



01062

Universidad Nacional Autónoma de México

5
20j

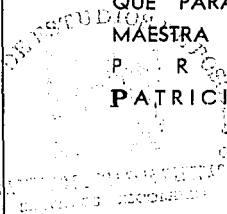
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

DIVISION DE ESTUDIOS DE POSGRADO

FRAY ALONSO DE LA REA, CRONISTA
MICHUACANO DEL XVII

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN

T E S I S
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN HISTORIA DE MEXICO
P R E S E N T A
PATRICIA ESCANDON BOLAÑOS



CIUDAD UNIVERSITARIA

1992.



UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**FRAY ALONSO DE LA REA, CRONISTA
MICHUACANO DEL XVII**

Introducción	4
I. El criollo y su entorno	
1. <i>Querétaro 1600</i>	6
2. <i>El Colegio de San Ildefonso</i>	10
3. <i>El convento de San Buenaventura, Valladolid</i>	11
4. <i>La Provincia de San Pedro y San Pablo</i>	14
II. La Rea historiador	
1. <i>La crónica oficial</i>	20
2. <i>Las obras previas</i>	22
3. <i>Las fuentes de La Rea</i>	23
4. <i>Ediciones de la Crónica</i>	26
5. <i>Un tratamiento histórico especial</i>	28
III. La historia según fray Alonso	
1. <i>La evangelización</i>	34
2. <i>La sociedad civil</i>	48
3. <i>De reyes, virreyes y obispos</i>	53
4. <i>Indios históricos, indios vivos</i>	57

IV. La historia según otras fuentes

1. <i>La otra cara de los franciscanos</i>	64
2. <i>Los españoles de Michoacán</i>	76
3. <i>Los poderes novohispanos</i>	82
4. <i>La zona tarasca</i>	91
Consideraciones finales	99
Bibliografía	101

INTRODUCCIÓN

No es fácil, según lo sé hoy, meterse a analizar textos producidos en épocas lejanas. Un volumen pequeño, de menos de 500 páginas, escrito a mediados del XVII por un fraile oscuro de Michoacán es, en apariencia, algo inocuo y simple que se puede leer sin mayores tropiezos que los que plantea la comprensión del estilo culterano y se puede comentar en unas cuantas líneas. Bien, no es así: un volumen pequeño, de menos de 500 páginas, escrito a mediados del XVII por un fraile oscuro de Michoacán, toda vez que uno se ha echado a cuestras la tarea de estudiarlo, es la puerta de entrada a una investigación de por lo menos tres años; a la realización de varios viajes y al trasiego de archivos de provincia, eclesiásticos y civiles; a la revisión de microfilmes de viejos registros de parroquia; a la búsqueda y consulta (más de una vez infructuosa) de libros raros, discontinuados o editados en el extranjero, a la empresa de escribir rimeros de borradores que acaban en el cesto... No, esto no es una queja, es el señalamiento del itinerario que he tenido que cubrir para presentar hoy, en estas cuartillas impresas, los resultados de esa primera decisión.

En esa entidad conocida como Nueva España, al paso de los años, cuando la novedad se transformó en hábito, cuando los adoratorios de las viejas deidades dieron paso a los campanarios de los templos cristianos, cuando el *calpulli* cedió su lugar al rancho, a la hacienda, al ganado, y cuando las vastas extensiones desocupadas vieron surgir el trazo reticular de los nuevos poblados españoles, el trabajo de los mendicantes experimentó cambios notables.

En principio, la labor de conversiones vivas se trasladó, del centro de la Nueva España, hacia la periferia (preponderantemente al norte). Los religiosos establecidos en el altiplano central dejaron un poco de lado su peregrinar en pos de gentiles, se olvidaron de buscar escondites de ídolos, y se dedicaron a administrar, desde la relativa comodidad de sus conventos y guardianías, a una grey de tributarios, cuya existencia regulaba perfectamente el toque de las campanas.

En esta situación, ya un tanto ajena a los afanes y asperezas de la vida misionera, aparece una generación de frailes con otras inquietudes y otra manera de relacionarse con su medio. Ahora los conventuales litigan con las demás órdenes y con los obispos por el control de doctrinas, casas y jurisdicciones; disputan con hacendados y encomenderos por el usufructo de las tierras de labor y de la mano de obra indígena; y, dentro de sus comunidades, se escinden en bandos de españoles y criollos que luchan entre sí -a veces, literalmente, a capa y espada- por el gobierno interior.

Hay entre los religiosos, es verdad, cierta relajación en cuanto a la observancia de la regla original de sus institutos, pero hay también mayor interés en

participar y colaborar de manera directa en la conformación de la nueva sociedad que se construye a su alrededor.

En el siglo XVII, las circunstancias descritas producen igualmente un cuerpo de obras distintas a las de la centuria precedente. En el plano de los trabajos históricos debidos a los mendicantes (pues no nos conciernen aquí los doctrinarios o los litúrgicos), aparecen la mística y la bagiografía, los relatos de milagrería y las gestas heroicas de los primeros padres, al lado de los recuentos de fundaciones, casas y zonas de influencia; de los puntuales registros de rentas, herencias, testamentos y legados piadosos; de las descripciones de riquísimos retablos, custodias y otros tesoros que albergan las iglesias conventuales; de las narraciones -más o menos veladas, de acuerdo con el autor de quien se trate- de las luchas de poder en el seno de la orden.

La crónica provincial no tiene el giro etnográfico de los escritos del XVI, sus vertientes son institucionales y conmemorativas, pero sobre todo de reivindicación frente a una política estatal que limita los privilegios y acción de los regulares. Sus autores son cronistas oficiales, hombres de letras, más avezados en cosas de administración y gobierno que en la prédica y cura de almas de indios.

En esta tónica, en esta corriente, en esta identidad y en el segundo siglo de la dominación española se inscribe la crónica de fray Alonso de La Rea, religioso franciscano de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán.

La *Crónica de la orden de N. Seráfico P. S. Francisco, provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacan en la Nueva España* de La Rea se inserta también el esquema tradicional de la crónica religiosa de provincia: descripción geográfica, notas históricas sobre los indios "en tiempo de su gentilidad", la conquista, el inicio de la evangelización, establecimiento de conventos y biografías de los primeros religiosos.

Pero también hay en ella algo de suma importancia, aunque no explícito ni deliberado o, más aún, a veces intencionalmente encubierto: una pintura de los intereses específicos de su sociedad y su siglo.

Precisamente en torno a este último aspecto gira la hipótesis central sobre la que se articula el estudio de la crónica de La Rea, a saber: que las historias religiosas de provincia del XVII son apologías de una nueva sociedad en gestación, comunidades regionales a medio camino entre la llamada "república de indios" y los españoles representantes de las autoridades peninsulares o estrechamente vinculados, por sus propios intereses, con la metrópoli.

Para la demostración de esta propuesta se ha ideado la siguiente disposición capitular: una exposición inicial sobre el ámbito en el que vivió el cronista, un apartado sobre su desempeño como historiador, un análisis sobre puntos esenciales de la obra que reflejan su visión sobre la historia de la región y sobre la sociedad contemporánea y un último apartado que aborda estos mismos asuntos desde la perspectiva de otras fuentes, laicas y religiosas, coloniales y actuales.

CAPÍTULO I

EL CRIOLLO Y SU ENTORNO

Querétaro 1600

El pueblo de Querétaro tendría, en los albores del siglo XVII, unos 3000 habitantes y crecía con rapidez.¹ Fundado en 1531 como puesto de avanzada de la colonización, en su seno congregaba mayoritariamente a otomfes, a algunos mexicanos y tarascos y a un puñado de europeos, autorizados a vivir entre los indígenas a fin de ofrecerles alguna protección contra las incursiones de los chichimecas, quienes merodeaban en las colinas al norte del poblado. Los españoles se dedicaban a las empresas agrícolas y ganaderas, para cuyo fomento se servían de la mano de obra que aportaban los naturales. Originalmente Querétaro fue un asentamiento modesto, de poca monta -pueblo de indios, apuntan los informes-,² pero, a partir de 1550, con la apertura del camino a Zacatecas, adquirió importancia como lugar de paso y de abastecimiento para los reales de minas del norte.

