montes, mientras que el clero secular sólo se quejaba de su estado. Además, el vicario añadió que este religioso iba a pasar muchos trabajos, pues no sabía el idioma, y

Si Dios no bendice sus tareas, hará poco fruto porque no hay la mies que se figuran los religiosos dominicos y mercedarios de Guatemala. Los pocos naturales que hay [...] se resisten a catequizarse, y luego que reciben los obsequios con que los agasajan, se ausentan burlando las esperanzas que ellos mismos hacen concebir por obtener algún agasajo, [y el religioso] solo hallará un martirio en los zancudos, tábanos y mosquitos, que no es pequeño.⁸⁰

Los curas reductores pensaban a finales del siglo XVIII que “todos los pueblos de la reducción son malísimos y muy escasos [...] de suerte que son unos verdaderos destierros en que se vive miserablemente”.⁸¹ El peor de estos pueblos era el de San Luis y, por esa razón, cuando un cura nuevo llegaba al Petén, el vicario *in capite* lo mandaba a ese lugar “mientras viene otro que lo ocupe y alivie al primero, pues de otro modo no tendrían descanso”.⁸²

El pueblo de San Luis era entonces el lugar que generalmente ocupaba un sacerdote a su llegada, y de ser realmente como se describe en la documentación, el cura recién egresado del seminario se veía de momento en un caserío lejano, sin ningún tipo de servicios, sin remuneración alguna, y en el total abandono. No es raro entonces que los curas que llegaban al Petén pronto solicitaban su cambio. De hecho, en 1811, el obispo Agustín Estévez y Ugarte donó una imagen del Cristo de la Consolación, la cual se destinó para este pueblo. Muy posiblemente la intención del obispo fue la de obsequiar una imagen que cohesionara a la comunidad, y promoviera el discurso de la consolación divina, la cual necesitaban todos aquellos que vivían en San Luis, incluyendo al sacerdote, por ser un pueblo ruín y “el más remoto de su rebaño”.⁸³

Si un cura sobrevivía a San Luis, podía esperar un ascenso a alguno de los otros pueblos del Petén con mayor número de habitantes, como lo eran el pueblo de Dolores o el de San Andrés; y si su vida ministerial trascendía en aquellos lares, podía llegar a vivir en el presidio donde residían la mayoría de los españoles de aquella provincia. Esta situación nos remite al sistema jerárquico parroquial que existía en el obispado de Yucatán, mismo que se instauró también en la provincia del Itzá, en donde los curas sin posición social relevante comenzaban en los cargos muy me-

⁷⁹ “Carta del vicario del Petén al obispo Esteves y Ugarte de 14 de mayo de 1813”, AHAY, Documentos varios, volumen 1 y 2, 1811-1814, s/e, f. 1-3.

⁸⁰ “Carta del vicario del”, AHAY, Documentos varios, volumen 1 y 2, 1811-1814, s/e, f. 1-3.

⁸¹ “Informe hecho al señor gobernador del obispado sobre la necesidad de instruir a los curas para que solicite en Guatemala el remedio de varias necesidades de las iglesias y curas de la provincia del Petén Itzá”, AHAY, Oficios, Caja 1, S/E, foja 1, 1801.

⁸² “Informe hecho al señor gobernador del obispado”, AHAY, Oficios, Caja 1, S/E, foja 1, 1801.

⁸³ “Acuse de recibo al obispo de Yucatán de haber recibido una caja con el Cristo de la Consolación que el ilustrísimo señor donó al pueblo de San Luis en el Petén”, AHAY, Documentos varios, volúmenes 1 y 2, 1811-1814. s/e, s/f.

nores, hasta alcanzar una parroquia con renta decente, si es que la vida se los permitía.

No pocas veces hubo conflicto entre los curas por el lugar al que los destinaban para ejercer su ministerio. Por ejemplo, en 1801 llegó al Petén el antes mencionado padre Dámaso Yaa, quien fue destinado desde Mérida al pueblo de Dolores. Sin embargo, el vicario *in capite* escribió a la mitra diciendo que eso no podía ser por el orden establecido en el Petén, ya que el padre Dámaso debía servir en San Luis por ser un cura nuevo. El afectado era el padre Juan Crisóstomo Mendoza, pues este, como cura de San Luis, debía ascender a Dolores. El padre Mendoza llegó al Petén en 1796, habiendo pasado cinco años sirviendo en el pueblo de San Luis.

El hecho de no seguir la costumbre establecida atentaba “en contra del honor del padre [Mendoza]”,⁸⁴ el que ya merecía ser removido a un mejor destino, pero todavía más atentaba en contra de la autoridad del vicario *in capite*, pues la orden le había llegado desde Mérida e iba en contra de la costumbre que el vicario mantenía. Toda esta situación permite apreciar la jerarquía que existía entre los sacerdotes del Petén, la cual se basaba en estar en el pueblo menos ruín posible, y se sustentaba en las costumbres que se habían impuesto a lo largo del tiempo entre los curas reductores que ahí habitaban.

Conclusiones

El sometimiento militar de los itzaes ocurrió el 13 de marzo de 1697, cuando Ursúa y sus acompañantes tomaron la isla que los indígenas llamaban Noh Petén, lugar de residencia del Can Ek. En ese mismo lugar, al día siguiente, se fundó el presidio de Nuestra Señora de los Remedios y San Pablo del Petén Itzá,⁸⁵ principal asentamiento bajo el “control” español que se caracterizó por ser un reducto militar, con escasa población de indígenas y bajo la administración religiosa del obispado de Yucatán. Ante el enfrentamiento entre españoles e itzaes, los últimos huyeron a las selvas, pero luego comenzó la labor para congregarlos en pueblos, trabajo que debía estar en manos de los curas reductores.

Para 1792, casi un siglo después de la conquista, existían los siguientes pueblos: Santa Anna, que administraba a Guadalupe, también conocido como Sacluc; San Andrés, que estaba a cargo de San José; Los Dolores y su auxiliar Santo Toribio; y el pueblo de San Luis, que no tenía visita y que era último y más aislado del Petén. Las cabeceras eran las sedes de los curas reductores, y había cuatro sacerdotes. Además de ellos, estaba el vicario y su teniente, quienes radicaban en el presidio.

En 1805 se llevó a cabo la visita pastoral del obispo Agustín Estévez y Ugarte, y el prelado reportó los “pequeños lugares [del Petén, los cuales eran] Guadalupe o Sacluc, Santa Ana, San Juan de Dios, Santo Toribio y Dolores, San Luis, camino de Guatemala; San Benito de los negros,⁸⁶ San Andrés y San Joseph a orillas de la laguna, y San Antonio, camino a Yucatán”.⁸⁷ La isla de los itzaes, que era donde se encontraba el

⁸⁴ “Informe hecho al señor gobernador del obispado”, AHAY, Oficios, Caja 1, S/E, foja 1, 1801.

⁸⁵ “Fray Antonio de Arriaga: camino Yucatán-Guatemala”, AGI, Patronato, 237, R. 14, f. 872 v.

⁸⁶ Este pueblo fue fundado a finales del siglo XVIII y estaba poblado por negros provenientes de Walix (Belice).

⁸⁷ “Informe del señor Esteves del obispado de Yucatán, 1806”, AHAY, Asuntos terminados, vol. 9, exp. 266, f. 2.

presidio, se unía a Yucatán por el camino abierto por Ursúa, y el tiempo de recorrido normal era aproximadamente de un mes, cuando las condiciones lo consentían, pues en tiempo de lluvias, el acceso era casi imposible.

Cuando acabó el control colonial español, estos asentamientos seguían siendo pueblos malogrados, nada comparables con los asentamientos de Yucatán. Era el Petén un lugar sin Dios, pues sus curas nunca pudieron congregarse, adoctrinar y culturizar con eficacia a los indios que vivían en las selvas, y su labor se resumía en atender a los soldados del presidio y a los pocos mayas que se asentaron, pero siempre con la amenaza latente de huir. Era también un lugar sin ley, pues nunca dejó de ser refugio de fugitivos que encontraban en el Petén el margen para vivir sin el peso de la justicia española, sin la contundencia de una real cédula, sin el breve papal, y sin el decreto efectivo del obispo. También era un lugar sin rey, pues las autoridades españolas y los funcionarios poca presencia tenían, sobre todo porque, en lo civil, el Petén era regido desde Guatemala y en lo religioso desde Yucatán, por lo que la unión de las dos majestades para someter ese lugar, nunca se dio; al contrario, siempre estuvieron en conflicto.

El Petén, tierra de contrabando, de trasgresores, de indios rebeldes, de desorden y falta de policía, refleja muy bien lo que es una periferia, pero muy particular. Lo fue en cuanto borde del dominio territorial del obispado, y también lo fue en cuanto borde del dominio territorial secular de Guatemala. Como bien apunta Margarita Gascón, “la noción de periferia surge de una posición en relación a un centro”⁸⁸ y el Petén tuvo dos centros: el religioso y el civil, ambos en diferente lugar (Guatemala y Mérida). Los problemas y poco éxito de los curas reductores reflejan a esta periferia tan abandonada por sus dos centros y con la ausencia constante de los poderes.

Para terminar, como bien apunta María del Carmen Cordero Huertas, la conquista del Petén “no significó la aculturación [de los indios] ni el final de su resistencia”.⁸⁹ Cordero señala que la aculturación fue más fácil en las ciudades y pueblos aledaños a los españoles, lo cual es cierto. Sin duda el aislamiento del Petén Itzá hizo que la labor de conquista y sometimiento fuera más difícil, pero más allá del problema del aislamiento y lo belicoso de los indios, los sacerdotes seculares que pretendieron ser reductores-misioneros, no lograron asumir, del todo, su papel como agentes de la evangelización. El clero secular estuvo muy lejos de crear mecanismos para llevar a cabo reducciones exitosas y, al final de la colonia, el cura reductor sólo lo era de nombre. Sin embargo, hasta 1861 los sacerdotes del Petén se autollamaban “reductores”, lo que recordaba su origen, y el atrevimiento del Cabildo Eclesiástico de 1795 al intentar hacer del cura secular un misionero.

La creación de la figura del cura reductor por el Cabildo Catedral de Mérida es, desde luego, un claro indicio de los intentos del clero secular por expandirse y continuar su proceso de territorialización. Transformar al cura párroco en un misionero fue, en realidad, un novedoso invento

⁸⁸ Margarita Gascón, “La transición de periferia a frontera: Mendoza en el siglo XVII”, en *Andes*, núm 12, 2011, p. 3.

⁸⁹ María del Carmen Cordero Huertas, “Rechazo de la población indígena hacia la cultura española. Un ejemplo Etnográfico: la conquista de los itzaes por don Martín de Ursúa y Arizmendi”, en Antonio Gutiérrez Escudero, *Orbis Incognitus. Avisos y Legajos del Nuevo Mundo. Homenaje al Profesor Luis Navarro García*, Huelva: Asociación Española de Americanistas; XII Congreso Internacional de Historia de América, 2007, p. 439.

del Cabildo Catedral yucateco, criollo por excelencia. En la historia que he presentado se puede percibir cierto fracaso por parte de los curas reductores. Sin embargo, también es verdad que existen muchos indicios para proponer un cierto grado de éxito. ¿Fracasó el cura reductor en el Petén? Si consideramos que la población indígena logró mantener mucho de su cultura original, y que a pesar de la llamada “conquista del Petén” los pueblos naturales resguardaron sus rasgos e independencia, entonces sí existió un fracaso, pero si miramos que, a pesar de todo lo dicho, se fundaron haciendas, se mantuvieron cofradías, se instauró un comercio al estilo hispano, se extendieron las cordilleras episcopales, y se fundaron pueblos-reducciones, con todas sus carencias, entonces nos hallamos ante un éxito que hay que considerar y matizar. Lo cierto es que, de cualquier manera, el clero secular avanzó en su territorialización. Un movimiento pendular que se balancea entre el éxito y fracaso es tal vez la mejor conclusión. Sin embargo, desde la llegada de los curas a la región del Itzá, la vida de los indios no fue la misma. Los curas incidieron, y el territorio episcopal creció, expandiendo la jurisdicción, endeble si se quiere, pero presente. El Petén era una provincia, sin Dios, sin ley y sin rey; pero dicha máxima la dijeron sacerdotes y españoles que estaban presentes en las tierras del Itzá, y su sola presencia es, de hecho, un éxito.

¿Misiones o doctrinas? La custodia de Tampico: entre el cambio socio-religioso y el jurisdiccional, 1700-1748¹

Rodolfo Aguirre Salvador
Universidad Nacional Autónoma de México

La custodia² franciscana de Tampico, situada al norte del arzobispado de México, fue creada en la segunda mitad del siglo XVI, después de un periodo trágico de conquista y esclavitud indígena en Pánuco y la Huasteca. Su fundación tuvo como objetivo central facilitar la conversión cristiana de los huastecos y los pames mediante el establecimiento de misiones. Su consolidación fue de largo plazo debido a retrocesos y refundaciones entre los siglos XVI y XVIII. Aquí nos ocuparemos de estudiar su situación en la primera mitad del siglo XVIII, cuando, a pesar de varios obstáculos persistentes, la mayoría de las misiones se estabilizaron, varias de ellas alcanzando rasgos que las acercaban a las doctrinas y parroquias ordinarias.

En el siglo XVIII, el septentrión novohispano cobró mucha importancia debido a las nuevas expansiones territoriales y el poblamiento hispano-indígena. Se fundaron presidios y provincias, como la del Nuevo Santander y sus misiones.³ Estas últimas formaron parte de una estrategia de colonización pacífica, vía la conversión religiosa. Paralelamente, en antiguas zonas fronterizas, como la custodia de Tampico, las autoridades evaluaron su situación y proyectaron la resolución de problemas aún no resueltos.

A principios de esa centuria, en las misiones aquí estudiadas, se presenciaba una mayor diversidad social como consecuencia del asentamiento de españoles, mestizos, mulatos y negros, en las haciendas y en los ranchos ganaderos y de caña de azúcar. Ello provocó que las reducciones de indios tuvieran una mayor relación con la economía regional y, por tanto, fueron objeto de diversas presiones por su mano de obra, sus manufacturas y sus tierras, intereses que, tarde o temprano, afectaron la administración espiritual de los franciscanos. Ante esto, los frailes impulsaron nuevas formas de organización eclesiástica que acercó a las misiones al régimen de las doctrinas y las parroquias: un calendario religioso anual nutrido, un régimen de obvencciones diversificado, un buen número de cofradías y una integración de las haciendas a la vida religiosa de las mismas. No obstante, este proceso no fue general, pues varias reducciones, sobre todo aquellas de indios pames, siguieron con problemas de estabilidad.

Las misiones de la custodia compartían elementos comunes, pero también tenían diferencias. En cuanto a los primeros estaba el hecho de que seguían administradas por los franciscanos de la provincia del San Evangelio, luego de siglo y medio de fundadas. Esto les daba una continuidad de prácticas y conocimientos importantes para defender la integridad de la custodia. La experiencia acumulada por distintas generaciones de misioneros, en combinación con la retroalimentación que se reci-

¹ Este trabajo forma parte del Proyecto PAPIIT IN400420, "El clero indígena y mestizo en la América española: formación, políticas y debates en el viejo y el nuevo mundo".

² Una custodia era un conjunto de misiones que estaban en el proceso de convertir a los indios al cristianismo y estaba subordinada a una provincia religiosa franciscana, de la cual formaba parte.

³ Véase Patricia Osante, *Orígenes del Nuevo Santander, 1748-1774*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.

bía de la provincia madre, era vital para esa continuidad. Sin embargo, la refundación de misiones, la desaparición de otras y la inestabilidad que aún mostraban las habitadas por indios pames, indican que esta jurisdicción franciscana poseía características y condiciones difíciles de afrontar y que, sin duda, retrasaban una mayor homogeneidad y una posible conversión a doctrinas. Las fuentes consultadas muestran diferencias claras entre unas y otras misiones, que se explican por varios factores, dando como resultado un mosaico de situaciones en torno de la administración espiritual y el culto católico.

Así, este trabajo tiene dos objetivos. Uno: analizar y hacer un balance sobre la situación social y la organización eclesiástica de las misiones de Tampico en la primera mitad del siglo XVIII, así como entender qué unía y qué diferenciaba a unas de otras. Y dos: explorar los puntos de vista de varias autoridades sobre la conveniencia o no de transformarlas en doctrinas. Esta conversión no significaba secularizarlas, es decir, ponerlas bajo la administración del clero secular, sino acercarlas más a la jurisdicción de los arzobispos, tal y como lo estipulaban el conjunto de cédulas de doctrina que permitían a los arzobispos visitarlas, corregir la administración espiritual de los indios que realizaban los frailes e, incluso, examinar a estos.

El difícil camino de la custodia

La custodia de Tampico abarcó un área aproximada de 25,000 km², con terrenos semi-pantanosos⁴ y un clima tropical húmedo; fue creada en 1575 por los franciscanos, en la parte norte de la provincia del Santo Evangelio de México. Debido a que era una zona lejana de la capital novohispana y no había caminos de fácil tránsito, la provincia franciscana decidió crearla para facilitar la erección de misiones y su gobierno mediante un padre custodio residente. El capítulo provincial elegía a este último, quien a su vez podía convocar a los misioneros para elegir a dos definidores y a los guardianes de cada misión.⁵ En 1586 ya había siete misiones,⁶ si bien habían intentado antes fundar algunas sin mucha suerte.⁷ El arzobispado de México también tuvo jurisdicción, formalmente, en lo concerniente a la administración espiritual de los indios. En la práctica, no fue nada fácil a los arzobispos ejercerla. Se sabe que, en la década de 1580, Pedro Moya de Contreras hizo una visita. Y en la primera mitad del siglo XVIII, lo hizo José Lanciego, como veremos más adelante.

⁴ Óscar Mazín y Francisco Morales, “La Iglesia en Nueva España: los modelos fundacionales” en Bernardo García Martínez (coord.), *Gran Historia de México Ilustrada*, México: Planeta de Agostini / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia, t. II, 2001, pp. 121-140.

⁵ Véase Juan de Torquemada, *Monarquía Indiana*, Madrid: oficina de Nicolás Rodríguez, 1723, libro XIX, Cap. XVIII.

⁶ A raíz de la contrarreforma católica surge una nueva acepción de misión, entendida como “encomienda pastoral”, destinada a las órdenes religiosas para la evangelización de protestantes, paganos e inconversos. En Hispanoamérica, esta nueva figura se instaló, sobre todo, en las zonas de frontera. José Alfredo Rangel Silva, “Pames, franciscanos y estancieros en Rioverde, Valles y sur de Nuevo Santander, 1600-1800”, *Relaciones*, vol. XXX, 120, Zamora: El Colegio de Michoacán, 2009, p. 225, nota 1.

⁷ En Tampico, antes de ser puerto y curato secular, los franciscanos ya habían intentado crear una misión que pronto fue abandonada; lo mismo sucedió con la misión de Tamaholipa. Véase Peter Gerhard, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, 1986, p. 220.

La empresa de robustecer las misiones y la doctrina que se impartía era difícil por las características de los diferentes grupos presentes en la región, como los huastecos, los otomíes, los totonacos, los nahuas y los pames, quienes se dieron la libertad de abandonar a discreción las reducciones que los frailes lograban con mucho esfuerzo, en especial los últimos. Sin embargo, la perseverancia franciscana logró que, en la primera mitad del siglo XVII, las misiones aumentaran a 12, número que permanecería por el resto de esa centuria, para casi duplicarse un siglo después. La manutención económica de ellas y de los religiosos estuvo a cargo, por entonces, principalmente de la real hacienda, pues los indios no aportaban aún limosnas u obvenciones.⁸

Un elemento permanente de desequilibrio eran las incursiones de los conocidos como chichimecas o indios de guerra. La expectativa de los franciscanos y demás autoridades fue que los naturales cristianizados defendieran las misiones, pero siempre hubo el riesgo de que algunos grupos se unieran a los invasores.⁹ Sin embargo, los religiosos persistieron y en la época aquí estudiada se erigieron nuevas misiones o se reconstruyeron algunas, tales como Tanlaxas, Tampalantín, Acapulco y Tamapache.

Otros incidentes graves fueron los incendios de las iglesias de Acapulco, Tamitas, Tamoin, Tancualayab, Huehuetlán, Aquismón, Tampico, Ozuluama o Tampach, posiblemente por rebeliones de los indios. Aunque a principios del siglo XVIII ya había 17 misioneros, seguían siendo insuficientes debido al mucho tiempo que cada uno invertía por los malos caminos y distancias entre unas y otras misiones, “[...] en algunas de ellas es sumo el trabajo de un solo religioso, que las administra por la abundancia de los feligreses y en otras por los malos caminos y distancia de los pueblos que tiene agregados”.¹⁰

Cambios importantes provinieron debido al asentamiento de núcleos de españoles cada vez más numerosos, mismos que paulatinamente hicieron sentir su influencia en la marcha de las misiones. Para 1697, en las 12 reducciones se calculaba una población de 10,000 habitantes, la gran mayoría indios huastecos, pames, olivas y nahuas, aunque españoles, mestizos y mulatos ya estaban vecindados en ranchos y haciendas, alrededor de misiones como Valles, Tampico, Tamaolipa, Tanlacu, Guayabos o Tamitas.¹¹ Tanto los intereses jurisdiccionales de la custodia y de la mitra como los económicos de las explotaciones españolas se encontraron frente a frente, tarde o temprano, por el control de la población indígena.

Ya por entonces se comenzaron a registrar algunas diferencias entre las misiones. En algunas muy pobladas, como Tampasquin o Guayabos, había una organización más cercana a la de las doctrinas franciscanas, como veremos luego. Algo distinto ocurría en Tamoin o Tanlacu, en don-

⁸ Torquemada, *Monarquía*, 1723, libro, XIX, Cap. XVIII.

⁹ Fray Vicente Santa María, “Relación histórica de la colonia del Nuevo Santander, costa del Seno Mexicano”, en *Estado general de las fundaciones hechas por don José Escandón en la colonia del Nuevo Santander*, México: Archivo General de la Nación (en adelante AGN), 1930, p. 454.

¹⁰ Fray Jacobo de Castro, “Noticias de las misiones de Tampico, sacadas de papeles originales existentes en el archivo del convento grande de Nuestro Padre San Francisco de México”, en Carlos González Salas, *La evangelización en Tamaulipas. Las misiones novohispanas en la Costa del Seno Mexicano (1530-1831)*, México: Universidad Autónoma de Tamaulipas, 1998, p. 367.

¹¹ Véase Agustín de Vetancurt, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*, México: Porrúa, 1982, pp. 91-94.

de seguían viviendo en cuevas y montañas, reacios a habitar junto a la iglesia.¹² En Tamaholipa, los indios que aún vivían dispersos en sus tierras, habían aceptado cierto nivel de administración espiritual, pero sólo a cambio de comida y regalos.¹³

El arzobispo Lanciego y su intento por convertir las misiones en doctrinas

Un asunto importante que la custodia debió afrontar en la primera mitad del siglo XVIII fue el proyecto de reorganización parroquial del arzobispo de México José Lanciego y Eguilaz (1712-1728), que incluyó la transformación de las misiones en doctrinas. Uno de los mayores retos al que siguieron enfrentándose los arzobispos del siglo XVIII, como sus antecesores, era la sujeción de doctrinas y misiones a su autoridad. Aunque la Corona y la Recopilación de Indias lo estipularon así, en la práctica, las órdenes religiosas aun resistían periódicamente a lo que consideraban intromisión de los mitrados. Con Felipe V ya en el trono, esa actitud de los religiosos fue seriamente cuestionada, logrando un debilitamiento gradual de los doctrineros y creando condiciones propicias que después ayudarían a la secularización de doctrinas decretada en 1749.¹⁴ En Madrid, José Campillo y Cosío secundó la mala opinión hacia los religiosos: “Lo que mueve el hablar sobre este punto, es haber oído decir mil veces que los curas doctrineros tiranizan terriblemente a los pobres indios [...]”¹⁵

En este contexto, el arzobispo Lanciego secundó las críticas a los religiosos, en especial sobre su desempeño en las doctrinas y misiones. Una de sus principales preocupaciones fue el del estado de las parroquias y la administración espiritual de la feligresía, para lo cual impulsó los cambios que consideró necesarios para resolver las problemáticas. Para ello, ese prelado quiso conocer personalmente las condiciones locales en que cada cura desarrollaba su ministerio, dándose a la tarea, entre 1715 y 1722, de realizar nueve visitas por todos los rumbos de su jurisdicción, tarea inmensa por cuanto sumaban más de 230 cabeceras parroquiales. Estas inspecciones fueron determinantes en el rumbo que siguió su mandato.¹⁶

¹² Esta característica de buena parte de la población indígena de la zona ha sido analizada por Antonio Escobar Ohmstede y Ricardo A. Fagoaga Hernández, “Sociedades híbridas, pueblos mixtos o mestizaje. ¿Cómo se puede percibir la población en la Huasteca potosina en el periodo colonial tardío?”, en *El taller de la Historia*, núm. 5, vol. 5, 2013, p. 35: “Los individuos ubicados en dicho espacio se encuentran dispersos y los lugares centrales (poblados cabecera, cascos de haciendas, etcétera.), cuentan con porcentajes muy reducidos de población estable, aspecto que se puede observar en muchos de los estudios que se han realizado para el periodo colonial tardío, los que demuestran que gran parte de la población asentada en zonas 'rurales' los habitantes se encuentran ubicados, más allá del 50%, en haciendas, ranchos, rancherías, barrios o sencillamente dispersos en los montes”.

¹³ De Vetancurt, *Teatro Mexicano*, 1982, p. 93.

¹⁴ Rodolfo Aguirre Salvador, “La secularización de doctrinas en México: realidades indianas y argumentos de Madrid, 1700-1749”, en *Hispania Sacra* vol. 60, núm. 122, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, pp. 487-505.

¹⁵ Véase José del Campillo y Cosío, *Nuevo sistema de gobierno para América*, Madrid: Grupo Editorial Asturiano, 1993, p. 94.

¹⁶ Véase Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), *Visitas pastorales del arzobispado de México, 1715-1722*, México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2 vols, 2017.

En 1720, Lanciego visitó también las misiones de Tampico. Dos mitrados ya lo habían hecho antes: Pedro Moya de Contreras, a fines del siglo XVI, y Francisco de Aguiar y Seixas, en la década de 1680.¹⁷ En ambos casos, no hubo un balance favorable sobre el estado que guardaban. Por su parte, el arzobispo Lanciego, durante y después de su visita pastoral, señaló varias irregularidades que halló, pero, además, propuso medidas concretas para corregirlas. En una carta del 14 de agosto de 1720, el prelado avisó a Felipe V sobre su visita a la Huasteca. Señaló que la región tenía muchos años de haber sido visitada, por lo cual opinaba que la administración espiritual estaba muy “tibia” y atrasada por culpa de los ministros. El prelado constató que los misioneros de Tampico carecían de presentación del virrey o conocimiento, al menos, de algún arzobispo, violando las leyes del real patronato:¹⁸ “De que se sigue que los doctrineros se mudan con grandísima facilidad y, como me decían los paisanos, lo que uno hace otro deshace sin tener aquella estabilidad que conviene para la buena instrucción de los fieles[...].”¹⁹ También señaló que había poca enseñanza de la doctrina, muchos amancebamientos, sin escuelas de castellano, pueblos enteros sin administración espiritual, incluyendo indios de república, y que los misioneros sólo iban una vez al año a confesar:

[...] Todo mi asunto ha sido evitar pecados envejecidos, casando a unos y separando a otros, porque realmente esta constelación abunda en sensualidad tanto más horrible cuanto es mayor el comercio, ora sea con título de consanguinidad, ora de afinidad y como a esto se llega la poca frecuencia de doctrina por lo general se vive más a lo animal que a lo racional, sobre que he encargado gravísimamente la conciencia a mis ministros y curas así en la explicación frecuente de la doctrina para los adultos como la erección de escuelas de lengua castellana para la buena crianza de los niños [...].²⁰

Por ello el arzobispo Lanciego planteó un cambio sustancial en las misiones: su conversión a doctrinas bajo el argumento de que por esa vía la mitra tendría más capacidad de resolver los problemas apuntados,²¹ res-

¹⁷ “Cartas de Indias”, Madrid, Ministerio de Fomento, 1877, pp. 219-224, Archivo Histórico del Arzobispado de México, caja 19, lib. 1 y AGN, Indiferente General 1460, exp. 35.

¹⁸ *Recopilación de las Leyes de los reynos de las Indias*, México: Escuela Libre de Derecho / Miguel Ángel Porrúa, t. I, libro I, título XV, ley III, 1987, p. 76, en la parte central se especifica que: “Ordenamos y mandamos que en cuanto a remover y nombrar los provinciales y capítulos de las religiones, religiosos doctrineros, guarden y cumplan lo que está dispuesto por las leyes del patronazgo real de las Indias, sin ir ni pasar contra ello, en forma alguna. Y demás de esto, siempre que hubieren de proveer algún religioso para doctrina que tengan a su cargo, ora sea por promoción del que la sirviere, ó por fallecimiento ó otra causa, el provincial y capítulo hagan nominación de tres religiosos, los que les parecieren más convenientes para la doctrina, sobre que les encargamos las conciencias, y esta nominación se presente ante vuestro virrey, presidente o gobernador [...]”

¹⁹ “Cartas y expedientes del arzobispo de México años de 1707 a 1724”, Archivo General de Indias (en adelante AGI), México 805.

²⁰ “Cartas y expedientes del arzobispo de México años de 1707 a 1724”, AGI, México 805.

²¹ Al respecto, cabe mencionar que, un obispo de Buenos Aires, a mediados del siglo XVII, también quiso convertir las misiones a doctrinas, y otros sucesores también lo intentaron, aunque sin éxito. María Elena Barral, “Estructuras eclesiales, poblamiento e institucionalización en la diócesis de Buenos Aires durante el período colonial”, en María Elena Bernal y Marco Antonio Silveira (coords.), *Historia, poder e instituciones. Diálogos entre Brasil y Argentina*, Buenos Aires: Prohistoria ediciones / Universidad Nacional de Rosario, 2015, pp. 165-190.

paldado en el conjunto de reales cédulas que daban a los obispos la capacidad de visitar y corregir problemas en cuanto a la administración espiritual de los indios. Esta meta era parte de un plan más amplio del prelado, que vislumbraba también una reorganización general de las parroquias mediante la secularización de hasta 60 doctrinas, la subdivisión de las parroquias resultantes, así como nombrar más ayudantes de cura.²²

En cuanto a la conversión de las misiones a doctrinas, el prelado propuso al virrey decretarla para conseguir que los futuros doctrineros cubrieran todos los requisitos de presentación exigidos por el real patronato, tales como suficiencia en el conocimiento de la doctrina cristiana, de las lenguas indígenas y vocación de servicio a los indios. No es que Lanciego desconociera la importancia de las misiones en el proceso de evangelización, sino que consideraba que las de Tampico se habían desarrollado a tal nivel que ya eran susceptibles de convertirse en doctrinas, como las mismas leyes reales lo contemplaban.

En la ciudad de México se pidieron pareceres a las autoridades virreinales. El abogado fiscal del virrey opinó que, si bien era innegable que la población de las misiones había aumentado considerablemente, sobre todo de gentes de razón, y ello justificaría su transformación a doctrinas, antes había que pedir al provincial franciscano si tenía algo que alegar al respecto.²³ El virrey estuvo de acuerdo y así lo ordenó. Aunque no sabemos aún la opinión precisa del provincial, es seguro que se negó al cambio de estatus, pues en informes de 1743 los establecimientos franciscanos de Tampico²⁴ aún aparecían como misiones.

En ese mismo año, un alcalde mayor expuso una opinión parecida a la del arzobispo Lanciego 20 años antes: desde su punto de vista, la misión de Valles ya no debía ser considerada bajo esa categoría puesto que: “[...] hace más de 150 años que dichos naturales y sus ascendientes gozan y gozaron del nombre cristiano”.²⁵ Pero, además, abonando a las detracciones al clero regular, criticó el desempeño de los franciscanos:

[...] en 10 doctrinas (que llaman misiones), que tienen en esta jurisdicción la custodia de Tampico con ministros religiosos en ellas, no se ha experimentado de muchos años a éste, ni se experimenta, celos semejantes hacia el bien de las almas de su cargo. No se ha oído en púlpito, ni fuera de él que en sus idiomas hayan instruido a sus feligreses en lo que necesitan creer y obrar para salvarse [...] dejase considerar, por lo expresado y más que omito, el miserable estado de estas doctrinas y en el que se hallan tantas almas de los referidos pames [...].²⁶

Si bien este alcalde hizo una generalización fácil, dada la complejidad de la región antes descrita, sí había elementos para considerar a varias misiones como más cercanas al modelo de doctrinas, como ya se ha planteado. Pero, ¿tenían razón el arzobispo Lanciego, el fiscal de la audiencia y el alcalde mayor en sus opiniones sobre que las misiones ya eran real-

²² Véase Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación / Bonilla Artigas Editores / Iberoamericana Vervuet, 2012, pp. 327-337.

²³ AGN, Clero Regular y Secular, vol. 93, f. 197.

²⁴ Véase Francisco de Solano, *Relaciones geográficas del arzobispado de México. 1743*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1988, t. I, pp. 203-240 y t. II, pp. 519-537.

²⁵ Solano, *Relaciones geográficas*, 1988, t. II, p. 519.

²⁶ Solano, *Relaciones geográficas*, 1988, t. II, p. 536.

mente doctrinas? Exploremos algunas otras fuentes para ahondar en el tema.

Los núcleos de fieles y su integración a las actividades en las misiones

Las misiones aquí estudiadas, como ya se mencionó, se caracterizaron por la heterogeneidad sociorracial de sus fieles, alejándose del antiguo modelo de integrar sólo a indios recién convertidos, para dar paso a complejos de misiones-haciendas-rancherías. Si bien los religiosos y los arzobispos destacaban sobre todo la situación de los naturales en sus informes o registros, mencionando a los otros grupos como algo secundario, estos ya estaban integrados a la vida misional en una u otra forma. Aunque los franciscanos seguían defendiendo la categoría de “misiones de indios” y la pervivencia de la custodia, en la práctica, la tendencia de los misioneros era integrar también a los no indios a la administración espiritual y al culto religioso. Basta leer las descripciones que De Vetancurt hace en 1697, en donde menciona, en primer lugar, el número de familias de españoles y otros grupos sociorraciales, antes que las de indios, como una muestra de la consolidación de esos partidos.²⁷

Los informes de los misioneros registran las siguientes categorías de fieles en la primera mitad del siglo XVIII: indios de misión, indios de hacienda, indios no congregados, españoles, mestizos, mulatos y esclavos negros. Otra característica notable es que buena parte de esa población, en algunas misiones la mayoría inclusive, no vivía en las reducciones centrales alrededor de las iglesias, sino dispersos en caseríos, para el caso de los indios, o en explotaciones agropecuarias, para el caso de la denominada “gente de razón”. Aunque seguía predominando la población indígena, los habitantes de haciendas ganaderas, ranchos o trapiches de azúcar también eran considerados fieles adscritos a las misiones.²⁸ Los vecinos “de razón”, aunque numéricamente eran una minoría, sin embargo, su importancia estribaba en el peso de sus actividades económicas y en su participación en la vida social y religiosa de las misiones. De ahí que no sea gratuito que los franciscanos se refieran a ellos normalmente, tanto en sentido favorable como negativo. No obstante, debe destacarse que toleraban su presencia, política seguida en otras misiones franciscanas de Hispanoamérica.²⁹

El patrón más común de la distribución de los fieles era el siguiente: el núcleo básico y que le daba nombre a cada misión seguía constituido por los indios “de misión”, asentados en la sede del misionero y de la iglesia. Pero estos fieles no siempre estaban asentados en un solo poblado, pues en varias reducciones seguían un patrón habitacional disperso. Es decir, sólo una parte de los indios vivían en la sede misional, alrededor de la iglesia, mientras que el resto habitaba en sus tierras de cultivo o cerca de sus medios de vida, en cañadas o cerros cercanos.

²⁷ De Vetancurt, *Teatro Mexicano*, 1982, pp. 92-94.

²⁸ Sobre los tipos de habitantes de esos lugares, véase Escobar y Fagoaga, “Sociedades híbridas”, 2013, p. 35, apuntan: “[...] diversas estructuras agrarias y tipos de asentamiento, lo cual variaba la perspectiva de los informes eclesiásticos (seculares y regulares) y civiles; así tenemos, la existencia de misiones, haciendas (en algunos casos con grandes concentraciones de tierra), ranchos, rancherías, pueblos indios y mixtos, barrios y estancias, todo esto, junto con una multietnicidad y en algunos casos unietnicidad, nos lleva a presentar un mosaico complejo [...]”

²⁹ Barral, “Estructuras eclesiásticas”, 2015.

En general, las misiones con mayoría de huastecos estaban en mejores condiciones, aun y cuando en algunas de ellas los indios vivían dispersos, como en Tamitas o incluso Huehuetlán. En Tamoin había ya algunos españoles, mulatos y mestizos de hacienda. Sin duda, los misioneros promovían la ampliación de su base hispánica y a integrar a todos los grupos sociales. Esta presencia coincidiría con la opinión de Lanciego y la del alcalde mayor de 1743 sobre que ya eran doctrinas de población mixta. En Tancualayab, hacia 1746, tenía 147 familias de huastecos viviendo en ranchos, así como 59 de mulatos y negros libres. En Tanlaxas había 159 familias de huastecos, más los habitantes de una hacienda y de varios ranchos. Huehuetlán, la misión más poblada, contaba con 849 familias de huastecos, mientras que en Valles predominaba la diversidad sociorracial, como en muchas de las doctrinas. Se puede decir entonces que aquellos partidos de huastecos, otomíes y nahuas mostraban formas de vida con un mayor acceso a tierras de cultivo y una organización política en repúblicas que facilitaba mucho su estabilidad.

Otras misiones combinaban huastecos y pames. En Tampasquin, los primeros vivían en la cabecera y los segundos en algunas misiones anexas, los cuales habían crecido mucho hacia 1746. En Aquismón había 265 familias de huastecos en la cabecera, otro número desconocido de pames en ranchos y 25 de gente de razón en el mismo tipo de poblados.

Hay que destacar a los indios pames, asentados sobre todo en las misiones de Guayabos, Tanlacum, La Palma, Acapulco y San Francisco del Zaus, al norte y noroeste de la custodia, por su poco arraigo. Estas reducciones se destacaban por la movilidad repentina de sus habitantes y la dispersión en que seguían viviendo muchos de ellos, a tal punto que los misioneros se quejaban de no poder saber cuántos eran. Prácticamente no había gente de razón. Aunque eventualmente aceptaban vivir cerca de las iglesias, fácilmente regresaban a los montes y cañadas sin que nadie pudiera impedirselos. Incluso, no era raro que se unieran a los indios de guerra que aún asolaban la frontera norte de la Custodia, como pames o chichimecas.

Esta incertidumbre ponía en aprietos el proyecto misionero. En 1748, el custodio fray Jacobo de Castro indicó que, con ayuda de un corregidor, había congregado de nuevo a indios en Tamlacum, Guayabos y la Palma, pidiendo a los que se decían dueños de sus tierras, les permitieran hacer sus chozas y sembrar. No obstante, en la última misión, la mayoría de las 500 familias reducidas se fugaron por falta de los mantenimientos suficientes, “[...] lo que me parece será imposible la conservación así de estos pueblos como de los tributarios, no providenciando vuestra majestad el que se les den las tierras competentes”.³⁰

Otros núcleos importantes de fieles estaban formados por los habitantes de las haciendas y ranchos ganaderos y agrícolas, propiedad de españoles. Las haciendas habían ocupado importantes porciones de terreno, sobre todo en las llanuras costeras, que ocasionaron el desplazamiento de grupos indígenas a las montañas. Necesitadas de mano de obra, esas explotaciones veían en las misiones reservas de trabajadores, tal y como sucedía en otras regiones del septentrión novohispano. Tales empresas fueron aumentando en número y densidad de trabajadores y sus familias a medida que transcurrió el tiempo, y adquiriendo tierras, a costa de los indios de las misiones. Al respecto, el padre custodio fray Jacobo Castro criticó duramente a las haciendas de españoles pues,

³⁰ De Castro, “Noticias de las misiones”, 1998, p. 370

desde su punto de vista, el despojo, que significaba su expansión, provocaba que los indios no se congregaran por falta de tierras agrícolas cercanas a las misiones, a excepción de Huehuetlán y Tanlaxas. Por ello, los naturales se veían precisados a arrendarlas a los españoles, como los de Ozuluama y Tamuín. En otras, como Tamlacum, La Palma, Guayabos o Tamitas, muchos indios prefirieron regresar a los montes para poder sembrar “[...] imposibilitándose con su fuga la precisa enseñanza de ellos en los misterios de nuestra santa fe y aun de la administración de los santos sacramentos necesarios a su salvación[...].”³¹

Ese traspaso de tierras, si bien criticado y denostado por los franciscanos, fue irreversible, provocado también por la renuencia de los españoles a tener explotaciones más al norte de la custodia debido al riesgo de los ataques de indios belicosos; igualmente, por la conveniencia de estar más cerca de indios de misión como fuente de mano de obra. Las autoridades del rey permitieron también la fundación de haciendas en las cercanías de las misiones, apoyando los intereses hispánicos, apostando por una coexistencia pacífica.

Ante todo ello, en la práctica, los misioneros optaron por integrar a todos los habitantes de esos sitios a su administración espiritual. El resultado fue que en los padrones de fieles de las misiones se registraron también los “indios de hacienda”, así como españoles, mestizos, mulatos y esclavos, o simplemente “gente de hacienda”, en las relaciones de obvenciones. En cuanto a los primeros, también eran conocidos como “terrazgueros” y se asentaban con sus familias, o bien, las formaban ahí mismo. Al ser integradas las haciendas a la jurisdicción de las misiones, participaban cada vez más de su calendario religioso y de la demanda de servicios espirituales. Incluso, españoles y mestizos eran padrinos de bautismo de un número indeterminado de niños de misión. Además, tal y como sucedía en las parroquias, algunos misioneros celebraban misas en las haciendas.