Los 50 españoles, cabezas de familia, asentados en Querétaro en 1582, se habían convertido en algo más de 200 para la primera década del XVII, lo que tal vez significaría un total cercano a los 800 o 1000 vecinos europeos. Para ese entonces, Querétaro tenía ya el carácter de centro administrativo, político, comercial y religioso de la zona del Bajío; de hecho, desde 1606, el virrey marqués de Montesclaros le había otorgado el título de villa,³ aunque en los registros se le siguiese consignando con el nombre de "pueblo".

1 Para cifras de población en diferentes épocas, Vid. John C. Super, *La vida en Querétaro durante la colonia*, México, FCE, 1983, p. 16 y ss.

2 "Copia y minuta de los pueblos cabeceras y visitas y vecinos tributarios y conventos que hay en esta provincia de Mechoacan, año 1622", Erongaricuaro, 15 de agosto de 1622, Condumex, Fondo CCXX-I, f. 2.

3 Cecilia Landa Fonseca [comp.], *Querétaro, textos de su historia*, 2 vols., México, Instituto José María Luis Mora-Gobierno del Estado de Querétaro, 1988, I, p. 25 y 38.

Sobre las calles de tierra, trazadas a cordel -según el diseño de damero de Juan Sánchez Alanís- se erguían dos centenares de casas, entre las que se alternaban solares arbolados y huertas. Las pocas viviendas de cal y canto del pueblo estaban en el centro; con sus paredes enjalbegadas, sus pisos de ladrillo y su pila de agua a la mitad del patio, eran el símbolo inequívoco de la prosperidad de sus moradores. La mayoría de las casas, sin embargo, era de dos o tres habitaciones, construidas con adobe, madera o tabique y coronadas por techos pajizos. Al final de las calles se divisaban los sembradíos de trigo y maíz que, circundando el pueblo, se extendían hasta donde abarcaba la vista.

Desde 1548,⁴ el reloj de la vida del poblado lo fue la esquila del convento de San Francisco. Sin otros clérigos seculares o regulares en varias leguas a la redonda (los más cercanos estaban en San Juan del Río), los frailes menores hacían lo posible por atraer a la cristiandad a los otomfes y mexicanos establecidos en la región, e inclusive tratarían de adoctrinar a algunos chichimecas dispersos. Los tonsurados se ocupaban igualmente de la cura de almas entre el vecindario español y mestizo, pues, como se dijo, no había en Querétaro más parroquia que su propio templo, de sólida construcción.⁵

Dedicadas a la compraventa de tierras, a las empresas agrícolas, al tráfico de ganado vacuno o lanar, a la explotación minera, a la administración de obras, al comercio de granos u otros géneros, las familias Las Casas, Tovar, Aguilar, Sánchez Grimaldo, Quesada, Galván, Soto, Estrada, Álvarez y La Rea labraron sus fortunas, emparentaron entre sí y se hicieron de importantes cargos públicos.

De estos prohombres de la sociedad local, cabe mencionar, por ejemplo, a don Rodrigo La Rea (fallecido en 1597), cuyo nombre, ya desde 1580 figura en expedientes notariales como funcionario de la inquisición y rico terrateniente y ganadero de Querétaro y Michoacán.⁶ En 1586, para colaborar con los gastos de guerra de la Corona, don Rodrigo ofreció prestar 500 pesos (de su fortuna valuada en unos 25000), que obtendría de la venta de 2000 ovejas (de un rebaño quizá cercano a las 10000).⁷ Dos años después, La Rea solicitaba una carta de

4 La única fecha que he encontrado relativa a la fundación del convento franciscano se encuentra en Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1976, p. CLVIII.

5 Después del establecimiento de los franciscanos, las siguientes fundaciones religiosas fueron todas del siglo XVII: 1607, convento de Santa Clara; 1613, dieguinos descalzos; 1614, el convento de religiosos carmelitas; 1625, jesuitas. Landa, *op. cit.*, I, p. 39-40.

6 Super, *op. cit.*, p. 163.

7 José Ignacio Urquiola [coord.], *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro*, México, Juan Pablos/Gobierno del Estado de Querétaro/UAQ/CEHAM, 1989, I, p. 113.

reconocimiento sobre estancias que había arrendado en Zinapécuaro y Andaparapeo por tiempo de 10 años y pago de 500 pesos anuales.⁸ En 1601, la herencia que tenían sus hijos menores incluía 16 400 ovejas.⁹

Estaba también Andrés de La Rea, dueño de ganados y propietario de la estancia de trasquila y labor conocida como Amascala, quien, en 1597, junto con otros potentados de la localidad, pretendía fundar una villa de españoles en el Río Verde.¹⁰

A principios del siglo XVII, procedente de Navarra, arribó a la región Juan La Rea -tal vez ligado por vínculos de parentesco con los anteriores. Don Juan (muerto en 1614) se dedicó con bastante éxito al comercio al menudeo en Querétaro, donde tenía una tienda bien surtida de todos géneros.¹¹

Por estos mismos años, vivía en Querétaro una mujer de nombre Francisca La Rea, que quizá fuera hija de alguno de los anteriores. En el transcurso de la primera década del XVII, y producto de las relaciones extramaritales que ella tuvo con Tomás Angulo,¹² dio a luz un hijo varón al que llamaron Alonso.¹³ Más tarde, Francisca contrajo matrimonio con Bartolomé Álvarez Caballero, miembro de otra prominente familia de ganaderos de la zona, a quien Alonso se referiría en sus futuros escritos como "mi padrastro". El capitán Álvarez Caballero era propietario de las grandes estancias de labor de los Cúes, de Lagunillas y de Xuchitlán el Chico, todas en las inmediaciones de Querétaro.¹⁴ Estos datos parecen reforzar la hipótesis de que Francisca estaba emparentada con los ganaderos y terratenientes La Rea, pues era práctica común que los clanes pudientes establecieran vínculos matrimoniales entre sí para preservar sus propiedades. Pero en estos breves apuntamientos, queda aún un punto que explicar: lo que representaba la ilegitimidad de un hijo en el contexto social novohispano. En aras de ello, permíteseme el largo paréntesis que sigue.

En estas sociedades en formación -me refiero a las circunstancias particulares de Querétaro y a los de otros enclaves de colonización española-, los

8 *Ibid.*, p. 123.

9 *Ibid.*, p. 119.

10 *Ibid.*, p. 127 y 145.

11 *Super, op. cit.* p. 129.

12 Federico Gómez de Orozco, *Crónicas de Michoacán*, México, UNAM, 1954, p. 33.

13 En cuanto a la fecha de nacimiento de Alonso de La Rea hay bastantes dudas. Algunos de los autores y obras consultados -el padre Ernest J. Burrus, por ejemplo- proponen el año de 1610. De acuerdo con los expedientes de toma de hábito (Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán, *Vid. infra*), Alonso no puede haber nacido después de 1608. En los archivos de la Academia de Genealogía que resguarda el AGN sí se conservan los libros parroquiales del Sagrario de Querétaro, sólo que los registros se inician a partir de 1637, por tanto, ha sido imposible determinar la data precisa de nacimiento de fray Alonso.

14 Urquiola, *op. cit.*, p. 142.

casos de relaciones extra o prematrimoniales no eran tan insólitos como hoy pudieran parecernos. Según la gráfica de una investigación sobre el nacimiento de hijos ilegítimos en Guadalajara, entre los años de 1600 y 1609 el total ascendió a un 40.3%, que se antoja elevado, aunque, por supuesto, esto incluye a todos los grupos étnicos. Para fines del XVII, en la misma región, el porcentaje de niños ilegítimos entre españoles era de 39.0, lo que indica que la tasa no disminuyó de manera significativa.¹⁵ Naturalmente, no estoy pasando por alto que el margen de confiabilidad de las estadísticas extraídas de documentos coloniales siempre es dudoso; sin embargo, las cifras revelan, más que casos efectivamente ponderables, una tendencia que no es posible ignorar ni soslayar.

Sobre las uniones extra o prematrimoniales, dice el mismo autor del estudio que estoy citando:

Quando los miembros de la pareja parecían ser de la misma clase, aunque ocuparan una posición destacada [*o precisamente por eso, le corregiríamos*], la irregularidad de la situación era bastante aceptada, casi tolerada por complicidad general, incluso por parte de las autoridades religiosas.

[...] Se sospechaba que casi la mitad de los hogares habían sido formados de manera irregular.¹⁶

Me creo en el deber de señalar que las citas y reflexiones de las líneas anteriores no tienen el propósito de demostrar que el amancebamiento y la descendencia espuria eran la norma en estas comunidades de formación relativamente reciente, ni que el relajamiento de costumbres contara con el visto bueno de las autoridades civiles o eclesiásticas de la localidad, sólo intentan hacer hincapié sobre el hecho de que tampoco eran infrecuentes. Por otro lado, independientemente de que estas situaciones se diesen, no han de tenerse por fruslerías los temores y dificultades que la ilegitimidad del nacimiento o la irregularidad de la unión suscitaban y causaban entre la población. A los hijos nacidos fuera de matrimonio -sobre todo españoles y criollos- no les aguardaba, por lo común, un futuro muy halagüeño. Ordinariamente quedaban excluidos de las sucesiones testamentarias y del acceso a los puestos públicos y a las dignidades eclesiásticas, y si llegaban a obtener alguno de estos beneficios, era siempre a costa de trámites engorrosos, solapados y muy caros. Como quiera que fuese, su condición era vergonzante en una sociedad afectísimamente a jactarse de hidalguías y blasones de todo género. Para Alonso de La Rea, la situación era ésta, con el agravante -quizás- de su identidad criolla, según veremos después.

15 Thomas Calvo, "Calor de hogar: las familias del siglo XVII en Guadalajara", en: Asunción Lavrín [coord.], *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991, cuadros X y XI, p. 337.

16 *Ibid.*, p. 318 y 319.

Primera década del XVII. En el pueblo de Querétaro, que prosperaba a horcajadas entre la vida bárbara de los jonaces-chichimecas y la "policía" de encomenderos y estancieros, estuvo la casa paterna de Alonso. Nada se sabe sobre sus primeros años de vida, más allá de la impresión que le causó ver reventar el cercano cerro del Pinal, durante una turbonada ocurrida en 1613 y, tal vez, la no menor que experimentó al presenciar las evoluciones dancísticas de los empenachados indios de su pueblo, en el "mitote" que se celebraba, con motivo de las fiestas de la Santa Cruz, en el atrio de San Francisco.

Del cariño que Alonso sentía por su tierra, de sus conocimientos de astrología y -en cierto modo- de la buena opinión que sobre sí mismo tenía, en tanto que queretano y letrado, da fe esta nota suya:

A todo esto compone lo fértil de la naturaleza en los nacidos debajo de aquel cielo y celestial influencia en quienes propicios los astros, producen grandes habilidades y talentos, cuyo crédito celebra hoy el común aplauso así en los púlpitos y cátedras, como en lo político y moral. Pongo punto a aquesta descripción, por no exceder los honestos límites de mi profesión y los precisos de esta historia con el amor natural de patria...¹⁷

Por lo demás, se ignora cuánto tiempo residió Alonso en Querétaro, pero siendo un hecho que su familia y la de su padrastro no carecían de recursos, y que las condiciones de su nacimiento eran oscuras -lo que equivale a decir, convenientes de ocultar-, no es de extrañar que, ya en el segundo decenio del siglo, el joven se encontrara haciendo estudios en la capital del virreinato, como interno en el Colegio de San Ildefonso.¹⁸

El Colegio de San Ildefonso

Año del Señor de 1620. El adolescente Alonso de La Rea -que tomó el apellido materno- camina por los corredores del flamante colegio jesuita de la ciudad de México. Inaugurado en 1618 como el Real y Más Antiguo Colegio de San Pedro y San Pablo y San Ildefonso, merced a la fusión de otros institutos ignacianos, el establecimiento estaba destinado a formar cuadros dirigentes,

17 Fray Alonso de La Rea, *Crónica de la orden de N. Sr. Francisco P. S. Francisco, provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacán en la Nueva España, compuesta por el P. lector de Teología... de la misma provincia*, México, edición de la "Voz de México"-Imprenta de J. Barbadillo, 1882, p. 285.

18 Juan López de Escalera, *Diccionario biográfico y de historia de México*, México, Ed. del Magisterio, 1964, p. 961.

grupos de élite, reclutados entre los jóvenes de distinguido linaje. Pese a que San Ildefonso tenía el nombre de "colegio", este término no puede interpretarse en el sentido que se le da en la actualidad. La casa era lo que hoy en día llamaríamos un internado de estudiantes (seguramente muy similar a los denominados "colegios mayores" españoles, que aún existen), cuyos integrantes acudían a tomar lecciones fuera de la residencia, si bien es verdad que en ella tenían algunos cursos complementarios, como prácticas de oratoria, prédicas de refectorio, actos literarios solemnes en los que se pronunciaban piezas en latín y en castellano, representaciones de teatro religioso y otros estudios similares.¹⁹ El Colegio tenía capellán e iglesia propios y también una bien surtida biblioteca, donde los colegiales repasaban su retórica y gramática.

Aunque hijo natural, La Rea se codeaba ahí con sus pares. Vestido con su traje talar, manto de color rojizo y beca morada (en uso los primeros años del XVII),²⁰ Alonso asistía diariamente, junto con un centenar de compañeros, a misa de seis; cada semana, los sábados de tres a cuatro, se presentaba a las clases de estudios menores, exámenes y aplicación de la doctrina cristiana. Y de seguro, con prospectos de teólogos, sacerdotes y juristas -aunque se ignore a qué especialidad se dedicaba él mismo-, acudiría a sus lecciones en la Universidad o en el Colegio Máximo de la Compañía.

Quizá haya sido en su estancia en México, en el colegio jesuita, donde Alonso de La Rea desarrolló las capacidades, talentos y conocimientos que, más tarde, ya como miembro de la orden franciscana, le valdrían reconocimientos y designaciones. Por razones desconocidas La Rea volvería pronto a su región para tomar los hábitos con los regulares de Michoacán.

El convento de San Buenaventura, Valladolid

En el *Acta de: tomas de hábito verificadas en el convento de Valladolid... de marzo 10 de 1598 a octubre 28 de 1629*,²¹ se puede leer, en una foja, el texto siguiente:

Yo, fray Pedro de Leyva, guardián del convento de San Buenaventura de Valladolid, en mi nombre y de mi convento, tomé juramento a Alonso de La Rea, que quiere recibir el hábito de nuestra sagrada

19 *Vid.* José Rojas Garcidueñas, *El antiguo colegio de San Ildefonso*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, 1951, p. 16 y 17, y Delfina López Sarrelangue, *Los colegios jesuitas de la Nueva España*, México, 1941 (tesis de maestría en ciencias históricas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM), p. 46 y ss.

20 Artemio de Valle Arizpe, *Historia de la ciudad de México según relatos de sus cronistas*, México, Robredo, 1939, p. 402.