Un tercer núcleo de fieles comprendía a los habitantes de pequeñas localidades dispersas en el territorio, aledañas a las sedes misionales, tales como las rancherías, “puestos” o “lugares” que sobrevivían de distintas actividades económicas a pequeña escala, como la pesca, la caza, cultivo de camarón, agricultura o ganadería. Los misioneros también intentaban integrarlos a su administración espiritual, si bien con resultados desiguales, pues esas personas se negaban a sujetarse, básicamente para no pagar obvenciones a los religiosos. Al respecto, el custodio Jacobo de Castro manifestó en 1748 sobre los grandes esfuerzos que debieron hacerse para poder congregarse a 160 familias de huastecos en tres rancherías: Tam-pogmon, Tamparab, Tam-chaba, que antes vivían dispersas en cañadas y cerros. Aunque había intentado congregarlos en Aquismon, ellos se habían negado rotundamente, acostumbrados a su libertad, a sus chozas y a no sembrar nada; incluso se les había administrado sacramentos sin ninguna paga. Por ello, tuvo que conformarse con llevarlos a las rancherías. En el siguiente cuadro se muestra la población, establecimientos agropecuarios y problemas más notables de las misiones en 1748:

³¹ De Castro, “Noticias de las misiones”, 1998, p. 369.

Tabla 1. Misiones de Tampico en 1748.

Misión	Número de familias	Haciendas, ranchos o misiones anexas	Problemas señalados por el custodio
Valles	257 de mulatos 3 o 4 de españoles 106 de huastecos	Hacienda de caña San Ignacio del Buey	Frontera con indios barbaros
San Luis obispo de Tampico	143 de mulatos 3 o 4 españoles 8 de huastecos	Camaroneras y pesquerías	Frontera con indios bárbaros e incursiones piratas
Nuestra Señora de la Asunción de Ozuluama	133 de mulatos 3 o 4 de españoles 230 de huastecos	Ranchos de ganado mayor Hacienda de la Congregación de San Pedro	
San Francisco Tamquayalab	62 de mulatos 187 de huastecos		Asentada en un cerro muy alto, con escasez de agua
Santa Ana Tanlaxas	4 de españoles 27 de negros y mulatos 139 de huastecos	Hacienda Tamecelol, de ganado mayor	En la sierra madre
San Diego de Huehuetlán o Tamahab	4 de mulatos 911 de huastecos y nahuas		En la sierra madre
San Miguel Tam-aquichimon	41 de mulatos 234 de huastecos	Misiones anexas: San Francisco Tanchanaco y San Miguel Tampemoch	En la sierra madre
Santiago Tamul	10 de negros y mulatos 124 de huastecos	hacienda de ganado Tamaba	Entre dos sierras, frontera de indios bárbaros
San Miguel Tamapach	91 de huastecos	Misión anexa: San Pedro Tamchochob	En la sierra madre, sin comercio
Nuestra Señora de la Concepción de Tamitas	1 de españoles 6 de negros y mulatos 45 de huastecos	Hacienda de caña Tam-chanchin	Entre tres sierras, sin comercio
San Pedro y San Pablo Tamlecum	104 de pames 3 de españoles 53 de mulatos y negros	Misión anexa: Santa María Acapulco y Hacienda Tampot	Entre unos cerros y a orilla de río, sin comercio
San Antonio de los Guayabos	4 de mulatos 33 de pames	Misión anexa: San Francisco del Zaus	Entre cerros, sin ningún comercio
San Francisco de la Palma	87 de pames		En unas lomas pedregosas, sin comercio
Santiago Tampasquid	48 de huastecos	Misiones anexas: San Miguel Tamotelxa y Santa María Tampalantín	En una cañada entre dos sierras, sin comercio
Nuestra Señora de la Soledad de Canoa o Tambuanchin	indios chichimecos 5 o 6 familias de razón		Casi se despobló, sin ministro fijo

Fuente: De Castro, “Noticias de las misiones”, 1998.

Régimen de obvenciones y economía misional

Otro aspecto que acercaba a varias misiones con las doctrinas era su régimen de obvenciones y derechos que pagaban los fieles, a juzgar por los informes que los misioneros entregaron a la mitra, para la regulación del subsidio eclesiástico de Felipe V.³² En ellos incluían el llamado “pie de altar” o pagos fijos por fiestas, celebraciones y misas regulares. También los “accidentes” o pago de bautismos, matrimonios, entierros, primicias, responsos y misas de difuntos, que eran variables cada año. Igualmente, recibían la limosna o sínodo de la real hacienda, por concepto de aceite y vino para el culto religioso cotidiano. En la custodia se pagaban primicias de cosechas y ganado, algo no muy común en el arzobispado. Buena parte de los ingresos que los indios pagaban a las misiones eran en espe-

³² Sobre el subsidio eclesiástico puede consultarse Rodolfo Aguirre Salvador, “Frailes a la defensiva: la imposición del subsidio eclesiástico en el arzobispado de México a principios del siglo XVIII”, *Letras Históricas* 9, 2013, pp. 43-71.

cie: maíz, frijol, dulce de piloncillo, vacas, caballos, y otra parte en reales. Incluso la limosna del rey se les proveía también en géneros. Un régimen así de flexible garantizaba a los misioneros contar regularmente con ingresos.

Durante el reinado de Felipe V se discutió sobre la justificación de suspender esa limosna a todas las parroquias, doctrinas y misiones de Nueva España. Esto sucedió para las dos primeras categorías, pero, en cuanto a la tercera, los religiosos pudieron evitarlo. En 1748, el padre custodio Castro manifestó que, aunque algunas sedes podían prescindir del sínodo real, como Valles, Tampico, Ozuluama, Tanqualayab, Tanlaxas, Huehuetlán o Aquismon, también era cierto que el resto de las misiones sí lo necesitaban, y que lo que les sobraba a unas servía para ayudar a las más pobres. Sin ayuda, concluyó, estas últimas serían abandonadas sin que los custodios pudieran evitarlo.³³ Gracias al cobro del subsidio eclesiástico podemos saber los montos estimados de obvenciones y derechos anuales de 11 misiones:

Tabla 2. Renta anual estimada de las misiones.

Misión	Renta anual
Huehuetlán	1038 p 7 r
Aquismon	977 p 6 r
Valles	919 p 2 r
Tampico	676 p 4 r
Tamoin	526 p
Tanlaxas	513 p 5 r
Ozuluama	399 p 4 r
Tancualayab	398 p 4 r
Tampasquin	213 p 2 r
Tanlacum	178 p 1 r
San Francisco la Palma	150 p
Tamitas	115 p
Guayabos	81 p 7 r

Fuente: AGN, Bienes Nacionales 839, exp. 4 y 853, exp. 2. No hay información sobre el subsidio de las misiones faltantes. Abreviaturas: p= pesos r= reales.

La información del cuadro anterior vendría a confirmar la aseveración del padre custodio de 1748: había diferencias importantes en los ingresos de las misiones, pudiéndose establecer tres niveles de renta. En el más alto, Huehuetlán, Aquismón y Valles tenían índices parecidos a doctrinas y parroquias promedio del arzobispado, cada una con sus singularidades; en Huehuetlán, el monto de los accidentes era más del doble del pie de altar, con dos rubros que destacan: las primicias y sobre todo los responsos del día de difuntos y "otras limosnas", constituidas seguramente por los hilados de algodón de las doncellas de doctrina; en Aquismón, eran los indios, tanto de la cabecera como de las misiones anexas, quienes sostenían el pie de altar, a través de varios grupos de fieles que no se manifiestan en otras relaciones, a saber: doncellas que pagan la misa de Nuestra Señora de los Dolores, los mancebos, los indios de república, los capitanes indios, además, claro, de los naturales que, en general, pagan otras celebraciones. La gente de razón aparece aquí básicamente pagando sacramentos particulares: bautismos, casamientos y

³³De Castro, "Noticias de las misiones", 1998, p. 368.

entierros. Igualmente, se manifiestan en ese rubro los diferentes grupos sociorraciales existentes: indios de misión, terrazgueros, huastecos, pames, gente de razón y españoles. Eso sí: todos pagaban primicias:³⁴ de maíz, de frijol, de piloncillo, de ganado. Además, se agregaban las ofrendas a la iglesia de hilo de algodón en onzas, de las indias que iban a la doctrina, un ingreso extra que hacía seguramente de esta misión un destino muy deseable para los frailes. Finalmente, en Valles destacaban los hacendados del ganado con sus cofradías, sus pagos por sacramentos y por primicias de maíz y de ganados, llegando a convertirse en el principal sostén de la economía eclesiástica.

En un nivel intermedio de obvenciones estarían Tamoin, Tanlaxas, Tancualayab, Tampico y Ozuluama, similar a los observados en ayudas de parroquias ordinarias bien dotadas. En la primera, por ejemplo, había muy moderados pagos por celebraciones de los indios, mientras que la poca gente de razón pagaba, sobre todo, por sacramentos. En la segunda, el pie de altar era secundario: alrededor de 17 celebraciones en la cabecera a lo largo del año, las de rigor. La celebración de sacramentos, sobre todo misas particulares, eran más importantes; en primer lugar, las de los propios indios, pero no muy lejos las de la gente de razón. También había tres hermandades que animaban el calendario anual, pero más allá de ellas no había más contribuyentes. Todo lo anterior se refleja, claro, en la proporción de pie de altar y de accidentes, que era de uno a tres. Llamaban la atención los dos rubros por los que más recibía obvenciones el misionero: 650 pesos de misas particulares y 650 por primicias de maíz y ganado vacuno.

En Tancualayab, el grueso de las obvenciones la pagaban las tres cofradías, en donde participaban todos los grupos sociorraciales, mismos que pagan también sacramentos y primicias. En Tampico, la misión estaba sustentada básicamente por 300 pesos de la real hacienda y 200 de las cofradías, mientras que la única aportación visible del vecindario como tal eran las primicias de camarón y ganado. En Ozuluama se vivía algo muy parecido.

En el nivel más bajo se hallaba Tampasquin, Tanlacum, San Francisco La Palma, Tamitas y Guayabos, cuyos ingresos eran parecidos a los de pueblos menores de visita en las doctrinas. En Tamitas, por ejemplo, la limosna de la real hacienda era el ingreso más importante, junto a las primicias. En Tampasquin, la única cofradía se hacía cargo de casi todo el pie de altar, el otro ingreso importante era el pago de bautizos. En Guayabos, sus obvenciones llegaban cuando mucho a 100 pesos anuales, de los cuales los indios pagaban un mínimo solamente, cuando lo hacían. En La Palma sólo pagaban las celebraciones más básicas y, en cambio, los pames pagaban más por bautismos y casamientos. Un notario sospechaba, sin embargo, que había muchos entierros que se cobraban, pero que no fueron registrados por el misionero. En Tanlacum, finalmente, había una participación importante de la hacienda Tampot, de españoles, en el pie de altar y en pago de sacramentos. En cuanto a los pames, contribuían poco en realidad a las obvenciones.

La participación de los fieles en la vida religiosa

¿Cómo participaban los fieles de las misiones de la vida religiosa? Si bien este asunto es complejo y se requiere de una variedad de fuentes,

³⁴ Es decir, por concepto de las primeras cosechas y crías de ganado del año de los contribuyentes.

metodologías y análisis para entenderlo en su conjunto, abordaje que no haremos por ahora, en su lugar nos conformaremos con realizar un primer acercamiento, con la meta de apuntar algunas inquietudes que sirvan como punto de partida para futuros estudios.

Un logro importante de los misioneros fue la creación de cofradías y hermandades en, por lo menos, ocho misiones, fundaciones que respondían bien a esa búsqueda de arraigo de la feligresía y de identidades devocionales. Desde la penúltima década del siglo XVII puede advertirse en el arzobispado el fortalecimiento de esas asociaciones. El interés por fundarlas se inició desde el siglo XVI por los colonos, por un lado, y por los frailes, por el otro, como parte de los esfuerzos para convertir a los indios.³⁵

En la década de 1680, el arzobispo Aguiar y Seixas visitó buena parte de los curatos del arzobispado de México, poniendo especial atención en las cofradías, hermandades y devociones, gracias a lo cual es posible advertir la importancia que habían adquirido. Para entonces, las mismas estaban bien organizadas, actuaban como intermediarias entre la feligresía y las instancias eclesiásticas, se hacían cargo de una parte del culto público y sufragaban parte de las obvenciones. La creciente importancia de las cofradías fue confirmada en las visitas del arzobispo José Lanciego, entre 1715 y 1722, quien, al igual que Aguiar, continuó regularizándolas y fomentándolas. En cuanto a la Corona, más que preocuparle por entonces si tenían licencia real o no, se interesó más porque pagaran un subsidio eclesiástico. De esta manera, los cofrades del arzobispado se hicieron contribuyentes de la real hacienda también, prueba del papel relevante que estaban adquiriendo en los curatos. El clero parroquial, la mitra y la Corona tenían motivos suficientes para fomentar las cofradías y hermandades, pues solucionaban varias cosas: una mayor devoción colectiva, recursos para la fábrica de la iglesia y, por supuesto, más ingresos para los curas por conceptos de misas y otras celebraciones.³⁶

La custodia de Tampico no quedó al margen de ese apogeo de las cofradías. Si en 1697 el cronista De Vetancurt no registró su presencia,³⁷ 40 años después, la situación era otra. En la primera mitad del siglo XVIII hubo al menos 26 confraternidades distribuidas en ocho misiones:

Tabla 3. Confraternidades de la custodia de Tampico en la década de 1740.

Misión	Confraternidad	Integrantes
Tampasquin	Virgen de la Concepción- C	No se especifican
	Apóstol Santiago- C	No se especifican
	Divinísimo Señor Sacramentado- C	No se especifican
	Benditas Ánimas- C	Españoles y gente de razón
Valles	Purísima- C	Españoles y gente de razón
	Purísima- C	Naturales
	Nuestra Señora- C	Españoles
	San Diego- C	Españoles
Tamoin	Benditas Ánimas- C	Españoles
	Santísimo Cristo- C	Indios Rector: el misionero

³⁵ Véase Antonio Rubial García, *et al.*, *La Iglesia en el México colonial*, México: Instituto de Investigaciones Históricas/Universidad Nacional Autónoma de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla /Ediciones de Educación y Cultura, 2013, pp. 118-125.

³⁶ Véase Rodolfo Aguirre Salvador, *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y la Corona. Arzobispado de México, 1680-1750*, México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2018.

³⁷ De Vetancurt, *Teatro Mexicano*, 1982, pp. 91-94.

	Nuestra Señora- C	Indios Rector: el misionero
	Bendita Ánimas- C	Indios Rector: el misionero
Tanlaxas	Jesús- H	No se especifican
	Santa Ana- H	No se especifican
	Benditas Ánimas- H	No se especifican
Tampico	Santísimos Sacramento- C	No se especifican
	Santo Cristo- C	No se especifican
	San Nicolás- C	No se especifican
	Nuestra Señora- C	No se especifican
	Ánimas- C	No se especifican
Ozuluama	Purísima Concepción- C	Gente de razón
	Ánimas- H	Indios
	Cristo crucificado- H	Indios
Tamul	Purísima Concepción- C	Indios
	San Diego- C	Indios
	Ánimas- C	Indios

Fuente: AGN, Bienes Nacionales 839, exp. 4 y Jacobo de Castro, 1998, "Noticias de las misiones". Abreviaturas: C= cofradía, H= hermandad.

Una diferencia importante con respecto a otras regiones, es que, en la custodia, las cofradías fueron impulsadas básicamente por los misioneros y los españoles, más que por los indios. En Tamoin, Tancualayab o Tanlaxas, las cofradías habían alcanzado tal importancia que ellas pagaban la mayor parte de los ingresos a los misioneros, reflejando la preferencia de los españoles por sustentar desde esas entidades el culto religioso.

Respecto al calendario litúrgico anual, las relaciones de obvenciones nos dan una buena idea sobre las fiestas titulares, patronales, conmemoraciones y procesiones que se realizaban en la primera mitad del siglo XVIII. Por ejemplo, hay misiones en donde el pie de altar es nutrido y conforma el grueso de los ingresos económicos. Desde nuestro punto de vista, esta situación indicaría no solamente un régimen obvencional provechoso para la misión, sino además un calendario de celebraciones colectivas que indicaba una mayor participación e integración de los grupos de fieles adscritos a la misión. En Valles, las cofradías de españoles eran las que animaban más el calendario litúrgico, pues, aunque había una fiesta a la purificación que celebraban indios, mulatos y pobres,³⁸ destacaban mucho más las confraternidades de los hacendados ganaderos y su importante demanda de sacramentos. En Tancualayab, para 1722 se había logrado una organización importante para el culto y la liturgia: había capitanes de indios que se encargan de la fiesta de San Francisco, así como dos cofradías que eran las más activas en promover misas festivas y de difuntos. La gente de razón, por otro lado, participaba poco. En Valles se vivía algo similar para 1746: una vida religiosa animada en la cabecera sobre todo por tres cofradías, que al parecer eran de gente de razón más que de indios. También los mulatos participaban activamente en la demanda de sacramentos. Por su parte, los indios solicitaban ante todo bendiciones a sus imágenes de santos, como en otras misiones; es decir, tenían sus altares domésticos, lo cual puede indicar que priorizaban un culto privado, bajo la anuencia de los franciscanos.

Por lo concerniente a Huehuetlán, ahí no era importante la actividad de la gente de razón, en contraste con los cientos de familias huastecas, la cuales, si bien vivían dispersas mayormente, sin embargo, participa-

³⁸ Esta devoción muy posiblemente se convirtió después en la cofradía de indios de la virgen que ya aparece en la década de 1740.

ban activamente en el culto público. No había cofradías, pero no pareciera que hicieran falta, a juzgar por el número de celebraciones de cada año a santos, vírgenes, Corpus y pascuas, lo cual indica que sí había un buen entendimiento con los misioneros. En 1743, el alcalde mayor confirmó esta situación favorable a la causa cristiana en esta misión.³⁹ Aquí, los franciscanos habían podido establecer una misión ideal: un culto público concurrido y animado.

Aquismón y sus misiones anexas, San Francisco Tanchanaco, San Miguel Tamapache y San Pedro Tantzotzob, fue otra de las misiones con una organización cercana a las doctrinas franciscanas, aunque con características propias también: no había cofradías ni hermandades, ni la gente de razón parecía participar mucho en la promoción de celebraciones. No obstante, esta misión y sus anexas tenían un calendario nutrido, sobre todo en la cabecera, y en el cual participaban activamente varios grupos de fieles que no se manifestaban en otras relaciones de obveciones, a saber: doncellas de doctrina que pagaban la misa de Nuestra Señora de los Dolores, igualmente mancebos, indios de república, capitanes y demás naturales que promovían distintas fiestas y celebraciones. Por lo que corresponde a la gente de razón, básicamente pedían bautismos, casamientos y entierros, como el resto de los grupos sociorraciales, pero, al parecer, no promovían sus propias fiestas.

En un segundo grupo de misiones, las celebraciones, fiestas y conmemoraciones colectivas eran menores con respecto al grupo anterior, aunque sí había una demanda importante de sacramentos particulares. Tampasquin tenía una vida religiosa suficiente con una cofradía que sustentaba misas cada domingo, fiestas patronales y corpus. Poco después surgiría una hermandad también. Por lo que concierne a sus misiones anexas, La Palma, San Miguel y Santa María Tampalatin tenían rutinas similares a las de las visitas de las doctrinas: misas mensuales, fiestas titulares y algunas otras de precepto: Corpus Christi o Semana Santa; aunque, al parecer, había más población en ellas, su culto colectivo era menor que en la cabecera. En Guayabos, con San Francisco del Sauz como misión anexa, los franciscanos habían conseguido alguna regularidad en su calendario religioso: misas mensuales, fiestas titulares, Corpus, Navidad y Finados o Día de Muertos. Ya había gente de razón participando en alguna medida de la vida religiosa de estas misiones, sobre todo buscando bautizos y pagando primicias, lo cual indica ya cierto nivel de arraigo.

En Tanlacum, con sus anexos: el barrio de San Diego y la misión de Santa María Acapulco, los franciscanos habían logrado progresos en su vida religiosa, pues había ya cierto calendario con fiestas patronales, corpus o día de finados. Igualmente, los pames pedían normalmente bendiciones a sus imágenes de santos. Además, había una participación de la gente de razón, sobre todo en dos rubros: la administración de sacramentos y las celebraciones en la importante hacienda de Tampot, que eran las mejor pagadas del pie de altar, hecho que sugiere la cada vez mayor importancia que van adquiriendo las explotaciones españolas y que indican esa relación ambivalente entre misión y haciendas. Por lo que toca a Tampico, ahí las cofradías eran el centro de la vida religiosa, pues promovían todas las fiestas y celebraciones. Igualmente, había una demanda de sacramentos y los vecinos daban algunas limosnas.

En otras misiones predominaba la realización de sacramentos: bautismos, matrimonios y defunciones por sobre pocas celebraciones y mi-

³⁹ Solano, *Relaciones geográficas*, 1988, t. II, p. 533.

sas. En Tamitas había una pobre actividad litúrgica, básicamente misas dominicales y demanda de bautizos, pues ni siquiera se apuntan fiestas titulares. Aunque no hallamos, por ahora, una explicación a este fenómeno local, es posible que los indios de esta misión aun carecieran de una cohesión suficiente para sustentar un culto colectivo. En Tamoin también había una actividad litúrgica mínima: algunas fiestas de santos y de la virgen, pero no más; carecían de cofradías. La única celebración diferente era la adoración de la Santa Cruz los viernes de Semana Santa. Respecto a la gente de razón, se limitaban prácticamente a los funerales de sus difuntos.

En Tanlaxas, el pie de altar era secundario: sólo 17 celebraciones a lo largo del año, las de rigor, sustentadas por tres hermandades. La celebración de sacramentos, sobre todo misas particulares, que pagan 650 pesos al año en promedio, parecen ser más importantes en realidad, en primer lugar, de los propios indios, pero no muy lejos la de la gente de razón. Igualmente, en La Palma había un calendario religioso muy básico: fiesta titular, Corpus, Semana Santa, Navidad y algunas misas más, que contrasta visiblemente con los de Huehuetlán, Valles o Aquismón. Llama la atención la demanda de bautismos de niños y casamientos de los pames, cuyos derechos duplicaban los del pie de altar. Finalmente, en Ozuluama sólo había una cofradía que promovía algunas celebraciones y dos fiestas independientes más, con lo cual el calendario religioso era muy reducido.

La consulta al custodio Castro en 1748

A pesar de que en 1720 el arzobispo Lanciego no logró la conversión de las misiones en doctrinas, el asunto no se olvidó, pues en 1748 la Corona, encabezada por el nuevo rey Fernando VI, pidió un parecer al custodio en turno, fray Jacobo de Castro, sobre el mismo asunto, posiblemente porque esa conversión ahorraría los auxilios de la real hacienda, por un lado, y la provisión de los curas recaería directamente en el real patronato, por el otro. Este último elaboró un informe sobre la situación de Tampico para discutir la posibilidad de la conversión.⁴⁰

En consecuencia, el custodio informó que había 22 misiones, 10 más que a principios de siglo, con lo cual deseó demostrar que los franciscanos estaban activos y comprometidos con la causa misional, argumento que respondía a críticas como las del arzobispo Lanciego o el alcalde mayor de Valles. También aceptó que había algunos partidos con características similares a las doctrinas, tales como Tampico, que podía tener un ministro de castellano y quedar como ayuda del curato secular de Ozuluama; Huehuetlán, con ministro de mexicano, con Tanlaxas y Tancualayab como ayudas de parroquia y Valles, con Aquismón como ayuda, pero no más allá de todas éstas. Argumentó que la conversión a doctrinas no era justificable porque los religiosos hacían el mayor esfuerzo posible en la administración espiritual, por un lado, y porque las dificultades de la región hacían inviable el modelo parroquial, por el otro. Castro dio más razones para que no se decretara la conversión de la custodia: aquellas

Castro dio más razones para que no se decretara la conversión de la custodia: aquellas cercanas a los indios bárbaros estarían también en peligro de abandonarse; la gran distancia a México, de donde vendrían los doctrineros, provocaría que estuvieran mucho tiempo solas, al no

⁴⁰ De Castro, "Noticias de las misiones", 1998, pp. 357-370.

haber vicarios que pudieran pagarse por la pobreza de la región; las enfermedades y las pestes provocarían la muerte de frailes poco acostumbrados al clima. Finalmente, siendo doctrinas, ya no habría custodio cercano que pudiera vigilar bien a los ministros, mudarlos o quitarlos según conveniencia, además de que se necesitarían más religiosos como guardianes y vicarios, además de los curas. Todos estos argumentos del custodio de Tampico, en contra de la conversión de misiones en doctrinas, se sumaron al resto de los esfuerzos de los franciscanos del septentrión novohispano por conservar el régimen misional ante los embates de la Iglesia secular por la secularización que ya se anunciaba por entonces. La defensa de la custodia tuvo éxito, pues las misiones persistieron hasta el fin de la era colonial.⁴¹

Reflexiones finales

En la primera mitad del siglo XVIII, las misiones de Tampico experimentaron cambios importantes que las acercaron al régimen de los curatos y de las doctrinas: población mixta, régimen diversificado de obvenciones, cofradías y calendario litúrgico anual permanente.⁴² De esto, las autoridades, propias y ajenas, a la orden franciscana fueron conscientes, pero no conllevó a un consenso sobre su conversión a doctrinas, como intentó el arzobispo José Lanciego. Este prelado manifestó al rey fuertes críticas al desempeño de los misioneros, tales como su falta de atención al adoctrinamiento de los indios o su falta de interés en su salud espiritual o en crear escuelas de castellano. Señalamientos que no fueron atendidos, pues los informes no muestran medidas concretas para mejorar el adoctrinamiento de los indios ni la fundación de escuelas de castellano; es decir, la agenda de la mitra no coincidió con la de los misioneros. Así, la deseada uniformidad jurisdiccional que impulsaban los arzobispos y la aplicación de la misma normativa en todos los partidos eclesiásticos, sin importar cuál sector del clero estuviera a cargo, no se logró por entonces. En cambio, la prioridad de los misioneros fue fortalecer el calendario de fiestas y celebraciones litúrgicas, así como la integración de todos los grupos sociorraciales que componían cada una de las misiones, como había sucedido en el siglo XVII en las doctrinas de religiosos.

Quizá lo que más haya que destacar, después del análisis antes expuesto, es que, pese a la heterogeneidad de las misiones, los franciscanos habían logrado un mínimo de vida religiosa en cada una, destacando varios partidos que en la práctica funcionaban ya como doctrinas. Desde nuestro punto de vista, el factor clave para explicar esos logros fue el régimen de flexibilidad que imperaba en la custodia. Los franciscanos, en efecto, tenían para la situación de cada misión soluciones específicas que lograban el fin general de estabilizar lo mejor posible la residencia de los indios y su participación en el culto religioso público. Así, por ejemplo, los misioneros no tenían una política vigorosa de congregación de los indios en el centro de cada reducción, pues, sin descartarla, preferían atraer a los fieles dispersos a las fiestas y celebraciones lo mejor posible, sin amonestarlos innecesariamente. Lo mismo sucedía con la gente de razón de las haciendas y los ranchos, para quienes tenían la práctica de ir a administrarles sacramentos a sus sitios de residencia y, paulatinamen-

⁴¹ Rodolfo Aguirre Salvador y María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “III. La reorganización parroquial en la era de las secularizaciones, 1750-1813”, en Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), *Conformación parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2017, p. 196.

⁴² AGN, Bienes Nacionales, leg. 839, exp. 4.

te, convencerlos de que visitaran también la sede misional. Sin duda, ese tipo de concesiones a los fieles de la custodia fueron advertidas y criticadas por autoridades como el arzobispo Lanciego, pero los franciscanos las siguieron defendiendo siempre, en vista de que así estaban obteniendo mejores resultados que en épocas anteriores.

Otro logro importante en la primera mitad del siglo XVIII fue el fortalecimiento de un régimen de obvenciones y derechos que se asemejaba al de las doctrinas y parroquias ordinarias: ya tenían ingresos fijos, por un lado, e ingresos variables por el pago de sacramentos particulares, por el otro. Si bien el nivel de ingresos quedaba aún lejos con respecto al promedio de otras regiones, el solo hecho de que indios, españoles, mulatos y mestizos estuvieran contribuyendo a la economía misional, más allá de la limosna de la real hacienda, daba a los religiosos expectativas razonables de una mayor estabilidad. Ello a pesar de los problemas de fuga de los pames y las incursiones de los indios de guerra en la frontera norte y noroeste.

Por supuesto que ese régimen de obvenciones, por limitado que fuera en algunas misiones, nos indica la realización de un calendario anual de fiestas titulares, de santos y de vírgenes, de celebraciones muy importantes para la Iglesia católica (Semana Santa, Corpus Christi, Navidad, Día de Difuntos, Adoración de la Santa Cruz, por ejemplo). Sin olvidar la fundación y actividad de, al menos, 26 cofradías y hermandades en las que participaban todos los grupos sociorraciales de la región. Igualmente, cabe destacar el hecho de que en varias misiones la administración de sacramentos aportaba la mayor parte de las obvenciones. Esto, sin duda, reflejaba que con todo y sus problemas sociales y de subsistencia, las misiones de Tampico vivieron una etapa de consolidación indudable, situación no vivida en los dos siglos anteriores.

En 1748, el custodio fray Jacobo de Castro aún pudo convencer a Fernando VI de que las misiones necesitaban subsistir y necesitaban de su ayuda para acabar de congregar a todas esas familias de indios que vivían desperdigados por las quebradas y cerros. La heterogeneidad de las misiones y la inseguridad que representaban los pames fueron magnificadas por los franciscanos para defender con éxito la Custodia de Tampico. El custodio Castro pidió frenar la expansión territorial de las haciendas, en detrimento de las tierras para las misiones. Por entonces se logró evitar aún la conversión a doctrinas. A pesar del consenso sobre el cambio sufrido en las misiones en las últimas décadas, el hecho de situarse en una zona de frontera con indios chichimecas no cristianizados y de que el clero secular no tenía experiencia ni deseos de administrar ahí, fue lo suficientemente fuerte para descartar esa modificación.

El viejo argumento de que el clero secular no era apto para desempeñar la administración espiritual en esas condiciones volvió a citarse entonces con insistencia. Además, los religiosos querían conservar la ayuda económica que cada año la real hacienda les daba, algo que la custodia no tenía ninguna intención de perder, ahora que la Corona se había fijado como propósito suspender todos los auxilios de la real hacienda a las doctrinas y curatos. Un segundo motivo era guardar, para las misiones, una distancia conveniente de la jurisdicción ordinaria; de ahí los esfuerzos del arzobispo Lanciego por consolidar la presencia de jueces eclesiásticos territoriales en la región.⁴³

A todo lo anterior cabe destacar también que la Corona tenía entre sus planes una próxima expansión colonizadora en el septentrion no-

⁴³ Aguirre, *Un clero en transición*, 2012, pp. 261-284.

vohispano para reforzar su dominio, y en ese importante proyecto las misiones jugaban un papel crucial para formar nuevos asentamientos de indios. Más que desaparecerlas, había que reforzarlas para que sirvieran como una reserva importante de potenciales pobladores para nuevas expansiones territoriales, como se demostró en la fundación vecina de la colonia del Nuevo Santander que se inició al mediar el siglo XVIII.⁴⁴

⁴⁴ Osante, *Orígenes del Nuevo Santander*, 1997.

**Los primeros curas del real de San José del Parral,
Nueva Vizcaya.
Sus vínculos con la oligarquía local y las pugnas internas de la
Iglesia (1634-1669)**

Chantal Cramaussel
El Colegio de Michoacán
Roberto Baca Ornelas
Historiador independiente

El real de San José del Parral surgió en julio de 1631 en la provincia de Santa Bárbara (situada en el sur del hoy estado de Chihuahua y norte del de Durango), donde los primeros españoles se habían establecido 64 años antes¹ Muchos vecinos de la provincia acudieron al nuevo centro poblacional donde los alcanzaron prósperos mineros de la Nueva Galicia que se desplazaron junto con sus operarios.² Parral, al conocer un rápido crecimiento demográfico, pasó a ser también un foco de atracción para los clérigos.

Un año después del descubrimiento, el nuevo real contaba con 1,200 habitantes (400 españoles y 800 personas de servicio).³ Pronto, los indios de las encomiendas locales y los provenientes de provincias ubicadas más al sur no bastaron para proveer el centro minero de mano de obra, por lo que se estableció todo un sistema de repartimiento de trabajadores indios desde Sinaloa, Sonora y el Nuevo México.⁴ En los años cuarenta, el pujante centro minero pasó a ser el asentamiento colonial más populoso de todo el septentrión novohispano al norte de Zacatecas e hizo que la producción de plata de la Nueva Vizcaya se multiplicara por 10.⁵ En el distrito minero llegaron a vivir más de 7,000 personas, entre indios, mulatos, mestizos y españoles, y la provincia tenía probablemente cerca de 25,000 habitantes en total a mediados del siglo XVII.⁶

Los nombramientos de los curas representaban una oportunidad tanto para el obispo como para los gobernadores de tejer alianzas con los grupos de poder locales, quienes siempre tenían clérigos en su seno, como se muestra en la primera parte del presente trabajo acerca de los tres primeros párrocos de Parral entre 1634 y 1669 y otros tres sacerdotes, que en 1665 obtuvieron su propio curato en la provincia de Santa Bárbara. A sus ingresos como eclesiásticos sumaron los beneficios que resultaban de sus negocios personales, pero la situación política en Nueva Vizcaya era muy cambiante porque no permanecían siempre los mismos personajes al mando de los gobiernos civil y eclesiástico.

¹ Véase Chantal Cramaussel, *Poblar la frontera, La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 2006.

² Véase Guillermo Porras Muñoz, *El nuevo descubrimiento de San José del Parral*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998. San José era el patrón de las Indias. San José del Parral dio origen a la actual ciudad de Hidalgo del Parral, Chihuahua.

³ Porras, *El nuevo descubrimiento*, 1998, p. 50.

⁴ Cramaussel, *Poblar la frontera*, 2006, pp. 205-234.

⁵ Salvador Álvarez, "Minería y poblamiento en el norte de la Nueva España en los siglos XVI y XVII: los casos de Zacatecas y Parral", *Actas del I Congreso de Historia regional comparada*, Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1989, pp. 105-138.

⁶ En 1635 se mencionan 4,000 operarios y un millar de españoles. Porras, *El nuevo descubrimiento*, 1998, p. 58. Hacia 1640, la población del distrito de Parral se estimó en unas 7,500 personas. Cramaussel, *Poblar la frontera*, 2006, pp. 145-148. En 1665, el obispo Gorospe y Aguirre confirmó a 4,000 personas en Parral y a otras 3,000 en los reales de minas cercanos. Véase Guillermo Porras Muñoz, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya, 1562-1821*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1980, p. 462.

En Parral, entre 1641 y 1672, sobresalieron los conflictos entre la Iglesia secular y los franciscanos, en los que estaban en juego los ingresos de los beneficiados de la parroquia de San José. A mediados de siglo, como se detalla en la última parte del trabajo, el obispo de Durango libró una lucha encarnizada contra los frailes y también con parte del vecindario del real que se encontraba endeudado con la Iglesia. En ese prolongado pleito se involucraron las autoridades civiles, más de una vez la Audiencia de Guadalajara y el Consejo de Indias intervinieron en apelación como lo reflejan los documentos conservados en el Archivo Histórico Municipal de Hidalgo del Parral, el Archivo Parroquial de San José de esta última ciudad,⁷ y los que resguardan el Archivo del Arzobispado de Durango y la Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, en el Fondo de la Real Audiencia. Otras fuentes consultadas provienen del Archivo General de Indias en Sevilla.

La fundación de la parroquia de San José

El crecimiento de las haciendas y la fundación de una serie de misiones franciscanas y jesuitas en la provincia de Santa Bárbara ya auguraban un tipo de poblamiento más duradero y estable en la cuenca del río Florido desde las primeras décadas del siglo XVII.⁸ Pero cuando se comenzaron a explotar las vetas en el sitio del Parral, cerca del antiguo real de San Juan (ahora en la ciudad de Hidalgo del Parral, Chihuahua),⁹ tanto el gobierno civil como el eclesiástico hicieron muestra de prudencia, ya que más de una vez los yacimientos descubiertos se agotaban rápidamente y no daban lugar a ningún poblado colonial de importancia, por lo que los abandonos eran frecuentes.

Fue hasta seis meses después del descubrimiento del Parral, en enero de 1632, que el gobernador de la Nueva Vizcaya dio noticias al rey del surgimiento de un nuevo centro minero. La Iglesia tardó todavía más que las autoridades civiles en reconocer la existencia del real. En julio de 1631, el licenciado Amaro Fernández Pasos, cura de Santa Bárbara establecido desde 1623 en el Valle de San Bartolomé (hoy Valle de Allende, Chihuahua), quien una década antes había sido vicario del recién fundado obispado de Durango, llevó a Parral una campana mediana de la entonces despoblada villa de Santa Bárbara para colocarla en una pequeña capilla dedicada a la Santa Veracruz.¹⁰ A mediados de noviembre de 1632, el cura de Topia y visitador del obispado, erigió en el centro minero una “iglesia mayor” que atendió el el licenciado Francisco de Quevedo, pero no había quién nombrara a un cura en Parral porque el

⁷ A continuación, citamos varios documentos mencionados en el catálogo de ese archivo, pero no tuvimos la oportunidad de consultarlos porque nos negaron el acceso a la documentación por carecer Parral de obispo en enero de 2020. Posteriormente este acervo fue cerrado por causa de la epidemia de coronavirus. En cambio, tuvimos acceso a las listas de entierros, matrimonios y bautizos que se pueden consultar en la plataforma de Family Search, de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días.

⁸ Cramaussel, *Poblar la frontera*, 2006, pp. 29-84.

⁹ En el siglo XVI hubo cuatro reales de minas en la provincia de Santa Bárbara: Santa Bárbara, San Juan de Indé, San Juan y Todos Santos. San Juan perteneció al descubridor de las minas de Parral y se redujo a una hacienda que perteneció a la parroquia de San José, se cree que todavía se conserva la capilla de esa hacienda en la actual ciudad de Hidalgo del Parral, Chihuahua. Cramaussel, *Poblar la frontera*, 2006, pp. 29-54.

¹⁰ “Testamento del Lic. Amaro Fernández Pasos, 4 de diciembre de 1644”, Archivo Histórico Municipal de Parral (en adelante AHMP), E18 001 007, Notarías, Testamentos. Él había sido anteriormente cura de Guanaceví de 1609 a 1623, en la época de auge de ese real. Chantal Cramaussel, “Amaro Fernández Pasos, primer sacerdote de San Pedro, en el Valle de San Bartolomé”, *Raíces* 12, mayo de 1991, pp. 14-16.

obispado se encontraba vacante por haber fallecido su titular.¹¹ Durante tres años, de 1631 a 1634, Parral fue considerado como ayuda de parroquia de San Bartolomé,¹² y el teniente de cura, Silvestre de Cárdenas, se encargó de brindar atención espiritual a los pobladores del real, sin paga adicional. Fray Hernando de Urbaleja, del convento franciscano de San Bartolomé, quien ya atendía a los indios de la hacienda de San Juan, administró a los indios locales en una ermita¹³ construida del otro lado del río de San Gregorio, rebautizado del Parral.

Alonso Franco y Luna, el segundo prelado del obispado de Durango (jurisdicción creada en 1620 a la que pertenecía toda la Nueva Vizcaya, con excepción de Saltillo) demoró dos años (de octubre 1632 a diciembre de 1634) en autorizar la fundación de un curato en Parral, a pesar de que el gobernador Gonzalo Gómez de Cervantes le había solicitado desde 1632 que le enviara una terna para elegir a un beneficiado conforme a las disposiciones del Real Patronato. La nueva parroquia, que se escindió de la de Santa Bárbara, fue erigida unos meses después de que el distrito minero se extendiera a San Diego de Minas Nuevas (hoy Villa Escobedo, Chihuahua), a dos leguas de Parral hacia el noroeste.

En 1635 comenzó la obra de construcción de la primera iglesia de San José, que fue terminada cuatro años después. Este primer templo parroquial, de dimensiones modestas (50 varas de largo por 10 de ancho) fue sustituido en 1686 por un edificio más amplio que representa una joya de la arquitectura colonial en el norte de México.¹⁴

Imagen 1. La segunda iglesia parroquial de San José del Parral.



Fuente: Fotografía de Roberto Baca, 2020.¹⁵

¹¹ Porras, *El nuevo descubrimiento*, 1998, pp. 44-45.

¹² Porras, *El nuevo descubrimiento*, 1998, pp. 44-45.

¹³ Como se quejaba Fernández Pasos. Porras, *El nuevo descubrimiento*, 1998, p. 43.

¹⁴ Véase Clara Bargellini, *La arquitectura de la plata. Iglesias monumentales del centro norte de México*, Barcelona: Turner / Universidad Nacional Autónoma de México, 1991, pp. 216-223. La primera iglesia corrió a cargo de un maestro de cantería de Zacatecas y un carpintero de Chalchihuites. En la obra trabajaron 20 indios. Se conserva en el archivo la escritura de obligación para esta obra (18 de febrero de 1635). La segunda iglesia, que es la que se conserva hoy, se debe al maestro de arquitectura Simón de los Santos.

¹⁵ Este templo fue edificado entre 1673 y 1686 en el sitio de la primera iglesia parroquial que databa de 1635.

Los primeros curas beneficiados de San José¹⁶

El obispo de Durango, fray Gonzalo de Hermosillo y Rodríguez, de la orden agustina, no se contentó con nombrar a un solo beneficiado en 1634, sino que asignó dos curas a Parral, para que ambos presbíteros atendieran a la ya numerosa feligresía de San José y San Diego de Minas Nuevas. Se consigna su nombramiento respectivo en la página inicial del libro de bautizos: “Libro de los asientos de bautismos en la primera erección de este curato que comenzaron a servir por mandato del ilustrísimo señor don Alonso Franco y Luna los bachilleres don Juan Robledo y don Gonzalo García Hermosillo, primeros curas de este real”. El primer bautizo, el de la mulata Pascuala, data de 16 de enero de 1634, uno de los padrinos fue Juan Rangel de Biesma calificado de “descubridor” de las minas del lugar.¹⁷

En el edicto oficial de erección de la parroquia, que data de julio de 1635, el obispo precisa que nombraba a dos beneficiados en el real de San José del Parral “por su gran población”, “que sirven alternativamente por semanas y por meses, partiendo igualmente las obvenciones que hubiere”. Los dos curas, al parecer, se repartieron las obvenciones de manera muy equitativa, puesto que no hay huella de ningún litigio entre ellos por ese motivo en los archivos. Era necesario que uno de los dos curas habitara del otro lado del río, por ser este “muy caudalador”. Así se podrían atender a los fieles que habitaban la otra ribera, aunque el río estuviera crecido.¹⁸ Parral se extendió desde el principio a la llamada “otra banda”, donde estaba el barrio de San Francisco, en el que los frailes de la Orden Seráfica habían construido una capilla en 1632. Arriba, en la colina, se ubicaba el barrio de la Candelaria, en el que se asentó una parte de los indios foráneos, por ese rumbo moraban también varios hacendados de renombre y la Iglesia secular atendía a este sector de la feligresía.¹⁹

Sin embargo, aunque hubiera dos curas beneficiados, sólo Juan de Robledo era vicario y juez eclesiástico, el decir que podía juzgar a los que infringían la ley de Dios y trataba directamente con el obispo, por lo que los asuntos más importantes de la prelatura pasaban primero por sus manos. Además, fue nombrado comisario del Santo Oficio. Ni Gonzalo de Hermosillo en 1635 ni su sucesor, Juan del Candano en 1636, tuvieron esos títulos. Estas distinciones fueron privativas de Robledo, un personaje de la oligarquía local, representativo de los miembros del clero secular en lugares de bonanza como Parral, “el partido más opulento de ese obispado” en 1649, según el obispo de Durango. El caso de una parroquia con dos curas beneficiados podría parecer a primera vista un tanto inusual, pero también en el sagrario de Durango hubo dos curas,

¹⁶ Rubén Rocha Chávez proporciona una lista de los curas de Parral, en la que especifica cuántos años estuvieron en el cargo, pero la cronología indicada está equivocada, además de que este autor no se percató de que había dos curas al mismo tiempo en el centro minero. Véase Rubén Rocha Chávez, *Tres siglos de historia, 1631-1978; biografía de una ciudad, Parral*, Chihuahua: Talleres Gráficos del Estado de Chihuahua, 1979, pp. 79-80.

¹⁷ “Libro de bautismos”, consultado en Familysearch.org. Sobre el descubridor, Chantal Cramausse, “Juan Rangel de Biesma. Un descubridor en problemas”, en la serie “Chihuahua. Las épocas y los hombres”, Ciudad Juárez: *Meridiano 107*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1993.

¹⁸ “Erección del curato de Parral el 1 de julio de 1635”, Archivo Histórico del Arzobispado de Durango (en adelante AHAD), Caja 8, leg. 1, exp. 58. El concurso de oposición fijado por el obispo para el 1 de septiembre debió ser un simple trámite.

¹⁹ Cramausse, *Poblar la frontera*, 2006, pp. 117-119.

que se dividieron las tareas y las obvenções de manera distinta: uno atendía a los habitantes de la ciudad y el otro a los de las estancias. Al igual que en Parral, sólo uno (el que permanecía en Durango) era juez eclesiástico.²⁰

Juan Robledo, en tanto que juez, tenía el derecho de excomulgar a los infractores de las reglas impuestas por la Iglesia, desterrar a los delincuentes y en tanto que comisario de la Inquisición podía enviar a los acusados de mal comportamiento, o sospechosos de herejía, al tribunal de la Inquisición de México, donde frecuentemente se les embargaba sus bienes.²¹ Los excomulgados eran privados de todos los servicios católicos, incluso les era prohibido penetrar en los recintos religiosos, es decir, que la Iglesia les impedía estar en misas y ceremonias, además de que se arriesgaban a morir sin el auxilio espiritual de un sacerdote. Ese tipo de sanciones no eran motivadas únicamente por no respetar los preceptos religiosos o por desacatos a la autoridad eclesiástica, sino que reflejaba con frecuencia disensos locales que se traducían en frecuentes excomuniones, anotadas en una “tablilla” expuesta en la portada del templo parroquial. Concluían usualmente con el perdón de los afectados, una vez resueltas las pugnas sociales y políticas que estaban detrás de los procesos de excomunión.²²

El Br. Robledo “sujeto de virtud y letras”, graduado en la facultad de Cánones y Arte de la ciudad de México, había nacido en Topia (real serrano al norte del actual estado de Durango, descubierto en el siglo XVI) y pertenecía a una familia de notables locales que descendían “de los primeros conquistadores que pasaron a la Nueva España con el marqués del Valle”.²³ En Nueva Vizcaya, Robledo integraba la corriente de migración que provino de Sinaloa y de la Sierra Madre (Topia, Guanaceví), donde los auges mineros en la segunda mitad del siglo de la conquista antecedieron el de San José del Parral. En las primeras décadas de la colonización de la Nueva Vizcaya, fundada en 1563, los españoles, ansiosos por hacer fortuna, acostumbraban trasladarse a gran distancia. Tras el descubrimiento de Parral, toda la familia Robledo dejó Topia para asentarse definitivamente en la provincia de Santa Bárbara, donde el abuelo del primer cura de Parral estaba establecido como comerciante en San Bartolomé desde 1621 o antes.²⁴

El bachiller Robledo era nieto de portugués por vía paterna. Prefirió adoptar el apellido de su madre Mariana, natural de Fuensalida (provincia de Toledo), creyendo tal vez evitar así la persecución de la que fueron objeto los connacionales de su abuelo avecindados en las Indias Occi-

²⁰ En el sagrario de Durango había dos curas: uno se encargaba de los habitantes de la ciudad y el otro de atender a los habitantes de las estancias. Véase José Ignacio Gallegos, *Historia de la Iglesia en Durango*, México: JUS, 1969, p. 89. Agradezco a Miguel Vallebuena por informarme que esta situación se prolongó por toda la época colonial; el cura principal era el único juez eclesiástico.

²¹ Lo mismo sucedía en la Nueva España. Pedro Miranda Ojeda, “Las comisarías del Santo Oficio en la Nueva España, siglos XVI-XVII”, *Contribuciones desde Coatepec*, núm. 18, 2010, pp. 37-68.

²² Este tema rebasa la presente investigación. Las excomuniones decretadas por Juan Robledo inquietaron a la audiencia de Guadalajara, la cual, al parecer, consideró que el juez eclesiástico abusaba de su cargo. “La audiencia de Guadalajara pide que remita el Lic. Juan Robledo los autos y bulas y absuelva a los excomulgados, 12 de febrero de 1652”, AHMP, A02 001 006.

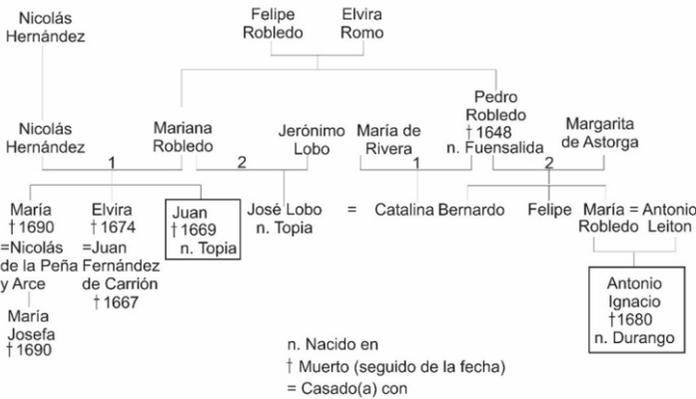
²³ “Testamentaria de Juan Robledo, 1669”, AHMP, D55 010 126; “Relación de servicios y méritos del Br. Juan Robledo. Se refería probablemente a su abuelo materno, Felipe Robledo”, AGI, Indiferente general 193, núm. 43.

²⁴ Cramaussel, *Poblar la frontera*, 2006, p. 407.

dentales, después de la separación de Portugal de la Corona de Castilla en 1640. Pero su apellido castellano, que sustituyó el paterno de Fernandes, no bastó para ocultar sus orígenes. Cuando llegó el visitador Alonso de Villalba al real de Parral en 1646, Juan Robledo tuvo que componerse, es decir, que se le obligó a pagar una multa para regularizar su situación ante el rey, así como a todos los descendientes de portugueses²⁵ que siguieron acaparando el comercio de Parral durante el resto del siglo XVII y buena parte del XVIII.²⁶ Elvira y María, las dos hermanas del bachiller, se unieron en matrimonio respectivamente con Juan Fernández de Carrión y con Nicolás de la Peña y Arce, quienes no eran portugueses, pero pasaron a ser prominentes mineros del real.²⁷

El tío del cura de San José, el capitán Pedro Robledo,²⁸ oriundo también de Fuensalida, se arraigó igualmente en la provincia de Santa Bárbara, fue justicia mayor en San Diego y varias veces veedor de las minas. Al parecer, había atravesado el océano con sus progenitores. Su madre, Elvira Romo, en 1648 radicaba en Guadalajara, la capital de la gobernación de la Nueva Galicia y sede de la Audiencia. El capitán Pedro Robledo fue propietario de una hacienda de sacar plata por fundición en San Diego y trabajaba también como comerciante. Recibía mercancías de México, las cuales revendía en Sonora y estaba todavía en tratos con habitantes de Topia, donde su primogénita contrajo matrimonio con un hijo de portugués que era su primo, como se observa en el árbol genealógico de la familia (Imagen 2).²⁹

Imagen 2. Árbol genealógico de la familia Robledo.



Fuentes: Testamentos mencionados de los curas (señalados con un cuadro). Partidas sacramentales y de entierro de San José del Parral.

²⁵ “Testimonio de la información hecha por mandato del gobernador, en razón del estado en que en el presente se encuentra la Nueva Vizcaya por las rebeliones de los indios enemigos; acusando a Alonso de Villalba por los abusos que cometió en su comisión”, AHMP, C11.001.010. La visita de Villalba formaba parte de las repetidas injerencias de la Audiencia en la gobernación de la Nueva Vizcaya que dividían la sociedad de Parral. Cramaussel, 2006, *Poblar la frontera*, pp. 286-295.

²⁶ Sobre los portugueses de la provincia de Santa Bárbara, ver Cramaussel, *Poblar la frontera*, 2006, pp. 407, 258-265.

²⁷ La primera falleció en 1667 y la segunda, de parto, en 1690.

²⁸ Tuvo de su primer matrimonio con María de Rivera a Catalina, quien casó con José Lobo Pereira, minero en Parral y nativo también de Santa Cruz de Topia; en segundas nupcias se unió a María de Astorga, hermana de un pequeño minero del mismo apellido (Imagen 2).

²⁹ Archivo Parroquial de San José del Parral (en adelante APSJP). Era hijo de Jerónimo Lobo y de Mariana Robledo: matrimonio del 5 de abril de 1648 en San José del Parral.

María, otra de las nietas de Elvira Romo, se unió ante el altar con el capitán Antonio Leiton con el cual engendró en Durango a Antonio Ignacio Leiton, el futuro cura de San Diego de Minas Nuevas.³⁰ Cuando surgió el real de Parral, los Robledo tenían negocios y parientes hacendados, mineros y comerciantes dispersos en el norte de la Nueva España, así como en México y Guadalajara: los principales centros políticos del gobierno civil y eclesiástico.

Gonzalo García de Hermosillo, el otro cura beneficiado de la parroquia de San José en 1634 era sobrino del primer obispo de Durango y fungía todavía como cura de la catedral de Durango³¹ cuando surgió el real de Parral en julio de 1631. Pero radicó menos de dos años en el centro minero. Tal vez poco aventurero, le pareció que más le valía asegurar su futuro en la sede del obispado, a donde volvió para ocupar el mismo cargo que antes en 1637, pero, para entonces, su tío ya había muerto y no le pudo ayudar a hacerse rápidamente de una prebenda. Hasta que, en 1643, tras haber servido 20 años como cura del sagrario, obtuvo finalmente una canonjía: “es casi estilo y costumbre [...] vayan ascendiendo a las prebendas mayormente cuando ha mucho tiempo que han tenido el oficio de cura”. El canónigo García de Hermosillo falleció en la ciudad de Durango en 1652.³²

Un peninsular llamado Juan del Candano, oriundo de las Montañas de Burgos, cuyos padres se avecindaron en Sevilla, en 1636 sustituyó a García de Hermosillo en la parroquia de San José. Al igual que su antecesor, Candano había sido también cura del sagrario de Durango al menos desde 1624³³ y compañero, por lo tanto, de García de Hermosillo, quien muy probablemente influyó en su nombramiento. Pasar de cura de la catedral a la parroquia de Parral creó precedente, pero sólo para uno de los beneficiados. El otro beneficiado de San José formaba parte de la oligarquía local cuyos hijos solían obtener los mejores curatos.³⁴ Y el de Parral era sin duda alguna uno de los más cotizados. No es difícil imaginarse que Hermosillo y Candano fueran los candidatos del obispo de Durango que ya los conocía por haber servido en el Sagrario, y que el licenciado o bachiller Juan Robledo³⁵ era el gallo del gobernador de la Nueva Vizcaya, Luis de Monsalve, quien trataba de consolidar su poder en Parral, donde llegó a vivir en 1632.

³⁰ Antonio Leiton falleció en 1655. En muchos documentos se le dice sólo Ignacio Leiton. Leiton aparece también como Leyton en la documentación consultada.

³¹ Gallegos, *Historia de la Iglesia en Durango*, 1969; AHAD, caja 8, leg. 1, al final, sin número de expediente, Gonzalo García se autonombra “cura propietario de esta iglesia catedral” en 1632, cuando le da permiso a Laurencio Raudor Tostado para vivir en la Nueva Galicia.

³² “Relación de servicios y méritos de D. Gonzalo de Hermosillo”, Archivo General de Indias (en adelante AGI), Indiferente General 192, núm. 238. El Consejo fue consultado para que obtuviera una canonjía en Michoacán el 22 de abril de 1652, quedó en segundo lugar y falleció ese mismo año. El testamento de Gonzalo García de Hermosillo, fechado en 1652, se encontraba en la primera caja del AHAD que se encuentra perdida. El primer obispo de Durango, que era agustino, falleció en Sinaloa en enero de 1631 cuando visitaba la jurisdicción a su cargo.

³³ AHAD, caja 8, al final de la caja sin número de expediente. Se le da el título de Licenciado y el 8 de abril de 1624, el obispo le dice sobre examinar a Antonio López de Fuentes, quien quiere ser ordenado.

³⁴ Las familias encumbradas acaparaban también los beneficios eclesiásticos en el arzobispado de México durante la primera mitad del siglo XVIII. Véase Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición, población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2012, pp. 85-112.

³⁵ “Juan Robledo, cura y vicario contra Diego Monge por deuda de pesos. 14 de abril de 1638”, AHMP, D12.004.118. En este documento, y en otros más, se le dice licenciado.

Durante el siglo XVII, no cualquiera podía pretender obtener una parroquia en Nueva Vizcaya. Para lograrlo, había que estudiar en el seminario. En la primera mitad del siglo XVII, los curas tenían que formarse en la ciudad de México, ya que el seminario de Puebla data de 1644, el de Guadalajara de 1696 y el de Durango de 1705.³⁶ El obispo Hermosillo era nativo de la ciudad de México y es probable que Gonzalo García, su sobrino, hubiera sido ordenado en la capital virreinal, al igual que Robledo. Otra posibilidad consistía en llegar ya ordenado desde España, como pudo haber sido el caso de Candano. Además, al obtener el beneficio de un curato, los agraciados debían pagar la media anata (que correspondía a la mitad de su salario anual) y la mesada, un impuesto de un mes de salario cada cinco años.³⁷ Sólo los vástagos de las familias acaudaladas eran capaces de cubrir esos gastos.

Para los oligarcas locales, contar con buenas relaciones con las autoridades eclesiásticas era indispensable, y las estrechaban al contar con miembros de la Iglesia, que eran parientes suyos. Estas relaciones de parentesco ayudaban a los hacendados a tener prestigio y acceder a préstamos eclesiásticos.³⁸ Junto con los comerciantes que aviaban las haciendas, la Iglesia financiaba parte de las actividades productivas en una sociedad donde el circulante era escaso. Además, los sacerdotes que encabezaban un curato tenían un poder considerable. Daban misa todos los domingos, predicaban y oficiaban las principales ceremonias religiosas a lo largo del año, en las que participaba todo el vecindario. Se codeaban así en numerosas ocasiones con los pudientes de la región para los cuales su presencia era imprescindible, ya que oficiaban los bautizos, matrimonios y entierros que organizaban con boato, de acuerdo con el rango y las posibilidades económicas de los involucrados. El considerable poder que les confería a los curas el cargo de beneficiado de la parroquia de San José del Parral era más importante todavía que el dinero que podían acumular. Por ejemplo, cuando el virrey y la Audiencia nombraron a dos gobernadores distintos, en 1639, el vecindario de Parral se dividió en dos bandos que estuvieron a punto de enfrentarse militarmente. Los curas se colocaron en medio de los dos ejércitos y fomentaron las negociaciones entre los partidos enemigos, evitando así un baño de sangre.³⁹

La posición socialmente envidiable de los curas explica su permanencia en el real. Juan Robledo radicó en Parral hasta su muerte el 28 de enero de 1669. Juan del Candano falleció dos días antes de su compañero.⁴⁰ Igna-

Aparece en la documentación de manera indistinta como Juan de Robledo o Juan Robledo.

³⁶ Porras, *Iglesia y Estado*, 1980, p. 342. Gallegos, *Historia de Durango*, 1982, pp. 285-291; Ernesto de la Torre Villar, "Seminario palafoxiano de Puebla (nóminas de maestros y alumnos (1651-1770)", *Anuario de Historia de la Iglesia* 15, 2006, pp. 237-258; ninguno de los colegiales en Puebla era originario de la Nueva Vizcaya a mediados del siglo XVII. Agradecemos esta referencia a Nancy Leyva.

³⁷ Porras, *Iglesia y Estado*, 1980, p. 353.

³⁸ La iglesia, por medio del cobro del diezmo y de capellanías y donaciones piadosas, acumulaba bienes muebles e inmuebles. Al igual que en el resto de la Nueva España, todos los vecinos acaudalados, a la hora de la muerte, además de las mandas forzosas, acostumbraban consignar una parte de su fortuna a la Iglesia, cuando no fundaban alguna capellanía para que se ordenara algún pariente, como lo hizo Juan Robledo en su testamento para un huérfano que había criado. La capellanía fue impuesta sobre unas casas que poseía en la ciudad de México. "Testamentaria de Juan Robledo, 1669", AHMP, D55 010 126.

³⁹ Juan Robledo reivindicó ese mérito en sus relaciones de servicios y méritos. AGI, Indiferente general 193, núm. 43. Sobre ese pleito, pp. 477-483.

⁴⁰ "Testamento de Juan del Candano, 16 de agosto de 1669", APSJP, Partidas de entierro; AHMP, FC. D55.010.128, Justicia, Testamentaria.

cio Leiton y Elvira Robledo heredaron los bienes de Juan de Robledo, evaluados en 2,173 pesos. Candano, cuya modesta fortuna ascendió a 1,100 pesos, la dejó a su alma. Cuando fallecieron, el caudal de los primeros curas de Parral no era elevado, pero se trataba de lo que les restaba después de llevar un tren de vida conforme a su cargo y a sus aspiraciones sociales que implicaban considerables gastos. Así lo reflejan los 332 pesos y cinco reales que Juan Robledo destinó a su pomposo funeral y los generosos 200 pesos donados a la iglesia de San Diego y al hospital de la Candelaria, tan sólo esos dos montos representaban la cuarta parte de sus haberes.⁴¹ El lucido modo de vivir de los oligarcas de Parral rivalizaba con el de los habitantes más acaudalados de las grandes ciudades del virreinato: se desplazaban en carroza, vestían ropa de lujo, ostentaban joyas de alto valor y adquirían objetos preciosos para adornar sus moradas,⁴² sin contar con los numerosos paniaguados, esclavos y domésticos que mantenían en sus respectivas casas. Los curas no mostraban tanto fasto, pero ante la sociedad local les importaba más hacer alarde de riqueza que acumularla, como lo evidencian las últimas voluntades de Robledo. Asegurar la magnificencia de la ceremonia de su propio entierro era más importante que hacer cuantiosas donaciones piadosas o legar fortuna a sus herederos.

A los curas finados de Parral en 1669, los sustituyeron como interinos Antonio Ignacio Leiton y Marcos de Sepúlveda. Este último había sido el notario eclesiástico del obispo Diego de Evia y Valdés en 1649, y aparece en las partidas de manera esporádica administrando los sacramentos en San José desde 1654. Marcos de Sepúlveda fue también albacea de Juan del Candano y redactó por poder el testamento de este último, suscrito cinco meses antes de su muerte.⁴³ Al parecer, obtuvo después el beneficio de la parroquia de Parras donde ejercía su ministerio en 1678.⁴⁴

La parroquia de San José del Parral quedó vacante durante poco más de un año, hasta el nombramiento de José de Morón y Urrutia y de Hipólito de Echavarría.⁴⁵ En el libro de bautizos se consigna lo siguiente:

⁴¹ “Testamentaría de Juan Robledo, 26 de enero de 1669”, AHMP, D12 031 604, Justicia, Demandas, deudas, Antonio Rodríguez Soto en nombre de Sebastián Álvarez contra la testamentaría del Br. Juan Robledo, difunto, 5 de febrero de 1669, AHMP, D55 010 126.

⁴² Las investigaciones de Gustavo Curiel tratan de las primeras décadas del siglo XVIII, pero los hacendados tenían acceso a bienes semejantes por medio del comercio del camino real desde el siglo anterior, cuando las minas estaban en auge. Gustavo Curiel, “Cuatro inventarios de bienes de particulares del real y minas de San José del Parral del siglo XVIII”, *Actas del II Congreso de Historia Regional Comparada*, Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1991; véase Gustavo Curiel, *Los bienes del mayorazgo de los Cortés del Rey en 1729. La casa de San José del Parral y las haciendas del río Conchos*, Chihuahua, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

⁴³ “Testamento de Juan del Candano, elaborado por su apoderado Marcos de Sepúlveda, clérigo presbítero el 16 de julio de 1669”, AHMP, D55 010 128.

⁴⁴ “Diligencia sobre la reparación de la capilla de la hacienda de Castañuela, por Marcos de Sepúlveda, cura de Parras, 1678”, Archivo Parroquial de Santa María de las Parras, exp. 523.

⁴⁵ Hipólito de Echavarría (también mencionado como Echevarría o Chavarría, esta última grafía era la versión española de ese apellido vasco) era hijo de un importante comerciante de Parral y mercader de plata. Su testamento se encuentra en AHMP, D55 027 232 Justicia, Testamentaría, Testamento, inventario y demás diligencias por fin y muerte del Br. Hipólito de Echeverría, cura del real, por su albacea, el licenciado Lorenzo de Lima, 4 de mayo de 1702. Una hermana de Hipólito se casó con Valerio Cortés del Rey, rico minero y hacendado. Sobre este personaje, véase Roberto Baca y Rita Soto, *El mayorazgo del río Conchos (Chihuahua, 1689-1838)*, 2006 y Chantal Cramaussel, “Valerio Cortés del Rey, fundador del único mayorazgo de la Nueva Vizcaya en el siglo XVII”, *Revista de Indias* 24, v. LXX, 2010, pp. 77-100. José Morón, en marzo de 1631 era cura del Sagrario de Durango cuando asistió al entierro del primer obispo. Gallegos, *Historia de Durango*, 1982, p. 260. Morón era probablemente pariente del canónigo Francisco de Morón, pero su apellido no se relaciona con ninguno de la oligarquía de Parral.

“El 24 de marzo de 1671 empezaron el bachiller José Morón y el Br. Hipólito de Echavarría a administrar este partido habiéndonos dado dicho día la posesión de los beneficios.” Echavarría era el sucesor de Robledo en tanto que vicario y juez eclesiástico, y miembro de la élite local, Morón había sido cura del Sagrario en Durango. Se repetía por lo tanto el mismo patrón. Pero, aunque siguió habiendo dos curas beneficiados en la parroquia de Parral hasta 1683,⁴⁶ ya era otra época, los reales de minas de la provincia de Santa Bárbara habían entrado en decadencia, por lo que encabezar la parroquia de San José no era tan atractivo. Además, los dos curas de Parral ya no fueron comisarios del Santo Oficio. A la muerte de Robledo y Candano, fueron nombrados comisarios Felipe Montañón de la Cueva y Lope Hierro de Cereceda, ambos formaban parte de la oligarquía de la provincia de Santa Bárbara. El primero, sobrino de uno de los mineros más encumbrado de Parral, fue cura de Monserrat, como se menciona en el siguiente apartado. El segundo pertenecía a la más prominente y rancia familia de hacendados del Valle de San Bartolomé, donde obtuvo el beneficio de la parroquia de San Pedro en 1638.⁴⁷

Los nuevos curatos de la provincia de Santa Bárbara (1638-1665)

Los primeros curas de San José aprovecharon la bonanza inicial del real, al ser los únicos en dispensar los sacramentos en el centro minero y en los asentamientos que fueron apareciendo rumbo a la villa de Santa Bárbara, mientras que, al oeste de la provincia, cumplía esa función el cura de Santa Bárbara, quien residía en San Bartolomé. Pero, como en todos los distritos mineros, el poblamiento tendía a la dispersión, cuando los que no habían hecho fortuna buscaban encontrar nuevas vetas de alta ley en la región aledaña al primer descubrimiento, con la esperanza de enriquecimiento rápido. Tanto el pronto aumento de la población como su progresiva dispersión perjudicó a los titulares de la parroquia de San José que vieron escindirle su curato.

También el cura de Santa Bárbara perdió una parte de sus ingresos. Unos años después del surgimiento de Parral, la antigua villa cobró nuevo auge, por lo que su párroco dejó de residir en el valle de San Bartolomé, donde había estado desde 1623 y volvió a habitar el viejo real de minas de Santa Bárbara.⁴⁸ Para atender a la feligresía del Valle, en 1638⁴⁹ el obispo nombró a un nuevo cura para la parroquia de San Pedro, en la persona del licenciado Hernando de Bustillos, originario del lugar y miembro de una familia de hacendados.⁵⁰

⁴⁶ “Solicitud para que se suprima el nombramiento de unos de los dos curas de Parral”, Catálogo del APSJP, exp. 8063, toma 427. La fecha del catálogo está equivocada, dice 1783, pero la correcta es 1683, como lo constató Roberto Baca hace un par de años. Permaneció Echeverría y a José Morón ya no le pudimos seguir la pista. Dado que no aparece en la lista de entierros, es probable que se fuera a otro lugar.

⁴⁷ Ver la biografía de los Hierro en Cramaussel, *Poblar la frontera*, 2006, p. 412. Cuando fue designado comisario tenía 37 años. Se especifica la edad del sacerdote en la lista de curas que proporciona. Gallegos, *Historia de la Iglesia*, 1969, p. 198.

⁴⁸ Porras, *Iglesia y Estado*, 1980, p. 257. Se han perdido los primeros registros parroquiales de Santa Bárbara, las series más antiguas que se conservan corresponden a las de bautizos y entierros (1684-1695). Véase Chantal Cramaussel, *Los pobladores de Santa Bárbara*, Santa Bárbara: Municipio de Santa Bárbara, 2018, pp. 89-91.

⁴⁹ Porras, *Iglesia y Estado*, 1980, p. 257.

⁵⁰ Era hijo de Juan de Bustillos, quien compró una estancia en el valle de San Bartolomé en 1614, heredó la propiedad de su padre, quien era encomendero. Cramaussel, *Poblar la frontera*, 2006, p. 69.

En los años sesenta, los bachilleres Juan Robledo y Juan del Candano ya no lograban dar atención espiritual a todos los vecinos del distrito minero de Parral, donde se multiplicaron los reales cercanos entre 1634 y 1658: además del de San Diego de Minas Nuevas, surgieron los de Monserrat,⁵¹ de Valsequillo⁵² y, sobre todo, el de San Francisco del Oro, a unos kilómetros al norte de Santa Bárbara (ver Mapa 1). En 1665, a pesar de las airadas protestas de los dos curas beneficiados del real, el obispo erigió dos nuevos curatos. Juan Tello Rosso fue destinado a la nueva parroquia de San Francisco del Oro e Ignacio Leiton a San Diego de Minas Nuevas.

Acerca de Juan Tello Rosso, el beneficiado de la parroquia de San Francisco del Oro a partir de 1665, no se ha conservado documentación suficiente para conocer cabalmente su trayectoria. Nació hacia 1615 o antes, ya que el 24 de diciembre de 1641 fungió como testigo de un matrimonio celebrado en San José del Parral. Ese mismo año, fue propuesto en tercer lugar para ser doctrinero en Atotonilco (hoy Villa López, Chihuahua), visita de la misión de San Bartolomé que había sido secularizada. Era entonces probablemente muy joven ya que el obispo lo califica de “buen estudiante, mediana lengua [concha] y buen moralista”. El gobernador Guajardo lo escogió para ser doctrinero de Atotonilco en 1649,⁵³ pero tal vez nunca ejerció ese oficio⁵⁴ porque siguió teniendo una excelente relación con la Orden franciscana que se opuso a la secularización, como se explica más adelante.

En 1654, Tello Rosso heredó de Constanza Sotomayor⁵⁵ un terreno del otro lado del río, que donó a su vez a la Orden franciscana para que edificara allí un convento. Administró los sacramentos con cierta regularidad en San José y actuó de testigo en varios matrimonios en los que se unieron vecinos acaudalados de Parral durante los años cuarenta y cincuenta del siglo XVII. No se ha podido averiguar la fecha de su muerte, ocurrida, probablemente, en San Francisco del Oro en las últimas décadas del siglo XVII porque el archivo parroquial de este real no se ha conservado.

Antonio Ignacio Leiton, quien obtuvo el beneficio de San Diego de Minas Nuevas en 1665, era de nación portuguesa y sobrino de Juan Robledo (ver Imagen 2: Árbol genealógico de la familia Robledo). Había estado en Parral desde su descubrimiento.⁵⁶ Obtuvo su grado de bachiller en la ciudad de México y licencia para confesar en Durango en 1655. Hizo alarde de las hazañas de sus antepasados para obtener un ascenso en 1670. Su tío, el capitán Pedro Leiton, fue primer poblador y justicia mayor de San Diego, como ya se mencionó; otro de sus tíos, José Lobo, murió en la campaña contra los tarahumaras (probablemente en la de 1648-1652) y los abuelos del bachiller tuvieron puestos políticos y militares en la provincia de Topia. Leiton, al quedarse de cura interino en Parral en 1669, nombró a un teniente en San Diego de Minas Nuevas y en dos ocasiones solicitó el beneficio de San José. Para ello, el gobernador

⁵¹ El real de minas de Monserrat, a espaldas de la sierra de San Diego de Minas Nuevas, surgió en 1639, al igual que Valsequillo, San Francisco del Oro data de 1658. Cramausel, *Poblar la frontera*, 2006, p. 150.

⁵² Al suroeste del Valle de San Bartolomé.

⁵³ Gallegos, *Historia de la Iglesia*, 1969, pp. 112-113.

⁵⁴ Ver más adelante.

⁵⁵ No hemos podido consultar el testamento de Constanza Sotomayor que se encuentra en el Archivo Parroquial de San José.

⁵⁶ Porras, *El nuevo descubrimiento*, 1998, p. 231.

Oca y Sarmiento y varios vecinos de Parral mandaron recomendaciones ante el Consejo de Indias, pero ni estas ni sus servicios y méritos propios, y los de sus parientes, bastaron.⁵⁷ Cuando cambió el gobernador, en 1670, Oca fue apresado tras su juicio de residencia⁵⁸ y el nuevo titular se inclinó por otro candidato. Además, tal vez a Leiton le estorbaron sus lazos familiares con los franciscanos, en 1644 un fray Pedro Leiton dijo ser “asistente y morador en Parral”, y otro posible familiar suyo, llamado fray Domingo Leiton, era provincial de la orden franciscana en 1661.⁵⁹

Ignacio Leiton fue el heredero de su tío Pedro Robledo y albacea de su tía Elvira, quien formaba parte de la élite de la provincia. Además de sus cuatro capellanías, una de las cuales había establecido su abuelo sobre unas casas de la ciudad de México para que se graduara, era propietario de la hacienda de labor de San Antonio y de un molino en el Valle de San Bartolomé, de una hacienda de minas en San Diego y de cuatro casas en Parral. Como toda la gente rica, cuando suscribió su testamento en 1669, Ignacio Leiton era acreedor de una gran cantidad de personas, al mismo tiempo que deudor de muchas otras. Tan sólo a sus albaceas debía 15,000 pesos. Su fortuna no tenía comparación con la de sus predecesores. Heredó sus bienes a la cofradía del Rosario, pero el juicio sucesorio que implicaba cobrar y saldar todas las deudas del difunto todavía no terminaba en 1703.⁶⁰

En una fecha que no se ha podido determinar, probablemente en los años cuarenta, se creó también un nuevo curato en el real de Monserrat que fue asignado a Felipe Montaña de la Cueva, quien era sobrino de Francisco Montaña de la Cueva, un poderoso minero, fundador de una hacienda de minas en el sitio donde surgió Parral dos décadas después, y repetidas veces teniente de gobernador en la primera mitad del siglo XVII. Felipe era fraile de la Orden militar de Santiago y provenía de la Villa de los Santos y Villafranca, en el maestrazgo de la Orden de Santiago en Extremadura. Fue encomendero de pueblos situados en la Tarahumara Baja, contravieniendo las leyes en vigor, puesto que era eclesiástico. Participó en la campaña contra los tarahumaras alzados en 1652 y heredó su fortuna a su hermano. A la muerte de Robledo y Candano, en 1669, fue nombrado comisario del Santo Oficio, como ya se señaló.⁶¹ El real de Monserrat tuvo una corta vida y es probable que el curato se extinguiera con la muerte de su titular, en 1676. A partir de 1665, la provincia de Santa Bárbara contó así con siete curatos: Santa Bárbara (1571), San José del Parral (1634), San Pedro (en el valle de San Bartolomé, 1638), Monserrat (¿?), San Diego de Minas Nuevas (1665), San Francisco del Oro (1665) y más al sur, San Juan de Indé (hoy Indé, Durango, 1571).⁶² Cabe señalar que, con excepción de San Bartolomé, los demás curatos se ubicaban en reales de minas, por lo que el nombramiento de nuevos beneficiados, que se sustentaban de las obvenciones, no afectaba los ingresos de la mitra, como se explica más

⁵⁷ “Relación de méritos y servicios del Br. Ignacio Leiton”, AGI, Indiferente general 200, núm. 14.

⁵⁸ Porras, *Iglesia y Estado*, 1980, p. 83. Lo sustituyó Bartolomé de Estrada y Ramírez.

⁵⁹ Porras, *Iglesia y Estado*, 1980, p. 425; “Justicia, Demandas de deudas, Fray Pedro Leiton contra la testamentaria de Juan Francisco, indio laborio, 3 de junio de 1643”, AHMP, D12 009 238.

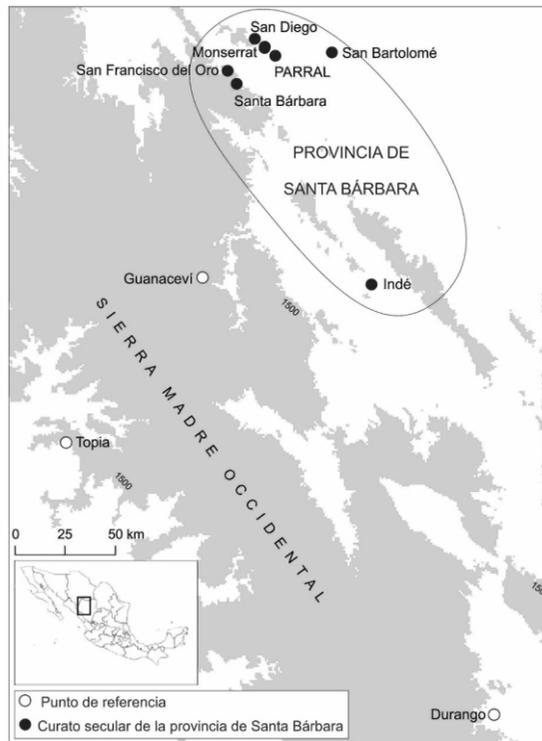
⁶⁰ “Testamentaria de Ignacio Leiton”, AHMP, Justicia, Testamentaria, D55 018 175.

⁶¹ En 1693, no quedaba nada de la fortuna de esa encumbrada familia, el hermano de Felipe, cargado de deudas, no dejó nada a sus descendientes y las haciendas pasaron a pertenecer al comerciante que las aviaba. Cramaussel, *Poblar la frontera*, 2006, pp. 398-399. Miranda, “Las comisarías”, 2010, p. 56.

⁶² El primer cura que tenía que encargarse al mismo tiempo de la villa de Santa Bárbara, había sido nombrado en 1571. Pero en el siglo XVII, la villa y real de minas de San Juan de Indé ya contaba con un cura beneficiado propio.

adelante. En el Mapa 1 se observa que en el distrito minero de Parral, las cinco nuevas parroquias que se añadieron a la de Santa Bárbara, distaban entre tres y 50 kilómetros una de otra. Muestran la riqueza de la provincia y la lucha de la oligarquía local para que sus hijos obtuvieran un beneficio eclesiástico.

Mapa 1. Los siete curatos seculares de la provincia de Santa Bárbara en 1665.⁶³



Fuente: Elaboración propia.

Los ingresos de los curas de Parral

Luis de Monsalve sucedió a Juan de Cervantes Casaus en la gobernación y decidió establecerse en San José del Parral, a pesar de que Durango (situada a unos 400 kilómetros al sur) era la capital oficial de la Nueva Vizcaya. Como se acostumbraba en los reales de minas más opulentos,⁶⁴ Monsalve, en 1635, otorgó a cada uno de los curas de Parral un salario anual de 300 pesos, además de 200 pesos para el sacristán y 100 pesos destinados al organista, montos que se deducían de la subasta del beneficio de la carne. Los curas de San José carecían de congrua que se obtenía de los cuatro novenos del diezmo eclesiástico porque los mineros no pagaban ese impuesto, a menos de ser propietarios de haciendas ganaderas o agrícolas, pero sus propiedades, cuando las tenía no se situaban en la jurisdicción parroquial de San José. Como todos los jueces de la época colonial el cura que fungía como juez eclesiástico cobraba también las costas de los procesos que se sumaban a su salario.

⁶³ La provincia de Santa Bárbara se extendía a San Juan de Indé, real fundado en 1563, que tuvo su propia parroquia. Los primeros registros conservados son de bautizo y datan de 1686.

⁶⁴ Al menos desde inicios del siglo XVII, como lo consigna el obispo Alonso de la Mota y Escobar en 1604, refiriéndose a los reales de Topia y San Andrés. Porras, *Iglesia y Estado*, 1980, pp. 204-205. Esta práctica también se consigna en “Gobierno y administra-

Se decía que los curas aprovechaban su posición para sacar ventaja económica de los ricos vecinos a quienes asistían al momento de la muerte. Pero no eran los únicos en incurrir en esta desdeñable práctica que les reprochó el obispo.⁶⁵ Alrededor de los beneficiados, gravitaban otros sacerdotes más que no contaban con un curato pero que, gracias a una capellanía que aseguraba su sustento, habían sido ordenados.⁶⁶ Les servían de ayudantes a los titulares sin cumplir cabalmente con el cargo de teniente, porque sólo aparecen de manera esporádica en los libros sacramentales y de entierros, donde declaraban tener licencia de los beneficiados, a los que tenían que dar desde luego una parte de las obvenciones recaudadas. Esos hombres, tachados de “sacerdotes vagos”, solían dirigirse a lugares que gozaban de prosperidad, con la intención de obtener otras capellanías o un beneficio. Pero tarde o temprano entraban en competencia desventajosa con los hijos de familias notables que privilegiaban a los miembros de su propia parentela desde su niñez.⁶⁷ Ignacio Leiton quien fue cura de San Diego en 1665, en ocasiones ya casaba y bautizaba a los fieles en lugar de su tío Robledo desde unas décadas antes. Juan Tello Rosso, el futuro cura de San Francisco del Oro en 1665, también aparece en los libros sacramentales de San José desde 1644. Llama la atención que los curas propietarios figuran poco en los libros sacramentales y de entierro, solían delegar esta tarea en otro clérigo. A primera vista, el beneficio de la parroquia de Parral se asemejaba más bien a una renta, puesto que en pocas ocasiones los curas propietarios firmaban las partidas, aunque no se sabe con qué frecuencia daban misa o confesaban. Pero estaban seguramente presentes en las celebraciones más importantes de la Iglesia o se apersonaban cuando se trataba de atender a los vecinos principales.

Por otra parte, los primeros curas de Parral se ocuparon también en menesteres ajenos a su oficio.⁶⁸ No se sustentaban sólo de capellanías,⁶⁹ del cobro de obvenciones, de las costas de los procesos, ni tampoco del salario que percibieron hasta 1648. Todos ellos, tarde o temprano, participaron de las actividades mineras, una actividad riesgosa de la que se podían obtener altos beneficios, pero que también causaba estrepitosas quiebras. Además de las costosas señales de ostentación propias de la

ción, Reales provisiones al pleito seguido por los curas Juan Robledo y Juan del Candano, para que se les paguen sus sueldos como está convenido, 28 de noviembre de 1665”, AHMP, A02 001 007.

⁶⁵ Porras, *Iglesia y Estado*, 1980, p. 417.

⁶⁶ Tan sólo en 1635, se ordenaron José de Aceves, Alonso de Rivera, Mateo de Echevarría y Alonso del Castillo, cuatro clérigos residentes en Parral, vástagos de conocidas familias locales que subsistían gracias a una capellanía. AHAD, Caja 8, Leg. 1, exp. 60 a 63. No hay documentos que permitan estimar el número de clérigos en la región antes de 1681, cuando se contaron 30 sólo en la provincia de Santa Bárbara y 11 solamente en Parral. Porras, *Iglesia y Estado*, 1980, p. 223. Uno de ellos era itinerante, colocaba en casas particulares a una virgen, a la que los vecinos daban limosnas para recibir favores, de las que se mantenía su propietario. Cramaussel, *Poblar la frontera*, 2006, p. 337. Pero un siglo después, en 1755, se sabe de la existencia de 27 “curas vagos”, como lo asentó el obispo Anselmo Sánchez de Tagle en la visita de la jurisdicción a su cargo. Porras Muñoz, diez años después Pedro Tamarón y Romeral contó 257 sacerdotes en el obispado. Cramaussel, *Poblar la frontera*, 2006, pp. 193-194.

⁶⁷ Varias haciendas de la región contaban con un capellán residente, además podían recibir ingresos de las misas oficiadas por imposición de capellanías.

⁶⁸ Como era el caso de muchos otros curas en la Nueva España. Aguirre, *Un clero en transición*, 2012, p. 145.