21 Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán (en adelante AHPPM), Celaya, Cta., Serie A, No. 1.

religión en él para coro. Si ha sido mancebo de buenas costumbres y si es habido de legítimo matrimonio y si tiene deudas sin tener suficiente hacienda para las pagar, si tiene cuentas sobre las cuales hará pleito o si tema que lo habrá, y si ha cometido algún delito que esté puesto en tela de juicio. A lo cual respondió no ser comprendido en nada de lo arriba dicho y preguntado si tenía alguna enfermedad contagiosa o si es descendiente de moros, judíos o herejes quemados y respondió que no. Hízosele protesta y fuele declarado que si se hallase ser comprendido en estas dos cosas su profesión sería irrita y nula. Y que en cualquier tiempo se le quitaría el hábito y respondió no tocarle, y así lo firmó con los padres discretos y receptores en 5 de noviembre de 1623.

Tomó el hábito el mesmo día.

Fray Pedro de Leyva Fray Bartolomé Romero

[Rúbrica] [Rúbrica]

Fray Benito Sánchez Alonso de La Rea

[Rúbrica] [Rúbrica]

[Las cursivas de la cita son mías].

Como se puede apreciar, el joven La Rea manifestó tranquilamente ante el padre Leyva y su discretorio ser hijo de legítima unión matrimonial. Por desgracia, no pude encontrar la información y testimonios levantados sobre el postulante, así que no habrá modo de saber de qué género de argumentos y testigos se pudo valer el novicio para encubrir su condición de hijo natural, pero sea de ello lo que fuere, el 6 de noviembre de 1624, delante de toda la comunidad conventual, fray Pedro dio la profesión a Alonso, quien nuevamente precisó: "que no le tocaban las faltas y impedimentos para haber la profesión, contenidas en los *motu proprios* de los sumos pontífices... en fe de lo cual lo firmó de su nombre, el dicho día, mes y año".²² Con fórmula tan simple, el joven La Rea se convirtió en hermano franciscano y en perjuro.

Volviendo al multicitado asunto de la ilegitimidad del nacimiento de La Rea, la constitución apostólica *Cum de omnibus* del papa Sixto V (1587), prohibía que se admitiese a la vida religiosa a todo hijo espurio -de padres desconocidos- o natural -de pareja no casada-, salvo que (y vale la pena subrayar esta salvedad), el interesado proporcionara pruebas irrefutables de su piedad, temperamento y costumbres.²³ El caso de Alonso -en tanto que hijo natural- debió pues, incluirse en esta enmienda. Lo extraño del asunto es que no se especifique en sitio alguno que así haya sido.

²² *Ibid.*

²³ Francisco Morales (OFM), *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in the Seventeenth Century Mexico*, Washington D.C., Academy of American Franciscan History, 1973, p. 18.

Un informe de estos años sobre la ciudad, vecinos indígenas, visitas y convento franciscano de Valladolid describe el panorama de esta suerte:

En el convento de Nuestro Padre San Buenaventura de la ciudad de Valladolid, que es la matriz de esta dicha provincia, y adonde asiste la catedral y hay cantidad de españoles, tiene el dicho convento un barrio, hasta tres tiros de piedra, de indios que acuden a lo que es menester, y se les administra con mucho cuidado y caridad. Hay tributarios en este barrio, casados, veintinueve. Su advocación es de la Concepción de Nuestra Señora.

Hay otro barrio de indios mexicanos, el cual tiene seis tributarios. Dista un tiro de piedra del dicho convento. Es su advocación San Juan Bautista. Tiene este dicho convento una visita y pueblo llamado Tziquimitío, hasta dos leguas de la dicha ciudad, el cual pueblo tiene quince tributarios casados. Su advocación es de Nuestro Padre San Francisco. Tiene otro pueblo y visita hasta un cuarto de legua del dicho convento principal, llamado Yrensichazen. Hay veinte tributarios, su advocación es Santiago.

Ay más otros dos pueblos, los cuales están congregados casi en uno. Dista hasta media legua del dicho convento de Valladolid. El uno tiene veinte y cuatro tributarios y el otro diez. La advocación del uno es San Juan Bautista y la del otro Santiago.

Solamente estas visitas y administración tiene este dicho convento de Valladolid, para lo cual ha habido siempre ministros suficientes en lengua tarasca y mexicana.²⁴

Valladolid -sede episcopal desde 1580- era, pues, una ciudad dividida en tres parroquias que atendían, respectivamente, franciscanos, agustinos y un cura secular de la catedral. La doctrina de la catedral se hacía cargo de todos los vecinos españoles -quizá unas trescientas familias- y de seis barrios indígenas; los agustinos atendían cuatro barrios de indios y los franciscanos cinco.²⁵ En las inmediaciones había haciendas azucareras, algunas de las cuales, después de las crisis demográficas de fines del XVI, se habían abandonado.²⁶ Así, muchos de los españoles residentes en Valladolid tuvieron que dejar sus hogares.

24 Copia y minuta de..., Condumex, Fondo CCXX-I, f. 1-1v.

25 Peter Gorhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1986, p. 361.

26 *Ibid.*, p. 358.

La Provincia de San Pedro y San Pablo

Cuando el mozo La Rea ingresó a la vida religiosa, la provincia de San Pedro y San Pablo pasaba por momentos difíciles, en buena medida causados por las disputas entre los consurados peninsulares y criollos, pero también por cierto relajamiento en las costumbres de los reverendos padres en general, independientemente de su lugar de nacimiento o profesión.²⁷

En la congregación intermedia celebrada el 3 de octubre de 1626 en Acámbaro, el anciano fray Pedro de Leyva, ministro provincial, quiso poner en paz a sus hermanos y, para ello, ideó hacer constituciones "municipales... muy acomodadas a las necesidades de aquellos tiempos",²⁸ a afirmación velada pero harto elocuente respecto al delicado estado de cosas. Estas disposiciones pueden resumirse en tres rubros principales: de organización, de disciplina y de administración de indios. Las más importantes de ellas, a nuestro entender, no serían las administrativas generales (que versan sobre oficios divinos, horas canónicas, enfermerías de los conventos y otros asuntos),²⁹ sino las relativas a reforzar y mantener el aspecto de la observancia; son éstas las que aparecerán reiterativamente en buena parte de la documentación franciscana expedida en la primera mitad del siglo XVII y son las que se glosan a continuación.

En materia organizativa, se acordó que el noviciado quedaría en el convento de San Buenaventura, que habría un total de 120 sacerdotes en la provincia, de los cuales 70 debían haber tomado los hábitos en Michoacán. De este último número, la mitad había de ser de criollos ahí mismo profesos y la otra mitad procedente de conventos españoles; los otros cincuenta debían ser peninsulares (en el año citado, había un total de 155 religiosos: 35 sacerdotes españoles hijos de provincia, 37 sacerdotes criollos, 40 coristas criollos y peninsulares, 27 legos y 16 donados. En este recuento aparece, en la lista de coristas criollos, el nombre del hermano Alonso La Rea). Y para que todo fuera concordia en este conveniente arreglo, se hizo grave admonición a los frailes para que no se increpasen entre sí, llamándose gachupines y criollos, so "pena de discolos". En otro apartado de este ensayo volveremos sobre los problemas suscitados entre ambos bandos.

Por el temor de las normas disciplinarias, es evidente que algunos de los novicios, hermanos y sacerdotes no eran muy afectos a permanecer todo el

27 Para un cotejo de lo que sucedía paralelamente en otros institutos religiosos *Vid.* Antonio Rubial García, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1989, p. 72-73.

28 Fray Isidro Félix de Espinosa, *Crónica de la provincia franciscana de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, 2a ed., México, Santiago, 1945, p. 459.

29 Véanse completas en *Ibid.*, p. 459-462. El original del documento se encuentra en el Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán. Celaya, Gto.

tiempo en el seno de la comunidad, porque se prohíbe terminantemente a los primeros y segundos salir al pueblo -aunque fuera con el argumento y encomiable fin de pedir limosnas- y, a todos, residir fuera de sus conventos u hospedarse con seglares y dejar las guardiánas o casas sin la debida autorización superior y sin un religioso acompañante.