⁶⁹ Juan Robledo se benefició de la capellanía que había dejado su cuñado, el capitán Juan Fernández de Carrión. Ignacio Leiton heredó esta capellanía a la sumó a las otras tres.

⁷⁰ Cramaussel, *Juan Rangel de Biesma*, 1993, p. 67.

sociedad del real que mermaban sus haberes, no todos los mineros se enriquecían. El caso más conocido es el de Juan Rangel de Biesma. El descubridor de La Negrita, veta de muy alta ley que hizo la fama de Parral, murió en la miseria, “no tuvo que testar”, como se consigna en su partida de entierro.⁷⁰ Juan Robledo poseía la mina descubridora de Monserrat en 1640, peleó por dos varas de minas en 1657, y era dueño de un fuelle en San Diego.⁷¹ Juan del Candano tenía minas en Monserrat y en Parral en 1653 y 1656, denunció otra en 1661 de más de 15 estados en La Quebradilla, en San Diego, que se encontraban “yerma y despoblada desde hacía tres años”.⁷² En tanto que el teniente de cura, y después como beneficiado del nuevo curato de San Francisco del Oro, Juan Tello Rosso denunció varias minas en ese último real en 1661 y 1667.⁷³ Ignacio Leiton era propietario de la hacienda de minas nombrada Nuestra Señora de la Concepción, situada, probablemente, también en San Diego, donde fue nombrado cura en 1665.⁷⁴ Este último fue el primero en reunir una fortuna de consideración, pero ya se trataba de la segunda generación de curas en la provincia.

El cobro de obvenciones (directo o por medio de otro sacerdote) representaba un ingreso constante y seguro por lo que los curas tuvieron especial cuidado en defender sus derechos. En la iglesia de San José, se administraba a los españoles, a los negros y a los miembros de las castas, además de los indios foráneos. En la capilla o ermita de San Antonio de Padua, en el barrio de San Francisco, que en un inicio dependió del convento de San Bartolomé, los franciscanos atendían a los indios de la región, principalmente conchos y también tarahumaras, tepehuanes y tobosos. Corriendo el tiempo, los frailes comenzaron a ayudar a los curas, quienes no se daban abasto debido al gran número de pobladores, sobre todo en las principales festividades.⁷⁵ En el distrito minero, como ya se señaló, vivían más de 7,000 personas y toda la provincia contaba con unos 25,000 habitantes, y es probable que se reuniera en Parral buena parte del vecindario de toda la región para asistir a las celebraciones importantes del año, más lucidoras en San José, por estar situada esta parroquia en el centro político y económico de toda la región.

Al principio, las relaciones entre regulares y seculares fueron cordiales. En los años cuarenta, varios frailes aparecieron de manera recurrente en los registros parroquiales. Sin embargo, el activo papel de los franciscanos en la vida religiosa del vecindario, además de que muchos vecinos acaudalados pertenecían a la Tercera Orden franciscana, desembocó en un muy sonado pleito entre 1641 y 1653 que se prolongó hasta los años setenta.

⁷⁰ Cramaussel, *Juan Rangel de Biesma*, 1993, p. 67.

⁷¹ “Testamento citado de Juan Robledo de 1669 y de Ignacio Leiton de 1680”, AHMP, Justicia, Testamentarias, Testamento, inventarios y demás diligencias hechas por fin y muerte del Br. Ignacio Leyton, presbítero, vicario y juez eclesiástico que fue del real, 30 de diciembre de 1680; Cramaussel, 2006, *Poblar la frontera*, p. 271; “Juan Robledo contra Alonso de Ontiveros por dos varas de mina La Tejada, 19 de octubre de 1657”, AHMP, D 44 004 048.

⁷² AHM, A17 008 134, Gobierno y administración, minas y terrenos. 2 de mayo de 1653; “Venta de la mina llamada Santa Clara, 17 de octubre de 1656”, AHMP, A17 009 150; “Denuncio de minas en la Quebradilla por el Br. Juan del Candano, 30 de diciembre de 1661”, AHMP, A17 010 176, Gobierno y Administración.

⁷³ “Denuncio de una mina por Juan Tello Rosso, 13 de noviembre de 1661”, AHMP, A17 010 179, Gobierno y Administración; “Denuncio de la mina de San Pedro en San Francisco del Oro, 13 de abril de 1667”, A17 013 235; “Denuncio de la mina de La Encarnación, 22 de diciembre de 1667”, AHMP, A17 013 238.

⁷⁴ APSJP, partida de bautizo del 5 de agosto de 1677 de Margarita en la capilla de Nuestra Señora de la Concepción, en la hacienda de minas de bachiller Ignacio Leiton.

⁷⁵ “Los religiosos de la orden de San Francisco solicitan la reedificación de San Antonio de Padua en real de Parral, 20 de diciembre de 1677”, Biblioteca Pública del Estado de Jalisco (en adelante BPEJ), Real Audiencia, Civil, Civil 14-1-189.

Los conflictos entre el obispo, los curas, las autoridades civiles y los regulares

Las tensiones entre la Iglesia secular y los regulares eran de viejo cuño y volvieron a surgir a mediados de siglo.⁷⁶ Los misioneros recibían un sínodo anual del rey y a cambio tenían que dispensar los sacramentos a los indios de manera gratuita, mientras que los curas, además de contar con una fortuna personal, obtenían sus ingresos sobre todo de las obvenciones. Cuando surgió San José del Parral, se ratificó el acuerdo de 1623 entre clero secular y regular. Los franciscanos seguirían evangelizando a los indios de la región, mientras que la administración de los demás, a quienes el obispo de Durango, Alonso Franco y de Luna, calificaba en 1635 de “laboríos, advenedizos y vagos”,⁷⁷ correrían a cargo de los seculares. Todos aquellos que laboraban en las haciendas o vivían en el barrio de La Candelaria serían administrados por el cura beneficiado de San José. Poco a poco los advenedizos (los foráneos) y los reducidos a servidumbre por no aceptar la vida sedentaria (los vagos) pasaban a formar parte del cuerpo permanente de sirvientes de las haciendas, es decir, que se transformaban en “laboríos”. El sistema de endeudamiento al que estaban sujetos conducía a que los indios terminaran incorporándose a las haciendas que tuvieron así un notable crecimiento demográfico. A partir de los años cuarenta, los nativos de la región vinieron a menos, murieron en las epidemias o huyeron, por lo que los frailes de la Orden de San Francisco trataron de compensar la disminución de su feligresía entrometiéndose en el cuidado espiritual de los indios locales, integrados a las haciendas y de los demás vecinos de Parral, muchos de los cuales integraban la Orden Tercera.⁷⁸

La política de Francisco Diego Díaz de Quintanilla y de Evia y Valdés, el polémico obispo de la Nueva Vizcaya entre 1640 y 1654, les fue perjudicial a los curas de Parral porque este prelado entró en conflicto con el vecindario. El tercer obispo de Durango, nacido en Oviedo (España) y benedictino, quiso emular a Juan de Palafox y Mendoza introduciendo en su jurisdicción las medidas implementadas en la diócesis de Puebla para secularizar las misiones.⁷⁹ Primero trató de examinar a los regulares, pero ellos se rehusaron porque era el superior de la Orden el que se encargaba de hacerlo y no el obispo. Luego, el cura de Parral, Juan del Candado, publicó un edicto del prelado el 7 de marzo de 1641, en el que prohibió a los vecinos del real ir a misas oficiadas por los franciscanos en su capilla y participar en las procesiones que organizaban, so pena

⁷⁶ En la provincia de Santa Bárbara, desde 1571, fecha de la fundación de la parroquia, se evangelizó primero a los indios en doctrinas a cargo de seculares, la llegada de los franciscanos data de 1574 y la de los jesuitas de 1590. En 1574, el cura del real de minas de Santa Bárbara se opuso con violencia a la erección del convento franciscano que fue desplazado finalmente al Valle de San Bartolomé después, pero en el Valle también radicaban españoles y gente de sangre mezclada que dependían oficialmente del cura de Santa Bárbara. Cramausse, *Poblar la frontera*, 2006, pp. 45-48. En 1623, el obispo fray Gonzalo de Hermosillo delimitó “las funciones de su cura y vicario y las del misionero” “para que no se encuentre ni ande en contiendas”. Les asignó a los frailes la administración de los indios y al cura la de los demás. Porras, *Iglesia y Estado*, 1980, p. 452.

⁷⁷ Porras, *Iglesia y Estado*, 1980, p. 453.

⁷⁸ En el caso de San Francisco de Conchos, Pedro Tapiz, quien fue obispo de Durango de 1713 a 1722 autorizó a los franciscanos a administrar a los indios laboríos. Véase Chantal Cramausse y Manuel Rosales, *Villa, San Francisco de Conchos. La misión y el presidio (1604-1755)*, Zamora: El Colegio de Michoacán, 2019, p. 76.

⁷⁹ Todo este proceso está relatado al detalle en Porras, *Iglesia y Estado*, 1980, pp. 483-500. Evia fue consagrado obispo en Madrid por Palafox. Gallegos, *Historia de Durango*, 1982, p. 238.

de excomunión y multa de 100 pesos para los españoles y 10 días de cárcel para los demás. En Parral, el obispo, quien efectuaba la visita de su jurisdicción, acusó a los frailes de haber fundado un nuevo convento sin autorización suya y ordenó su destrucción, argumentando que las dimensiones de su supuesta ermita eran semejantes a las de la iglesia parroquial. Evia y Valdés en persona acompañó al herrero que rompió la cerradura del templo de los franciscanos, luego les quitó el santo sacramento del altar y se apoderó de los ornamentos, causando un gran escándalo que conmocionó a la sociedad del real de minas.

El 8 de abril de 1641, el fiscal del obispado, acompañado de Melchor de Valdés, teniente de capitán general, y de Juan Robledo se dirigieron a San Bartolomé, San Buenaventura de Atotonilco con las reales cédulas en mano para remover a los franciscanos de sus conventos. Pero el custodio, fray Diego de Espinosa y fray Nicolás Cornejo se encerraron en el templo, negándose así a recibir la orden. No obstante, a finales de abril, el párroco de San Pedro reunió a las autoridades de los indios para anunciarles la secularización de la misión que finalmente no se hizo efectiva.⁸⁰ El obispo esperaba contar con el apoyo del gobernador Luis de Valdés, que era su pariente, para llevar a cabo la secularización de la doctrina de Parral y de 11 misiones más, pero Valdés invocó una supuesta escasez de clérigos y, entre 1641 y 1643, estimando inconveniente la medida de Evia, se opuso seis veces a escoger entre la terna enviada por el obispo para que los seculares ocuparan el lugar de los franciscanos. Por su parte, los frailes apelaron dos veces ante la Audiencia de Guadalajara para solicitar la devolución de sus doctrinas, y finalmente se dirigieron al Consejo de Indias, que falló a su favor en 1656.⁸¹ Mientras tanto, durante más de una década no pudieron cobrar en la real caja de Durango el sínodo anual que les correspondía como misioneros.

Diego de Evia y Valdés volvió a visitar la provincia de Santa Bárbara en 1648. Esta segunda visita se prolongó por dos años, de manera totalmente inusitada. Los franciscanos no fueron los únicos en ser víctimas de la ira del obispo, pues a mediados del siglo XVII se suscitaron otros conflictos en Parral. El prelado se dedicó a revisar todos los asuntos *mixti fori*, es decir, todos aquellos que pertenecían al mismo tiempo a su jurisdicción y a la del gobierno civil, como podrían serlo, por ejemplo, los testamentos, los denuncios por malas conductas de los fieles, o las deudas que los vecinos habían contraído para con la parroquia o las cofradías. Al inmiscuirse en pleitos, al mismo tiempo que escrudinaba la contabilidad eclesiástica persiguiendo a los deudores, Evia y Valdés se ganó a animadversión de buena parte del vecindario.

Probablemente para vengarse del obispo, en noviembre de 1648, los diputados de minería y del comercio de San José del Parral decidieron suspender el salario de los curas, del sacristán y del organista. Así, los beneficiados agraviados de la parroquia de Parral exigirían al obispo su congrua, que se deducía del cuarto de los novenos del diezmo. Los curas apelaron ante la Real Audiencia de Guadalajara, que les dio la razón a los diputados, entre otras cosas, porque Luis de Monsalve no había informado debidamente al supremo tribunal del salario acordado a los beneficiados de la parroquia en 1635. Ese pleito siguió por 10 años, el obispo, el gobernador de la Nueva Vizcaya, así como los franciscanos nombraron

⁸⁰ "Remoción de los franciscanos de sus conventos de San Bartolomé, Atotonilco y Conchos, abril de 1641", AHAD, caja 8, leg. 1, exp. 76.

⁸¹ Cramaussel y Rosales, *San Francisco de Conchos*, 2019, p. 42. Los franciscanos, por medio del procurador de la provincia de Zacatecas, fray Antonio Vigil, apelaron ante la Audiencia de Guadalajara.

apoderados para defender sus intereses ante la Audiencia y el Consejo de Indias.⁸² Los diputados alegaban que el real de Parral se encontraba en franca decadencia porque el comercio estaba reducido a la mitad y se habían muerto las tres terceras partes de los operarios, por lo que ya no podían otorgar ningún salario a los curas. Exageraban sin duda la situación, pero no cabe duda de que los indios iban a menos, por la incidencia demográfica de las epidemias que continuaron afectando a la población durante todo el siglo XVII en el norte del virreinato de la Nueva España.⁸³ La producción minera, por su parte, se había reducido de más de 100,000 marcos a menos de 80,000.⁸⁴ Pero los diputados calificaron de pingües las obenciones de los curas que estimaban en 4,000 pesos al año para cada uno.

El gobernador Diego Guajardo Fajardo, quien tomó posesión de su cargo en noviembre de 1648, no fue tan benévolo con el obispo como su antecesor y apoyó a los diputados del comercio y de minería que estaban exasperados por los continuos requerimientos a los que prominentes vecinos del real habían sido sujetos. Los días 29 y 30 de julio de 1649, el justicia mayor de San José del Parral le pidió al obispo que se retirara del centro minero donde llevaba más de un año, para volver a Durango o proseguir con su visita eclesiástica en otro lado.⁸⁵ Diego de Evia y Valdés alegó que llevaba ocho años sin visitar la jurisdicción y simplemente declaró que “la visita de este real no está acabada”, por no haber acudido a todas las estancias de la región, ni terminado de revisar los testamentos y las licencias de las capillas y de los confesores. Además, recalcó que las deudas a las cofradías situadas en la parroquia eran considerables y que no se habían cobrado debidamente.

En agosto de 1649, el gobernador Guajardo Fajardo embargó los bienes del obispo, quien, con gran arrogancia, había roto los autos de la Audiencia “dando a entender su mayor potestad y jurisdicción”, despreciando “la real justicia y autoridad regia”. Acusó a Evia y Valdés de no dedicarse únicamente a llevar a cabo la visita de la parroquia. De hecho, también había adquirido minas en Santa Bárbara que explotaba con esclavos suyos.⁸⁶ No se sabe si la orden de embargo se efectuó, pero el prelado siguió en el real de minas por un año más, y no cejó en su lucha contra los deudores y los religiosos. El gobernador, cansado de los reiterados conflictos con el obispo y del tenso ambiente que invadió Parral, se retiró al Valle de San Bartolomé; en una carta al rey declaró que “tuve por medio prudencial volverle la espalda para quitarle el objeto de su ira”.

⁸² AHMP, D 55 010 128, Justicia, Testamentos, Testamento de Juan del Candano, 16 de agosto de 1669. Los dos curas se repartían los derechos; “Demandas de los curas de Parral contra los diputados para que se les paguen sus salarios, 1 de abril de 1648”, AHMP, D12 012 315, Justicia.

⁸³ Para una síntesis sobre la demografía de la región, véase Chantal Cramaussel, “Population and Epidemics in the North of Zacatecas”, en Cynthia Radding y Danna Levin (eds.), *The Oxford Handbook of Borderlands of the Iberian World*, Oxford University Press, 2019, p. 32.

⁸⁴ Cramaussel, *Poblar la frontera*, “La crisis de la segunda parte del siglo XVII”, 2006, pp. 148-154.

⁸⁵ “El general Diego de Alarcón Fajardo justicia mayor, capitán Joseph Faraz de Amaya y capitán Alonso de Morales y García en nombre de los vecinos y moradores del real del Parral solicitando a Diego de Evia y Valdés obispo del reino, para que deje el real y regrese a su Iglesia por inquietador del año real, 30 de julio de 1649”, AHMP, A20 001 015, Gobierno y Administración.

⁸⁶ “Diligencias sobre la orden de embargo de bienes a fray Diego de Evia y Valdés, obispo de la Nueva Vizcaya, para el pago de multas que adeuda, 19 de agosto de 1649”, AHMP, D19 001 012, Justicia, embargos, desembargos y remates de propiedades, Real de San José del Parral.

Aprovechó la oportunidad para acusar al obispo de “ser afecto” a los portugueses, involucrando directamente así en el conflicto a Juan Robledo e Ignacio Leiton y a varios prósperos hacendados del real.⁸⁷

El pleito se recrudeció en diciembre de 1649 entre el obispo y la Orden seráfica de manera todavía más violenta. Evia y Valdés quiso acabar con el templo de los franciscanos, quienes argumentaban que podían tener capilla y oratorio privados. Como lo denunció fray Juan Zamorano el 1 de enero de 1650 ante el gobernador Diego Guajardo Fajardo, el altar de la capilla fue demolido por orden del obispo y se abrió un agujero en la pared del recinto. Un fraile llamado fray Agustín de Ábre-go, presente en ese momento, fue tomado preso, probablemente porque opuso resistencia.⁸⁸ Finalmente, para que los regulares dejaran de officiar en su capilla donde acudía parte del vecindario, el obispo apeló en vano ante el Consejo de Indias, quien se inclinó por dar razón, una vez más, a los franciscanos.

Las tensiones no se daban sólo entre el clero secular, las autoridades locales y los franciscanos. También los jesuitas entraron al ruedo por las mismas razones que la Orden seráfica. En 1650, los párrocos de San José acusaron a los ignacianos de administrar sacramentos a los indios foráneos en su lugar.⁸⁹ Los misioneros trataron de atender en Parral a los nativos de las provincias de Sinaloa y Sonora que corrían a su cargo, ya que muchos indios originarios del noroeste novohispano laboraban como operarios en las minas, como ya se indicó. Pero les correspondía a los curas el cuidado espiritual de los indios de las haciendas, incluyendo a los de repartimiento que teóricamente sólo permanecían un par de meses en los asentamientos coloniales de la provincia de Santa Bárbara, para cumplir con su tributación anual en trabajo.⁹⁰

En 1651, el gobernador Guajardo y su teniente (quien era cuñado de Juan Robledo) fueron excomulgados por el obispo porque se negaron a poner clérigos en las misiones secularizadas y tomaron preso a un sacerdote. Evia y Valdés mandó tocar las campanas de la iglesia de manera lúgubre, sin parar durante tres días, mientras que los vecinos se encerraron en sus respectivas casas por miedo a que estallara la violencia. Pero, finalmente, el obispo se dirigió a Guadalajara donde se mantuvo durante año y medio para defender sus derechos, sin lograrlo.⁹¹ En 1651, la Audiencia se opuso de nuevo a los seculares. Trató incluso de que se impidiera a los párrocos cobrar a los hacendados las sepulturas de los indios foráneos porque se había estatuido en el concilio de 1585 que los curas debían enterrar a los indios de gracia. Al igual que en San Bartolomé, los curas de Parral firmaron la real provisión, pero esta quedó como letra muerta. Mientras tanto, la guerra abierta del obispo contra la Orden

⁸⁷ AGI, Guadalajara 29, r. 1, núm. 10, 8 de octubre de 1649. Agradecemos esta referencia y la anterior a Celso Carrillo. Entre los portugueses, probablemente también se encontraba el mercader de plata Francisco de Lima.

⁸⁸ “Fray Juan de Zamorano, procurador de la provincia de Zacatecas ante Guajardo Fajardo sobre las molestias que ocasiona el reverendo obispo fray Diego de Evia y Valdés por querer usar una capilla de dichos religiosos, 1 de enero de 1650”, AHMP, A20 001 020, Gobierno y Administración, Peticiones.

⁸⁹ “Información de cómo Joseph Pascual y Gabriel Villar de la Compañía de Jesús han casado indios de esta feligresía de Parral, 1650”, APSJP, 2.1, Demandas matrimoniales 1640-1781.

⁹⁰ Chantal Cramaussel, “La tributación de los indios en el septentrión novohispano”, en José Marcos Medina y Raquel Padilla (eds.), *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XX*, Hermosillo, Sonora: El Colegio de Sonora / El Colegio de Michoacán, 2013, pp. 19-52.

⁹¹ Gallegos, *Historia de Durango*, 1982, pp. 242-243.

seráfica seguía latente: en 1653 el prelado expidió un edicto por el que anulaba las confesiones hechas por los franciscanos en Parral porque no habían sido examinados.⁹² Pero el Consejo de Indias, el 30 de diciembre de 1653, ordenó que los frailes siguieran en posesión de sus misiones.⁹³

En Nueva Vizcaya, únicamente dos misiones jesuitas fueron secularizadas, las restantes siguieron a manos de ignacianos y franciscanos, quienes ya no sufrieron el encono de los sucesores de Palafox en las siguientes décadas.⁹⁴ Fray Diego Evia y Valdés fue promovido a obispo de Oaxaca en junio de 1654,⁹⁵ un indudable ascenso en su carrera, ya que el obispado de Durango era mucho más pobre que el de Oaxaca, donde se cobraban crecidos diezmos sobre la grana, uno de los productos de exportación de la Nueva España por excelencia.

En 1654 y en 1658, los dos curas de Parral volvieron a insistir ante las autoridades para que se les entregara el salario fijado por Luis de Monsalve 19 años antes. Todo fue en vano.⁹⁶ Un nuevo enfrentamiento de los párrocos con los jesuitas data de 1655, cuando los curas declararon nulos los matrimonios de sinaloa y sonoras celebrados en Parral por los miembros de la Compañía de Jesús.⁹⁷ Los sucesores del obispo Evia y Valdés continuaron ensañándose contra los franciscanos, quienes obtuvieron a su favor otra real provisión de la Audiencia en 1655, pero su convento, una vez más, fue destruido parcialmente al acatarse la real cédula de 1674 y lo reedificaron hasta 1699.⁹⁸

⁹² “El obispo declara nulas las confesiones hechos por fray Lorenzo Márquez y fray Antonio García Carnero porque no están examinados, 20 de abril de 1653”, AHAD, caja 8, leg. 1, exp. 94.

⁹³ Porras, *Iglesia y Estado*, “Causa seguida entre el obispo Evia y Valdés y los franciscanos”, 1980, pp. 483-500.

⁹⁴ Entre 1641 y 1657 se llevó a cabo el proceso de secularización de las misiones de San Pedro de La Laguna (ahora en el estado de Durango) y Santa María de Parras (Parras de la Fuente, Coahuila). Gallegos, *Historia de la Iglesia en Durango*, 1969, pp. 100-101. Esta secularización que Peter Gerhard fecha en 1652 (*The North Frontier of New Spain*, 1993, p. 222) no se ha estudiado con detenimiento, pero es muy probable que se deba al poder de los descendientes de Urdiñola, quienes eran propietarios de las haciendas colindantes y que, como todos los demás oligarcas preferían tratar con la Iglesia secular que con los misioneros. La siguiente oleada de secularización data de 1753, cuando los jesuitas tuvieron que ceder una serie de misiones que ya contaban con muchos vecinos no indios al clero secular. Susan Deeds, “Rendering unto Caesar. The Secularization of Jesuit Missions in Mid-Eighteenth Century Durango”, tesis de Doctorado en Filosofía, Tucson: Universidad de Arizona, 1981.

⁹⁵ Deeds, “Rendering unto Caesar”, 1981, p. 350.

⁹⁶ “Juan de Robledo y Juan del Candano curas beneficiados de San José del Parral y San Diego solicitando se les paguen sus salarios del abasto de carnicerías como se había acordado, 1654”, AHMP, FC D12 019 401, Justicia, Demanda de deudas.

⁹⁷ “Que los padres de la Compañía de Jesús se han hecho muchos casamientos a indios e indias de nación Sinaloa y Sonora y de esta jurisdicción sin tener para ello dichos religiosos jurisdicción ordinaria [...] en que se reconoce grave exceso y nulidad de dichos matrimonios, 1655”, APSJP, Edictos, diezmos, erecciones, fábrica. 1.3. Los jesuitas edificaron primero una pequeña iglesia dedicada a San Francisco Javier en 1669, y luego un colegio en 1685, en la calle después llamada del Colegio, a una cuadra de la plaza mayor. Cramaussel, *Poblar la frontera*, 2006, p. 113.

⁹⁸ Porras, *Iglesia y Estado*, 1980, pp. 423-429. Este pleito se encuentra también en el fondo de la Real Audiencia, de la Biblioteca Pública de Jalisco, Civil 5-5-54: “Autos sobre la demolición del hospicio de San Francisco en virtud de la real provisión de la Audiencia de 1672, confirmada por la real cédula de 1674”; “Los religiosos de la orden de San Francisco solicitan la reedificación de San Antonio de Padua en real de Parral, 20 de diciembre de 1677”, Civil 14-1-189. En 1729, el convento de San Antonio de Parral fue elevado a custodia, tuvo jurisdicción sobre todas las misiones de la Orden en la provincia de Santa Bárbara.

Los ingresos de los beneficiados de Parral se redujeron mucho más al crearse en 1665 las parroquias de San Diego de Minas Nuevas y San Francisco del Oro, “en el distrito de las carboneras”. En esta última fecha, los bachilleres Robledo y Candano volvieron a solicitar, sin éxito, el salario que se les había dado durante 18 años, y que los diputados les habían quitado en noviembre de 1648⁹⁹ por los perjuicios que les había causado el obispo Evia y Valdés. Pero, en lo que restó del siglo XVII, las vetas que habían hecho la riqueza de Parral mostraron señales de agotamiento y el declive de la minería desembocó en una verdadera crisis en los años ochenta. Jamás les fue restituido su salario a los curas y los sucesores de los primeros beneficiados de Parral fallecidos en 1669, no volvieron a mencionar el asunto. Sin embargo, siguieron enfrentándose con los franciscanos por la administración de los indios de la región que laboraban en las haciendas.¹⁰⁰

Conclusión

A los primeros curas de Parral, quienes fueron dos al mismo tiempo hasta 1683 por la gran población del real de minas, los eligió el gobernador en una terna propuesta por el obispo. Pronto las familias locales promovieron a sus candidatos, como se acostumbraba en la Nueva España, donde la Iglesia secular iba generalmente de la mano con el poder civil. Uno de los dos curas, que pertenecía a la oligarquía local, era juez eclesiástico y comisario del Santo Oficio, lo que le confería un poder considerable. El curato de San José era atractivo, como lo revela la permanencia de los beneficiados. Salvo uno de los primeros presbíteros, quien sólo se quedó un año en el centro minero, los otros dos ejercieron su ministerio en Parral durante más 33 años, hasta su muerte, en 1669. En la provincia de Santa Bárbara participaron también de las actividades mineras. Su fortuna personal compensó la pérdida de ingresos que significó la escisión de San José del Parral de tres nuevos curatos en la segunda mitad del siglo XVII.

En el seno de la Iglesia, las relaciones entre los seculares y los regulares eran muy ríspidas porque estaban en juego los ingresos de las órdenes y los de la parroquia. La manzana de la discordia estaba en las obvenciones que los curas cobraban a los hacendados por administrar a los sirvientes de las haciendas, quienes originalmente habían pertenecido a una misión. El pleito se intensificó en los años cuarenta, cuando el obispo de Durango, al amparo del virrey Palafox, decretó la secularización de varias misiones. En esa ocasión, tanto la Audiencia como el Consejo de Indias brindó su apoyo a los regulares. Las intervenciones de la Audiencia muestran, por otra parte, que incluso en los confines del imperio, se respetaba el orden jurídico y las prerrogativas del Real Patronato.

⁹⁹“Reales provisiones al pleito seguido por los curas Juan Robledo y Juan del Candano, para que se les paguen sus sueldos como está convenido, 28 de noviembre de 1665”, AHMP, A02 001 007.

¹⁰⁰ En 1679, el Br. Joseph de Morón e Hipólito de Echevarría “curas beneficiados en propiedad del real de San José del Parral y San Diego de Minas Nuevas y sus distritos” declararon que los franciscanos “desde que se descubrió este real se introdujeron de su autoridad, los contradijeron los curas nuestros antecesores e ilustrísimos obispos de ese reino”. Los párrocos se opusieron en ese año a fray Juan de Chavarría (no se sabe si formaba parte de la misma familia), quien era el padre más antiguo de la provincia de Zacatecas y solicitaba reconstruir la capilla de San Antonio. Los frailes alegaron que la capilla nombrada San Antonio “siempre fue y ha sido de la doctrina y curato regular de los indios conchos, tarahumares y tobosos”. “Los franciscanos solicitan reedificación de su capilla, 8 de agosto de 1679”, BPEJ, Real Audiencia, Civil, 14-1-189.

Es probable que los oidores se regocijaron de imponer sus reales provisiones en comarcas tan distantes del norte novohispano, como la provincia de Santa Bárbara, así hacían muestra de su poder y siempre gozaban del apoyo de una parte del vecindario que fácilmente se dividía en bandos opuestos.¹⁰¹

El obispo Diego de Evia y Valdés, quien se estableció durante más de dos años en San José del Parral para revisar al detalle todas las cuentas de la parroquia, exigiendo, entre otras cosas, el pago inmediato de deudas, se ganó la animadversión de los vecinos y del gobernador en turno. En consecuencia, fue suprimido en 1648 el salario que los beneficiados recibían desde 1635 por parte de los diputados de la minería y del comercio. Y tampoco los defendió la Audiencia, a pesar de sus reiteradas quejas. Los dos curas de Parral siguieron cobrando desde luego las obvenciones que se dividían por mitad. Estos ingresos que obtenían de los hacendados, por dispensar sacramentos o sepultar a sus familiares y sirvientes, representaban sumas considerables durante el auge de las minas que se prolongó hasta los años setenta del siglo XVII. Parral pasó a ser también un centro comercial de primer orden y el valle de San Bartolomé, el granero más importante del norte de la Nueva Vizcaya, hasta que los desplazó progresivamente Chihuahua, a partir de la segunda década del siglo XVIII.

¹⁰¹ La división en facciones antagónicas en el seno de la sociedad colonial formaba parte de la cultura política de entonces, pero las luchas entre bandos eran pasajeras, a menudo se solucionaba por medio de acuerdos puntuales o alianzas matrimoniales. No nos podemos extender sobre este tema que rebasa los propósitos del presente estudio. Se encuentran varios ejemplos de esa división en bandos durante el siglo XVII en Craussel, *Poblar la frontera*, 2006, pp. 280-295.

Asentar la Iglesia en frontera de guerra. El cabildo eclesiástico de Linares, 1790-1810

José Gabino Castillo Flores
Universidad Autónoma de Coahuila

En este capítulo se exploran los primeros años de funcionamiento del cabildo eclesiástico de Linares, corporación que se constituyó en 1790, 13 años después de que se creara aquel obispado por bula papal de 1777.¹ A lo largo del texto se argumenta que tanto el obispado como el cabildo fueron planificados como una forma de ayudar a poblar el nordeste novohispano. No obstante, la condición de frontera de dicho territorio impuso dificultades en este proceso de creación y asentamiento de la Iglesia secular. Como he apuntado en otros trabajos, el obispado de Linares, así como el obispado de Sonora y la Comandancia General de Provincias Internas, se constituyeron en el marco de las reformas emprendidas a finales del siglo XVIII para fortalecer la presencia de la Corona en los márgenes del Imperio español.

Como bien apunta Dora Elvia Enríquez, estas entidades fueron creadas a la par que se tomaban diversas medidas para el mejor gobierno del septentrión novohispano, como la expedición del reglamento de presidios de 1772.² Mientras que la Comandancia General unificaba el mando militar con miras a reforzar la seguridad de las poblaciones nortañas, los obispados permitirían emprender nuevas campañas de adoctrinamiento que facilitarían el arraigo de la población hispana y la integración de los indígenas a la vida en policía. Eran, al mismo tiempo, una forma de dar continuidad al proyecto de secularización empezado a mediados de siglo y que, para finales del XVIII, apenas y había impactado en los territorios del noreste novohispano.

En suma, este trabajo estudia los primeros años de vida del cabildo eclesiástico con la finalidad de llamar la atención sobre aquellos procesos históricos poco abordados por la historiografía y demostrar que los ritmos de colonización y asentamiento de la Iglesia novohispana no siempre siguieron las etapas que normalmente se han usado como referente para el estudio de su historia durante el virreinato. Dichas etapas se toman generalmente de la historiografía (abundante, por cierto) que ha estudiado el centro de la Nueva España, pero cuyos marcos temporales y procesos no suelen corresponder con los ritmos de conquista y colonización ocurridos, por ejemplo, en los territorios septentrionales que entonces eran frontera del Imperio español.

En suma, este trabajo estudia los primeros años de vida del cabildo eclesiástico con la finalidad de llamar la atención sobre aquellos procesos históricos poco abordados por la historiografía y demostrar que los ritmos de colonización y asentamiento de la Iglesia novohispana no siempre siguieron las etapas que normalmente se han usado como referente para el estudio de su historia durante el virreinato. Dichas etapas se toman generalmente de la historiografía (abundante, por cierto) que ha estudiado el centro de la Nueva España, pero cuyos marcos temporales, y procesos, no suelen corresponder con los ritmos de conquista y coloni-

¹ Archivo General de Indias (en adelante AGI), Guadalajara, 555, f. 235.

² Dora Elvia Enríquez Licón, "Los empeños de Fray Antonio de los Reyes en el naciente obispado de Sonora (1768-1787)", en Marta Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica: ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, t. II, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales, 2018, pp. 299-336.

zación ocurridos, por ejemplo, en los territorios septentrionales que entonces eran frontera del Imperio español.

La constitución del obispado

Tras ser consultado por el Consejo de Indias sobre la necesidad de crear un nuevo obispado, con el título de “Nuevo Santander”, en los territorios del noreste novohispano, el arzobispo de México, Francisco de Lorenzana, remitió un informe fechado en 1769. Su respuesta fue afirmativa. Entre otras cosas, destacó la importancia de crear un obispado en aquellos espacios fronterizos donde el poblamiento de la tierra y la pacificación de los indios estaban aún incompletos. En palabras de Lorenzana, la creación del obispado serviría no sólo para continuar con el proceso de adoctrinamiento de los indios “bárbaros” que seguían fuera del control de la Corona, sino que coadyuvaría al proyecto colonizador y pacificador del septentrión.

Los intentos de crear esta diócesis se manifestaron desde 1753. Para esa época, era evidente que los descubrimientos de nuevas tierras habían rebasado la capacidad de la Corona para controlar, desde lo seglar y lo eclesiástico, un territorio tan vasto. En lo militar, el territorio estaba débilmente ocupado por presidios establecidos a lo largo del septentrión, entre las Californias y la provincia de los Texas. En lo eclesiástico, el norte del virreinato seguía siendo administrado, en su mayoría, por misiones en manos de franciscanos, jesuitas y algunas decenas de curatos seculares. Desde 1620, año de creación del obispado de Durango, no se habían constituido nuevos territorios episcopales. Debido a lo anterior, las dilatadas tierras del septentrión seguían teniendo sus centros de poder eclesiástico en las lejanas catedrales de Durango, Guadalajara, México y Michoacán, cuyos obispos en contadas ocasiones habían realizado alguna visita episcopal.

Los intentos por constituir obispados en el septentrión se retomaron en la década de 1760, después de la visita de José de Gálvez. Para entonces, era evidente que la pacificación del septentrión estaba incompleta y que la presencia de la Iglesia era sumamente débil. El obispado de Durango, el más septentrional en ese momento, tenía a su cargo la administración eclesiástica de toda la parte noroeste del virreinato. Sin embargo, como bien señalaban las autoridades seculares y eclesiásticas de la época, su estado seguía siendo “lamentable” debido a los factores que en ese entonces aquejaban a todo el norte: la inmensidad de los territorios, la escasez de población hispana, las pocas ciudades fundadas, la pobreza del territorio, la áspera geografía, lo extremo del clima, la dispersión de la población indígena, la presencia de indios “bárbaros” y la falta de ministros.³

El noreste del virreinato, por su parte, se administraba en su mayoría por el obispado de Guadalajara, pero su gran tamaño hacía que algunos de sus territorios estuvieran bajo la jurisdicción de los obispados de Durango, Michoacán y el arzobispado de México. Esta vastedad de los territorios hacía imposible una adecuada administración eclesiástica de los mismos, por lo que la visita de José de Gálvez volvió a poner sobre la

³Irma Leticia Magallanes Castañeda, “El mérito para con Dios y el Rey. Tres prelados en el territorio de la Nueva Vizcaya: Antonio Macarulla de Aguilaniu (1774-1781), Esteban Lorenzo de Tristán y Esmenota (1786-1793), y Juan Francisco Castañiza González Agüero (1815-1825)”, en Marta Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica: ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, t. II, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales, 2018, pp. 237-264.

mesa, en 1768, la pretensión de crear nuevas diócesis en Linares y Sonora.⁴

Dos años antes, el 28 de noviembre de 1766, el nuevo virrey, don Carlos Francisco de Croix, había comisionado al mariscal de campo, Juan Fernando Palacios, y al licenciado Joseph de Osorio para que visitaran y reconocieran el territorio del seno mexicano. Entre los objetivos de este reconocimiento estaba el dar su opinión para la creación de una diócesis en la Colonia de Nuevo Santander. De acuerdo con su informe, entregado en febrero de 1769, los territorios estaban lo suficientemente poblados y había en ellos una importante producción ganadera. En su informe, los comisionados señalaron también lo complicado que era mantener misiones y presidios en la región, pues representaban un gasto que ascendía a casi 600,000 pesos anuales para la Corona. En un momento de guerras imperiales, aquellos gastos eran innecesarios. Además, el nuevo obispado permitiría acortar las distancias entre estas provincias y sus actuales sedes diocesanas, ubicadas todas a largas distancias.

En cuanto a las posibles rentas decimales, el informe señalaba que, si a lo generado por Nuevo Santander, se sumaban los diezmos de la villa de Saltillo, la provincia de Coahuila, el Nuevo Reino de León y la provincia de los Texas, lograría recolectar unos 50,000 pesos. No obstante, advertía que la cabecera del obispado debería estar en Linares, previniendo así los posibles ataques corsarios a Santander por encontrarse cerca de la costa. En suma, la erección de un nuevo territorio episcopal en el noreste novohispano tenía varios objetivos: sujetar a la Corona este territorio que seguía siendo una frontera de guerra viva entre los colonizadores y los indios nómadas; impulsar el poblamiento del seno mexicano donde había continua presencia de piratas y reforzar el control de los límites de la provincia de los Texas, territorio con una tenue presencia hispana.⁵

Los informes aludidos fueron muy parecidos al que, en 1772, presentara fray Antonio de los Reyes sobre la provincia de Sonora (después nombrado primer obispo de aquella diócesis), en su perspectiva, era de suma importancia la distribución de tierras a los indios como medida para lograr el poblamiento de la región.⁶ De acuerdo con él, se debía llevar un nuevo plan de colonización que reforzara la enseñanza de la vida en policía para los indios del septentrión novohispano. Sumado a esto, de acuerdo con Mario Magaña, José Verguer, quien después fuera designado segundo obispo de Linares, en 1783, había elaborado, también en 1772, un documento titulado “Sobre nuevo método de gobierno espiritual en las misiones de California”. Dicho método buscaba que “los pueblos de misión se convirtieran en pueblos civilizados y con policía”.⁷

Como podemos apreciar, las medidas llevadas a cabo por la Corona española, en la segunda mitad del siglo XVIII, apuntaban a la necesidad

⁴ Enríquez, “Los empeños”, 2018, p. 316.

⁵ Véase Carlos Manuel Valdés, *Los bárbaros, el rey, la Iglesia. Los nómadas del noreste novohispano frente al Estado español*, Saltillo, Coahuila: Universidad Autónoma de Coahuila, 2017.

⁶ El informe realizado por este personaje llevó por título “Manifiesto Estado de las Provincias de Sonora”, Enríquez, “Los empeños”, 2018, p. 316.

⁷ Mario Alberto Magaña Mancillas, “La colonización de las californias a fines del siglo XVIII. El nuevo método misional y la frontera de gentilidad del Colorado”, en José Marcos Medina Bustos y Esther Padilla Calderón (coords.), *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XX*, Hermosillo, Sonora: El Colegio de Sonora / El Colegio de Michoacán, 2013, pp. 75-94.

de poblar y pacificar como una manera de fortalecer su presencia en las fronteras del Imperio. Con esto en mente, en 1776 se creó la Comandancia General de Provincias Internas, la cual, a su vez, dividió al norte en dos grandes áreas: las Provincias Internas de Occidente y las de Oriente, en esos mismos espacios, apenas unos años después, se conformaron los obispados de Sonora y Linares. Su creación, por lo tanto, estaba lejos de ser un acto meramente eclesiástico; su constitución era vista como una forma de coadyuvar al arraigo de la población hispana y al adoctrinamiento de los indios para consolidar la colonización.⁸ Asimismo, la sustitución del sistema de misiones por el clero secular, el cual obtenía su sustento de los diezmos, permitiría a la Corona ahorrarse el pago de los sínodos con los que debía, en virtud del patronato regio, ayudar al sostenimiento de las misiones. Como bien ha apuntado Mario Magaña, estaba de por medio, además, un cambio en la forma de pacificar: sustituir a los frailes que mantenían a los indios bajo su protección por soldados que ayudaran a pacificar desde los presidios,⁹ y por un clero secular, cuya presencia era signo de que los indios estaban cristianizados y debían integrarse a la forma de vida hispana y a sus formas de producción.

La erección del obispado de Linares fue aprobada por Roma en octubre de 1777. Ese año, el rey nombró a fray Antonio de Jesús Sacedón, religioso de la orden de San Francisco y misionero del Colegio Apostólico de Pachuca, como primer obispo (1777-1779).¹⁰ Por su parte, Rafael José Verger (1783-1790), segundo obispo de Linares, fue misionero del Colegio de San Fernando de México. La filiación de los obispos se consideró para aprovechar su experiencia en el adoctrinamiento en zonas fronterizas. Mismo caso ocurrió en Sonora, donde el primer obispo no sólo era miembro del Colegio Apostólico de Querétaro, sino que había participado, de manera muy activa, al lado de José de Gálvez, en el proyecto de aquel obispado.¹¹ En cuanto al cabildo eclesiástico de Linares, a pesar de estar proyectado desde los informes previos, su constitución sólo se llevó a cabo en 1790. Empezó sus funciones dos años más tarde, bajo el gobierno del tercer obispo, don Ambrosio de Llanos y Valdés (1792-1799), quien había servido como canónigo doctoral en la catedral de México.