También se ve que el espíritu del siglo había permeado los gruesos muros conventuales en cuanto a ciertas prácticas y costumbres -barto profanas por lo demás-, pues el provincial y el definitorio se ven precisados a proscribir terminantemente los juegos de naipes, así como el aliño o aderezo adicional del vestuario y el uso de anillos o medallas de oro o plata o de cruces de los mismos metales en los rosarios (con los que, seguramente, ciertos reverendos, partidarios de gastar lujos, disimularían la humildad de sus hábitos de burdo género... Lejos estaban los tiempos heroicos de los vestidos talares rotos y raídos y de los ordinarios paños menores de gamuza). Tampoco los aposentos privados de sus paternidades fueron eximidos de esta reglamentación, y a partir de esta fecha quedó vedado poner en las celdas "láminas preciosas ni escritorios ricos ni otras curiosidades superfluas". Las eventuales dificultades que los religiosos tuviesen con otras autoridades y la menor o mayor combatividad que pudieran manifestar para resolverlas serían, en adelante, asuntos de la competencia del provincial, habiéndose sancionado para los frailes la prohibición de contender con cualesquiera jueces eclesiásticos o seglares por cuenta propia.

En cuanto a determinadas obligaciones de los guardianes -que acaso no se cumplirían con la debida puntualidad y rigor-, se les ordenaba proveer de vestuario y calzado a sus súbditos una vez al año (el 4 de octubre, precisamente), bajo pena de privarlos de su oficio si no velasen por esto. Asimismo, quedaba vedado a los guardianes encargar la atención de asuntos o negocios particulares a los seglares.

En el rubro de administración de indios, los preceptos son igualmente taxativos o restrictivos del ejercicio de determinadas acciones, que no siempre tienen que ver con cuestiones de doctrina. Quizá la más interesante de ellas fuese la disposición discrecional de la mano de obra indígena, y aquí cabe preguntarse por las dificultades, pleitos y -¿por qué no?- componendas que los franciscanos tendrían con los españoles, dueños de ranchos, haciendas, ganados u otras empresas, por la obtención de trabajadores. En otra parte habrá que volver sobre este mismo asunto. En cuanto a los trabajos para la propia orden, obra la prohibición de encargar a los indios el desarrollo de labores en las sementeras de los conventos o en retablos u ornamentos de las iglesias. En lo relativo al vecindario español, los frailes quedaban inhabilitados para enviar indígenas a prestar servicios a las haciendas; se infiere que, al efecto, no podrían valerse de órdenes explícitas ni de insinuaciones persuasivas. Por último, se precisa, asimismo, la obligación que tienen los religiosos de abstenerse de tomar dinero

de las limosnas de los hospitales sin especificar escrupulosamente los fines y sin dejar asentada en los libros correspondientes la constancia del retiro.³⁰

Por otra parte, en materia de administración evangélica, se ordena al provincial examinar periódicamente a los confesores y ministros de indios en el manejo de la lengua de su grey, suspender a los inhábiles y supervisar el aprendizaje del otomí, tarasco y mexicano entre los religiosos destinados a tales labores.

De los acuerdos y disposiciones del capítulo intermedio que se celebró en Querétaro el 31 de marzo de 1628, hay dos que resaltar: primero, la solicitud que se hizo al comisario general de Indias para que se remitiesen padres de España, porque de los 50 que debía haber en la provincia, sólo quedaban 28, 4 de ellos muy enfermos e impedidos. Esta condición dejaba en inferioridad al bando peninsular y por ello, en cierta medida, a expensas de las decisiones de la mayoría criolla.

La segunda consideración reza en estos términos:

Item se propuso este definitorio se quite el abuso que hay de llamar a las sementeras de los indios, o de sus hospitales nuestras ni tenerlas por tales, ni mandarlas hacer a título ninguno por justificado que parezca. Otro sí que no pudiese ningún convento tener de su uso cabras, ovejas ni cría de lechones, por ser todo esto contra nuestra regla y Estado.³¹

De lo ocurrido con la administración de la provincia michoacana en la década siguiente sólo pueden extraerse conjeturas, pues ya en los años cuarenta del XVIII, cuando escribía su historia, el propio cronista Espinosa se lamentaba de la carencia de información al respecto, que cándidamente explicaba así:

...me encontré con la falta de 39 hojas cortadas del Protocolo de la provincia, habiendo sido el motivo de cercenarlas, por contener cosas y causas de religiosos ya difuntos. Bien veo que tenían razón de quitarlas de un libro que debe parecer en todo tiempo; pero me parece haber sido poca curia de aquellos tiempos no haber entresacado las elecciones capitulares...³²

Sus mismos razonamientos y un examen de los índices del *Libro Becerro de Provincia* de esos años que me fue dado hacer³³ y en el que menudean pleitos y averiguaciones por la conducta irregular de algunos frailes, dan pie a pensar

30 Véase al respecto en René Acuña [ed.], *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, vol. 9, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, 1987, p. 302, la queja del corregidor de Tancitaro sobre los malos manejos que hacían los religiosos de los fondos de los hospitales de su jurisdicción.

31 *Libro Becerro de Provincia*, tomo I, 1626-1693, AHPFM, f. 16.

32 Espinosa, *op. cit.*, p. 468.

33 Gracias a la gentileza de fray José Luis Soto, O.F.M., encargado del Archivo de la Provincia Franciscana de Michoacán, que ha dedicado sus esfuerzos en los últimos años a ordenar y elaborar instrumentos de consulta para ese valioso fondo.

que las cosas no mejoraron entre los religiosísimos padres de San Pedro y San Pablo, aunque, a la sazón, las fundaciones aumentaban y se contaban ya treinta y cuatro conventos (guardianías), sin incluir en esta cifra las vicarías y presidencias que había en las visitas de cada convento.

A principios de 1637 fue electo ministro provincial el padre fray Cristóbal Vaz, español, hijo de la provincia y hombre enérgico. Vaz inauguró los estudios del Colegio de la Concepción de Celaya, instituto fundado con la herencia del rico vecino Pedro Núñez de la Roja para que los religiosos estudiasen artes y teología, junto a los jóvenes seculares de esa villa. También en el año de su nombramiento, fray Cristóbal realizó una visita a la Custodia del Río Verde (en el actual territorio de San Luis Potosí), algo que ninguno de sus antecesores había llevado a cabo. De hecho, el Río Verde era una zona de conversiones vivas que había sido objeto de inquietud para los padres de la provincia michoacana desde principios del XVII; sin embargo, su administración había sido bastante irregular: algunos años quedaba encomendada a San Pedro y San Pablo, otros a los comisarios generales. La entrada de Vaz vino a dar un segundo impulso a las tareas evangélicas entre los indios de esa región, al menos por un tiempo, pues se construyeron iglesias y se dejaron ministros doctrineros.

Igualmente, fue Vaz quien, el año susodicho, designó cronista oficial de la provincia al padre lector de filosofía y teología, fray Alonso de La Rea, que en años previos había sido guardián de conventos en pueblos de indios.

Sin duda, y como lo pensaba el provincial Vaz, fray Alonso de La Rea era hombre de letras, más afecto a los estudios y a las cosas de gobierno de la orden que al adoctrinamiento de indígenas (él no está incluido en ninguna de las listas de ministros bilingües o trilingües).³⁴ Que le gustaba ejercitar la pluma lo prueba el hecho de que publicó, además de su crónica, un sermón que predicó el día de Santa Clara en el convento de las religiosas del mismo nombre, del pueblo de Querétaro. Éste se imprimió en México, como *Panegírico de la virgen Santa Clara*, en 1646.³⁵

De 1637 en adelante, el nombre de La Rea aparecerá vinculado al de fray Cristóbal Vaz en diversos documentos de la orden, lo que sugiere que fueron amigos y colaboradores, y quizá a esta relación deba fray Alonso su designación como provincial. Tal hipótesis puede tener sustento en el hecho de que el 6 de abril de 1646, bajo el segundo provincialato de fray Juan de Irazos, el padre Vaz, como miembro del delimitario y a la cabeza de otros religiosos de San Pedro y San Pablo de Michoacán, suscribió un testimonio de petición, dirigido al

34 *Libro Becerro de Provincia*, tomo I, 1626-1693, AHPFM, *passim*.

35 José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca Hispánica Septentrional*, 3 vols., México, Instituto de Estudios y Documentos Históricos-UNAM, 1981, III, p. 11.

comisario visitador, fray Juan Lozano, para que se estableciera la constitución de la alternativa en la provincia, o sea la disposición oficial de que se relevaran en el provincialato frailes españoles, por una parte, y nacidos o profesos en la Nueva España, por la otra.³⁶

La resolución y patente final del comisario general de Indias, fray José Maldonado, en el sentido de que se eligiese para provincial en el próximo capítulo (el de 1649) a un religioso de la parcialidad criolla, bajo la administración de severas penas por inobservancia,³⁷ se cumplió en Querétaro entre el 14 y el 16 de enero de 1649, y el nombramiento recayó precisamente en el padre lector fray Alonso de La Rea que, en esa fecha, era también guardián del convento de Apaseo y secretario del definitorio de la provincia.³⁸ Se dice, pues, que fray Alonso fue el primer provincial criollo que tuvo Michoacán. Esto resulta cierto si se aplica a partir de la puesta en vigencia de la alternativa.³⁹

En dicho capítulo, que La Rea presidió ya como provincial, se tomaron algunas importantes resoluciones; entre ellas:

primeramente, que en las casas de Valladolid y Celaya, donde hay estudios de artes y de sagrada teología se pongan dos cátedras por lo menos de lectores que lean las lenguas más generales y necesarias para la predicación, administración y doctrina de los indios, no sólo de las conversiones de la dicha Custodia [el Rfo Verde], sino también de los pueblos de indios donde tienen conventos, para lo cual se ordena y encarga al padre provincial.⁴⁰

Esta insistencia en el aspecto de la atención al aprendizaje y dominio de las lenguas indígenas desmiente, de algún modo, las aseveraciones de algunos informes de la orden -el de 1622, por ejemplo-⁴¹ en cuanto a que los pueblos de indios siempre habían tenido "suficientes ministros" avezados en el particular. El mismo documento que venimos citando reafirma: "Que ningún estudiante sea aprobado para predicador y confesor sin que primero sea aprobado en alguna lengua de indios". Se estipulaba, también, que el plazo mínimo para estos cursos sería de un año y que los cursantes deberían presentar, al término de los estudios, un examen ante el obispo. En el caso del Colegio de Celaya, se proponía que a los estudiantes de artes se les leyese una hora de lengua otomí, y que en el del

36 Archivo Franciscano (en adelante AF), Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional, México, caja 52, exp. 1009.4, f. 7-8.

37 AF, caja 52, exp. 1100.1, f. 1-4.

38 *Libro Becerro de Provincia*, tomo I, 1626-1693, AHPFM, f. 110.

39 En realidad y, curiosamente, el primer provincial de origen criollo que tuvo Michoacán fue fray Diego Muñoz, nacido en Cholula, autor de una *Descripción de la Provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán en las Indias de la Nueva España. Crónica del siglo XVI* (int. de José Ramírez Flores, Guadalajara, Imprenta Gráfica, 1950.). Fue titular de la provincia en dos ocasiones: 1597 y 1610. Falleció en el cargo.

40 *Libro Becerro de Provincia*, tomo I, 1626-1693, AHPFM, f. 113.

41 *Vid. supra*, nota 2.

convento de Valladolid se hiciese otro tanto con la lengua tarasca, procurando poner para el efecto un maestro competente.

En cuanto a otros asuntos, es de sospecharse que los roces y problemas entre criollos y españoles continuaban siendo el pan de cada día. Bien porque los ministros que se remitían desde España a la provincia no tuviesen siempre un comportamiento ejemplar, bien porque al respecto mediaran infundios del bando criollo, el caso es que el acta capitular del año 49 asienta: "Que al que viniese de España en misión y se hace acá escandaloso lo puede la provincia remitir otra vez a España".

La Custodia del Río Verde seguía figurando en primer plano entre las preocupaciones de los padres michoacanos. Por ello se dispuso que "para aliento de la Custodia fuese en persona el recién electo a visitarla, llevando ornamentos, y otras cosas necesarias para los misioneros e indios".⁴² Sin embargo, no hay testimonios ni pruebas que indiquen que La Rea realizara esta visita.

Al parecer, fray Alonso desempeñó su provincialato sin muchas dificultades, más allá de solicitar ayudas económicas para la reedificación del convento de San Francisco de Querétaro.

Después de su periodo de gobierno, el nombre de La Rea aparece en el *Libro de Provincia*⁴³ entre los años 1654 y 1656, con el carácter de definidor apostólico, al que se suman los nombramientos de "lector de teología", "cronista" y "provincial absoluto" (este último un título honorífico que lo acredita como exprovincial).

No se presenta al capítulo efectuado en Querétaro el 8 de enero de 1658, pero envía su voto al definitivo -del que aún era miembro- acompañado de una nota en que explica su ausencia "...por achaques y enfermedades legítimas que dispuso en dicha carta".⁴⁴ Como en los documentos de la congregación intermedia del 12 de febrero de 1658 ya no figura en el registro del definitivo, uno tiende a pensar en la probabilidad de su deceso, tanto más cuanto que en las actas no vuelve a mencionársele.

42 Espinosa, *op. cit.*, p. 478.

43 *Libro Becerro de Provincia*, tomo I, 1626-1693, AHPFM, ff. 134, 135, 138, 140 v., 142.

44 *Ibid.*, f. 144.

CAPÍTULO II

LA REA HISTORIADOR

La crónica oficial

Mediaban los años treinta del siglo XVII cuando fray Francisco de Ocaña (OFM), confesor de la reina y comisario general de Indias en la corte madrileña, ordenó a todas las provincias de su hábito que se nombrasen cronistas para que escribieran "lo más memorable de ellas".⁴⁵

Por supuesto, no fueron los franciscanos los únicos en designar historiadores oficiales en sus provincias. Esta práctica fue habitual entre todas las órdenes religiosas de las posesiones españolas de ultramar. Para facilitarle el cumplimiento de su cometido, los superiores permitían al cronista el libre acceso no sólo a los impresos de las bibliotecas conventuales, sino a todo manuscrito de los archivos locales, "habitualmente repletos de correspondencia, informes, catálogos y otros documentos de las casas e instituciones particulares".⁴⁶ Y es de congratularnos que tales hayan sido las fuentes de estas obras pues, en muchos casos, los únicos datos que quedan sobre ellas son los que proporcionan los mismos trabajos históricos de los religiosos que las utilizaron.

Ernest J. Burrus apunta que los cronistas

eran a menudo misioneros que habían trabajado entre los indios. Por ello, contaban con la ventaja del conocimiento de primera mano de los hábitos cotidianos, formas de pensamiento y respuestas emocionales de sus pupilos. Obligados a aprender las lenguas nativas, poseían la clave del complejo mundo cultural indígena, generalmente vedado a otros historiadores. Además, ningún seglar sabía tanto como ellos sobre la terminología oficial y la legislación que gobernaba a su orden.⁴⁷

La afirmación anterior es válida en lo general, aunque, como se sabe, hay múltiples excepciones. Una de ellas es, precisamente, fray Alonso de La Rea,

45 La Rea, *op. cit.*, p. XVI.

46 Ernest J. Burrus, "Religious Chroniclers and Historians: A Summary with Annotated Bibliography", en: *Handbook of Middle American Indians*, vol. 13, part II, Austin, University of Texas Press, 1973, p. 141.