En lo que respecta a la sede de la diócesis, la cabecera nunca estuvo formalmente en Linares, sino en Monterrey, donde radicaron los primeros obispos. Para ese momento dicha ciudad era la capital del Nuevo Reino de León y se había consolidado económicamente gracias a los lazos comerciales construidos con la otra ciudad importante de la región: saltillo. El obispo Ambrosio de Llanos y Valdés acabó por transferir oficialmente la silla episcopal a Monterrey en 1792. A partir de ese año, la parroquia de aquella ciudad se erigió en catedral, aunque el nombre original, “obispado de Linares”, permaneció por mucho tiempo más. Años después, diversos desacuerdos entre el obispo y el gobernador del Nuevo Reino de León lo llevaron, junto con su cabildo, a intentar cambiar nuevamente la sede, esta vez a la villa de Saltillo. No obstante, la muerte del obispo en 1799, entre otras circunstancias, acabaron por hacer de Monterrey la sede definitiva del obispado.

⁸ Ernesto de la Torre Villar, “Erección de obispados en el siglo XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 3, núm. 3, pp. 1-61.

⁹ Magaña, “La colonización”, 2013, p. 76.

¹⁰ AGI, Guadalajara, 555, f. 235.

¹¹ Enríquez, “Los empeños”, 2018, p. 311.

El cabildo eclesiástico

Para las primeras dotaciones de prebendas, la Cámara de Indias recurrió a una lista remitida por el obispo Joseph Verguer, en 1789, donde recomendaba a diversos clérigos del recién constituido obispado.¹² El perfil de los curas propuestos por el obispo reflejó muy bien el carácter fronterizo del obispado de Linares. En su lista, por ejemplo, propuso al bachiller Joseph Ildefonso de la Peña, de quien dijo que tenía “veinticuatro años de servicio en diversos curatos de esta diócesis, como en el de Laredo, San Antonio de Bejar [...] tan despreciables que más pueden servir de destierro que de algún acomodo eclesiástico. Se ha visto el referido Peña en su misma persona acometido de los bárbaros en San Antonio de Bejar”.¹³

Sobre otro recomendado, el bachiller Joseph Miguel Molana, señaló que “además de haber servido de capellán real en el presidio de Santa Rosa del Sacramento, lleva dieciséis años de cura del mismo valle de Santa Rosa, desempeñando su obligación sin embargo de los bárbaros que acometen demasiado aquellas inmediaciones”. En cuanto al bachiller Pedro García de Esparza, comentó que tenía “diecinueve años de cura [...] dieciséis de propietario de la Punta de Lampazos, lugar demasiado desierto y apeligradísimo de bárbaros”. Finalmente, de Juan Francisco de la Garza hizo notar que contaba con experiencia de “veinticuatro años de cura en varios curatos, como el de Laredo, de labradores y el del valle de Salinas, que actualmente sirve, expuestísimo asimismo a la barbarie de los indios”. Sirvan estos ejemplos para comprender las características del mencionado obispado. Se trataba de un territorio donde los procesos de poblamiento y evangelización no habían terminado para finales del siglo XVIII. Por si esto no bastara, a juzgar por los años al frente de los curatos, la movilidad era bastante lenta, por lo que las parroquias del nuevo obispado no parecían muy apetecibles para hacer carrera eclesiástica.

Se trataba, por ende, de un espacio donde la presencia de misiones y presidios señalaba una frontera entre la colonización hispana y la resistencia indígena. En un informe de 1782, el comandante general de Provincias Internas, don Teodoro de Croix, advertía que la provincia de Coahuila era lo que consideraba:

[...] el receptáculo y asilo de la mayor parte de la apachería de oriente, lipana y mescalera, que comunica el contagio de sus hostilidades a las de Nueva Vizcaya, Nuevo León, colonia de Nuevo Santander y Texas, y que participa de las incursiones que hacen en la última los comanches y demás indios del norte.¹⁴

El informe brindó un panorama desolador del estado de los presidios en los territorios nororientales de la Nueva España. De acuerdo con el comandante, en la mayoría de ellos no existían las condiciones defensivas necesarias, la tropa se encontraba dispersa y no se contaba con iglesia. La mayoría de ellos, dijo, no merecían sino el apelativo de “rancho humilde situado en terreno expuesto”. En pocas palabras, su estado no

¹² “Razón de los eclesiásticos propuestos por el reverendo obispo del Nuevo Reino de León don fray Rafael Joseph Verguer en su carta de 7 de mayo de 1785 para las prebendas de su diócesis”, AGI, Guadalajara 553, f. 119.

¹³ AGI, Guadalajara 553, f. 119.

¹⁴ “Informe sobre el estado de la provincia de Coahuila hecho por el comandante general de las Provincias Internas don Teodoro de Croix, 1782”, AGI, Guadalajara, 254.

garantizaba la seguridad de los pobladores y ello, a su vez, desalentaba el poblamiento del territorio comprendido por las provincias de Coahuila, Texas, el Nuevo Santander y el Nuevo Reino de León. La geografía del territorio era otra protagonista. De acuerdo con Croix:

[...] por lo común se hallan los indios en las entrañas de las sierras más ásperas e inaccesibles y rara vez en campaña rasa, luego los caballos no son los que más se necesitan sino hombres ágiles, robustos y fuertes que desembarazados del peso insoportable de la cuera, suban hasta el pináculo de la montaña más elevada que sepan manejar con desahogo y destreza el arma de fuego, y la espada, la primera para aprovechar sus tiros pocos y bien despedidos, y la segunda para rebatir el golpe de la lanza que manejada en la sierra por un indio a pie no puede menos de sujetarse fácilmente a la conclusión.¹⁵

Como puede apreciarse, las Provincias Internas de Oriente seguían, en buena medida, siendo tierra de guerra viva. El proyecto del obispado se planteó como una alternativa para fomentar el poblamiento del territorio. Lo interesante para nosotros es ver cómo esta condición de frontera se reflejó en la constitución del cabildo eclesiástico que estuvo al frente de la diócesis en los primeros 20 años de su existencia. No fue raro que varios de los presentados hubieran servido previamente como capellanes castrenses. Estos méritos cobraron suma importancia a fines del siglo XVIII cuando España se enfrentaba a conflictos bélicos con otras potencias y temía posibles invasiones a sus territorios, particularmente los fronterizos. Jaramillo Magaña ha demostrado la relevancia que cobraron los capellanes militares y cómo sus servicios en las armas, a favor de la Iglesia y del rey, les valieron prebendas.¹⁶ Por esta razón, no sorprende el otorgamiento de una prebenda de Linares a Andrés Ramón Lozano quien había sido cura castrense y capellán del real presidio de la Bavía, en el valle de Santa Rosa. Como parte de sus méritos para solicitar la canonjía señaló haber participado, en varias ocasiones, al lado de la tropa, en la defensa de aquel presidio y en varias campañas para ahuyentar a los “indios bárbaros” que asolaban la región. Estas acciones le ganaron el reconocimiento del virrey y del entonces gobernador, Miguel de Emparam.¹⁷

El cuadro 1 que aquí se presenta resume los movimientos ocurridos al interior del cabildo eclesiástico en el periodo estudiado. Entre 1790 y 1810 fueron presentados 33 clérigos para ocupar alguna prebenda catedralicia. En 1790, se aprobó la constitución de seis prebendas (deán, chantre, canónigo doctoral, canónigo penitenciario y dos racioneros). En 1797, gracias al aumento de las rentas decimales, el rey ordenó la institución de otras cuatro nuevas canonjías: dos de oficio (lectoral y magistral) y dos de gracia. Sin embargo, dichas canonjías se otorgaron hasta 1805. Asimismo, se conformaron las tres dignidades que faltaban (arcedianato, tesorería y maestrescolía) y cuatro raciones. En resumen, la catedral de Linares inició, en 1791, con un cabildo de seis integrantes. Para principios del siglo XIX contaba ya con 17. Veamos ahora algunas de las características de este cabildo.

¹⁵ AGI, Guadalajara, 254.

¹⁶ Véase Juvenal Jaramillo Magaña, *Una élite eclesiástica en tiempos de crisis. Los capitulares y el Cabildo Catedral de Valladolid-Morelia (1790-1833)*, Zamora: Instituto Nacional de Antropología e Historia / El Colegio de Michoacán, 2014, pp. 136-137.

¹⁷ AGI, Guadalajara, 552, f. 66.

De los 33 personajes presentados entre 1790-1810, 15 provenían de los territorios del recién conformado obispado de Linares. Siete de ellos habían servido en las parroquias de Monclova, valles de Santa Rosa (Provincia de Coahuila), Cadereyta, Pílon y Mota, valles de Sabinas y Huajuco (provincia del Nuevo Reino de León). De los restantes, siete habían ocupado el curato de la catedral de Monterrey o habían desempeñado algún cargo dentro del gobierno diocesano de la propia diócesis. Uno más llegó al cabildo tras ocupar la rectoría del seminario diocesano. De estos 15 presentados, sólo dos no ocuparon su prebenda: uno por renuncia; otro, por muerte.

Otros seis presentados provenían de la diócesis de Durango, tres de ellos sirvieron como curas en Chihuahua, Mezquital y Mapimí, mientras que los otros habían servido como curas de aquella catedral o como miembros del gobierno episcopal. De ellos, sólo uno renunció la prebenda. Dos presentados más eran del obispado de Guadalajara, ambos habían servido en la Real Audiencia, uno como capellán y el otro como abogado. Uno de ellos renunció, mientras que el otro permaneció algunos años, de 1798 a 1810, hasta que fue promovido como canónigo de Guadalajara, por lo que regresó a su obispado. Otro de los miembros del cabildo fue presentado mientras servía como cura del presidio de Mazatlán, en el recién constituido obispado de Sonora (el cual no llegó a tener cabildo eclesiástico en estos años). Dos más fueron elegidos entre la clerecía del obispado de Michoacán, pero sólo uno sirvió su prebenda.

Otros cuatro curas fueron presentados mientras servían, dos en la diócesis de Santo Domingo, uno en la de México y otro más en Oaxaca; sin embargo, ninguno de ellos aceptó su prebenda. Finalmente, dos de los presentados residían en la corte de Madrid, y de dos más no tenemos noticias de su origen o cargo previo.

Como puede verse en el resumen hecho hasta aquí, de los 33 presentados entre 1790 y 1810, 22 clérigos asistieron a Monterrey para ocupar su prebenda. La mayoría (13 de ellos) provenían de la propia diócesis de Linares, cinco provenían del obispado de Durango, uno de Guadalajara, uno de Sonora, uno de la corte de Madrid y de uno no tenemos información. Como hemos señalado en otro trabajo, el cabildo de Linares fue un cabildo de rostro regional, sus prebendas recayeron principalmente en curas del propio obispado debido a la dificultad de que curas de diócesis más alejadas asistieran a servir sus prebendas. Fue común que los presentados de diócesis, como Santo Domingo, México, Michoacán o Oaxaca, para no asistir pusieran como pretexto enfermedades, la lejanía del obispado de Linares, lo bajo de sus rentas, el clima malsano de la ciudad episcopal y la presencia de indios “bárbaros”. De manera que, si bien no tenemos información del origen de siete de los presentados, la mayoría de quienes aceptaron las prebendas llevaban años radicando en la Nueva España y sirviendo en los curatos del septentrión novohispano.

La propia Corona, al otorgar una ración al bachiller Mariano Joseph Monzón, “descendiente de los primeros pobladores, pacificadores y conquistadores [...] que han defendido las fronteras de la costa en las continuas incursiones de los indios bárbaros”, señaló, en 1805, que esto lo hacía teniendo en cuenta que los sujetos presentados que no eran de aquellas provincias usualmente renunciaban las prebendas debido a la cortedad de las rentas y a lo peligroso de las mismas.¹⁹

¹⁸ Castillo, “Evangelizar y poblar”, 2019.

¹⁹ AGI, Guadalajara, 552, f. 156.

Como hemos apuntado hasta aquí, el obispado de Linares era un obispado de frontera, constituido con la finalidad de apoyar las labores de poblamiento y cristianización en las provincias orientales de la Nueva España. No por ello, sin embargo, fue un proyecto fallido, a diferencia de Sonora, sus rentas fueron suficientes para constituir un cabildo eclesiástico que brindara a las élites locales la posibilidad de colocar a sus hijos en los cargos eclesiásticos más importantes del obispado. Si bien esto tardó algunos años en concretarse, lo interesante es que, según veremos, las rentas de la catedral pronto se consolidaron gracias a la riqueza proveniente de la ganadería y la agricultura. Esto, al grado de que, para inicios del siglo XIX, ya superaban a las de catedrales como Yucatán, Sonora, Durango, Chiapas, Guatemala y Oaxaca, diócesis que, al igual que Linares, mantenían cierto timbre de fronteras.

Cuadro 1. Composición del cabildo eclesiástico, 1790-1810.

	Nombre	Prebenda	Año de presentación	Cargo inmediato anterior	Año de egreso	Razón de egreso	Grado	Origen
1	Pedro Joseph Furundarena	Deán	1790	Provisor obispado del NRL	1792	Muerte	Licenciado	A
2	Andrés Felu	Chantre	1790	Cura del hospital general de la Corte en Madrid	1792 1816	Promoción a deán Muerte	Doctor	E
3	Antonio Ramón Canalizo	Canónigo doctoral	1790	Provisor y vicario general del obispado de Durango	1792 1798 1816	Promoción a chantre Promoción a arcediano Muerte	Doctor	A
4	Matías López Prieto	Canónigo penitenciario	1790	Cura de Linares	1798 (ca.)	Muerte	Licenciado	A
5	Joseph Miguel Sánchez Navarro	Ración	1790	Cura de Monclova	1795	Jubilación (renuncia)	Bachiller	A
6	Cipriano García Dávila	Ración	1790	Cura de la villa de Cadereyta	1790	Muerte	Bachiller	A
7	Francisco Juan de Pazos	Ración	1791	Prebendado interino de la catedral de Durango	1791	Renuncia	-	E
8	Andrés de Ymar y Altolaguirre	Racionero	1792	Clérigo	1798 1816	Promoción a chantre Promoción a deán	Doctor	E
9	Pedro Ignacio Salazar	Canónigo doctoral	1795	Cura del sagrario de la catedral de Durango	1797	Muerte	Licenciado	-
10	Francisco López Portillo	Racionero	1795	Cura del presidio de Mazatlán, obispado de Sonora	1798 1816	Promoción a maestrescuela Muerte	Bachiller	A
11	Joseph María Gómez de Castro	Tesorero	1798	Cura de los Valles de Pilón y Mota, obispado de Linares	1813 (ca.)	Muerte	Bachiller	A
12	Miguel Ignacio de Zárate	Canónigo doctoral	1798	Abogado de la Real Audiencia de Guadalajara	1810	Promoción a canonjía de gracia de Guadalajara	Doctor	A
13	Juan Isidro Campos	Racionero	1798	Coadjutor, examinador sinodal, vicario y juez eclesiástico de la villa de Chihuahua	1798 1816	Promoción a canónigo de gracia Promoción a arcediano	Sin información	E
14	Joseph Vivero	Canónigo de gracia	1798	Cura interino del Sagrario de Monterrey (1797)	1816	Promoción a maestrescuela	Licenciado	A

15	Joseph Manuel Tamayo y Mastranzo	Racionero	1799	Capellán de la Real Audiencia de Guadalajara	1804	Renuncia	Bachiller	A
16	Andrés Ramón Lozano	Racionero	1799	Cura castrense y capellán del real presidio de la Bavía, en el valle de Santa Rosa del Nuevo Reino de León	1801	Muerte	Bachiller	A
17	José Antonio de la Peña	Canónigo penitenciario	1799		1804 (ca.)	Muerte	Licenciado	-
18	Francisco de Avellafuerte	Racionero	1799	Cura, vicario y juez eclesiástico de Irapuato	1817	Promoción a canónigo Renuncia	Doctor	-
19	Juan Nepomuceno Sarralde	Racionero	1799	Cura en encomienda de los valles de Sabinas, en el Nuevo Reino de León	1800	Renuncia	Bachiller	
20	Domingo de Ugarte y Burgoa	Racionero	1799	Rector del seminario de Monterrey (1799-1803)	1805 1819	Promoción a canónigo penitenciario Promoción a Maestrescuela	Doctor	E
21	José María Ortigosa	Racionero	1799	Cura de San Francisco Huehuetlán en la diócesis de Oaxaca	1802	Renuncia	Bachiller	
22	Josef Pedro Bustillo y Ceballos	Racionero	1800	Cura del obispado de Michoacán	1801	Renuncia		
23	Francisco de paula García	Racionero	1801	Catedrático en la Universidad de Granada, España	1803	Renuncia		E
24	Agustín Madrigal	Racionero	1801	Teniente de cura de la catedral de Santo Domingo	1802	Renuncia	Doctor	A
25	Pedro del Hombre	Racionero	1802	Cura, vicario y juez eclesiástico del partido de Mezquital, obispado de	1818	Promoción a canónigo	Bachiller	E
26	Alejandro Vicente de la Garza	Racionero	1803	Comisario del Santo Oficio. Cura, vicario y juez eclesiástico de la villa de San Juan Bautista Cadereyta, en el Nuevo Reino de León	1815 (ca.)	Muerte	Bachiller	A
27	Antonio Martín Fajardo	Racionero	1803	Teniente de cura de la villa de Híncha en la diócesis de Santo Domingo	1816	Renuncia	Bachiller	
28	Mariano José Cabo Franco	Racionero	1804	Presbítero domiciliario del arzobispado de México	1804	Renuncia	Bachiller	A
29	José Bernardino Cantú	Canónigo magistral	1805	Curato, vicario y juez eclesiástico de Huajuco	1819	Promoción a tesorero	Doctor	A
30	Juan José de la Garza	Canónigo lectoral	1805	Cura del Sagrario de Monterrey	1818	Muerte	Licenciado	A

31	Mariano Joseph Monzón	Racionero	1805	Promotor fiscal, maestro de ceremonias y capellán de coro de la catedral de Monterrey	1819	Muerte	Bachiller	A
32	Juan Francisco Arce y Rosales	Racionero	1805	Cura, vicario y juez eclesiástico de Mapimí, obispado de Durango			Bachiller	A
33	Joseph León Lobos	Canónigo doctoral	1810	Provisor y vicario de la diócesis de Linares			Doctor	P

Fuente: Elaboración propia a partir de Archivo Histórico del Arzobispado de Monterrey. Actas capitulares, libro 2.

Las rentas de la catedral

El cabildo de Linares tuvo un inicio modesto en 1791. Para entonces no se contaba con una administración correcta de las rentas de la catedral y se discutía incluso la sede del obispado. Dicho año, por real cédula de 10 de noviembre, durante el gobierno del obispo Ambrosio de Llanos y Valdés, acabó por erigirse formalmente a Monterrey como ciudad episcopal. Desde 1790, al empezar las dotaciones del cabildo eclesiástico, la Cámara de Indias había señalado:

Que permaneciera por ahora la silla episcopal del Nuevo Reyno de León en la ciudad de Monterrey, celebrándose en su iglesia los divinos oficios, fijándose interinamente en ella el culto y asistencia de los canónigos que se nombraran para componer el nuevo cabildo y que para que esto tuviera cumplido efecto, los consultara inmediatamente la cámara, teniendo en cuenta el informe hecho por el obispo en favor de los eclesiásticos de aquella diócesis.²⁰

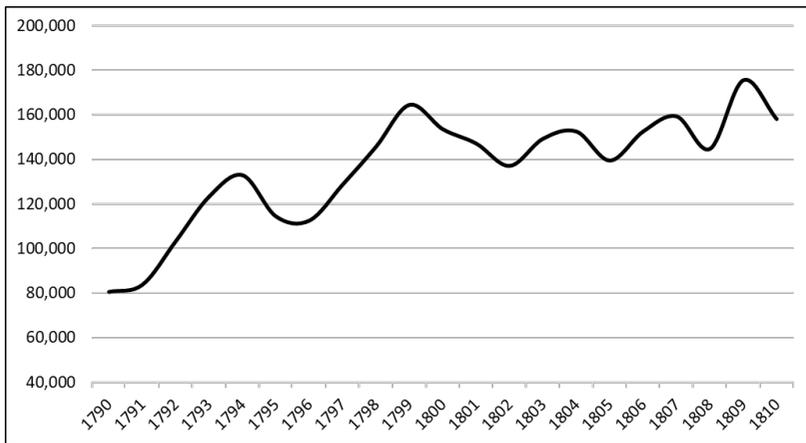
En 1799, a pesar de los intentos por moverla a Saltillo, la muerte del obispo Valdés y los diversos conflictos bélicos que asolaron a la monarquía, dejaron el tema de lado. A pesar de todo, el cabildo eclesiástico continuó consolidándose gracias al crecimiento de las rentas. Esto fue lo que llevó a la Corona, en 1797, a crear 11 nuevas prebendas, por lo que el siglo XVIII cerró con un cabildo conformado por 17 piezas. La primera reacción del cabildo a esta medida fue de oposición. Los prebendados argumentaban que la dotación de nuevas canonjías, disminuirían las rentas por lo que todavía menos clérigos querrían venir a servir las. Fue común, por ejemplo, que pocos clérigos letrados quisieran concursar las canonjías de oficio. Como vimos arriba, en general, ellos preferían declinar sus nombramientos en aquel obispado debido a sus bajas rentas, la lejanía y por estar ubicado en un territorio de guerra viva. A pesar de ello, el rey ratificó las nuevas prebendas en 1801. Desde aquel momento, el cabildo quedó compuesto de la siguiente forma: cinco dignidades, cuatro canónigos de oficios, dos de gracia y seis racioneros.

La decisión de la Corona, no obstante, no parece haber estado equivocada, en realidad, los diezmos del obispado no eran para nada precarios. En 1790 la gruesa decimal fue de 80,691 pesos; restados los gastos de recaudación, la catedral recibió una suma líquida de 60,917 pesos.

²⁰ AGI, Guadalajara, 553, f. 117.

En 1800, esta cantidad había aumentado a 101,979 y en 1805, rondaba los 90,000.²¹ Se trataba de una recaudación bastante importante. Partiendo de estas cantidades, tendríamos que decir que las provincias internas de oriente estaban lejos de ser tierras poco pobladas y pobres. Queda claro que no se trataba de la catedral metropolitana de México que, entre 1806-1810, obtuvo la suma líquida de poco más de 500,000 pesos anuales.²² Aun así, para 1809, la recaudación decimal total de la catedral de Monterrey fue de 175,726 pesos. A partir de ese momento, inició una etapa diferente para la catedral y su cabildo, en 1810 los diezmos totales bajaron a 158,292 pesos. Esta cifra no cesó de bajar hasta bien entrada la segunda década del siglo XIX. Como es de imaginar, la guerra de independencia y los subsiguientes conflictos políticos abonaron para hacer del cabildo, una corporación integrada, generalmente, por las élites locales.

Gráfica 1. Gruesa decimal del obispado de Linares, 1790-1810.



Elaboración propia a partir de AGN, Indiferente Virreinal, caja 5485, expediente 006; AHAM, Diezmos 1774-1824.

A pesar de lo anterior, entre 1790 y 1809 es posible calificar la creación del obispado de Linares como un proyecto exitoso. Los diezmos nos muestran que en estas dos décadas la catedral estuvo lejos de tener una condición precaria como la que tuvo Yucatán todavía a finales del siglo XVIII. Víctor Hugo Medina señala que esta catedral, a pesar de haber sido fundada desde el siglo XVI, apenas recaudaba 25,472 pesos.²³ No obstante, lo recaudado por la catedral de Linares no fue suficiente para consolidar sus estructuras eclesiásticas. Como hemos advertido, buena parte de los presentados prefirieron declinar sus nombramientos. Esto nos muestra la condición de frontera de la diócesis pues, si bien las rentas eran suficientes, venir hasta Monterrey implicaba alejarse de las catedrales más importantes del reino a las cuales se esperaba ser promovido. Asimismo, el clima, los ataques indígenas y la débil estructura eclesiástica institucional parecía condenar a los prebendados a la inmovilidad y a tomar riesgos que no estaban dispuestos. Por si fuera poco, la guerra de independencia acabó por trastocar el proyecto del obispado. Para paliar esto, la corona optó, como lo hizo

²¹ AGN, Indiferente Virreinal, caja 5485, expediente 006.

²² Carlos Alberto Ortega González, "El ocaso de un impuesto. El diezmo en el arzobispado de México, 1810-1833", tesis de licenciatura en Historia: Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, 2010, p. 77.

²³ Véase Víctor Hugo Medina Suárez, *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, Siglo XVIII*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Jurídicas / Universidad Anáhuac, 2022.

en otros obispados de frontera, por nombrar a las canojías a clérigos vinculados con las élites locales y con experiencia en los territorios septentrionales. Situaciones de este tipo fueron un obstáculo para la disposición emitida por el rey en 1771 que buscó limitar a una tercera parte la participación de criollos en los cabildos eclesiásticos.²⁴ En realidad, estos cabildos mantuvieron una fuerte presencia americana hasta bien entrado el siglo XIX.

Otro aspecto que demuestra, entre 1779-1810, que el proyecto del obispado era exitoso, son los préstamos. De acuerdo con lo asentado en las actas capitulares, al despuntar el siglo XIX la catedral ya era una importante prestamista en la región. Tan sólo entre 1802 y 1804 el cabildo declaró que tenían otorgados a algunos hacendados, a réditos del 5%, 65,000 pesos provenientes, en su mayoría, del ramo de fábrica. Para esos años, el cabildo ya tenía bien definidos diversos espacios donde recaudaba el diezmo, el cual era, en la mayoría de los casos, arrendado a personajes locales, muchas veces a los propios curas (entre 1800-1806 aparecen arrendados a diversos bachilleres los diezmos de Saltillo, Monterrey, Cadareyta, la provincia de Coahuila, Linares, Labradores y Escandón, entre varias otros diezmatorios).²⁵ La razón de este tipo de administración podría deberse a que de esta manera el arrendatario se obligaba al pago de las cantidades, sin importar imprevistos de cualquier tipo. En 1803, por ejemplo, los vecinos de Reynosa solicitaron al cabildo la suspensión del pago de diezmos debido a la inundación de la villa. En caso de que los prebendados decidieran rechazar la petición, el arrendador de aquel año, don Vicente López de Herrera, habría tenido que pagar lo convenido con el capítulo, a pesar de las pérdidas.²⁶

Cuadro 2. Zonas donde se cobraba el diezmo en el territorio episcopal, 1800-1810.

Aguayo	Linares	Saltillo
Altamira	Nacogdoches (presidio)	San Antonio de Béjar (presidio)
Aranza	Monclova (1803)	San Carlos
Cadareyta	Monterrey	San Fernando (presidio)
Candela	Padilla	San Francisco Mezquital
Cerralvo	Palmillas	San Nicolás
Cerro de Santiago	Pesquería Grande	Santa Bárbara
China (se crea en 1808 al dividir el diezmatorio del Valle del Pílon en dos)	Presas del Rey	Santander
Cinco villas del norte (Reynosa, Camargo, Mier, Revilla y Laredo)	Provincia de Coahuila	Santillana
Escandón	Provincia de los Texas	Soto la Marina
Horcasitas	Punta de Lampazos	Tula
Hoyos	Real de Boca de Leones	Vallecillo
Huajuco	Real de los Infantes	Valle de Santa Catarina y Hacienda de San Pedro
Iguana	Río Blanco	Valle del Pílon
Jaumabe	Río Grande (Presidio)	Villa de Marín (se crea en 1808 al dividir el diezmatorio de Salinas en dos)
Labradores	Salinas	

Fuente: Elaboración propia a partir de AHAM, Actas capitulares, libro 2.

²⁴ Diana González Arias, "Entre el recelo y la rebeldía: el cabildo eclesiástico de México frente a la fiscalización borbónica", tesis de licenciatura en Historia: Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Filosofía y Letras, 2010, p. 277.

²⁵ Archivo Histórico del Arzobispado de Monterrey (en adelante AHAM), Actas capitulares, libro 2, 1800-1822.

²⁶ AHAM, Actas capitulares, libro 2, 1800-1822, f. 50-50v.

No obstante, algo debió cambiar en la administración decimal hacia 1806, pues los curas empezaron a desaparecer como arrendatarios. Lo que no deja de ser interesante es que la administración indirecta continuó siendo la preferida del cabildo, ¿acaso como un reflejo de la condición fronteriza del obispado? Es decir, que ante el miedo a las pérdidas en un territorio de guerra viva, el cabildo prefiriera asegurar sus ingresos a pesar de que administrando el diezmo directamente pudiera ganar un poco más. O bien, simplemente se trató de asegurar las cantidades mientras se consolidaba el aparato administrativo catedralicio. Sea como fuere, a partir de 1804, lo que parecía ir viento en popa empezó a cambiar debido a diversas exacciones que el gobierno virreinal realizó a las rentas eclesiásticas de las catedrales. Primero, mediante la imposición de subsidios y luego a través de préstamos forzosos para solventar los gastos de guerra que asediaron a la monarquía a finales del siglo XVII e inicios del XVIII.²⁷

Para inicios del XIX esto no disminuyó, entre 1804 y 1810 diversas solicitudes de préstamos fueron presentadas al cabildo eclesiástico. Pondremos apenas tres ejemplos. El primero es de 1804, este año en el cabildo se leyó una solicitud del virrey que, a su vez, pedía atender un oficio del gobernador de la Habana “pidiendo se franquee por este cabildo lo que permitan sus proporciones para remedio de las graves congojas de la metrópoli y posesiones de América”.²⁸ El segundo ejemplo se sitúa en 1808, como resultado de las abdicaciones de Bayona. Dicho año se presentó una petición del virrey, esta vez, solicitando un “donativo gracioso para socorrer las actuales urgencias de la Monarquía”.²⁹ Finalmente, en 1810, tras las noticias del levantamiento armado, se pidió un donativo a la catedral por 100,000 pesos “en calidad de reintegro para la guerra que se hace a los insurgentes”.³⁰ Si bien el cabildo hizo lo posible para evadir varias de las solicitudes de la corona y del virrey, a inicios de la década de 1820 se mencionaba que se debían a la catedral cerca de 120 mil pesos. En suma, la condición de frontera primero y las situaciones políticas propias de finales del virreinato que exigieron una alta fiscalización de la Iglesia, después, acabaron por marcar el destino del recién creado proyecto diocesano.

Comentarios finales

El obispado de Linares fue una diócesis creada en los territorios de las Provincias Internas de Oriente, en 1777, con la finalidad de apoyar el poblamiento del septentrión novohispano. En el último tercio del siglo XVIII, la Corona española se preocupó por reforzar su presencia en estos espacios fronterizos ante la posibilidad de una invasión por parte de otras monarquías, como la inglesa, la francesa o el surgimiento de nuevos estados, como el conformado por las recién independizadas excolonias británicas. Además de lo anterior, se trataba de territorios que seguían siendo poco controlados debido a la presencia de indígenas que se resistían a ser dominados por el Imperio. Todo ello hizo del noreste un espacio fronterizo apenas controlado en sus límites septentrionales por presidios, compañías volantes y misiones que trataban de asimilar a los indígenas a la vida en policía.

²⁷ Véase David A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán 1749-1810*, México: Fondo de Cultura Económica, 1994.

²⁸ AHAM, Actas capitulares, libro 2, fs. 88v-89v.

²⁹ AHAM, Actas capitulares, libro 2, fs. 102v-103.

³⁰ AHAM, Actas capitulares, libro 2, fs. 126-128.

La intención de crear obispados, como el de Sonora o el de Linares, en 1777, fue un intento por impulsar el poblamiento del norte novohispano. Desde las catedrales y parroquias se pretendía consolidar el pacto con las élites locales, favorecer la cristianización y promover la lealtad a la Corona a través las ceremonias públicas y el culto religioso. No obstante, asentar la Iglesia en tierra de guerra viva no fue tarea sencilla. Para 1792, sólo Linares pudo contar con cabildo eclesiástico, si bien de apenas seis canónigos, aunque no por mucho tiempo; la fundación del obispado demostró lo que la burocracia novohispana sospechaba: las provincias internas de oriente contaban ya con suficiente producción agropecuaria como para sustentar una diócesis. Desde 1772, cuando se estaba recabando la información sobre la idoneidad para crear el obispado, el contador general de la Nueva España había proyectado que los diezmos podrían generar hasta 80,000 pesos, “con lo cual había lugar para la creación de deán; dos dignidades, cuatro canónigos, dos racioneros y dos medios, dotados todos sobre un pie de renta muy correspondiente a la decencia debida a su estado y carácter”.³¹ Si bien esta renta se logró hasta 1790, cuando la administración catedralicia estuvo mejor organizada, los diezmos no dejaron de aumentar y, para finales de aquella década, el cabildo contaba ya con 17 plazas, seis más de las pensadas aquel año por dicho contador.

En suma, el cabildo de Linares fue un proyecto exitoso en materia de rentas catedralicias, sin embargo, no ocurrió lo mismo en las parroquias, la mayoría de las cuales no alcanzaba los 1,000 pesos anuales, limitando en parte la movilidad de los curas. No obstante, no todo se trató de las rentas. Muchos de los presentados a una prebenda prefirieron declinar a sus nombramientos en espera de una mejor canonjía. Esto ocurrió cuando se trató de curas del centro de la Nueva España. Ante este hecho, se prefirió nombrar a clérigos con experiencia en las propias parroquias del septentrión, habituados a los climas norteños, a los ataques de los indígenas indómitos y demás inconvenientes propios de estos territorios fronterizos. Finalmente, el cabildo y la catedral de Linares, asentada en Monterrey, fueron un proyecto que se consolidó entre 1790 y 1810. Para desgracia de los prebendados de aquellos territorios, la guerra de independencia trajo consigo la desarticulación económica y política de buena parte del territorio. A partir de este último año, y hasta 1821, los diezmos se desplomaron y el proyecto diocesano sufrió un revés del que no saldría hasta muchos años después.

³¹ AGI, Guadalajara 555, f. 108.

Las vicarías de la diócesis de Chiapas: origen y consolidación de una fuente de ingresos y conflictos de la iglesia catedral de Ciudad Real (1756-1804)

José Gabriel Domínguez Reyes

Introducción

La imagen de Chiapas como una provincia pobre en tiempos coloniales, de poco valor, incluso ignorada, es bastante conocida y promovida. Esta descripción proviene, en parte, de las autoridades provinciales que fomentaron dicha idea a través de informes remitidos a la Real Audiencia de Guatemala y al Consejo de Indias en Madrid, en la que hacían énfasis en sus caminos difíciles de recorrer, la carencia de metales preciosos, la escasa y dispersa población española, superados ampliamente por la población india, lo que, a su vez, se explicaba en la falta de cargos remunerados que justificaran viajar a la provincia, o evitar moverse a otros lugares cercanos.

La Iglesia de Chiapas fue una de las instituciones que más promovió la visión de la pobreza de la provincia. Los obispos y el cabildo eclesiástico conformaron un discurso bastante consistente con la idea de una diócesis con un panorama desolador, cuya catedral recibió rentas tan bajas que no eran capaces de vivir con la dignidad que demandaba el cargo y tan poco atractiva que algunos miembros del clero evitaban a toda costa ir al obispado. La descripción de una diócesis abandonada estaba, de hecho, fundamentada en verdaderas dificultades que padecía la iglesia catedral, cuyos ingresos apenas justificaba la existencia de cinco prebendados en un cabildo que rara vez estaba completo debido a las prolongadas vacantes. El nivel de pobreza, disfunción o qué tan problemática se encontraba la diócesis sólo será posible conocerlos una vez que se haga un estudio de los ingresos de los obispados que se conformaron en el área de Centroamérica y sus alrededores.¹

La pobreza de la diócesis, si bien basada en dificultades reales, también debe verse como parte de un discurso común en las diócesis americanas interesadas en obtener mercedes de parte de la Corona. Si bien no se pueden negar las dificultades económicas de la catedral de Chiapas, limitada en su capacidad de recaudar el diezmo por sus propias características, sería un error no tomar en consideración que su cabildo buscó estrategias para beneficiar las finanzas eclesiásticas, por no mencionar sus propias rentas. Una de las que más beneficios les trajo fueron las vicarías, consistente en cinco doctrinas secularizadas, cuyos beneficios fueron donados a la catedral chiapaneca. El objetivo de este trabajo es hacer una introducción a la creación y funcionamiento de este beneficio, las ventajas económicas y cómo su propio éxito vino acompañado con problemas de desvíos en contra de la Real Hacienda y la elección de vicarios que durante décadas alienaron a la población.

¹ A pesar de que hay diversos estudios sobre los diezmos en los obispados de la Nueva España, existen serias carencias al respecto para el caso de los obispados centroamericanos, por lo que no me es posible asegurar el estado real de las finanzas eclesiásticas. Una de las pocas fuentes existentes, el *Memorial informatorio* de Juan Diez de la Calle, fue realizado en el año de 1640 y no refleja las realidades del siglo XVIII, que es el periodo que nos interesa, pero permite notar que para este punto el valor de la diócesis era similar a las de los obispados de Guatemala, Comayagua y Nicaragua. Véase Jean-Pierre Berthe y Thomas Calvo (eds.), *Administración e imperio. El peso de la monarquía hispana en sus indias (1631-1648)*, Zamora: El Colegio de Michoacán / Fideicomiso Teixidor, 2011, pp. 157-158.

El estado de la recaudación decimal en la diócesis de Chiapas (1729-1756)

Los diezmos que se recaudaban en la diócesis de Chiapas solían ser modestos, cuando no mediocres. Las razones son diversas, pero vale la pena destacar la escasez de población española, la falta de actividades económicas en la región, y que la propia geografía eclesiástica se desmembró de una manera muy desfavorable para la diócesis pues perdió territorios de enorme valor económico. Ese fue el caso de la provincia de Tabasco, que fue cedida por el obispo fray Tomás de Casillas al obispado de Yucatán, erigido en el año de 1549, bajo el argumento de encontrarse demasiado alejada para ser bien administrada.² La petición de Casillas se consideró un error por sus sucesores, dado que la provincia de Tabasco fue un lugar propicio para las plantaciones de cacao. Por muchos años, la diócesis de Chiapas intentó por diversos medios lograr convencer a la Corona para que les devolvieran la administración de la región sin ningún éxito.³

La escasa recaudación de diezmos fue un problema constante para la catedral, pero el problema empeoró a partir de una real cédula emitida el 5 de octubre de 1737, que promulgó la incorporación de las vacantes mayores y menores de las catedrales americanas a la Real Hacienda.⁴ La cédula también estableció la obligación de remitir al Consejo de Indias “una relación fiel, puntual y ajustada de todo el valor y producto de las rentas y emolumentos de sus prelacías, con distinción de la renta decimal y lo que previene de obvenciones, derechos de sello y audiencia y demás eventuales”.⁵

Los obispados de mayor importancia, como los de Guadalajara y Michoacán, junto con el arzobispado de México, presentaron diversos argumentos legales para retrasar, en la medida de lo posible, la aplicación de esta orden.⁶ El clero de Chiapas, por su parte, optó por cumplir con esta orden a partir de 1742, con cinco años de cuentas de la iglesia catedral, acompañadas con un escrito para lamentar la pobreza de la diócesis: “Con cuánta estrechez podrá pasar la vida un prebendado de esta Santa iglesia mayormente de ese año de [1]738 desde cuyo mes de octubre mandó vuestra real voluntad quitarles las vacantes y refundirlas ante su Real Erario”.⁷

² Véase Mario Humberto Ruz, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1989, pp. 31-32.

³ Los intentos por parte de la diócesis de Chiapas por recuperar Tabasco continuaron hasta muy avanzado el siglo XVIII, como se puede apreciar en una instrucción remitida en el año de 1771 al procurador de la Iglesia en Madrid, alegando que la provincia de Yucatán despojó a Chiapas del territorio de Tabasco y solicitaban su restitución. Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas (en adelante AHDSCC), carpeta 4 905, expediente 17.

⁴ El texto de la real cédula que estableció las vacantes a la Real Hacienda fue consultado en Élica María Tedesco, “Diezmo Indiano: La fiscalidad eclesiástica frente a la ofensiva borbónica y la guerra de independencia (Diócesis de México, Guadalajara y Michoacán)”, tesis de doctorado en Historia: El Colegio de México, 2014, pp. 161-162.

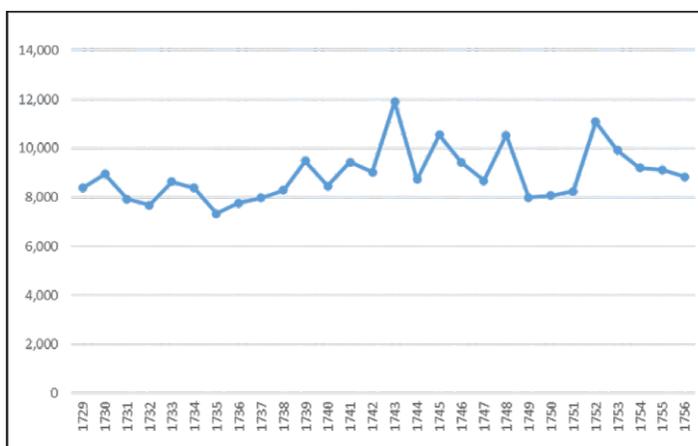
⁵ Tedesco, “Diezmo Indiano”, 2014, p. 161.

⁶ La investigación realizada por Élica María Tedesco es el trabajo más completo sobre los efectos y justificaciones de las políticas fiscales de los Borbones y los intentos de las catedrales de México, Guadalajara y Michoacán para contrarrestar sus efectos. Tedesco, “Diezmo Indiano”, 2014, p. 161.

⁷ “El cabildo eclesiástico de Ciudad Real de Chiapa informa a vuestra majestad en cumplimiento de lo mandado por su real cédula donde pide individual razón de las rentas, prebendados y ministros de esta Santa Iglesia y masa de diezmos que produce su obispado y de las congruas que a cada interesado resulta de su división. Año de 1742. fol. 3”, Archivo General de Indias (en adelante AGI), Guatemala 365.

Los prebendados de Chiapas continuaron con el envío de escritos en donde se resaltó la pobreza de la diócesis, posiblemente con la intención de encontrar algún apoyo a su situación o para forzar a actuar a sus contactos en Madrid.⁸ Las cuentas presentadas por los prebendados de Chiapas revelan que la recaudación era efectivamente bastante escasa, con una recaudación que promediaba cerca de 9,000 pesos al año en un periodo que correspondió entre los años de 1729 y 1756. La cantidad, sin embargo, se podía considerar con una ligera mejora en relación con años posteriores, donde el promedio apenas era de 8,500 pesos entre 1711 y 1714.

Gráfica 1. Diezmos recaudados en Chiapas (1729-1756).



Fuente: Elaboración propia a partir del Archivo General de Centroamérica (en adelante AGCA).

Intentos de secularización de las doctrinas dominicas

Algunos obispos de Chiapas, además del problema de las rentas de su diócesis, se preocuparon por llevar a cabo la secularización de varias doctrinas dominicas, usualmente sin éxito. La orden religiosa de Santo Domingo fue la más importante establecida en el obispado de Chiapas, gracias a que establecieron sus conventos en lugares que les daría una enorme ventaja, entre los que se incluyen los pueblos de Chiapa de indios, Zinacantán y Copanaguastla, así como la propia Ciudad Real, lo que les permitió tener acceso y control sobre algunas de las zonas más importantes de la provincia de Chiapas, ya sea por su cercanía a rutas de comercio o a zonas que favoreció a la creación de haciendas de tamaño considerable o un acercamiento a zonas de alta población india. El clero secular, por su parte, sólo pudo establecerse en los lugares que los dominicos decidieron abandonar o en los que aceptaron ceder a petición de algunos de los primeros preladados de la diócesis.⁹

⁸ La falta de ornamentos y otros objetos necesarios para el culto parece haber sido un problema común para las catedrales en el área centroamericana. La diócesis de Guatemala, en el año de 1730, aseguraba encontrarse en la indigencia y que se veían en la obligación de solicitar ornamentos prestados en las iglesias cercanas, una descripción que recuerda mucho a lo que escribirían los prebendados de Chiapas. "Informe del obispo de Guatemala sobre el estado de la iglesia catedral, fechado el 25 de julio de 1730, fol. 1", AGI, Guatemala 363.

⁹ Juan Pedro Viqueira, "Geografía religiosa del obispado de Chiapas y Soconusco (1545-1821)", *Entre Diversidades: Revista de ciencias sociales y humanidades*, núm. 9, 2017, pp. 159-160.

Los primeros intentos por secularizar algunas doctrinas dominicas fueron impulsados por el obispo Marcos Bravo de la Serna (1676-1680), que logró obtener de la Corona la entrega de las doctrinas localizadas en la provincia de los Zendales (Oxchuc, Cancuc, Guaquitepec, Ocosingo, Chilón, Yajalón).¹⁰ El interés por secularizar los pueblos de la provincia de los Zendales tiene sentido si se toma en consideración que en la segunda mitad del siglo XVII se transformó en una de las regiones más prometedoras de la diócesis, gracias a su rápido crecimiento demográfico, el incremento de la producción del cacao del valle del Tulija y a que el camino que comunicaba a Ciudad Real con Tacotalpa era cada vez más circulado.¹¹ A esto habría que agregar la riqueza de las haciendas de Ocosingo, que llegaron a producir suficientes ingresos para financiar la construcción del Convento de Santo Domingo y apoyar algunas obras en otros conventos.¹² Este proceso se vio estancado porque la autorización del Consejo de Indias llegó en el año de 1681, después de la muerte de Bravo de la Serna, y su sucesor, fray Francisco Núñez de la Vega (1682-1702), decidió no realizar la entrega considerando que el clero secular no se encontraba en las condiciones necesarias para hacerse cargo de estos pueblos.¹³

El sucesor de Núñez de la Vega, Juan Bautista Álvarez de Toledo (1708-1712), intentó una vez más llevar a cabo la secularización de los pueblos de esta provincia, pero la rebelión de 1712, en la que los sublevados dieron muerte a todo miembro del clero que cayó en sus manos, desangeló el interés por administrar estas doctrinas. El obispo Jacinto Olivera Pardo (1714-1733) llevó a cabo otro intento que fue rechazado al concluirse, una vez más, que el clero secular no se encontraba suficientemente preparado para la administración de estos pueblos. Este proceso fallido cansó al obispo al punto que intentó renunciar de la diócesis.¹⁴

El informe del obispo fray José Vital de Moctezuma

El obispo fray José Vital de Moctezuma (1753-1766) fue quien llevó a cabo la renovación del proyecto de secularización en Chiapas, probablemente motivado por la decepción que le provocó el darse cuenta de que las rentas de la diócesis de Chiapas apenas superaban los 7,000 pesos, cuando él esperaba que las rentas de la diócesis fueran entre 14 y 16,000 pesos en promedio, por lo que se encontraba con una deuda que le era difícil de pagar con una renta que apenas sumaba 1,700 pesos anuales

¹⁰ Viqueira, "Geografía religiosa", 2017, pp. 169-170.

¹¹ Juan Pedro Viqueira, "Las causas de una rebelión india: Chiapa, 1712", en Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz (eds.), *Chiapas: los rumbos de otra historia*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad de Guadalajara, 1995, pp. 105-114.

¹² "Fray Antonio de Lizárraga, maestro en sagrada teología, prior provincial de Santo Domingo, sobre las causas hechas por el ex provincial fray Damián Ignacio Regil contra el ex provincial fray José de Santo Domingo. Sobre administración de las haciendas de Ocotzingo (Ocosingo) en Chiapas, 1744", Archivo Históricas Arquidiocesano "Francisco de Paula García Peláez", Juicios Civiles y Criminales, T2 29.

¹³ María del Carmen León Cazares y Mario Humberto Ruz, "Estudio introductorio", en fray Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 36-38.

¹⁴ El obispo Olivera Pardo, en todo caso, nunca se mostró muy conforme con su diócesis y ya había tratado de renunciar a la diócesis en el año de 1724. Al parecer, el problema central era el exceso de trabajo, que, además, no le parecía bien recompensado para su edad. "Carta del obispo Jacinto Olivera pardo fechada en 1733", AGI, Guatemala 363. Su fallido intento de secularización se puede consultar en AGCA, (1), A1. 11.52, legajo 13, expedientes 185 y 186.

como parte de la cuarta episcopal.¹⁵ Las rentas de la diócesis, además, eran tan cortas que el canónigo de la catedral recibía únicamente 300 pesos anuales, mientras que el deán, que recibía las mayores rentas entre los capitulares, no superó los 600 pesos, una cifra tan escasa que el obispo la señaló como la causa por la que dos miembros del cabildo eclesiástico se encontraban ausentes de la diócesis y no mostraban señales de regresar.¹⁶

Moctezuma extendió sus quejas en una carta fechada el 24 de septiembre de 1756, en la que enumeró con mayor detalle las carencias de su catedral y las rentas anuales. Según el prelado, si bien el edificio mismo no necesitaba arreglos urgentes, carecía de alhajas y ornamentos de colores, por lo que se tenían que pedir prestados a otras iglesias, y se carecía de un altar de reyes. El cabildo, que en ese momento sólo se componía de tres integrantes, recibía ingresos tan escasos que tenían problemas para su propio sustento y el de sus familias, lo que desmotivó a que aquellos que eran elegidos para servir al cuerpo capitular se animaran a realizar el viaje a la diócesis. La provincia carecía, además, de vecinos españoles y de actividades comerciales, por lo que las rentas de la catedral habían bajado significativamente y no había señal de que se recuperarían rápidamente, un problema que empeoraba porque la diócesis carecía de alimentos y otros bienes básicos. Para este punto, según Moctezuma, la mejor solución era desaparecer la diócesis de Chiapas, como ocurrió anteriormente con el obispado de Verapaz en el año de 1608, y anexarla al arzobispado de Guatemala.¹⁷

La carta del obispo José Vital de Moctezuma, que básicamente era un grito desesperado por socorrer a su diócesis, dio cuenta de diversos problemas que aquejaban a la misma, y que otros prelados también se percataron en su momento y que seguirían posteriormente lamentando ante Madrid en los años siguientes.¹⁸ La diócesis de Chiapas, como ya se señaló, tenía una recaudación muy escasa en comparación de otras jurisdicciones vecinas, como lo era el caso de la diócesis de Yucatán, que ya se consideraba como humilde al lado de otros obispados de la Nueva España.¹⁹ Esta pobreza debió causar mucho malestar a Moctezuma, que, de hecho, era heredero de un mayorazgo importante gracias a su familia,²⁰ al ser obligado a vivir por debajo de la dignidad que se esperaría con su cargo.²¹ La descripción de Moctezuma, sin embargo, debe ser matizada un poco porque si bien la conocida falta de recursos de la catedral era real, así como el alto número de vacantes que se podían prolongar por

¹⁵ “Carta del obispo fr. José Vital de Moctezuma, Ciudad Real a 25 de noviembre de 1755”, AGI, Guatemala 363. El obispo aseguró que basó sus estimaciones a partir de información de comerciantes en el puerto de Veracruz, pero estos números son poco realistas. La única ocasión en que se sabe que las rentas fueron altas, temporalmente, fue en 1682, en pleno apogeo del fraude de los remates en Chiapas, cuando se recaudaron 16,000 pesos, AHDSC, carpeta 3755, expediente 8.

¹⁶ AHDSC, carpeta 3755, expediente 8.

¹⁷ AGI, Guatemala 363, Ciudad Real, 24 de septiembre de 1756.

¹⁸ Jacinto Olivera Pardo, por ejemplo, ya había escrito por el tema del retablo mayor de la catedral, así como de las diversas necesidades económicas que padecían. “Carta de Jacinto Olivera Pardo, fechada en 1722”, AGI, Guatemala 363.

¹⁹ Véase Víctor Hugo Medina, “La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, Siglo XVIII”, tesis de doctorado en Historia, México: El Colegio de Michoacán / Centro de Estudios Históricos, 2014, p. 343.

²⁰ “Mayorazgo y despojo de los Moctezumas, o el madreo del dinero”, *Boletín del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas*, vol. III, núm. 5, 1986.

²¹ Un ejemplo de esto se encuentra en un viejo forlón que fue registrado entre sus bienes en el año de su muerte, el cual no fue de su propiedad, sino que tuvo que pedir prestado a un miembro del cabildo catedral. AGCA, (1) A1.11.25, legajo 813, expediente 14.

varios años, es necesario tomar en consideración el problema de la disciplina y los conflictos internos también intervinieron en el problema de las vacantes.²²

Las autoridades de Madrid efectivamente consideraron la falta de rentas como un problema, pero fue por el estado material de la catedral, especialmente la falta de retablos y de un altar de reyes lo que se consideraba como “lo más sensible y deshonor a la lealtad, y gratitud”. El propio Moctezuma lo expresó de este modo:

[...] porque si a la católica piedad de estas soberanas majestades se debe la fundación, y dotación de esta santa iglesia; siendo sus individuos tan leales vasallos de V.M. y diciéndose al año varias misas por la exaltación de los dominios y conservación de la salud de la majestad viva, y mayor gloria de las difuntas, sentimos con propiedad no tener altar propio para tan justa deprecaciones y sufragios tan debidos.²³

El obispo contó con el apoyo de la Real Audiencia de Guatemala, cuyos oficiales confirmaron sus quejas: la catedral no tenía problemas visibles, pero la cortedad de las rentas les impedía costear la creación del altar de reyes, un retablo mayor y de nuevos ornamentos, cuyos costos no podían calcular porque no había disponible ninguna persona conocedora en la materia.²⁴ Los oficiales de la Audiencia también confirmaron que el costo de los alimentos y de una vida decente era considerable y dado que Ciudad Real se encontraba a más de 100 leguas de Antequera, Campeche y la propia Ciudad de Guatemala, lo que también hacía poco factible anexar el obispado con Guatemala, como fue el caso de Verapaz.²⁵ El tema de los costos de vida se retomó una vez más en el año de 1761, con el testimonio de comerciantes que acreditaron los costos de los alimentos y otros productos que se traían de la provincia de Tabasco.

Para resolver la escasez de recursos, el obispo propuso lo siguiente: consciente de que los integrantes del cabildo catedral tenían prohibido officiar misa porque iba contra la Recopilación de leyes de Indias.²⁶ Lo más conveniente era la secularización de cinco doctrinas dominicas, las más pingües que estuvieran disponibles. Estas se pondrían bajo el cuidado de un vicario que tendría un sueldo fijo y lo recaudado se dividiría entre el obispo, el cabildo y la fábrica de la catedral. La propuesta no estaría fuera de cualquier precedente debido a que, según el obispo, la dióce-

²² En el caso de los integrantes ausentes del cabildo, por ejemplo, tenía razón en señalar que el cabildo catedral carecía de miembros, un problema que en realidad se remontaba desde hacía décadas, pero el ejemplo concreto de Manuel Mioño no se ausentó de la diócesis por su salud y decidió quedarse por la falta de las rentas. Mioño, en realidad, escapó de la furia del antecesor de Moctezuma, fray José Cubero Ramírez de Arellano, quien tuvo una fuerte pelea con el clero local, y de la que se hizo necesaria la mediación de las autoridades reales.

²³ “Carta del obispo fray José Vital de Moctezuma, fechada el 24 de septiembre de 1756”, AGI, Guatemala 363, fol. 1v-2.

²⁴ “Informe de la Real Audiencia de Guatemala sobre la Falta de Ornamentos en la iglesia catedral de Ciudad Real de Chiapa, año de 1758”, AGI, Guatemala 239.

²⁵ AGI, Guatemala 239, fols. 3v-4v.

²⁶ El obispo no es muy específico en este punto, pero es probable que se haya referido a que estaba prohibido que los prebendados o canónigos tuvieran a su cargo capellanías o curatos, bajo el riesgo de perder su derecho de las rentas. *Recopilación de Leyes de Indias*, libro I, título XI, ley IV (Badajoz, 19 de septiembre de 1580). “Que ningún prebendado sirva beneficio curado, y si lo hiciera no goce los frutos de la prebenda”. Para la versión usada en este trabajo, véase Francisco Icaza Dofour, (coord.), *Recopilación de leyes de Indias, estudios históricos jurídicos*, México: Miguel Ángel Porrúa, 1978.

sis de Comayagua tendría un sistema parecido.²⁷ Otras propuestas, las cuales ni siquiera se tomaron en consideración en España, incluyeron volver a integrar Tabasco a la diócesis de Chiapas o formar un donativo donde diócesis más ricas, como el arzobispado de México, donarían parte de sus ingresos a la de Chiapas.

El Consejo de Indias accedió a la conformación de las vicarías, pero además, permitió que la catedral mantuviera los dos novenos y un donativo adicional de 4,000 pesos con el objetivo de renovar los ornamentos y construir tanto retablos nuevos como un altar de reyes. Los ingresos de las vicarías se establecerían con base en lo que se esperaba que ganara el canónigo de la catedral luego de estos nuevos ingresos, un total de 500 pesos.²⁸ La toma de posesión de los pueblos elegidos seguiría el mismo procedimiento que el que se llevaba a cabo para la secularización en la Nueva España, por lo que los vicarios no serían elegidos hasta la muerte de los frailes dominicos que tenían a su cargo estas doctrinas.

Las vicarías fueron elegidas a partir de una cuenta de la población y un informe de la distancia de todos los pueblos de la diócesis de Chiapas en el año de 1759. De acuerdo con las autoridades locales, había un total de 83,824 habitantes, y los pueblos que serían elegidos fueron los de San Bartolomé de los Llanos, que contó con 7,718 habitantes, (o 9.21% de la población de la diócesis), Tuxtla con 5,609 (6.69%), Oxchuc con 4,374 (5.22%) y Chamula con 4,223 (5.06%). En total, las vicarías se conformarían con 21,934 habitantes, cerca del 26.17% de la población de toda la diócesis.²⁹ De acuerdo con las estimaciones de las autoridades reales y eclesiásticas, las vicarías aportarían un total de 3,000 pesos adicionales a las arcas de la catedral.

A partir del año de 1761, el obispo y el cabildo, una vez que se confirmó el donativo, desarrollaron la forma en que harían la división de lo recaudado en los pueblos: en primer lugar, se establecería un salario de 300 pesos anuales para cada cura vicario, mientras que el resto se dividiría en tres partes: 25%, que sería entregado para la fábrica de la catedral, un 37.5% que sería para el obispo y el otro 37.5% se repartiría entre los miembros del cabildo catedral. Los servidores de la catedral que laboraban en el cuidado de la fábrica, los integrantes del coro, la capilla de música, entre otros, recibirían un incremento salarial, pero los principales beneficiados serían los miembros del alto clero.

Tabla 1. Propuesta de distribución de los ingresos entre los prebendados.

Prebenda	Ingresos aproximados	Agregado por las vicarías	Total estimado
Canonjía	383 pesos 6 reales	117 pesos 2 reales	500 pesos
Dignidad	497 pesos 2 reales	152 pesos 6 reales	650 pesos
Deanato	574 pesos 1 real	175 pesos 7 reales	750 pesos

Fuente: Elaboración propia. AHDSC, fondo diocesano, carpeta 4159, expediente 14, f. 9.

²⁷ “Informe del obispo de Chiapas en donde ratifica el estado de la iglesia catedral que describió en el año de 1756, fechado el 12 de mayo de 1759”, AGI, Guatemala 363, f. 4-4v.

²⁸ AHDSC, fondo diocesano, carpeta 4159, expediente 14, f. 9.

²⁹ AGCA, (1) A1.11.29, legajo 81, expediente 762, f. 40-40v.

Las primeras vicarías en formarse fueron las de San Bartolomé, Oxchuc y Chamula, que se conformaron en el año de 1763. El proceso se llevó a cabo con ligeros contratiempos debido a algunos movimientos excesivos de parte del cabildo eclesiástico. Para empezar, el cabildo trató de anexar el convento de Zinacantán a la vicaría de Chamula, con el argumento de que eran parte de una misma doctrina, y luego bajó el argumento de cumplir con una cédula que autorizaba la secularización. Los frailes dominicos, que al parecer no hicieron mucho para evitar la erección de las vicarías, si se negaron fervientemente a entregar dicho convento, que lograron mantener en su posesión.³⁰ Posteriormente, se intentó llevar a cabo un proceso más amplio de secularización de varias doctrinas dominicas, el cual tuvo resultados más bien mixtos.

El problema de contar los ingresos

El obispo José Vital de Moctezuma y su sucesor, Miguel Cilieza (1767), tuvieron rápidamente problemas con el cabildo catedral por el incremento de las rentas.³¹ Cilieza, en los pocos meses que duró su gobierno, intentó llevar a cabo una reforma en el repartimiento de los ingresos para que las vicarías se dividieran de la misma forma en que se hacía con los diezmos, para que también el hospital y la Santa Inquisición se vieran beneficiados. La intención de Cilieza parece haber sido el reducir el beneficio directo que obtenía el alto clero y repartirlo para cubrir los problemas del hospital y mejorar la contribución para el Santo Oficio.

Esta reforma nunca se concretó, pero contó con el apoyo del arzobispo de Guatemala, Pedro Cortés y Larraz, quien realizó una breve visita a Chiapas en el año de 1770. Entre los pueblos que recorrió estaban Tuxtla y San Bartolomé de los Llanos, de los cuales hizo diversas críticas sobre su administración: se trataban de cabeceras densamente pobladas, por lo que era imposible administrar con un solo cura vicario, con un coadjutor, mientras que Chamula, sin conocerlo, sabía que se trataba de una vicaría de siete pueblos. Cortés y Larraz también hizo notar que las vicarías creaban un precedente problemático, dado que las condiciones de la catedral de Ciudad Real podrían ser usadas por otras diócesis para demandar un donativo similar. Finalmente, el arzobispo hizo notar que las vicarías iban a proporcionar una cantidad aún mayor de ingresos de lo calculado, dado que sólo San Bartolomé tenía potencial para proporcionar hasta 2,000 pesos anuales.³²

Las quejas de Cortés y Larraz no estaban fuera de lugar. Las vicarías se establecieron en doctrinas densamente pobladas o se conformaban de pueblos dispersos de la cabecera que dificultarían su administración, además que los ingresos efectivamente sin duda superarían los 3,000 pesos que se esperaban recaudar. Para la Corona, sin embargo, el verdadero problema era cómo se gastaba lo recaudado y cómo se reportaba esto a la Real Hacienda, debido a que el cabildo catedral dejó de remitir información sobre la recaudación del diezmo y su distribución a pesar de

³⁰ AHDSC, carpeta 908, expedientes 1 y 2.

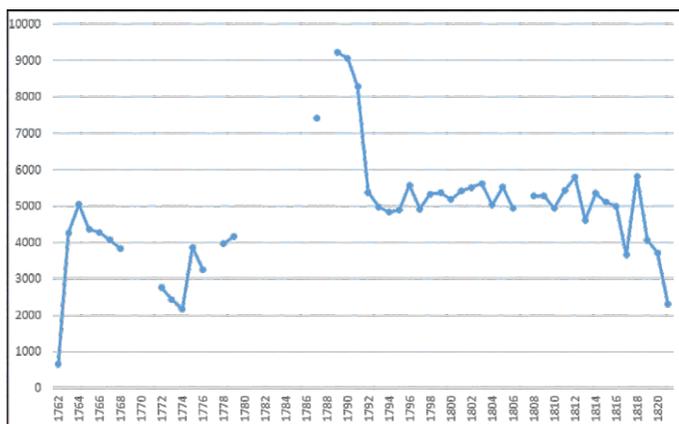
³¹ Fray José Vital de Moctezuma murió en el año de 1766 durante una visita pastoral a San Bartolomé de los Llanos. Se sabía que antes de morir había tenido conflictos con José Nicolás de la Barrera, arcediano de la catedral, cuya severidad fue tan grande que acusaron a Barrera de provocarle la muerte. AHDSC, fondo diocesano, carpeta 4072, expediente 4.

³² "Carta de Pedro Cortés y Larraz, arzobispo de Guatemala, fechada el 31 de marzo de 1770", AGI, Guatemala 598.

diversos intentos por partes de las autoridades reales para que remitieran información actualizada.

El obispo Francisco Polanco (1777-1784) ordenó que se hicieran cuentas generales de los ingresos y egresos de la catedral correspondientes a 20 años, en cumplimiento con las órdenes de entregar la información actualizada y por el descontento que le provocó darse cuenta de la falta de orden en el archivo de la catedral. El proceso, de hecho, se prolongó varios meses y fue muy descuidado, lo que posteriormente llevaría a un conflicto de varios años entre el cabildo eclesiástico, especialmente con el arcediano José Nicolás de la Barrera y el prelado. El arcediano era el único integrante del cuerpo capitular que era un veterano, al ocupar cargos desde el año de 1758, y quien debería ser el que mejor conocería el funcionamiento de las finanzas de la catedral. Barrera, sin embargo, aseguraba que no tenía conocimientos de las cuentas de la iglesia y el resultado fueron unas cuentas complicadas, llenas de errores y con información faltante que dificultan, aún en la actualidad, hacer un análisis de los ingresos de la catedral y del funcionamiento de las vicarias.³³ A pesar de los esfuerzos de Polanco y su sucesor, Francisco Gabriel de Olivares, la información de las finanzas todavía conserva algunos huecos por llenarse entre los años de 1781 y 1790. La información existente revela que las preocupaciones del arzobispo Cortés y Larraz no llegaron a cumplirse del todo (véase Gráfica 2). La estimación de 3,000 pesos anuales estuvo alejada de la realidad, dado que superaron los 4,000 pesos en sus primeros años, pero entre los años de 1763 y 1774, los ingresos de las vicarias disminuyeron paulatinamente antes de incrementarse a partir del año de 1775.

Gráfica 2. Ingresos provenientes de las vicarias de la catedral 1762-1821.



Fuente: Elaboración propia a partir de AHDSC y AGCA.

La disminución se debió a una serie de catástrofes climáticas que se desarrollaron entre los años de 1767 y 1773, cuyos efectos se sintieron en gran parte del Reino de Guatemala, primero en la forma de una sequía que afectó a los partidos de la Guardianía de Huitiupán, Zoques y Llanos, que a la larga provocó hambre en diversos pueblos, entre los que se encontraba Chamula.³⁴ La propagación de una plaga de langosta, entre

³³ Gran parte de esta información fue recopilada en la visita de Francisco Polanco entre los años de 1777 y 1778, y se mantiene recopilada en AGCA, (1), A3.27., legajos 323, 324 y 325.

³⁴ Véase Luis Alberto Arrijoa Díaz Viruell, *Bajo el crepúsculo de los insectos. Clima y trastornos sociales en el reino de Guatemala*, Zamora: El colegio de Michoacán / Universidad de San Carlos de Guatemala / Flasco/Universidad Autónoma de Honduras, 2019, p. 78.

los años de 1768 y 1773 provocó efectos devastadores en la población, ya afectada por la sequía. De acuerdo con José de Ordóñez y Aguiar, vicario de Chamula, estas desgracias provocaron que gran parte de la población se dispersara o falleciera, lo que se tradujo en una menor cantidad de fiestas y celebraciones religiosas, que a su vez significó en una disminución de los ingresos.³⁵

Otra posible causa de la caída de los ingresos serían los conflictos con los párrocos. Cuatro de las cinco vicarías no parecen haber tenido conflictos con la población, pero la de Chamula mantuvo una relación muy hostil con su vicario desde su nombramiento. José de Ordóñez y Aguiar mantuvo diversos conflictos con la población, el alcalde mayor y el propio cabildo eclesiástico.³⁶ A pesar de diversos intentos de removerlo, Ordóñez se mantuvo en la parroquia por muchos años, primero al ganar una apelación ante el juzgado metropolitano de Guatemala, la cual, además, le permitió reponer todos los emolumentos perdidos en el año de 1775, y, posteriormente, gracias a que se ganó el favor del obispo Francisco Polanco, quien le defendió hasta que le removió de Chamula por inasistencia en el año de 1783.³⁷ Su ausencia fue temporal, dado que regresaría nuevamente en el año de 1785,³⁸ lo que desataría, a su vez, más conflictos con la población y el cabildo por su conducta.³⁹

A pesar de las diversas carencias y conflictos, se puede hacer un acercamiento al estado financiero de la catedral gracias a los informes financieros, los que revelan el impacto de las vicarías en las rentas de la catedral.

Las finanzas eclesiásticas entre 1762-1821

La información de los diezmos puede ser algo confusa, especialmente en el periodo que corresponde entre los años de 1781 y 1790,⁴⁰ pero los registros revelan que, a partir del año de 1757, hay una paulatina mejoría en su recolección, la cual logró estabilizarse a partir del año de 1771. Los desastres provocados por la sequía y la plaga obligaron a retomar el remate de los derechos de diezmos, lo que favoreció una recaudación estable.⁴¹ El obispo fray Manuel García de Rivera (1770-1774) logró atraer algunos participantes, pero fue su sucesor, Francisco Polanco, quien convenció a algunas de las personas más acaudaladas de participar en la recaudación decimal y llegó a recaudar 13,000 pesos anuales a partir del año de 1778 (véase Gráfica 3).⁴² Este crecimiento se detuvo en 1781, posiblemente por una nueva plaga de langosta que afectó a parte del obis-

³⁵ AGCA, (1), A3.27., legajo 323, expediente 4276, ff.31v-33.

³⁶ Una parte del conflicto fue publicado en *Autos seguidos por algunos naturales del pueblo de Chamula por varios excesos que le suponían 1779*, México: Gobierno del Estado de Chiapas / Universidad Autónoma de Chiapas / Facultad de Derecho / Universidad Nacional Autónoma de México, 1992.

³⁷ AHDSC, fondo diocesano, carpeta 524, expediente 3.

³⁸ AHDSC, fondo diocesano, carpeta 521, expediente 5.

³⁹ Al parecer, entre los pleitos fue insultar al deán según una denuncia localizada en AHDSC, fondo diocesano, carpeta 524, expediente 1.

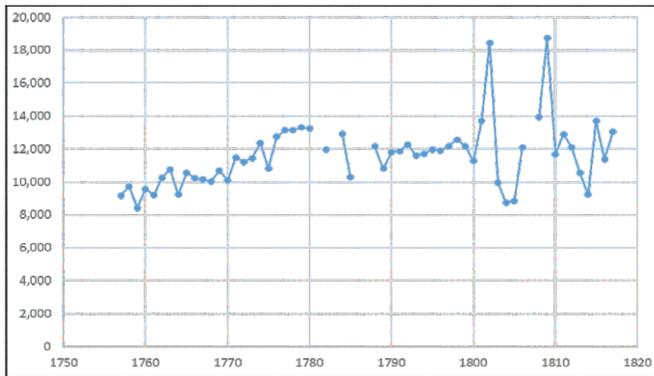
⁴⁰ En el año de 1790, Bartolomé Gutiérrez, mayordomo tesorero de la catedral, fue separado de su puesto luego que se revelaron diversos errores de parte del mayordomo y del contador de la catedral. La clavería, que básicamente llevaba una década sin funcionar, empezó a registrar las cuentas con mayor rigor y posteriormente hizo una revisión de cuentas antiguas. AGCA, (1) A1.11.27, legajo 23, expediente 357.

⁴¹ AGCA, (1) A3.27. legajo 323, expediente 4278.

⁴² Véase Robert Wasserstrom, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México: Fondo de Cultura Económica, 1989, pp. 82-83.

pado en el año de 1778, pero aun así el diezmo se consolidó en un promedio cercano de 12,000 pesos hasta 1800. A partir de ese año, las cuentas registran años en que los ingresos fueron muy irregulares, oscilando entre cantidades muy bajas y mínimos que no se veían en décadas. Esto coincide con un periodo en donde se empezaron a pagar varias deudas de diezmos de golpes, con años donde los pagos se atrasaron. Se puede apreciar que la catedral no volvió a padecer la misma falta de fondos que había sufrido en años anteriores, aunque todavía estaba lejos de ser una catedral de gran valor.

Gráfica 3. Diezmo recaudado entre los años de 1757-1817.



Fuente: Elaboración propia a partir de AHDSC, fondo parroquial y AGCA.

Las vicarías, por su parte, cobraron rápidamente importancia dentro de la catedral. Según las cuentas existentes, entre los años de 1763 y 1767, estas aportaron una cantidad mayor a los 4,000 pesos a las arcas de la iglesia, sin incluir a Tuxtla y los barrios de Ciudad Real, que no serían agregados hasta los años de 1781 y 1787 respectivamente.⁴³ Los ingresos irían decayendo paulatinamente hasta el año de 1774, en que empezarían a recuperarse. Desafortunadamente no se tiene información a la mano correspondiente a los años entre 1769 y 1771, pero es bastante probable que la principal razón de la caída de los ingresos fuera consecuencia de una plaga de langostas que azotó la provincia de Chiapas en el año de 1769, y la hambruna que afectó los años siguientes. Los pueblos más afligidos fueron los de San Bartolomé de los Llanos y, sobre todo, Tuxtla, donde se perdió hasta la mitad de la población tributaria por las muertes y dispersión de la población, seguida de un estancamiento demográfico.⁴⁴

No es hasta el año de 1791 donde tenemos registros detallados de la aportación de las cinco vicarías de la catedral. Luego de unos picos desproporcionados,⁴⁵ los ingresos de estos pueblos se mantuvieron de manera constante entre los 5 y 6,000 pesos hasta el año de 1816. La aportación de cada vicaría en estos totales fue variada: la secularización de Tuxtla proporcionó incremento a las rentas, pero nunca llegaron a tener el peso que se habría esperado considerando el tamaño de la población, lo que

⁴³ AGCA (1) A3.27, Legajo 323, expediente 4227, ff.22-24.

⁴⁴ Juan Pedro Viqueira, "Cuando no florecen las ciudades: la urbanización tardía e insuficiente de Chiapas", en Carlos Lira, Ariel Rodríguez Kuri (coords.), *Ciudades mexicanas del siglo XX: siete estudios históricos*, México: El Colegio de México / Centro de Estudios Históricos/Universidad Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, 2009, pp. 67 y 96.

⁴⁵ En los años de 1789 y 1792, las vicarias aportaron 9,227 y 8,276 pesos respectivamente. De momento, ante la imposibilidad de revisar los cuadrantes de las vicarías de esos años, ha sido posible corroborar el motivo.

también se puede notar en la vicaría de San Bartolomé de los Llanos. Chamula, sin ser originalmente el beneficio más poblado, fue la que otorgó mayores ingresos y de manera regular. En el caso de Oxchuc tenemos una curiosa consistencia que hace pensar en un acuerdo, dado que, a partir del año de 1798, llegó a entregar la cantidad de 1,200 pesos sin excepción.

La información existente de este periodo permite confirmar que los ingresos por las vicarías también se vieron inflados porque los prebendados incluyeron en sus ingresos lo que correspondió al sínodo o doctrina real, ingresos que originalmente estaba destinado a los curas párrocos como pago de la Real Hacienda por sus labores, ingresos que posteriormente las autoridades de la Real Audiencia no sólo eliminaron, sino que también trataron de recobrar en la medida de lo posible. El obispo Francisco Polanco alertó de otro fenómeno que causó una fuerte molestia entre las autoridades reales, que es lo correspondiente a los casos donde hubiera vacantes. El cabildo catedral interpretó que los ingresos de las vicarías deberían ser usadas para su auxilio, así que la cantidad se repartía entre los miembros existentes del alto clero; pero esto fue fuertemente rechazado en Guatemala, que consideró que la repartición se haría conforme a lo establecido en los lineamientos y, en caso de vacantes, lo recaudado debía ser tratado como tal y entregado a las arcas de la Real Hacienda de Guatemala.

Tabla 2. Ingresos de las vicarías en los años de 1778 y 1779.

Vicaría	Ingreso de 1778	Ingresos de 1779
Chamula	1,611	1480
Oxchuc	890	976
San Bartolomé de los Llanos	956	1,950
Sínodo	506	506
Total	3,964	4,166

Fuente: Elaboración propia a partir de AGCA, A3.27, Legajo 325, expediente 4301, ff. 17-19v.

Los informes de contaduría revelan que el beneficio de las vicarías fue, de hecho, mayor de lo esperado. El incremento que recibieron los obispos y los prebendados no parece ser suficiente para compensar la diferencia con otras catedrales, pero sí fue un apoyo sustancial a sus rentas que les benefició directamente.

Tabla 3. Distribución de los ingresos de las vicarías en los años de 1778 y 1779.

Ramo	Ingresos de 1778			Ingresos de 1779		
	Diezmos	Vicaría	Total	Diezmos	Vicaría	Total
Fábrica	1,095	864	1,959	1,478	915	2,393
Obispo	3,225	1,548	4,773	3,265	1,624	4,889
Deán	225	321	588	591	337	928
Prebendado	566	313	879	573	329	902
Canónigo	435	203	638	441	213	654

Fuente: Elaboración propia a partir de AGCA, A3.27, legajo 325, expediente 4301, ff. 17-19v. Debido a que la prebenda estuvo vacante, el deán recibió una menor cantidad de lo normal.

Comentarios finales

Los ingresos decimales de la catedral de Chiapas incrementaron de manera paulatina, pero, por diversas circunstancias que todavía deben de ser analizados con profundidad, llegó a fluctuar a partir de la década de 1790, sobre todo a causa del atraso de pago del diezmo. La catedral y sus miembros, sin embargo, parecen haber logrado paliar el impacto gracias a los ingresos de las vicarías, que les habría permitido cubrir estas faltas gracias a un ingreso anual confiable. Esto tuvo el potencial de incrementar las rentas de los integrantes del cabildo eclesiástico de una manera significativa, sin que necesariamente llegara a compararse con otras diócesis más valiosas.

La erección de las vicarías debe verse como un ejemplo exitoso de un cuerpo eclesiástico por lograr proteger sus intereses e incrementar sus ingresos, justo en un periodo donde la Corona incrementaba su propia autoridad sobre el continente americano, y cuyos efectos se harían sentir durante varios años, al incrementar su influencia en algunos de los pueblos más valiosos para los dominicos. Este éxito, sin embargo, debe tomarse en consideración con la relación que se formó con la población, y en el caso de Chamula, es inevitable considerar que a largo plazo fue una de las bases de un conflicto que se prolongaría a lo largo del siglo XIX a través de la masacre de la población Chamula en el año de 1869, y el sentimiento contra la Iglesia católica que se siente en la actualidad.

Sin embargo, para tener un panorama completo de los beneficios, así como de la dependencia de la catedral hacía las vicarías, es necesario revisar las cuentas avanzado el siglo XIX, durante el periodo liberal, especialmente cuando la autoridad de la Iglesia y la obligatoriedad de pagar los diezmos se puso en entredicho por las autoridades estatales. También es necesario profundizar la reacción de la población, especialmente, tanto para verificar la uniformidad de las rentas de algunos pueblos, pero, sobre todo, en el caso de Chamula, y de esta manera verificar cómo los problemas con el gobierno y la población se tradujeron en las capacidades financieras de la diócesis chiapaneca.

Recomposición territorial de la América central: el arzobispado de Guatemala

Virginia Margarita López Tovilla

Durante el periodo colonial, Guatemala, Honduras, Nicaragua y El Salvador formaron parte de la Audiencia de Guatemala,¹ a la que Chiapas también perteneció, no obstante, las diócesis que caían en el territorio de la Audiencia no tenían relación alguna. Los obispados de Chiapas, el Soconusco y Guatemala eran sufragáneos del arzobispado de México, la diócesis de Nicaragua lo era de Lima y Honduras era sufragáneo del arzobispado de Santo Domingo; aunque es probable que las diócesis de Honduras y Lima hayan sido sufragáneas del arzobispado de México por algún tiempo.² La sufraganeidad consistía en que el arzobispo o metropolitano se constituía en juez ordinario de las diócesis sufragáneas por vía de apelación.³

La multiplicidad de vínculos heterogéneos que se dio en la Audiencia de Guatemala, al pertenecer políticamente a una unidad, pero carecer de relación alguna entre las distintas diócesis, fue una práctica frecuente en el Antiguo Régimen. Los territorios se afirmaban en torno a los lugares que eran sedes de títulos, provocando que en un mismo lugar cayeran las jurisdicciones de distintas instituciones y centros de poder. De tal manera que un mismo territorio podía depender de un lugar para la administración de justicia, de un segundo para la tributación y de un tercero para la administración eclesiástica.⁴

A finales del siglo XVI, por medio del Real Patronato, la monarquía española asumió y desarrolló una política del espacio en las Indias que le permitió erigir nuevas diócesis y elevar nuevas metrópolis eclesiásticas en puntos estratégicos. Esta política del espacio no se mantuvo inalterable, sino que fue cambiando hasta que en el siglo XVIII desembocó en la racionalización y organización del espacio generando proyectos de reformas fiscales y administrativas encaminadas a introducir una geografía simplificada, homogénea, regular y útil al poder fiscal y político. Esta reorganización provocó en Europa, y de manera similar en América, una “estructura granular o corpuscular fundada no en relaciones jurídicas, sino en el territorio, compuestas de elementos separados, ensambla-

¹ Véase Eduardo Vergara Escudero, *Bases institucionales y jurídicas del mercado común centroamericano*, Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile, 1969, p. 6.

² Algunos informes y peticiones sobre la erección de la iglesia de Guatemala en metropolitana toman en cuenta las distancias de las diócesis de Lima y Honduras como un impedimento para trasladarse a la ciudad de México para presentar sus causas en segunda instancia. Además, Manuel Sanabria sostiene que la diócesis de Nicaragua, a pesar de ser sufragánea del arzobispado de Lima, en la práctica lo era del arzobispado de México. Los argumentos que se presentan para sostener esta hipótesis consisten en que los obispos de Nicaragua no asistieron a los concilios celebrados en Lima entre 1582 y 1601. El segundo argumento consiste en que, al establecerse los tribunales de Inquisición en México y Lima, el obispado de Nicaragua reconoció como su tribunal al primero y no a Lima. Véase Manuel Sanabria, Miguel Picado Gatjens y José Alberto Quirós Castro (eds.), *Estudios historiográficos*, San José: Editorial de la Universidad Nacional a Distancia, 2006, pp. 353-354. Para el caso de Honduras no hemos encontrado estudios que avalen o rechacen la hipótesis.

³ Véase Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, vol. I, trad. de Alberto Carillo, México: El Colegio de México / Universidad Nacional Autónoma de México, libro I, título XXXI, 2008, p. 141.

⁴ Véase Daniel Nordman, *Frontières de France. De l'espace au territoire XVI^e - XIX^e siècle*, París: Gallimard, 1998, p. 517.

dos y superpuestos”⁵. Es decir, una nueva unidad territorial que fuera, al mismo tiempo, minúscula y mayúscula, indivisible, pero capaz de yuxtaponerse a otros territorios, y coextensiva a las jurisdicciones que caían en el espacio. Como resultado, se puso atención a los problemas de jurisdicción que ocasionaban el desajuste de los límites políticos y eclesiásticos en diferentes territorios y que se buscara mayor eficacia en la administración de las almas.

La atención que se le puso a ciertos territorios que se habían descuidado a lo largo del siglo XVII tuvo como resultado la erección de cuatro diócesis en España: Santander (1754), Ibiza (1782), Tudela (1783) y Menorca (1795),⁶ seis en América: Linares (1777), Mérida (1777), Sonora (1780), Cuenca (1786), Santo Tomás de Guyana (1790) y La Habana (1788),⁷ y un arzobispado, el de Guatemala (1743). Es posible que la erección de los obispados obedezca a circunstancias particulares de cada territorio, como el aumento de la población, los conflictos de jurisdicción, las dificultades en la administración y demás, pero lo que sí se puede asegurar es que la erección del arzobispado de Guatemala no sólo se debió a la política integracionista y centralista de Felipe V, sino también al persistente interés de las altas esferas del gobierno político y eclesiástico de la Audiencia de Guatemala.

De obispado a arzobispado

La erección del arzobispado de Guatemala fue un proceso complicado que duró más de dos siglos. Los primeros datos que se tienen al respecto corresponden al año de 1574, cuando el Consejo de Indias expidió una real cédula dirigida al cabildo en sede vacante del obispado de Nicaragua, en la que le pedía su consentimiento para la erección del arzobispado de Guatemala, pues tenía conocimiento de los gastos e inconveniencias por las que pasaban los habitantes de aquella provincia, quienes pretendían presentar sus causas en segunda instancia.⁸ A partir de ese momento, y hasta mediados del siglo XVIII, hay una constante participación de actores locales de toda la Audiencia de Guatemala que se quejaron y argumentaron la necesidad de un tribunal superior.