47 *Ibid.*

el cronista que nos ocupa. Las excepciones en este caso se relacionan con el primer aserto de Burrus, esto es, que -como se dijo en otra parte- La Rea no fue ministro de indios formalmente hablando, aunque bien es verdad que fue guardián de conventos en pueblos indígenas. También se ha mencionado que el nombre de fray Alonso nunca apareció entre las listas de doctrineros bilingües y sí, en cambio, se antepone a él los títulos de lector de teología y filosofía, esto es, de maestro o profesor.

En acatamiento a la disposición de Ocaña, en 1637, el ministro provincial de San Pedro y San Pablo de Michoacán, fray Cristóbal Vaz, confirió el cargo de cronista a Alonso de La Rea. El nombramiento, dice el propio Vaz, obedeció a las capacidades que mostraba el designado,⁴⁸ que, aunque no se mencionan de manera específica, seguramente se refieren a a su condición de hombre culto, a sus cualidades de escritor y a su indudable conocimiento sobre los asuntos internos y externos de la orden.

Si La Rea se sintió halagado o no por la distinción es algo que difícilmente se podrá determinar; lo que sí es seguro es que la comisión de escribir una historia de su provincia le parecía una tarea ardua y espinosa, porque en la página introductoria dice: "Menos de un año he trabajado en ella [la crónica], forzado de la obediencia, sobre muchas réplicas..."⁴⁹ Párrafo que, sin duda, pondera más en La Rea el apego al cumplimiento de sus votos, que su vocación de historiador; pero habremos de darnos por satisfechos de que, cuando menos, escribiese algo, habida cuenta de que no se produjo otra crónica en la provincia en más de cien años. Y pese a lo que él mismo afirma, es muy probable que haya dedicado todo el año de 1638 y el primer tercio de 1639 a la confección de su obra, pues en la primavera de este último año, el trabajo ya había pasado por las censuras necesarias.

Por lo que indican las licencias, censuras y mandamientos preliminares, se advierte que la consigna de un cronista oficial era, en principio, escribir "las vidas de muchos religiosos grandes siervos de Dios" "...pues, los ejemplos gloriosos de tan religiosos héroes, ponderados con piedad y aliñados con aseó, servirán sin duda de encender a quien los leyere de amor de fama semejante, que ése es el fruto".⁵⁰ Es sin embargo un hecho que, al tiempo que los cronistas procuraban dar satisfacción a los propósitos hagiográficos y edificantes de sus superiores, no se sustraían (y de seguro tampoco lo buscaban) a la exposición de "otras cosas memorables", esto es a hablar con mayor o menor desembozo de los problemas e intereses que entraban en juego en toda empresa evangélica. So color de historiar la vida de santos varones, o aparejadas con ellas, hay

48 La Rea, *loc. cit.*

49 *Ibid.*, p. XIII.

50 *Ibid.*, p. XIV y VII.

acerbas críticas a la política de secularización de doctrinas, a las prácticas abusivas de encomenderos y hacendados, a la intromisión de otras órdenes en el campo de acción particular del propio hábito, al medro de las autoridades locales a costa del trabajo indígena e, inclusive, a las disposiciones para el gobierno interno de la orden.

Por estas razones, leyendo entre las líneas que pintan virtudes auténticas o imaginarias, éxtasis místicos y sucesos portentosos, se puede extraer de estas crónicas -y la de La Rea no constituye, desde luego, un caso distinto- la vida real, convulsa, variopinta, de una sociedad en gestación.

Las obras previas

La Rea fue, pues, el primer cronista oficial de su provincia; por tanto, no contaba propiamente con fuentes bibliográficas particulares que le sirviesen de guía.

Lo único que se pudiera considerar como antecedente de la crónica de La Rea son dos relaciones de siglo XVI: una, la llamada *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la Provincia de Mechoacán (1538-1539)*, mejor conocida como *Relación de Michoacán* y atribuida al franciscano Jerónimo de Alcalá, y la segunda, el memorial escrito por fray Diego Muñoz (OFM) hacia 1583.

El primero es un informe redactado por solicitud del virrey don Antonio de Mendoza; durante largo tiempo se consideró de autor anónimo y, más tarde, ciertos especialistas atribuyeron la obra a fray Martín de la Coruña.⁵¹ En la actualidad, se conviene en que la autoría corresponde -según se ha precisado- al padre Alcalá.⁵² En realidad, es una recopilación de datos, proporcionados por ancianos informantes, sobre la historia del pueblo tarasco, desde sus orígenes hasta el momento del establecimiento de los primeros contactos con los conquistadores. La obra integra una división en tres grandes cuerpos: religión, historia y costumbres.

Fray Diego Muñoz escribió un memorial, que al ser impreso recibió el título de: *Descripción de la Provincia de San Pedro y San Pablo y de la milicia, habitación, costumbres y manera de vivir de los indios infieles chichimecas, en*

51 Cfr. Gómez de Orozco, *op. cit.*, p. 6, y Burrus, *op. cit.*, p. 149.

52 Vid. Benedict Warren, "Fray Jerónimo de Alcalá: Author of the *Relación de Michoacán*", en: *The Americas*, vol. XXVIII, Jan. 1971, N. 3, p. 307-326.

cuya conversión han entendido y entienden religiosos de nuestra orden.⁵³ Éste fue un escrito destinado a cumplir con una demanda de información por parte de fray Francisco Gonzaga, a la sazón ministro general de la orden. El memorial responde a las preguntas concretas que planteaba la instrucción, a saber: época y circunstancias de la erección de la provincia, número y nombre de los conventos, número de frailes que habitan en ellos, relación de la vida de los religiosos más señalados, historia de las fundaciones y algo que hoy parecería insólito: recuento de los milagros registrados en la provincia.

Además de las respuestas de rigor, el memorial de Muñoz incluye una brevísima descripción general del reino de Michoacán e informes sobre los indios chichimecas. El período abarcado por la *Descripción* va, aproximadamente, de 1565 a 1583.

Tanto el original de la *Relación de Michoacán* como el del memorial de Muñoz fueron remitidos a la metrópoli, y no hay indicios de que hubieran quedado copias de la primera en la Nueva España, pero sí del segundo, pues en la instrucción del ministro general franciscano se estipula la obligación del informante de dejar un trasunto del trabajo en la provincia;⁵⁴ además de que Robert Ricard y Ernest J. Burrus apuntan que Mendieta y Vetancurt se sirvieron de la versión manuscrita.⁵⁵ Como primeras fuentes franciscanas para la historia de Michoacán, ambas llenan vacíos informativos considerables, aunque -por su misma naturaleza- de una forma un tanto asistemática, carente de visión de conjunto; aun así, constituyen, en especial la segunda, el único testimonio histórico regional de la orden en el siglo XVI.

Las fuentes de La Rea

Sin conocer la *Relación de Michoacán*, La Rea utilizó el memorial de Muñoz, aunque por interpósitos autores. En la parte que La Rea dedica en su propia obra a las vidas de religiosos ilustres, incluye a fray Diego Muñoz, diciendo de él que fue famoso por sus habilidades como escritor y que sus trabajos -de los que no especifica nada más- eran conservados celosamente,⁵⁶ pero en ningún momento se refiere vagamente siquiera a la existencia del citado memorial, dato que se antoja demasiado importante para omitir su mención. En

53 Su primera edición la realizó el padre Atanasio López en *Acta Iberoamericana*, noviembre-diciembre de 1922, p. 385-425. Para la primera edición mexicana. *Vid. supra*, nota 39.