A lo largo del siglo XVII, el Consejo de Indias continuó recibiendo quejas y comunicaciones de los obispos, las órdenes religiosas y la justicia real de la Audiencia de Guatemala, en las que exponían las incomodidades y los problemas que tenían que soportar los habitantes de los obispados de Chiapas y el Soconusco, Guatemala, Honduras y Nicaragua para presentar sus causas en segunda instancia. En 1707 se expidió otra real cédula dirigida al obispo de Guatemala que no variaba de la anterior: en ella también se le pedía que informara acerca de los beneficios que traería para los habitantes de los obispados la elevación de la iglesia de Guatemala en metropolitana.⁹

⁵ Nordman, *Frontières de France*, 1998, p. 524.

⁶ Véase Quintín Aldea Vaquero, Tomás Marín Martínez y José Vives Gatell, *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, Madrid: Instituto Enrique Flórez / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 5 volúmenes, 1972, p. 1010.

⁷ Véase Alfonso García-Gallo, *Atlas histórico-jurídico*, España: Porrúa, 2002, p. 261.

⁸ “Real cédula al obispo y venerable deán y cabildo en sede vacante de Nicaragua en la que se le pide que envíe al Consejo de Indias su consentimiento para que el obispado de Guatemala se erija como Arzobispado e iglesia metropolitana, Guatemala 27 de abril de 1574”, Archivo General de Indias (en adelante AGI), Guatemala, 377.

⁹ “Real cédula al obispo de Guatemala sobre la conveniencia de erigir la iglesia de Guatemala en metropolitana, 18 de octubre de 1707”, AGI, Guatemala, 377.

El principal argumento presentado por las altas esferas políticas y eclesiásticas al Consejo de Indias fue la necesidad de un tribunal superior para que la población pudiera apelar. La apelación era un recurso del derecho que tenía como objetivo someter a un juez superior una sentencia dictada por un inferior porque, según el litigante, había sido agravada parcial o totalmente en la primera instancia.¹⁰ Además de la necesidad de este recurso del derecho se presentaron otras razones de tipo geográfico, económico y político que impedía a los habitantes presentar sus apelaciones.

Dentro de las causas del tipo geográfico se encuentran las distancias que separaban las diócesis que caían en el territorio de la Audiencia de Guatemala del arzobispado de México. Las diócesis de Chiapas y Guatemala, que eran las más cercanas a la ciudad de México, se encontraban a 250 y 300 leguas respectivamente. Sin embargo, la diócesis guatemalteca tenía pueblos que, para trasladarse tan solo a la ciudad de Santiago, debían recorrer entre 40 y 100 leguas, como Sonsonate, que distaba a la capital 40 leguas, la ciudad de San Salvador se encontraba a 60 leguas, la villa de San Vicente, a 80 leguas y la ciudad de San Miguel distaba a 100 leguas de la ciudad de Santiago de Los Caballeros. Por su parte, Honduras y Nicaragua, que eran las diócesis más alejadas, debían caminar entre 500 y 550 leguas para llegar a la ciudad de México. Aunque también contaban como pueblos bastante alejados, por ejemplo, la diócesis hondureña tenía pueblos como Trujillo y San Pedro de Olancho, que, para llegar a Comayagua, sede del obispado, debían de recorrer 80 leguas. En el caso de Nicaragua tenía ciudades alejadas, como la de Segovia, que, para llegar a León, se debían recorrer 40 leguas y para llegar a Cartago, más de 100 leguas.¹¹ Costa Rica, que pertenecía a la diócesis de Nicaragua y que colindaba con el reino de Panamá, tenía el partido de Boruca, que, para llegar a la ciudad de México, debía recorrer 800 leguas.¹²

La distancia no fue la única dificultad que debían pasar los litigantes para llegar hasta la ciudad de México: los mismos caminos representaban un serio problema porque en la época de invierno, que corresponde a la época de lluvia,¹³ los caminos se volvían pantanosos y los ríos se volvían innavegables por su crecimiento. Juan Pedro Viqueira describe con gran detalle el Camino Real que conectaba a la Audiencia de Guatemala con la de México proporcionando un panorama de las travesías a las que se enfrentaban los transeúntes.¹⁴ Al salir de Santiago de Los Caballeros, el viajero debía pasar por un camino accidentado, atravesando algunos pueblos, luego se debía cruzar una serranía que llegaba hasta Todos Santos Cuchumatanes, posteriormente se seguía el cauce de las aguas que se dirigían al Río Grande de Chiapas, avanzado por cañadas, valles, arroyos y Ciénegas bastante accidentados, más adelante se atravesaba por otros pueblos más. Posteriormente, el viajero debía descender a un

¹⁰ Véase Susana Aikin Araluce, *El recurso de apelación en el derecho procesal castellano entre los siglos XIII y XIX*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2015, p. 6.

¹¹ “Información y declaración del sargento mayor don Clemente de Araus, 30 de abril de 1738”, AGI, Guatemala, 377.

¹² “Informe del cabildo de justicia y regimiento de la ciudad de León. Sala capitular de la ciudad de León, 18 de mayo de 1738”, AGI, Guatemala, 377.

¹³ Debido a la posición de Guatemala con respecto a la línea ecuatorial tiene dos temporadas marcadas, la de lluvia, que corresponde a los meses de mayo a octubre, y la de seca, que comprende los meses de noviembre a abril aproximadamente.

¹⁴ Juan Pedro Viqueira, “Ires y venires de los caminos de Chiapas (época prehispánica y colonial)”, en Chantal Cramaussel (ed.), Zamora: El Colegio de Michoacán, *Rutas en la Nueva España*, 2006, pp. 137-176.

amplio valle, luego tenía que atravesar el río San Gregorio para entrar al primer pueblo de la alcaldía mayor de Chiapa, Aquespala. Nuevamente se cruzaba el caudaloso río San Gregorio, pasando por Escuintenango. Pasado esto, el viajero llegaba a la ciudad de Coapa y continuaba por una jornada de 40 kilómetros cruzando densos bosques de palmeras y algunos pantanos, hasta llegar a Copanaguastla.

El siguiente punto de llegada para el viajero era Ostuta, que se encontraba ubicado entre el Río Grande y uno de sus afluentes que desciende del Macizo Central. En esta parte la geografía se tornaba más difícil, aunque más adelante, cerca de Totolapa y Acala, las aguas se volvían navegables. A continuación, el viajero debía cruzar una vez más el Río Grande en canoa y sus bestias lo hacían por un vado, 10 kilómetros más adelante se llegaba a Tuxtla, punto donde el camino real se dividía en dos ramales. El primero seguía al norte hacia Veracruz y Tabasco, que también era de difícil acceso. El otro ramal se dirigía a la ciudad de Antequera (Oaxaca).¹⁵

La geografía del territorio imposibilitó la administración de justicia por parte de la metrópoli eclesiástica de México hacia sus diócesis sufragáneas. Así lo expresó el entonces arzobispo Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta (arzobispo entre 1731-1747) en el informe y consentimiento que le envió al Consejo de Indias para la erección del nuevo arzobispado. Vizarrón señaló que las excesivas distancias que había entre el arzobispado y las diócesis de aquel territorio le causaban gran inconveniente e impedían la administración de justicia. También dijo que le constaba que los informes enviados desde Guatemala eran fehacientes y que lejos de ser exagerados no habían expresado todos los males, pues, en el tiempo que llevaba administrando el arzobispado de México, reconocía lastimosamente que no pasaban de tres los recursos que habían llegado desde los obispados de Chiapa y Comayagua, y que ninguno provenía de las diócesis de Guatemala y Nicaragua:

Desde los principios que serví esta Santa Iglesia tropecé con el gran obstáculo que hacen a la buena y expedita administración de justicia las irreparables distancias en que están constituidas de esta cabecera estas iglesias que le son sufragáneas, pues hasta la misma de Guatemala padece este inconveniente [...] y asegurando a vuestra majestad se han hecho así moderadamente por la Real Audiencia, gobierno y cabildos de Guatemala, como las precedidas [...] debo afianzar que han quedado muy cortos en sus exposiciones, pues como quiera que estos mis tribunales han debido ser hasta ahora el regular inmediato término de los recursos, ha debido causar fuerte lastima a quien ama al bien público, reconocer que en doce años que sirvo esta mitra no pasan de tres los recursos venidos a mi curia, de las dos de Chiapas y [una de] Comayagua.¹⁶

Dentro de las causas económicas, las altas esferas políticas y eclesiásticas guatemaltecas señalaron que la pobreza de los habitantes de la Audiencia de Guatemala les imposibilitaba trasladarse a la ciudad de México, de donde resultaba que les era esencial el establecimiento del arzobispado. De sobra se sabe que la mayor riqueza de este territorio fronterizo y periférico era el indio tributario, en quien recaían diversas

¹⁵ Véase Juan Pedro Viqueira, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México: Tusquets / El Colegio de México, 2002, pp. 134-142.

¹⁶ "Informe y consentimiento del arzobispo de México sobre la erección de Guatemala como metropolitana. México, 07 de julio de 1742", AGI, Guatemala, 377.

cargas y contribuciones, que daba su mano de obra para la construcción de iglesias, caminos, puentes y demás, y para el cultivo de productos agropecuarios (maíz, añil, caña, cacao etcétera). También era tameme o cargador y se le empleaba para la extracción del metal que había en la región.¹⁷

Es probable que la mayoría de los indios no pudieran hacer frente a los gastos que conllevaba hacer una apelación, pues el dinero que se debía invertir en ello no sólo correspondía al ámbito burocrático, también implicaba gastos en el traslado y la manutención del litigante, sin contar que la ausencia de los indios supondría el abandono del hogar y el descuido de los cultivos, lo que provocaría directamente una disminución en las contribuciones. En otros casos, cuando los litigantes eran acaudalados o podían sufragar los gastos, tampoco veían las apelaciones como un posible recurso porque el dinero invertido en el litigio a veces podía ser mayor al que debían cubrir en la primera sentencia dictada.¹⁸

En cuanto al uso del recurso de la apelación, hubo un aumento considerable después de la erección de la iglesia de Guatemala en metropolitana. Desde finales del siglo XVI a la primera mitad del siglo XVIII, se registraron apenas cuatro documentos referentes a apelaciones; después de 1744, 13 durante la segunda mitad del siglo XVIII. La mayoría de los litigantes fueron clérigos y/o españoles, lo que muestra que la erección del arzobispado de Guatemala benefició a una parte de la sociedad, españoles y clero.

La erección del arzobispado de Guatemala afectó geográficamente al de México al separarle dos diócesis, pero poco o nulo fue el daño que sufrió económicamente porque la iglesia metropolitana de México siguió conservando los obispados más ricos y poblados: Puebla, Michoacán, Guadalajara, Oaxaca, Durango y Yucatán.¹⁹ Es más, los obispados de Honduras y Nicaragua pudieron haber representado una pérdida económica para la ciudad de México porque las rentas eclesiásticas de estas diócesis se pagaban de la real hacienda. Además, la congrua anual de estos obispados apenas ascendía a 3,000 pesos desde finales del siglo XVII hasta la primera mitad del siglo XVIII.²⁰ Por su parte, la

¹⁷ Alfredo Jiménez, "Política y poder en Guatemala en el siglo XVI", en Jorge Luján Muñoz, *Historia general de Guatemala*, vol. II, 1994, p. 899.

¹⁸ "Testimonio de la información y otras diligencias hechas a pedimento del síndico procurador general de esta ciudad de Guatemala..." Jiménez, "Política y poder en Guatemala", 1994, p. 899.

¹⁹ "Respuesta del fiscal sobre la pretensión que se erija en metropolitana la iglesia de Guatemala. de 6 de junio de 1741", AGI, Guatemala, 377.

²⁰ "Por muerte de don fray Alonso de Vargas, obispo que era de la iglesia catedral de la provincia de Honduras, ha vacado este obispado que aunque es de los dotados en la caja real valdrá al año 3 mil pesos, año de 1698"; "Pedro de los Reyes de la orden de San Benito que estaba electo por obispo de la iglesia catedral de la provincia de Honduras para el obispado de la de Yucatán ha quedado vaco el de Honduras que siendo de los dotados en la caja real, valdrá 3 mil pesos al año, año de 1699"; "Por haber sido vuestra majestad servido presentar al maestro fray Ángel Maldonado de la Orden de San Bernardo que estaba electo por obispo de la iglesia catedral de la provincia de Honduras para el obispado de Oaxaca ha vacado el de Honduras que es de los dotados en la caja real y valdrá 3 mil pesos al año, año de 1700"; "Por fallecimiento de fray Juan Pérez Carpintero se haya vaco el obispado de la iglesia catedral de la provincia de Honduras que es de los dotados en la caja real; y valdrá 3 mil pesos, año de 1728"; "Por haber muerto don fray Antonio López de Guadalupe, obispo que era de la iglesia catedral de Comayagua, en la provincia de Honduras, se haya vaco este obispado, que es uno de los dotados por vuestra merced en cajas reales y valdrá 3 mil pesos al año, año de 1742"; "Por haber muerto don Francisco de Molina, obispo de la iglesia catedral de Comayagua, en la provincia de Honduras, se halla en vacante este obispado, que es uno de los dotados en Cajas reales y valdrá 3 mil pesos al año, año de 1750" AGI, Guatemala, 374.

mitra de Chiapas y Soconusco, entre 1706 y 1753, pagaba una congrua de 5 a 6,000 pesos anuales a su obispo,²¹ mientras que la diócesis de Guatemala la superaba por un valor de 8,000 pesos anuales.²²

El último fundamento que llevó a la monarquía española a la elevación de la metrópoli eclesiástica de Guatemala fue la misma importancia de la ciudad de Santiago de Los Caballeros. Por distintas catástrofes, la ciudad se tuvo que trasladar a varios sitios,²³ lo que no le impidió hacerse de una serie de instituciones políticas, económicas e intelectuales. Las instituciones educativas tenían como objetivo la instrucción y la enseñanza dirigida a los españoles y los hijos de caciques y principales. En 1597, en la ciudad de Santiago se fundó el Colegio de la Asunción dedicado a la educación de los hijos de las personas más importantes de la ciudad.²⁴ En 1610 y 1667 se crearon dos monasterios, el de San José de Carmelitas Descalzas en Guatemala y el de la Concepción en Ciudad Real. Si bien es cierto estos monasterios estaban dirigidos a funciones estrictamente religiosas, también desempeñaron un papel importante en la educación de las niñas.²⁵ La educación en una esfera más alta se impartía en los Colegios Mayores, en el Seminario Tridentino y, en el último cuarto del siglo XVII, en la Universidad de San Carlos.²⁶

En 1731, el monarca otorgó la licencia para que en Santiago de Los Caballeros se acuñase monedas reafirmando la importancia económica de la ciudad; el objetivo de esta institución era incentivar la economía a través del comercio, conectar el intercambio de productos con España, y favorecer a los súbditos del rey, tal como lo señalaba Felipe V.²⁷ Sin embargo, los más favorecidos de la fundación de esta ciudad fueron el presidente de la Audiencia, Francisco Rodríguez de Rivas, que tuvo un papel fundamental en el proceso de erección, y que fue nombrado juez protector de la Casa de Moneda, y al que también se le delegó la asigna-

²¹ “Por muerte de fray Francisco Núñez de la Vega, ha vacado el obispado de la iglesia catedral de la Ciudad Real de Chiapa que valdrá al año de cinco o seis mil pesos, años de 1706-1708”, AGI, Guatemala, 374; “Se propone para el gobierno del obispado de Chiapas la terna siguiente que vale de 5 a 6 mil pesos anuales...”; “El obispado de la iglesia catedral de la Ciudad Real de Chiapa que tendrá de 5 a 6 mil pesos de congrua al año ha quedado vacante por fallecimiento de don fray José Cubero, año de 1753”.

²² “Por fallecimiento del obispo fray Andrés Navas y Quevedo se presentó la siguiente terna para ocupar el obispado de Guatemala que vale 8 mil pesos anuales. Guatemala, 1702-1703”, AGI, Guatemala, 374.

²³ Jorge Luján Muñoz, 1994, “Política fundacional en los siglos XVI y XVII”, en Luján, 1994, *Historia General de Guatemala*, vol. II, p. 910. En otro texto, “Urbanismo”, Luján sitúa la fecha de fundación de la ciudad el 25 o el 27 de julio del mismo año. Por su parte, Beatriz Suñe Blanco apoya la idea de que la fecha de fundación de la ciudad de Guatemala fue el 25 de julio de 1524, p. 985.

²⁴ Beatriz Suñe Blanco, “La ciudad de Santiago de Guatemala”, en Luján, 1994, *Historia General de Guatemala*, vol. II, 1994, p. 1006. Dentro de las constituciones, en el seminario se admitían a niños mayores de 12 años. El rango de edad de los colegiales debía abarcar entre 16 y 20 años, pero no podían recibir el sacerdocio antes de los 24 años. Se admitían hijos de españoles y criollos y se impartían estudios de Gramática, Filosofía, Teología, Moral y otras disciplinas. Jesús María García Añoberos, “La Iglesia en el reino de Guatemala”, en Luján, *Historia general de Guatemala*, vol. II, 1994, p. 966.

²⁵ García, “La iglesia en el reino de Guatemala”, 1994, p. 959.

²⁶ Ernesto Chinchilla Aguilar, “Introducción” en Luján, *Historia General de Guatemala*, vol. II, 1994, p. 767.

²⁷ “Vuestra majestad concede licencia para que en la Ciudad de Guatemala se erija casa en que se fabrique moneda en la forma y con las circunstancias que se expresan. En Sevilla, 17 de enero de 1731”, AGI, Guatemala, 201. “Al virrey de Nueva España remitiéndole el despacho de la licencia que vuestra majestad ha concedido para que en la ciudad de Guatemala se erija la casa en que se fabrique moneda, y ordenándole lo que en su parte ha de ejecutar. En Sevilla, a 17 de enero de 1731”.

ción de los oficios inferiores; los otros beneficiados fueron los oficiales de la real hacienda que se desempeñarían como tesorero, ensayador y blanquecedor.²⁸ Durante el proceso de erección de la Casa de Moneda nunca se dejó de argumentar que en la ciudad de Santiago había personas idóneas y competentes para desempeñar los oficios, y que el territorio contaba con abundancia de minas de oro y plata fáciles de explotar, aunque en la región apenas había 17 reales de mina.²⁹ A pesar de que la Audiencia de Guatemala nunca figuró como una de las regiones más ricas de América, logró hacerse de una casa de moneda que la proyectó como un centro económico y reafirmó centralidad como un punto de intercambio.

Es evidente que al establecerse los españoles en el territorio guatemalteco, o bien al resignarse a vivir en él, se produjeron sentimientos de arraigo y pertenencia,³⁰ lo cual se manifiesta en el acto de intentar permanecer en el territorio a pesar de las distintas catástrofes por las que ha pasado la ciudad. Asimismo, se desarrolló una insistencia por el prestigio de los habitantes y de la ciudad, y por el desarrollo intelectual de los mismos; de ahí que el obispo Francisco Marroquín, junto con otros clérigos y seglares, vieran la necesidad de que los hijos de los españoles nacidos en América recibieran educación para estar a la altura de los españoles provenientes de colegios mayores o de universidades metropolitanas.³¹

Tras el restablecimiento de la Audiencia de Guatemala en 1568, Felipe II le otorgó el estatus de chancillería pretorial haciéndola independiente de Nueva España y disponiendo que se integrara de un presidente, gobernador y capitán general, cinco oidores, alcaldes del crimen y fiscal; dos escribanos de cámara, relator y alguacil mayor.³² El hecho de que Santiago de Los Caballeros albergara la sede de la “Chancillería” o Audiencia, le otorgaba el privilegio de resguardar la representación del monarca en el territorio, y, al mismo tiempo, se volvía un auténtico foco de polarización y manifestación de la voluntad regia, como otras sedes de audiencias.³³

A pesar de los rangos y títulos alcanzados, de las instituciones fundadas y de los problemas que implicaba trasladarse a la ciudad de México, las diócesis dependían del arzobispado de México, pero políticamente formaban una unidad: la audiencia. Este desajuste de los límites políticos y eclesiásticos llegó a su fin en 1744, cuando finalmente, y después de casi dos siglos de burocracia y de persistencia de los actores locales, se erigió el tribunal de apelaciones del Arzobispado de Guatemala:

A pesar de los rangos y títulos alcanzados, de las instituciones fundadas y de los problemas que implicaba trasladarse a la ciudad de México, las diócesis dependían del arzobispado de México, pero políticamente formaban una unidad: la audiencia. Este desajuste de los límites políticos y eclesiásticos llegó a su fin en 1744, cuando finalmente, y después de casi

²⁸ “Copia de la cédula de erección de la Casa de Moneda de Guatemala expedida en Sevilla a 17 de enero de 1731”, AGI, Guatemala, 201.

²⁹ “Disertación canónica...”, AGI, Guatemala, 201.

³⁰ Jorge Luján Muñoz, “Introducción: organización del orden colonial”, en Luján, *Historia General de Guatemala*, vol. II, 1994, p. 866.

³¹ Ernesto Chinchilla Aguilar, “El criollismo: siglos XVI y XVII”, en Luján, *Historia General de Guatemala*, vol. II, 1994, p. 1092.

³² Las audiencias pretoriales tenían una relación directa con la Corona española, no estaban gobernadas por un virrey sino por un capitán general. Byron R. Valarezo Olmedo, “Reales audiencias”, *Revista jurídica*, 1994, p. 358.

³³ Luján, “Introducción”, en Luján, *Historia general de Guatemala*, vol. II, 1994.

dos siglos de burocracia y de persistencia de los actores locales, se erigió el tribunal de apelaciones del Arzobispado de Guatemala.³⁴

Al convertirse Santiago de Los Caballeros en sede del arzobispado le otorgó *per se* un rango superior, importancia y notoriedad frente a las ciudades de León, Ciudad Real y Comayagua. Al mismo tiempo, se tejió un paralelismo con las ciudades de México y Lima debido a que las tres poseían las mismas instituciones y categorías, ya que eran las ciudades más pobladas de América. A mediados del siglo XVIII, la población de la Ciudad de Santiago, incluyendo los habitantes del valle, llegaba a 20,000,³⁵ una quinta parte de la población de la ciudad de México, que llegaba a 98,000 habitantes³⁶ y una tercera parte de los habitantes de Lima, que oscilaba entre los 50 y 60,000 habitantes.³⁷

La erección de la iglesia metropolitana favoreció, en primer lugar, al último obispo y primer arzobispo de Guatemala, fray Pedro Pardo de Figueroa, que pertenecía a una de las familias más emblemáticas e importantes del Alto Perú.³⁸ Pardo de Figueroa tuvo una relación con el arzobispo de México, Juan Antonio Vizarrón y Eguiarreta, quien lo impulsó a retomar el proceso de erección de la iglesia metropolitana. Esto no es extraño, pues Vizarrón se desempeñaba como arzobispo y virrey, además, durante su gestión enfrentó varios problemas: rebeliones en el norte y el sur del virreinato, saqueo en las cajas reales de la ciudad de México, incursiones de piratas ingleses y holandeses en las costas de ambos mares, el Pacífico y el Atlántico, y los efectos de la epidemia del matlazahuatl.³⁹ A raíz de estas dificultades se puede entender por qué en el informe y consentimiento dado por el arzobispo no pusiera ninguna resistencia para la desmembración de las cuatro diócesis (Chiapas, Guatemala, Honduras y Nicaragua), antes bien señalara que él mismo había incentivado a Pardo de Figueroa para que retomara el proceso de erección de la iglesia metropolitana de Guatemala.⁴⁰

Vizarrón y Eguiarreta aprovechó para mencionar su desconocimiento sobre la real cédula de 1717 en que se pedía el informe y consentimiento del entonces arzobispo para la elevación del nuevo arzobispado y, al mismo tiempo, insinuó que posiblemente este no había dado respuesta porque encontraba poco airosa la disminución de las iglesias sufragáneas para el arzobispado de México. Finalmente, Vizarrón y Eguiarreta otorgó su consentimiento, y agregó que los informes enviados desde la Audiencia de Guatemala al Consejo de Indias se quedaban cortos en su exposición, pues, en el tiempo que llevaba gobernando la

³⁴ “Bula papal del 28 de febrero de 1744”, AGI, Guatemala, 377.

³⁵ “Disertación canónica sobre los justos motivos [...]”, AGI, Guatemala, 377.

³⁶ Véase José Antonio Villaseñor y Sánchez, *Teatro americano, Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones: Dedicada al rey nuestro señor don Felipe Quinto, monarca de las Españas*, México: Imprenta de la viuda de don José Bernardo de Hogal, impresora del real, y pontificio tribunal de la santa cruzada, 1746, p. 35.

³⁷ Los padrones de confesión señalan que para el año de 1755 la población de la ciudad de Lima ascendía a 51,767 personas de los cuales 35,185 eran indios, 10,000 eran párvulos, 350 eran clérigos y 6,226 vivían en monasterios. Pilar Pérez Cantó, “La población de Lima en el siglo XVIII”, *Boletín americanista*, 1982, pp. 383-384.

³⁸ Véase Antonio de Alcedo, *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*, vol. II, Madrid: Imprenta de Manuel González, 3 volúmenes, 1787, p. 85.

³⁹ Véase Nicolás León, *Compendio de la historia general de México desde los tiempos prehistóricos hasta el año de 1900*, México: Herrero hermanos, 1902, pp. 360-362.

⁴⁰ “Informe y consentimiento del arzobispo de México sobre la erección de Guatemala en metropolitana. México, 7 de julio de 1742”, AGI, Guatemala, 373.

mitra, no pasaban de tres los recursos que habían llegado a su curia, de esta manera la segregación de los obispados de Chiapas y Guatemala le supondría un favor más que una pérdida.⁴¹

Otro de los beneficiados fueron los miembros del cabildo catedral guatemalteco, que asumirían el gobierno del arzobispado especialmente en sede vacante. Don Diego Rodríguez de Rivas, dignidad de la catedral, que tuvo un papel trascendental en el proceso de la erección de la Casa de Monedas, fue designado apoderado en Roma para procurar la elevación de la iglesia en Roma, y que, al ser deán de la catedral, tendría el principal lugar después del obispo.

El argumento de la necesidad de un tribunal expuesto por las élites locales muestra una aparente preocupación por la administración de justicia, aunque en el fondo se vislumbran intereses políticos, económicos y de jerarquía. La misma ciudad de Santiago es otro ejemplo, pues al adquirir el título de cabeza episcopal le dio la afirmación de igualdad frente a la ciudad de México y a la ciudad de Lima.

Conclusión

La reorganización territorial de la América central se debió a la erección del arzobispado de Guatemala. Proceso que se efectuó gracias a que coincidió el proyecto local e intereses de las élites guatemaltecas con la lógica política de la monarquía española y que se proyectó sobre la administración, organización y racionalización del espacio.

El principal argumento que llevó a la erección del arzobispado de Guatemala fue la necesidad de un tribunal de apelación. Argumento que fue utilizado por el gobierno eclesiástico y político, y que mostró las deficiencias de la administración de la justicia eclesiástica y las dificultades económicas y geográficas por las que tenían que atravesar los litigantes para llegar a la ciudad de México. Se podría pensar en lo paradójico que era el hecho de que, durante casi dos siglos, las élites que ostentaban el poder buscaran el establecimiento del tribunal, que su principal función era impartir justicia y cuidar del orden social y moral de la población y del clero, cuando muchos de estos excesos eran cometidos por ellos mismos, sin embargo, esto adquiere lógica cuando se piensa en el rango que los ministros adquirirían y quiénes serían los jueces principalmente en sede vacante.

En suma, detrás de la aparente preocupación de la necesidad de un tribunal de segunda instancia y de la buena administración de justicia, hubo otros intereses políticos y económicos que movieron a las élites locales, como elevar el rango de los ministros y otorgarle a la ciudad de Santiago de Los Caballeros el título de cabeza episcopal que afirmaría la identidad de los habitantes, la independencia con respecto al arzobispado de México, y el reconocimiento de igualdad frente a la ciudad de México y la ciudad de Lima.

La erección de la iglesia metropolitana de Guatemala tuvo repercusiones jurídico-territoriales al crear un nuevo arzobispado a partir de lo que ya se había establecido. Como resultado, la Corona centralizó un territorio que se encontraba fragmentado eclesiásticamente, afirmó la jurisdicción y autoridad del clero diocesano frente a los poderes regios (Audiencia de Guatemala y ayuntamientos) y eclesiásticos (órdenes religiosas), quienes, en más de una ocasión, habían invadido la jurisdicción episcopal de cada una de sus diócesis, y al mismo tiempo proveyó de un

⁴¹ "Informe y consentimiento...", AGI, Guatemala, 373.

tribunal de apelaciones que les permitiera a los súbditos de ese territorio presentar sus causas en segunda instancia. Además de la recomposición territorial que originó la erección del arzobispado de Guatemala, se produjo un vínculo más estrecho con la Corona, pues a partir de 1744, el arzobispo de Guatemala tomó las decisiones más importantes del clero en consulta con el Consejo de Indias, lo que provocó una independencia total con respecto a la Nueva España y reafirmó la autonomía temporal de la Audiencia de Guatemala, que era el objetivo de la alta esfera política y eclesiástica.

Fuentes y bibliografía

Archivos utilizados

Archivo Histórico del Arzobispado de Yucatán, AHAY
Archivo General de Centroamérica, AGC
Archivo General de Indias, AGI
Archivo General de la Nación, AGN
Archivo Históricos Arquidiocesano “Francisco de Paula García Peláez”, AHA
Archivo Histórico del Arzobispado de Durango, Durango, Durango, AHAD
Archivo Histórico del Arzobispado de Monterrey, AHAM
Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas, AHDSCC
Archivo Histórico del Arzobispado de México, AHAM
Archivo Histórico Matheo de Parras, AHM
Archivo Histórico Municipal de Parral, AHMP
Archivo Histórico Franciscano de Zapopan, AHSFZ
Archivo Municipal de Saltillo, AMS
Archivo Parroquial de San José del Parral, APSJP
Archivo Parroquial de Santa María de las Parras, APSMP
Archivo Franciscano, BNM
Biblioteca Pública del Estado de Jalisco, BPEJ
NC-AMs Newberry Collection. Ayer – Manuscripts
Real Academia de la Historia, RAH

Páginas electrónicas

Familysearch.org Parras, Libros de bautismos y matrimonios
<http://uair.library.arizona.edu/item/217440>

Bibliografía general

- ADAMS, David B., 1991, *Las colonias tlaxcaltecas de Coahuila y Nuevo León en la Nueva España*, Saltillo: Archivo Municipal de Saltillo.
- AGUIRRE Salvador, Rodolfo, 2008, “El clero secular de Nueva España y la búsqueda de grados de bachiller”, *Fronteras de la Historia*, vol. 13, núm. 1, Colombia: Instituto Colombiano de Antropología e Historia Bogotá.
- _____, 2008, “La secularización de doctrinas en México: realidades indianas y argumentos de Madrid, 1700-1749”, en *Hispania Sacra* vol. 60, no. 122, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- _____, 2012, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*. México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación / Bonilla Artigas Editores / Iberoamericana Vervuet.
- _____, (coord.), 2017, *Visitas pastorales del arzobispado de México, 1715-1722*, México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2 vols.
- _____, Rodolfo, 2019, “Misiones a debate. Intereses arzobispaes y monárquicos en la custodia franciscana de Tampico, 1700-1750”, *Fronteras de la Historia*, vol. 24, núm. 2, pp. 80-108.
- AGUIRRE Salvador, Rodolfo y María Teresa Álvarez Icaza Longoria, 2017, “III. La reorganización parroquial en la era de las secularizaciones, 1750-1813”, en Rodolfo AGUIRRE, Salvador (coord.), *Conformación parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.

- AIKIN Araluce, Susana, 2015, *El recurso de apelación en el derecho procesal castellano entre los siglos XIII y XIX*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- ALCARAZ Gómez, José F., 1996, “Documentos. Felipe V y sus confesores jesuitas. El 'cursus' episcopal de algunos personajes ilustres del reinado”, *Revista de historia moderna*, núm. 15, pp. 13-45.
- ALCEDO, Antonio de, 1787, *Diccionario geográfico-histórico de las Indias Occidentales o América*, Madrid: Imprenta de Manuel González, 3 vols.
- ALDEA Vaquero, Quintín, et al, 1972, *Diccionario de Historia eclesiástica de España*, Madrid: Instituto Enrique Flórez / Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 5 vols.
- ALEGRE, Francisco Javier, 1958, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesus de Nueva España*. Tomo II. Nueva Edición Por Ernest J. Burrus S. J. Y Felix Zubillaga S. J. Roma Institutum Historicum S. J.
- ALESSIO Robles, Vito, 1978, *Coahuila y Texas en la época colonial*, México: Porrúa.
- ALMADA, Francisco R., 1990, *Diccionario de Historia, Geografía y Biografía sonorenses*, Hermosillo: Instituto Sonorense de Cultura, tercera edición.
- ÁLVAREZ, Salvador, 1989, “Minería y poblamiento en el norte de la Nueva España en los siglos XVI y XVII: los casos de Zacatecas y Parral”, en *Actas del I congreso de Historia regional comparada*, Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, pp. 105-138.
- ANCONA, Eligio, 1878, *Historia de Yucatán*, México: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, Mérida, 4 tomos, primera edición.
- ANDRADE, Vicente de Paul, 1899, *Noticias biográficas de los ilustrísimos preladados de Sonora, de Sinaloa y de Durango*, México: Imprenta del Museo Nacional, tercera edición.
- ANGULO Uc, Sergio, 2013, *Los mayas del Petén y el presidio de los Remedios. Historia de una colonización tardía, 1700-1760*, México: Senado de la República / Instituto Belisario Domínguez, 2013.
- ARBELÁEZ Herrera, Ángela María, 2012, “La noción de guerra justa. Algunos planteamientos actuales”, *Analecta política*, núm. 1, vol. 1, Colombia.
- ARMAS Asín, Fernando, 2009, “Espacios y formas: los procesos de evangelización en Iberoamérica”, en Fernando Armas Asín (ed.). *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ARREOLA Pérez, Jesús Alfonso (ed.), 1999, *El documento de Parral 1643*, Saltillo: Colegio Coahuilense de Investigaciones Históricas.
- ARRIOJA Díaz Viruell, Luis Alberto, 2019, *Bajo el crepúsculo de los insectos. Clima y trastornos sociales en el reino de Guatemala*, Zamora, Michoacán: Universidad de San Carlos de Guatemala / Tricentenario / Universidad Autónoma de Honduras.
- ATONDO Rodríguez, Ana María y Martha Ortega Soto, 2010, “Entrada de colonos españoles en Sonora durante el siglo XVII”, en Sergio Ortega Noriega e Ignacio del Río (coords.), *Tres siglos de historia sonorensis, 1530-1830*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 95-134. Disponible en: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/tres_siglos/historia_sonorense.html.
- AYETA, Fray Francisco de, ca. de 1694, *Último recurso de la provincia de san Joseph de Yucatán, destierro de tinieblas en que ha estado sepultado su inocencia*, Madrid.
- BACA, Roberto y Rita Soto, 2006, *El mayorazgo del río Conchos (Chihuahua, 1689-1838)*, Parral: Edición privada.
- BARGELLINI, Clara, 1991, *La arquitectura de la plata. Iglesias monumentales del centro norte de México*, Barcelona: Turner / Universidad Nacional Autónoma de México.

- BARLOW, R.H. y G.T. Smisor, 1946, *Nombre de Dios Durango. Two Documents in Nahuatl Concerning its Foundation*, Sacramento: The House of Tlaloc.
- BARRAL, María Elena, 2015, “Estructuras eclesiásticas, poblamiento e institucionalización en la diócesis de Buenos Aires durante el período colonial”, en María Elena Barral y Marco Antonio Silveira (coords.), *Historia, poder e instituciones. Diálogos entre Brasil y Argentina*, Buenos Aires: Prohistoria ediciones / Universidad Nacional de Rosario.
- BELEVITCH-STANKEVITCH, H., 1970, “Les ambassades de Siam” en *Le goût chinois en France au temps de Louis XIV*, Ginebra: Slatkine reprints [1910], pp. 10-48.
- BERNABÉU Albert, Salvador y Martha Ortega Soto, 2011, “Indios y franciscanos en la construcción de la Alta California”, en Eduardo García Cruzado (coord.), *Actas de las Jornadas de Historia sobre el Descubrimiento de América*, t. II, Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía / Ayuntamiento de Palos de la Frontera, pp. 405-434.
- BERTHE, Jean-Pierre y Thomas Calvo (ed.), 2011, *Administración E imperio. El peso de la monarquía hispana en sus indias (1631-1648)*, Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán / Fideicomiso Teixidor.
- BOLTON, Herbert, 1917, The mission as a frontier institution in the spanish-american colonies. *American Historical Review*, núm. 1, vol. Oct. Disponible en: http://penelope.uchicago.edu/Thayer/E/Gazetteer/Places/America/United_States/_Topics/history/_Texts/journals/AHR/23/1/Mission_as_a_Frontier_Institution*.html.
- BRACAMONTE y Sosa, Pedro, 2001, *La conquista inconclusa de Yucatán. Los mayas de la montaña, 1560-1680*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Universidad de Quintana Roo / Miguel Ángel Porrúa.
- _____, 2006, *La perpetua reducción. Documentos sobre la huida de los mayas yucatecos durante la colonia*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto de Cultura de Yucatán.
- BRADING, David A., 1994, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán 1749-1810*, México: Fondo de Cultura Económica.
- BRICKHOUSE, Anna, 2011, *The Unsettlement of America: Translation, Interpretation and the Story of Don Luis de Velasco, 1560-1945*, Oxford: Oxford University Press.
- BUELNA Serrano, Elvira, Lucino Gutiérrez Herrera y Santiago Ávila Sandoval, 2009, “Imaginario y realidad en la exploración de América Septentrional”, *Análisis Económico*, núm. 57, vol. XXIV.
- BYRON R. Valarezo Olmedo, 1994, “Reales audiencias”, en *Revista jurídica*, Guayaquil, Universidad Católica de Guayaquil.
- _____, 1994, “El criollismo: siglos XVI y XVII”, en Jorge Luján Muñoz, *Historia General de Guatemala*, Guatemala: Asociación de amigos del país / Fundación para la cultura y el desarrollo, 6 vols.
- CABRANES, Amaia, 2020, “Dinámicas de poder y textos normativos en las fronteras coloniales. Estudio de las ordenanzas promulgadas para el gobierno de las misiones jesuitas de Nueva Vizcaya entre 1610 y 1710”, *E-Spania*, 35.
- CABRANES Amaya y Thomas Calvo, 2014, *Franciscanos eminentes en territorios de fronteras*, México, EL Colegio de Michoacán / El Colegio de San Luis.
- CALVO, Thomas, 1989, “Crónicas pueblerinas en México: religiosos e indios (1619-1622)”, en Thomas Calvo, *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*, Guadalajara, 1989, pp. 173-182.
- _____, 2020, “La carrera olvidada de las islas Marianas (1680-1730). La mayor tesadura en el Imperio”, *Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia*, núm. 20, pp. 49-80.

- CAMPILLO, José del y Cosío, 1993, *Nuevo sistema de gobierno para América*, Madrid: Grupo Editorial Asturiano.
- CÁRDENAS Valencia, Francisco de, 1937, *Relación historial eclesiástica de la provincia de Yucatán de la Nueva España, escrita el año de 1639*, México: Antigua Librería Robredo.
- CARRILLO y Ancona, Crescencio, 1895, *El obispado de Yucatán, historia de su fundación y de sus obispos*, 4 tomos, Mérida: Fondo Editorial de Yucatán, primera edición.
- CASO Barrera, Laura, 2002, *Caminos de la Selva. Migración, comercio y resistencia. Mayas yucatecos e itzáes, siglos XVII-XIX*, México: El Colegio de México / Fondo de Cultura Económica.
- _____, 2009, “El miedo a los indios rebeldes e insumisos en Yucatán, siglos XVI y XVII” en Pilar Gonzalbo Aizpuru, Anne Staples y Valentina Torres Septién (eds.), *Una historia de los usos del miedo*, México: El Colegio de México / Universidad Iberoamericana.
- CASTILLO Flores, José Gabino, 2019, “Evangelizar y poblar a finales del siglo XVIII. El obispado del Nuevo Reino de León”, en Alfonso Miranda Guardiola y Berenise Bravo Rubio (coords.), *Quadripartita Terrarum Orbe. 500 años de evangelización*, México: Conferencia del Episcopado Mexicano, Posgrado-Universidad Nacional Autónoma de México.
- CASTRO, Fray Jacobo de, 1998, “Noticias de las misiones de Tampico, sacadas de papeles originales existentes en el archivo del convento grande de Nuestro Padre San Francisco de México”, en Carlos González Salas, *La evangelización en Tamaulipas. Las misiones novohispanas en la Costa del Seno Mexicano (1530-1831)*, México: Universidad Autónoma de Tamaulipas.
- CAVAZOS Garza, Israel, 1978, *Controversias sobre jurisdicción espiritual entre Saltillo y Monterrey: 1580-1652*, Saltillo: Colegio Coahuilense de Investigaciones Históricas.
- CHAPA, Juan Bautista, 1985, “Historia del Nuevo Reino de León de 1650 a 1690”, en Israel Cavazos Garza (ed.), *Historia de Nuevo León*, Monterrey: Ayuntamiento, pp. 121-247.
- CHÁVEZ Gómez, José Manuel, 2002, *La custodia de san Carlos de campeche. Intención franciscana de evangelizar entre los mayas rebeldes. Segunda mitad del siglo XVIII*, Campeche: Instituto de Cultura de Campeche / CONACULTA, pp. 131-132.
- CHINCHILLA Aguilar, Ernesto, 1994, “Introducción”, en Jorge Luján Muñoz, *Historia General de Guatemala*, Guatemala: Asociación de Amigos del País/ Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 6 vols.
- CHURRUCA Peláez, Agustín, 1989, *Historia Antigua de Parras*, Parras: Gobierno de Nuevo León / Archivo General de Estado.
- CHURRUCA Peláez, Agustín, Héctor Barraza Arévalo, Gildardo Contreras Palacios y Mayela Sakanassi Ramírez, 1994, *El sur de Coahuila en el siglo XVII*, Torreón: Editorial del Norte Mexicano.
- COELLO de la Rosa, Alexandre, 2019, *Jesuits at the Margins. Missions and Missionaries in the Marianas (1668-1769)*, Londres : Routledge.
- CONDE Roche, Alejandro, 2016, “Sobre la desmembración del obispado de Chiapas”, en *Boletín de la Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos de Centroamérica*, Guatemala. Disponible en: http://www.afehc-historia-centroamericana.org/?action=fi_aff&id=4221.
- CONNAUGHTON, Brian, 2008, “Transiciones en la cultura político/religiosa mexicana, siglo XVII. 1860: El aguijón de la economía política”, en Francisco Javier Cervantes Bello, *et al* (coords.) *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México: Universidad Nacional Autónoma de México/ Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 447-466.

- CORDERO Huertas, María del Carmen, 2007, "Rechazo de la población indígena hacia la cultura española. Un ejemplo Etnográfico: la conquista de los itzaes por don Martín de Ursúa y Arizmendi", en Antonio Gutiérrez Escudero, *Orbis Incognitus. Avisos y Legajos del Nuevo Mundo. Homenaje al Profesor Luis Navarro García*. Asociación Española de Americanistas, Huelva: XII Congreso Internacional de Historia de América.
- CORONA Páez, Sergio, 2001, *Tríptico de Santa María de las Parras*, Torreón: Universidad Iberoamericana.
- _____, 2004, *La vitivinicultura en el pueblo de Santa María de las Parras*, Torreón: Ayuntamiento de Torreón.
- COSTA, Horacio de la, 2014, *The Jesuits in the Philippines. 1581-1768*, Manila: Ateneo de Manila, [1961].
- CRAMAUSSEL, Chantal, 1991, "Amaro Fernández Pasos, primer sacerdote de San Pedro, en el Valle de San Bartolomé", *Raíces* 12, pp. 14-16.
- _____, 1993, *Juan Rangel de Biesma. Un descubridor en problemas*, en la serie "Chihuahua. Las épocas y los hombres", Ciudad Juárez: Meridiano 107 / Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- _____, 2000, "De cómo los españoles identificaban a los indios. Naciones y encomiendas en la Nueva Vizcaya central", *Nómadas y sedentarios en el norte de México. Homenaje a la Dra. Beatriz Braniff*, Marie Areti Hers, José Luis Mirafuentes y Miguel Vallebuena, (eds.), México: Universidad Juárez del Estado de Durango, pp. 275-303.
- _____, 2006, *La poblar la frontera. La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- _____, 2010, "Valerio Cortés del Rey, fundador del único mayorazgo de la Nueva Vizcaya en el siglo XVII", *Revista de Indias* 24, vol. LXX, pp. 77-100.
- _____, 2013, "La tributación de los indios en el septentrión novohispano", *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XX* en José Marcos Medina y Raquel Padilla (eds.), Hermosillo: El Colegio de San Luis / El Colegio de Michoacán, pp. 19-52.
- _____, 2018, *Los pobladores de Santa Bárbara*, Santa Bárbara: Municipio de Santa Bárbara.
- CRAMAUSSEL, Chantal y Celso Carrillo, 2016, "El difícil poblamiento de Mapiquí y la fundación del presidio en 1711", *Revista de Historia de la Universidad Juárez del Estado de Durango*, No. 8. pp. 63-93.
- _____, 2019, "Population and Epidemics in the North of Zacatecas", *The Oxford Handbook of Borderlands of the Iberian World*, Cynthia Radding y Danna Levin, Oxford University Press.
- CRAMAUSSEL, Chantal y Manuel Rosales Villa, 2019, *San Francisco de Conchos. La misión y el presidio (1604-1755)*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- CURIEL, Gustavo, 1991, "Cuatro inventarios de bienes de particulares del real y minas de San José del Parral del siglo XVIII", *Actas del II Congreso de Historia Regional Comparada*, Ciudad Juárez: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- _____, 1993, *Los bienes del mayorazgo de los Cortés del Rey en 1729. La casa de San José del Parral y las haciendas del río Conchos*, Chihuahua, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- DEEDS, Susan, 1981, "Rendering unto Caesar. The Secularization of Jesuit Missions in Mid-Eighteenth Century Durango", PHD Thesis, Tucson: Universidad de Arizona.
- DE LA PEÑA Montenegro, Alonso, 1771, *Itinerario para párrocos de indios en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*, Madrid: Real Compañía de Impresores y Libreros del Reino, primera edición, Lyon, Francia, 1668.

- DERBEZ García, Edmundo, “Instancia hecha por el cabildo eclesiástico de Monterrey, N. L., para que éste radique en la villa del Saltillo, Coahuila, 1797”, en *Actas. Revista de historia de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, núm. 8, pp. 74-118.
- DÍAZ del Castillo, Bernal, 1989, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid: Espasa-Calpe.
- rios/diccionarios-antiores-1726-1996/diccionario-de-autoridades].
- EGIDO, Teófanos, 2004, “El siglo XVIII: del poder a la extinción”, en T. Egido (coord.), *Los jesuitas en España y el mundo hispánico*, Madrid: Marcial Pons.
- ELIZALDE Pérez-G., María Dolores, 1992, *España en el Pacífico: la colonia de las islas Carolinas (1885-1899). Un modelo colonial en el contexto internacional del imperialismo*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ENRÍQUEZ Licón, Dora Elvia, 2003, “Pastoral y política decimonónica en el Yaqui”, *Noroeste de México*, núm. 14, Hermosillo: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- _____, 2012a, *Pocas flores, muchas espinas. Iglesia católica y sociedad en Sonora (1779-1912)*, Hermosillo, Sonora: Pearson Educación y Universidad de Sonora.
- _____, 2014, Cargos militares y república de indios en el noroeste novohispano, siglos XVII y XVIII, en *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, núm. 1, vol. 19, pp. 11-38. Disponible en: <http://revistas.uis.edu.co/index.php/anuariohistoria/article/view/4142>.
- _____, 2018, “Los empeños de Fray Antonio de los Reyes en el naciente Obispado de Sonora (1768-1787)”, en Marta Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales, tomo 2, pp. 299-336.
- ESCADÓN, Patricia, 2009, “México en el siglo de las luces: iglesia, evangelización e ilustración, hechos y polémicas”, en Fernando Armas Asín (ed.), *La invención del catolicismo en América Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- _____, 2010, “La nueva administración misional y los pueblos de indios”, en Sergio Ortega Noriega e Ignacio del Río (coords.), *Tres siglos de historia sonorense, 1530-1830*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas.
- ESCOBAR Ohmstede, Antonio y Ricardo A Fagoaga Hernández, 2013, “Sociedades híbridas, pueblos mixtos o mestizaje. ¿Cómo se puede percibir la población en la Huasteca potosina en el periodo colonial tardío?”, en *El taller de la Historia*, vol. 5, núm. 5.
- FABRE Pierre-Antoine y Bernard Vincent (coords.), 2007, *Missions religieuses modernes “notre lieu est le monde”*, Roma, École Française de Rome.
- FARRIS, Nancy, 1992, *La sociedad maya bajo el dominio colonial. La empresa colectiva de la supervivencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- FERNÁNDEZ-LARGO, fray Jacinto, 2015, “Introducción general”, en Pedro Riquelme Oliva (coord.), *Escritos de Fray Junípero Serra. Nueva Edición*, Murcia: Instituto Teológico de Murcia / OFM / Editorial Espigas, pp. 29-109.
- FLORIS, Guillermo, 1992, *Autos seguidos por algunos naturales del pueblo de Chamula por varios excesos que le suponían 1779*, México: Gobierno del Estado de Chiapas / Universidad Autónoma de Chiapas / Facultad de Derecho / Universidad Nacional Autónoma de México.
- GALLEGOS Caballero, José Ignacio, 1969, *Historia de la Iglesia en Durango*, JUS.
- _____, 1982, *Historia de Durango*, Durango: Gobierno del Estado de Durango.
- GARCÍA Bernal, Manuel Cristina, 1978, *Población y Encomienda en Yucatán bajo los Austrias*, Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas / Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.

- _____, 1976, "Los servicios personales en el Yucatán durante el siglo XVI" en *Estudios sobre política indigenista española en América*, Valladolid: Seminario de Historia de América de la Universidad de Valladolid.
- GARCÍA Castro, René, *Indios, territorio y poder en la provincia matlazinca*, México: El Colegio Mexiquense.
- GARCÍA, Francisco, 1683, *Vida y Martirio de el Venerable Padre Diego Luis de Sanvitores de la Compañía de Jesús, Primer Apóstol de las Islas Marianas y sucesos de estas Islas desde el año de mil seiscientos y sesenta y ocho, hasta el de mil seiscientos y ochenta y uno*, Madrid, I. García Infanzón.
- GARCÍA-GALLO, Alfonso, 2002, *Atlas histórico-jurídico*, España: Porrúa.
- GARCÍA Martínez, Bernardo, 2000, "La creación de la Nueva España", *Historia general de México*, México: El Colegio de México.
- GARCÍA Ugarte, Marta Eugenia (coord.), 2018, *Ilustración católica. Ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829)*, tomo I, *Región Centro*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales.
- GARZA, Mercedes de la (coord.), 2008, *Relaciones histórico-geográficas de la Gobernación de Yucatán*, México: Centro de Estudios Mayas / Instituto de Investigaciones Filológicas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- GASCÓN, Margarita, 2001, "La transición de periferia a frontera: Mendoza en el siglo XVII", en *Andes*, núm. 12, p. 1-23.
- GERHARD, Peter, 1986, *Geografía Histórica de la Nueva España 1519-1821*, México: Universidad Nacional Autónoma de México; Instituto de Investigaciones Históricas.
- _____, 1991, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", *Los pueblos de indios y las comunidades. Lecturas de Historia Mexicana*, México: El Colegio de México.
- _____, 1996, *La frontera norte de la Nueva España*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- GIBSON, Charles, 1967, *Los aztecas bajo el dominio español*, México: Siglo XXI Editores.
- GIRARD, Pascale, Jean-Claude Laborie, Hervé Pennec y Jean-Paul Zuñiga, 2007, "Frailes mozos y de pocas letras? Quatre ordres religieux (augustins, dominicains, franciscains, jésuites) aux Philippines entre 1572 et 1605", en Pierre-Antoine Fabre y Bernard Vincent, *Missions religieuses modernes "notre lieu est le monde"*, Roma, École française de Rome, pp. 113-172.
- GONZÁLEZ Arias, Diana, 2010, "Entre el recelo y la rebeldía: el cabildo eclesiástico de México frente a la fiscalización borbónica". Tesis de licenciatura en Historia. Universidad Nacional Autónoma de México / Facultad de Filosofía y Letras.
- GONZÁLEZ Cicero, Stella María, 1978, *Perspectiva religiosa en Yucatán. 1517-1571*, México: El Colegio de México.
- GONZÁLEZ Cruz, David, 2002, *Guerra de religión entre príncipes católicos*, Madrid: Ministerio de Defensa.
- GONZÁLEZ González, Enrique, 2010, "La definición de la política eclesiástica indiana de Felipe II (1567-1574)", en Francisco Javier Cervantes Bello (coord.), *La iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla / Universidad Nacional Autónoma de México.
- GONZÁLEZ, Luis y Rodríguez y María del Carmen Anzures y Bolaños, "Martín Pérez y la etnografía de Sinaloa a fines del siglo XVI y principios del XVII", *Estudios de historia novohispana*, núm. 16, 1996.
- GONZÁLEZ y Rodríguez, Luis y María del Carmen Anzures y Bolaños, 1996, "Martín Pérez y la etnografía de Sinaloa a fines del siglo XVI y principios del XVII", *Estudios de historia novohispana*, núm. 16, pp. 171-213.

- GRIFFEN, William B., 1969, *Culture Change and Shifting Populations in Central Northern Mexico*, Tucson: The University of Arizona Press.
- HACKEL, Steven W., 2013, *Junípero Serra. California's Founding Father*, New York: Hill and Wang.
- _____, 2018, Introduction. Junípero Serra: New Contexts and Emerging Interpretations”, en Steven W. Hackel (ed.), *The Worlds of Junípero Serra. Historical Contexts and Cultural Representations*, Oakland: The University of California Press, pp. 1-9.
- HACKETT, Charles W., 1926, *Historical Documents relating to New Mexico, Nueva Vizcaya, and Approaches Thereto, to 1773*, vol. 2, Washington: The Carnegie Institution.
- HÄMÄLÄINEN, Pekka, 2009, *The Comanche Empire*, Yale University Press,
- HARADA, Okoshi, 1995, “Tenencia de la tierra y territorialidad: conceptualización de los mayas yucatecos en vísperas de la invasión española”, en Lorenzo Ochoa (ed.), *Conquista, transculturación y mestizaje: raíz y origen de México*, México: Instituto de Investigaciones Antropológicas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____, 2009, *Códice de Calkiní*, México: Centro de Estudios Mayas / Instituto de Investigaciones Filológicas / Universidad Nacional Autónoma de México.
- HARWOOD Phillips, George, 2014, *Chiefs and Challengers. Indian Resistance and Cooperation in Southern California, 1769-1906*, Norman: University of Oklahoma Press.
- HAUSBERGER, Bernd, 1997, “La vida cotidiana de los misioneros jesuitas en el noroeste novohispano”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 17, México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 63-106.
- HERRERA y Tordesillas, Antonio, 1601, *Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano que llaman Indias Occidentales*, Madrid: Década III, 1601.
- HOYO, Eugenio del, 1985, *Indios, frailes y encomenderos en el Nuevo Reino de León. Siglos XVII y XVIII*, Monterrey: Archivo General del Estado de Nuevo León.
- IBÁÑEZ y García, Luis de, 1886, *Historia de las islas Marianas con su derrotero y de las Carolinas y Palaos desde el descubrimiento por Magallanes en el año 1521 hasta nuestros días*, Granada, Paulino Sabatel.
- ICAZA Dofour, Francisco (coord.), 1987, *Recopilación de leyes de los Reynos de las Indias. Estudios histórico-jurídicos*, México: Miguel Ángel Porrúa, 5 vols.
- JARAMILLO Escutia, Roberto, 2018, “La 'cristiana policía’”, en Juan Carlos Casas García (ed.), *Nueva Historia de la Iglesia en México. I. De la evangelización fundante a la independencia*, México: Universidad Pontificia de México.
- JARAMILLO Magaña, Juvenal, 2014, *Una élite eclesiástica en tiempos de crisis. Los capitulares y el Cabildo Catedral de Valladolid-Morelia (1790-1833)*, Zamora, Michoacán: Instituto Nacional de Antropología e Historia / El Colegio de Michoacán.
- JIMÉNEZ, Alfredo, 1994, “Política y poder en Guatemala en el siglo XVI, Ensayo de antropología política”, en Jorge Luján Muñoz, *Historia General de Guatemala*, Guatemala: Asociación de amigos del país, fundación para la cultura y el desarrollo, 6 vols.
- JONES, Grant D., 1989, *Maya resistance to Spanish Rule. Time and history on a colonial frontier*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- _____, 1998, *The conquest of the last maya kingdom*, Stanford, California: Stanford University Press, Cap. 15.
- JUÁREZ Moreno, Juan, 1972, *Corsarios y Piratas en Veracruz y Campeche*, Sevilla: Escuela de Estudios Hispano Americanos de Sevilla / Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

- KESSEL, John L., 1976, *Friars, soldiers and reformers. Hispanic Arizona and the Sonora Mission frontier 1767-1856*, Tucson: The University of Arizona Press.
- KINO, Francisco Eusebio, 1922 [1708], *Favores celestiales de Jesús y de María Santísima y del gloriosísimo apóstol de las Yndias, Francisco Xavier, experimentados en las nuevas conquistas y nuevas conversiones del nuevo Reino de la Nueva Navarra desta America Septentrional Yncognita y passo por tierra a la California en 35 grados de altura, con su nuevo mapa cosmográfico de estas nuevas y dilatadas tierras que hasta ahora habían sido yncognitas*, Publicaciones Archivo General de la Nación, México: Editorial Cultura.
- KOBAYASHI, José María, 1974, *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*, México: El Colegio de México.
- LANDA, Diego de, 2017, *Relación de las Cosas de Yucatán*, México: Monclém ediciones.
- LAORDEN Jiménez, Luis, 2016, *Siempre adelante... El legado del santo fray Junípero Serra, desde Petra, Mallorca, a las misiones en la Sierra Gorda de Querétaro y en la Alta California, 1713-1784*, Querétaro: Gobierno del Estado de Querétaro / Museo Histórico de la Sierra Gorda.
- LEÓN, Alonso de, 1985, “Relación del descubrimiento, población y pacificación de este Nuevo Reino de León”, en Israel Cavazos Garza (ed.), *Historia de Nuevo León*, Monterrey: Ayuntamiento.
- LEÓN Cazares, María del Carmen y Mario Humberto Ruz, 1988, “Estudio Introductorio”, en fray Francisco Núñez de la Vega, *Constituciones diocesanas del obispado de Chiapas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LEÓN, Nicolás, 1902, *Compendio de la historia general de México desde los tiempos prehistóricos hasta el año de 1900*, México: Herrero Hermanos.
- LIZANA, Bernardo de, 1998, *Historia de Yucatán*, Madrid: Historia 16.
- LÓPEZ Castillo, Gilberto, 2013, Los mecanismos institucionales de la administración jesuítica en Nueva Vizcaya y la Superintendencia de Misiones de la Tierra Adentro, 1572-1635, *Letras Históricas*, núm. 8, pp. 15-39.
- _____, 2019, “Los procesos de secularización y expulsión de los jesuitas de Sinaloa y Sonora, 1722-1769”, *IHS, Antiguos Jesuitas en Iberoamérica*, núm. 1, vol. 7, pp. 62-88.
- LÓPEZ de Cogolludo, Diego, 1688, *Historia de Yucatán*, Madrid: Impreso por Juan García Infanzón.
- LÓPEZ Cogolludo, Diego, 1996, *Historia de Yucatán*, T. II, Campeche: Ayuntamiento de Campeche, Campeche, Lib. 5, Cap. II—III.
- _____, 1996, *Historia de Yucatán*, Campeche: Ayuntamiento de Campeche, Campeche, Lib. 6, Cap. VIII.
- LÓPEZ Díaz, María, 2006, “La administración de la justicia señorial en el antiguo régimen”, *Anuario de historia del derecho español*, núm. 76, pp. 557-588.
- LUJÁN Muñoz, Jorge, 1994, “Introducción: organización del orden colonial”, en Jorge Luján Muñoz, *Historia General de Guatemala*, Guatemala, Asociación de amigos del país, fundación para la cultura y el desarrollo, seis volúmenes.
- _____, 1994, “Política fundacional en los siglos XVI y XVII”, en Jorge Luján Muñoz, *Historia General de Guatemala*, Guatemala: Asociación de Amigos del País, Fundación para la Cultura y el Desarrollo, 6 vols.
- MAGALLANES Castañeda, Irma Leticia, 2018, “El mérito para con Dios y el Rey. Tres preladados en el territorio de la Nueva Vizcaya: Antonio Macarulla de Aguilani (1774-1781), Esteban Lorenzo de Tristán y Esmenota (1786-1793), y Juan Francisco Castañiza González Agüero (1815-1825)”, en Marta Eugenia García Ugarte (coord.), *Ilustración católica. ministerio episcopal y episcopado en México (1758-1829), tomo II*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales.

- MAGAÑA Mancillas, Mario Alberto, 2013, “La colonización de las Californias a fines del siglo XVIII. El nuevo método misional y la frontera de gentilidad del Colorado”, en José Marcos Medina Bustos y Esther Padilla Calderón (coords.), *Indios, españoles y mestizos en zonas de frontera, siglos XVII-XX*, Hermosillo: El Colegio de Sonora / El Colegio de Michoacán.
- MALDAVSKY, Aliocha, 2012, “Pedir las Indias. Las cartas *indipetae* de los jesuitas europeos, siglos XVI-XVIII. Ensayo historiográfico”, *Relaciones*, núm. 132, pp. 147-181.
- MARTÍNEZ de la Serna, José Gabriel, 2014, *Viñedos e indios del desierto: Fundación, auge y secularización de una misión jesuita en la frontera noreste de la Nueva España*, Monterrey: Consejo para la Cultura y las Artes de Nuevo León / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Museo del Noreste.
- MARTÍNEZ Ferrer, Luis, 2009, “El proceso de institucionalización de la iglesia católica en Iberoamérica (siglos XVI-XVIII)”, en Fernando Armas Asín (ed.), *La invención del catolicismo en América Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*, Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- MÁRQUEZ Terrazas, Zacarías, 1991, *Origen de la iglesia en Chihuahua*, México: Editorial Camino, Colección Centenarios núm. 16.
- MATIENZO Castillo, W. J., 2008, “La iglesia misionera en Indias: el caso de las reducciones de la Compañía de Jesús en América meridional (siglos XVII y XVIII)”, Bolivia: I Congreso Internacional Chiquitano: La Misión Jesuita en Territorio de Frontera. Disponible en: http://www.utpl.edu.ec/portalc-hiquitano/images/stoeires/bibliotecas/archivo_interno/mision_c hiquitos/lamisionenamerica_javier_matienzo-iglesias_reduccion_jesuitas_america.pdf
- “Mayorazgo y despojo de los Moctezumas, o el madreo del dinero” *Boletín del Archivo Histórico Diocesano de San Cristóbal de las Casas*, núm. 5, vol. III, 1986.
- MAZÍN, Óscar y Francisco Morales, 2001, “La Iglesia en Nueva España: los modelos fundacionales” en Lorenzo Ochoa (comp.) *Gran Historia de México Ilustrada*, México: Planeta / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes / Instituto Nacional de Antropología e Historia, tomo II, pp. 121-140.
- MEDINA Bustos, José Marcos, 2008, “La representación política de antiguo régimen y la transición al liberalismo en una zona de frontera. Sonora 1650-1824”, Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- MEDINA, Víctor Hugo, 2022, *La consolidación del clero secular en el obispado de Yucatán, Siglo XVIII*, Universidad Nacional Autónoma de México / Universidad Anáhuac.
- MENEGUS, Margarita y Rodolfo Aguirre, 2006, *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MENÉNDEZ, Carlos R., 1936, Mérida, Yucatán: Compañía Tipográfica Yucateca.
- MIRANDA Ojeda, Pedro, 2010, “Las comisarías del Santo Oficio en la Nueva España, siglos XVI-XVII”, *Contribuciones desde Coatepec* 18, pp. 37-68.
- MOLINA, Flavio, 1979, Límites de Sonora, Sinaloa y Californias 1790, en Memoria del 2º Centenario de la erección de la Diócesis de Sonora (1779-1979), Hermosillo: s.p.i.
- MORALES, Francisco OFM, 2010, “Parroquias y doctrinas el ámbito eclesial de su origen y desarrollo”, en *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 13-76.
- MORFI, Juan Agustín (ed.) Vito Alessio Robles, 1935, *Viaje de indios y diario del Nuevo México*, México: Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos.

- MURILLO Velarde, Pedro, 2005, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, vol. IV, libro V, México: El Colegio de Michoacán / Facultad de Derecho / Universidad Nacional Autónoma de México.
- NAKAYAMA Arce, Antonio, 1980, *Historia del Obispado de Sonora*, Culiacán: Universidad Autónoma de Sinaloa, Colección Rescate, núm. 3.
- NAVARRO García, Luis, 1992, *Sonora y Sinaloa en el siglo XVII*, México: Siglo XXI Editores / Difocur (Serie los Once Ríos).
- NORDMAN, Daniel, 1998, *Frontières de France. De l'espace au territoire XVI^e - XIX^e siècle*, París: Gallimard.
- OCARANZA Carmona, Fernando, 1993, *Los franciscanos en las provincias internas de Sonora y Ostimuri*, México: (s.p.i.).
- OJEDA victoria, Jorge, otoño 2011, "Hallazgo de una garita colonial: Historia y arqueología en el temprano camino real a Campeche. (siglo VII)" en *Península*, núm. 2, vol. VI, pp. 48-70.
- ORDAHL Kupperman, Karen, 2019, *Pocahontas and the English Boys. Caught Between Cultures in Early Virginia*, New York: New York University Press.
- ORTEGA González, Carlos Alberto, 2010, "El ocaso de un impuesto. El diezmo en el arzobispado de México, 1810-1833". Tesis de Licenciatura en Historia. Instituto de Investigaciones José María Luis Mora.
- ORTEGA Noriega, Sergio, 1999, *Breve Historia de Sinaloa*. México, Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México. Disponible en: http://200.23.188.74/sites/estados/libros/sinaloa/html/sec_36.html
- ORTELLI, Sara, 2007, *Trama de una guerra conveniente. Nueva Vizcaya y la sombra de los apaches (1748-1790)*, México, El Colegio de México.
- ORTIZ Lanz, José Enrique, 2018, *Las verdaderas historias del descubrimiento de la Nueva España. Las expediciones de Hernández de Córdoba y Grijalva, 1517-1518*, México: LXIII Legislatura / Consejo Editorial H. Cámara de Diputados.
- OSANTE, Patricia, 1997, *Orígenes del Nuevo Santander, 1748-1774*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Históricas.
- OSANTE, Patricia y Rosalba Alcaraz Cienfuegos, 2014, *Nuevo Santander 1748-1766. Un acercamiento al origen de Tamaulipas*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- O TORRES, Rodrigo de la, 2010, "Vigilar y defender: piratería y la región de Yucatán, 1559-1610". Tesis de maestría. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- PALOU, fray Francisco, 1787, *Relación histórica de la vida y apostólicas tareas del Venerable Padre fray Junípero Serra, y de las Misiones que fundó en la California Septentrional, y nuevos establecimientos en Monterrey*, México: Imprenta de Don Felipe de Zúñiga y Ontiveros.
- _____, 1994, *Cartas desde la Península de California (1768-1773)*, transcritas y editadas por José Luis Soto Pérez, México: Editorial Porrúa.
- _____, 1998, *Recopilación de noticias de la Antigua y de la Nueva California (1767-1783)*, nueva edición con notas por José Luis Soto Pérez, estudio introductorio de Lino Gómez Canedo, dos tomos, ciudad de México: Editorial Porrúa.
- PATCH, Robert, 1993, *Maya and spaniard in Yucatán, 1648-1812*, Stanford, California: Stanford University Press.
- PÉREZ Cantó, Pilar, 1982, "La población de Lima en el siglo XVIII, en *Boletín americanista*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- PÉREZ de Ribas, Andrés, 1645, *Historia de los triumphos de nuestra santa fee entre gentes las mas barbaras y fieras del nuevo orbe*, Madrid: Alonso de Paredes.

- PÉREZ Martínez, Héctor, 2004, *Piraterías en Campeche (siglos XVI, XVII y XVIII)*, Campeche: Ayuntamiento de Campeche.
- PORRAS Muñoz, Guillermo, 1980, *Iglesia y Estado en Nueva Vizcaya (1562-1821)*, Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____, 1988, *El nuevo descubrimiento de San José del Parral*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- PÉREZ Puente, Leticia, 2010, “La reforma regia para el gobierno eclesiástico de las Indias. El libro ‘de la gobernación espiritual’ de Juan de Ovando”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 47-76.
- _____, 2010, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (1555-1647)*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.
- PORTILLO, Esteban L., 1886, *Apuntes para la historia antigua de Coahuila y Texas*, Saltillo: Tipografía el Golfo de México.
- QUEZADA, Sergio, 2014, *Maya lords and lordship. The formation of colonial society in Yucatán, 1350-1600*, tr. Terry Rugeley, Oklahoma: University of Oklahoma.
- UIMBY, Frank, 2011, “The Hierro commerce: Culture contact, appropriation and colonial entanglement in the Marianas, 1521-1668”, *The Journal of Pacific History*, vol. 46, n. 1, pp. 1-26.
- RAMÍREZ Acosta, Andrea Olivia, 2009, “La administración de las temporalidades en las misiones de la Provincia Jesuita de Sinaloa, 1591-1767 (Agricultura, Ganadería y Sínodos)”, Tesis de Maestría en Historia, Universidad Autónoma de Sinaloa.
- RANGEL Silva, José Alfredo, 2009, “Pames, franciscanos y estancieros en Ríoverde, Valles y sur de Nuevo Santander, 1600-1800”, *Relaciones*, vol. XXX, núm. 120, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Recopilación de las Leyes de los reynos de las Indias*, 1987, México, Escuela Libre de Derecho / Miguel Ángel.
- REFF, Daniel T., 2005, *Plagues, Priests, Demons. Sacred narratives and the rise of Christianity in the old world and the new*, New York: Cambridge University Press.
- REYES, Antonio María de los, 2002, *Relación de las misiones de Sonora y Sinaloa (1784)*, Culiacán: Creativos7 editorial, segunda edición.
- Rex Galindo, David, 2007, “Franciscanos e indios en la Alta California española, 1769-1822”, *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia Moderna*, núm. 20, pp. 157-170.
- RICARD, Robert, 1986, *La conquista espiritual de México: ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México: Fondo de Cultura Económica.
- RÍO, Ignacio del, 1975, *Guía del Archivo Franciscano de la Biblioteca Nacional de México*, vol. 1, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____, *La aplicación regional de las reformas borbónicas en Nueva España. Sonora y Sinaloa 1768-1787*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- _____, 1996, “El obispo fray Antonio de los Reyes y la custodia franciscana de San Carlos de Sonora”, en Ignacio del Río. *Vertientes regionales de México. Estudios históricos sobre Sonora y Sinaloa (siglos XVI-XVIII)*, La Paz: Secretaría de Educación Pública / Universidad Autónoma de Baja California Sur, pp. 108-131.
- RIQUELME Oliva, fray Pedro (coord.), 2015, *Escritos de Fray Junípero Serra. Nueva Edición*, Murcia: Instituto Teológico de Murcia; OFM / Editorial Espigas.

- RIVERA Cambas, Manuel, 1872, *Los gobernantes de México. Galería de biografía y retrato de los virreyes, empleadores, presidentes y otros gobernadores que ha tenido México, desde don Hernando Cortés hasta el C. Benito Juárez*, México: Imprenta de J. M. Aguilar Ortiz, 2 tomos.
- ROCHA Chávez, Rubén, 1979, *Tres siglos de historia, 1631-1978; biografía de una ciudad, Parral*, Chihuahua: Talleres Gráficos del Estado de Chihuahua.
- ROCHER Salas, Adriana, 2010, *La disputa por las almas. Las órdenes religiosas en Campeche, siglo XVIII*, México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- _____, 2014, “La montaña: espacio de rebelión, fe y conquista”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm., pp. 45-50.
- RODRÍGUEZ-SALA, María Luisa, 2003, *Los gobernadores de las Californias, 1767-1804. Contribuciones a la expansión territorial y del conocimiento*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Instituto de Investigaciones Sociales / El Colegio de Jalisco / Universidad Autónoma de Baja California / Gobierno del Estado de Baja California.
- ROSAS Salas, Sergio Francisco, 2018, “Costumbre, necesidad sacramental y facultades solitas en Puebla. Un dictamen de fray Mateo Estrada, O.P. (1783)” en Benedetta Albani, Otto Danwerth y Thomas Duve (eds.), *Normatividades e instituciones eclesíásticas en la Nueva España, siglos XVI-XIX*, Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, pp. 121-136.
- RUBIAL García, Antonio, 1998, “La mitra y la cogulla. La secularización Palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, núm. 73, pp. 239-272.
- RUIZ Rodríguez, Ignacio, 2001, “Juan Everardo Nithard, un jesuita al frente de la Monarquía hispánica”, en Leandro Martínez Peñas y Manuela Fernández Rodríguez (coords.), *Reflexiones sobre poder, guerra y religión en la historia de España*, Madrid: Universidad Rey Juan Carlos, pp. 75-110.
- RUZ, Mario Humberto, 1989, *Chiapas colonial: Dos esbozos documentales*, México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SALDAÑA Solís, Marcela, 2009, “La orden de San Francisco frente a la secularización parroquial, 1760”, en Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre Salvador (coords.), *Voces de la clerecía novohispana Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*. México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación / Universidad Nacional Autónoma de México.
- SÁNCHEZ de Aguilar, Pedro, 1937, Informe contra Idolorum Cultores del obispado de Yucatán, Mérida: E.G Triay e hijos, 1937, primera edición en 1639.
- SÁNCHEZ Moreno, Francisco Javier, 2011, *Cautivos de los indios en el noreste de México, siglos XVIII-XIX*, Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila / Universidad Autónoma de Zacatecas.
- SANTA MARÍA, Fray Vicente, 1930, “Relación histórica de la colonia del Nuevo Santander, costa del Seno Mexicano”, en *Estado general de las fundaciones hechas por don José Escandón en la colonia del Nuevo Santander*, México: Archivo General de la Nación.
- SCOTT, James, 2012, *Decoding subaltern politics. Ideology, disguise, and resistance in agrarian politics*. New York, Routledge.
- Seminario Conciliar Mayor. Arquidiócesis de Durango. <http://arquidiocesisdurango.org/conciliar-mayor-de-durango/>
- SERRANO, Andrés, 1699, *Feliz memoria de los siete príncipes de los ángeles, asistentes al trono de Dios*, México: Juan Joseph Carrascoso.
- _____, 1707, *Los siete príncipes de los ángeles, validos del rey del cielo, misioneros y protectores de la tierra*, Bruselas: Francisco Foppens.

- SOLANO, Francisco de, 1988, *Relaciones geográficas del arzobispado de México. 1743*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, tomo I, pp. 203-240 y tomo II.
- SOLÍS Robleda, Gabriela, 2003, *Bajo el signo de la compulsión. El trabajo forzoso indígena en el sistema colonial yucateco, 1540-1730*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto de Cultura de Yucatán / Miguel Ángel Porrúa / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- STAGG, Albert, 1976, *The first bishop of Sonora. Antonio de los Reyes O.F.M.*, Tucson: The University of Arizona Press.
- TEDESCO, 2014, “Diezmo Indiano: La fiscalidad eclesiástica frente a la ofensiva borbónica y la guerra de independencia (Diócesis de México, Guadalajara y Michoacán)”. Tesis de doctorado en historia, El Colegio de México.
- TERUEL de Tejada, Manuel, 1993, *Vocabulario básico de la Historia de la Iglesia*, Barcelona: Editorial Crítica.
- TORQUEMADA, Juan de, 1723, *Monarquía Indiana*, Madrid: oficina de Nicolás Rodríguez, libro XIX, capítulo XVIII.
- TORRE Curiel, José Refugio de la, 2018, “El Confesional en Carmeleño. Una ventana a la relación entre franciscanos e indios Rumsen en las misiones de California”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 58, pp. 150-187.
- _____, 2018 “Within de Confesional. Franciscan Utopias and Daily Practices in Mission San Carlos”, en Steven W. Hackel (ed.), *The Worlds of Junípero Serra. Historical Contexts and Cultural Representations*, Oakland: The University of California Press, pp. 125-147.
- TORRE Villar, Ernesto de la, 2006, “Seminario palafoxiano de Puebla (nóminas de maestros y alumnos (1651-1770)”, *Anuario de Historia de la Iglesia* 15, pp. 237-258.
- TORRES, Rodrigo de la O, 2011, *Vigilar y defender. Piratería y la región de Yucatán*, Editorial Académica Española.
- TORRES, Mariano, Francisco de, *Crónica de la Sancta Provincia de Xalisco, 1755*, 1965, Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara / Instituto Jalisciense de Antropología e Historia.
- TRASLOSHEROS, Jorge E., 2006, “Orden judicial y herencia medieval en la Nueva España” en *Historia Mexicana*, núm. 4, vol. IV, México: El Colegio de México, pp. 1105-1138.
- VALDÉS, Carlos Manuel, 1995a, *Aux marges de l'empire: Société et délinquance à Saltillo à l'époque coloniale*, Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan.
- _____, 1995b, *La gente del mezquite. Los nómadas del noreste en la Colonia*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Instituto Nacional Indigenista.
- _____, 2013, “Dos visitas pastorales al Nuevo Reino de León y Nueva Extremadura de Coahuila. Una reconsideración de las misiones franciscanas y el ambiente que las rodeaba en el siglo XVII”, en Andrés Lira, Alberto Carrillo Cázares y Claudia Ferreira Ascencio (eds.), *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, México: El Colegio de Michoacán / El Colegio de México, pp. 305-333.
- _____, 2017, *Los bárbaros, el rey, la Iglesia. Los nómadas del noreste novohispano frente al Estado español*, Saltillo, Coahuila: Universidad Autónoma de Coahuila.
- _____, 2019, “Los nómadas del noreste novohispano: culturas impugnadas”, *Istor Revista de historia internacional*, Año XX, 77, pp. 65-84.
- VARGAS Pacheco, Ernesto (ed.), 2004, *Relación de las dos entradas que hice a la conversión de los gentiles itzaes y cehaches*, México: Universidad Autónoma de Campeche.

- VELASCO, José Francisco, 1850, *Noticias estadísticas del Estado de Sonora, acompañadas de ligeras reflexiones, deducidas de algunos documentos y conocimientos prácticos adquiridos en muchos años, con el fin de darlas al público, y de que los sabios estadistas puedan hacer uso de las que les parezcan oportunas*, México: Imprenta de Ignacio Cumplido.
- VENEGAS Delgado, Hernán Maximiliano y Carlos Manuel Valdés, 2013, *La ruta del horror. Prisioneros indios del noreste novohispano llevados como esclavos a La Habana, Cuba*, México: Plaza y Valdés.
- VERGARA Escudero, Eduardo, 1969, *Bases institucionales y jurídicas del mercado común centroamericano*, Santiago de Chile: Editorial Jurídica de Chile.
- VETANCURT, Agustín de, 1982, *Teatro Mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*, México: Porrúa.
- VILLAGUTIERRE y Sotomayor, Juan de, 1985, *Historia de la conquista de Itzá*, Madrid: Historia 16.
- VILLAR, Torre, 1970, “Erección de obispados en el siglo XVIII”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 3, núm. 3, Instituto de Investigaciones Históricas / Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 1-61.
- VILLASEÑOR y Sánches, José Antonio, 1746, *Teatro americano, Descripción general de los reinos y provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones: Dedicada al rey nuestro señor don Felipe Quinto, monarca de las Españas*, México: imprenta de la viuda de don José Bernardo de Hogal, impresora del real, y pontificio tribunal de la santa cruzada.
- VIQUEIRA, Juan Pedro, 1995, “Las causas de una rebelión india: Chiapa, 1712”, En Juan Pedro Viqueira y Mario Humberto Ruz, editores, *Chiapas: los rumbos de otra historia*, México: Universidad Nacional Autónoma de México / Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Universidad Autónoma de Guadalajara.
- _____, 2002, *Encrucijadas chiapanecas. Economía, religión e identidades*, México: Tusquets / El Colegio de México.
- _____, 2006, “Ires y venires de los caminos de Chiapas (época prehispánica y colonial), en Chantal Cramaussel, *Rutas en la Nueva España*, Zamora: El Colegio de Michoacán.
- _____, 2009, “Cuando no florecen las ciudades: la urbanización tardía e insuficiente de Chiapas”, en Carlos Lira, Ariel Rodríguez Kuri (coords.), *Ciudades mexicanas del siglo XX: siete estudios históricos*, México, D.F.: El Colegio de México / Centro de Estudios Históricos: Universidad Metropolitana / Unidad Azcapotzalco.
- _____, 2017, “Geografía Religiosa del obispado de Chiapas y Soconusco (1545-1821)”, *Entre Diversidades. Revista de ciencias sociales y humanidades*, núm. 9, pp. 147-208.
- XIMÉNEZ, Fray A., 1929, *Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la Orden de Predicadores*, Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.
- WASSERSTROM, Robert, 1989, *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, México: Fondo de Cultura Económica.
- WEBER, David J., 1988, “Turner, the Boltonians and the Spanish Borderlands”, en David J. Weber, *Myth and the History of the Hispanic Southwest*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 33-54.
- _____, 2001, *The Mexican Frontier, 1821-1846. The American Southwest Under Mexico*, Albuquerque: University of New Mexico Press, p. 43.
- WHITE, Richard, *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650–1815*, Cambridge, Cambridge: University Press, 2010.

- YETMAN, David. A., 2010, *The Ópatas. In search of a sonoran people*, Tucson: The University of Arizona Press.
- ZAVALA, Silvio, 1992, *La encomienda indiana*, México: Porrúa.
- ZUBILLAGA, Félix (ed.), 1981, *Monumenta Mexicana VII (1599-1602)*, Roma: Institutum Historicum Societatis Iesu.

Apostólicos trabajos en las fronteras del imperio. Iglesia y misiones, siglos XVI - XVIII, de Thomas Calvo y Gabino Castillo,
se terminó de de editar el día 13 de marzo de 2024.

Para su composición se utilizaron tipos de la familia Amasis MTW1G.
El cuidado de la impresión estuvo a cargo de la Coordinación editorial
de la CGDPC.

Diseño editorial:

Jesús Emanuel Mendoza Flores

Coordinación editorial y cuidado de la edición:

Claudia Berrueto y Gabino Castillo

Coordinación General de Difusión y Patrimonio Cultural
Universidad Autónoma de Coahuila



Apostólicos trabajos en las fronteras del imperio. Iglesia y misiones, siglos XVI - XVIII

En esta obra se estudian los distintos proyectos eclesiásticos que tanto la Iglesia secular como la regular llevaron a cabo en territorios que podríamos llamar "marginales", si los vemos desde Madrid o la ciudad de México. Con ello nos referimos a lugares como Campeche, Guatemala, Chiapas, California, Sonora, Texas y Coahuila, entre otros. Nuestra atención se pone en aquellos espacios que, muchas veces, estuvieron poco poblados y/o escasamente controlados por las autoridades virreinales. En suma, los textos que conforman esta obra dan una visión de conjunto sobre el papel del clero en los márgenes del imperio. Vemos al clero regular actuar en territorios donde el secular fue casi inexistente y a este último participando en labores de conquista (aún en el siglo XVIII). Se analiza el papel de las misiones que sirvieron como enclaves de avanzada en el poblamiento, las dificultades enfrentadas por los obispos y sus cabildos para asentar la Iglesia en territorios de frontera, la difícil situación de los clérigos de parroquias ubicadas en los confines del avance español, etcétera.

El libro demuestra lo polifacético del clero novohispano que, si bien respondió a los lineamientos emanados de las metrópolis, en la práctica tuvo que adaptarse a las condiciones de los territorios donde la presencia del rey y de la burocracia virreinal fue tenue. Esto ocurrió particularmente en zonas que llamamos "de frontera", es decir, aquellos espacios en los que la Corona tuvo poca injerencia y control hasta bien entrado el siglo XVIII, más allá de algunos presidios. Territorios donde las circunstancias económicas, políticas y/o sociales impidieron consolidar poblamientos estables. En muchos de ellos, ya estuvieran en el septentrión o en las fronteras con la Capitanía General de Guatemala, las campanas de las catedrales apenas dejaban sentir sus murmullos.