54 Muñoz, *op. cit.*, p. 73.

55 Robert Ricard, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de los órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. Angel Ma. Caribay, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 56; Burrus, *loc. cit.*

56 *Vid. La Rea, op.cit.*, p. 248.

realidad, tampoco hay pruebas de que La Rea hubiese empleado la copia que quedó en la provincia y, si lo hizo, mucho menos las hay de que supiese a quién se debía el texto, pues nada garantiza que el manuscrito estuviese firmado, como sí lo estaba el original que se envió a España. Salvo que a este respecto queramos conceder que en la vaga mención previa "a los naturales de la Provincia que tan sucintamente habían escrito"⁵⁷ aludiese a Muñoz. Una conjetura aparentemente más sólida y fundamentada es que La Rea hubiese aprovechado la información de Muñoz a través de la "cadena" formada por Mendieta y Torquemada.

Es un hecho, empero, que fray Alonso consultó y transcribió (inclusive con los créditos correspondientes) pasajes del trabajo de fray Francisco de Gonzaga, *De origine et progressio seraphicae religionis franciscanae* (Roma, 1587 y 1602), que viene a ser una compilación de todos los informes que el ministro general solicitó a las provincias de los menores en el último tercio del XVI. En este compendio de Gonzaga se incluyen los datos que Muñoz proporcionó sobre Michoacán. Por otra parte, La Rea consultó a Torquemada, que, a veces por sí y a veces por voz de Mendieta, matiza y corrige a Gonzaga.⁵⁸

Por estas circunstancias, e independientemente de la vía seguida, es evidente que ciertos apuntamientos de fray Alonso proceden del memorial de fray Diego Muñoz.

En lo que toca al resto de las fuentes, habrá que conceder que La Rea se mostró escrupuloso y que procuró hacerse con las obras más recientes para apoyar su trabajo. La lista incluye prioritariamente a fray Juan de Torquemada, *Los veintitún libros rituales y monarquía indiana* (Sevilla, 1615), y a fray Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de la Nueva España...* (México, 1624). También está fray Antonio Daza, con su *Cuarta parte de la crónica general de nuestro padre San Francisco y de su apostólica orden* (Valladolid, 1611). Además de éstos hay apenas una referencia a Enrico Martínez, *Reportorio de los tiempos e historia natural de Nueva España* (México, 1606). Todas las obras mencionadas son del XVII.

De las referencias a las obras consultadas puede hacerse un pequeño inventario sobre lo que habría en las bibliotecas de los conventos de la provincia,

57 *Vid. infra*, nota 67.

58 Respecto a ciertas imprecisiones del trabajo de Gonzaga y del apoyo que en él encontraron otros cronistas como Juan Bautista Meles, afirma Torquemada: "...el general Gonzaga [hizo un memorial], en latín, de toda la orden y no debe causar maravilla [los yerros] pues escriben de tan lejos y con sola noticia de tierras tan remotas como éstas, lo cual será posible que nos suceda a los que por acá tratamos de otras cosas que no conocemos, porque es muy fácil errar en las cosas de noticia que pasan por muchas manos." Cabe decir que Torquemada enmendó la plana a Gonzaga particularmente en lo tocante a las noticias tempranas sobre los franciscanos en Michoacán. Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 7 vols., México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1975-1983, VI, p. 177.

seguramente el de Santiago de Querétaro, el de San Buenaventura de Valladolid y quizás, también, el repositorio del Colegio de Celaya.

Autores clásicos

Agustín, san

Boecio, Emilio Manlio Torcuato Severiano (c. 480-524), *Consolatio philosophiae*.

Tolomeo (siglo II), *Almagest o Syntaxis mathematica*

Autores contemporáneos

Dávila Padilla, fray Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México, de la Orden de Predicadores* (Madrid, 1596).

Daza, fray Antonio, *Cuarta parte de la crónica general de nuestro padre San Francisco y de su apostólica orden* (Valladolid, 1611).

Gonzaga, fray Francisco, *De origine et progressu seraphicæ religionis franciscanæ* (Roma, 1587 y 1602).

Grijalva, fray Juan de, *Crónica de la orden de N. P. S. Agustín en las provincias de Nueva España* (México, 1624).

López de Gómara, Francisco, *Historia general de las Indias* (Zaragoza, 1552, 1553; Amberes, 1554).

Martínez, Eurico, *Reportorio de los tiempos e historia natural de Nueva España* (México, 1606).

Torquemada, fray Juan de, *Los veintitún libros rituales y monarquía indiana* (Sevilla, 1615).

A veces, es difícil distinguir en qué parte el autor desarrolla ideas personales o refiere acontecimientos por él presenciados o conocidos y cuándo simplemente copia de manera literal otras fuentes. A este respecto puede mencionarse un ejemplo. Es de advertirse que en la descripción del curso del río Tepalcatepec, Muñoz apunta que, cerca de su desembocadura en la mar del Sur, se crían "cocodrilos o caimanes encarnizados en carne humana".⁵⁹ La Rea reproduce el mismo dato con alguna variación: "y hay en él muchos caimanes... y hambrientos, suelen matar algunas personas".⁶⁰ El texto de fray Isidro Félix de Espinosa, historiador provincial del siglo XVIII, ya habla de que en tal río "sirve su profundidad de criadero a desconuales caimanes, monstruos acuáticos que suelen hacer horribosas carnicerías en los hombres".⁶¹ Este simple detalle, que

59 Muñoz, *op. cit.*, p. 14. Como dato curioso, en la relación de Sirándaro y Guayameo, que data de 1579, se puede leer: "Este río tiene... lagartos en mucha cantidad, que por otro nombre se llaman cocodrilos. Estos suelen, estando encarnizados, hacer daño a los naturales, pasando de una banda a la otra del río." Vid. Acuña *op. cit.*, p. 261-262.

60 La Rea, *op. cit.*, p. 5-6.

61 Espinosa, *op. cit.*, p. 23.

pasa de un cronista a otro, nos da una secuencia de la deformación de una nota al paso del tiempo, distorsión que con dificultad puede atribuirse exclusivamente a una cuestión de estilo, cuando parece más que improbable que alguno de estos escritores -acaso exceptuando a Muñoz- hubiese estado en el sitio que describe y mucho menos que atestiguará un incidente tal.

Ediciones de la Crónica

La primera edición del trabajo de La Rea salió de las prensas de la viuda de Bernardo Calderón, México, en 1643. El título de su portada fue: *Crónica de la orden de N. Seráfico P. S. Francisco, provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacán en la Nueva España, compuesta por el P. lector de Teología fray Alonso de La Rea de la misma provincia, dedicada a N. P. Fr. Cristóbal Vaz, ministro provincial de ella.*⁶²

A 169 años de distancia y en virtud de que los ejemplares de tan antigua obra virtualmente habían desaparecido, los franciscanos de Michoacán estudiaron la conveniencia de reeditarla. Así, en el acta de la congregación capitular intermedia de 1812, se lee:

Dado que la *Crónica* de la Provincia escrita por el P. Larrea no se halla ya en casi toda la provincia, quedando apenas de ella, a lo que se sabe, un solo ejemplar, que con mucho trabajo pudo conseguir el P. Fr. Manuel Gutiérrez, siendo guardián de Valladolid, y dejó en aquel convento con la debida constancia, para que no perezca del todo un monumento tan glorioso, se dispone que dicho ejemplar pase con todo cuidado al archivo de provincia, que sea custodiado con todo esmero y, cuando las circunstancias lo permitan, se reimprima dicha obra.⁶³

En dicho año no se hizo nada, pero la idea seguía presente, como lo testifican los documentos del capítulo provincial de octubre de 1813, en los que se recomienda al futuro definitorio tener presente la reimpresión de la crónica, según acuerdo tomado en la congregación precedente.⁶⁴

Transcurrió un bienio más y, en nueva congregación capitular, volvió a tratarse el tema. En esta oportunidad, el provincial y su definitorio dieron contestación a un comunicado del padre guardián de Celaya, quien, por lo que

62 Como bien dice Burrus (*op. cit.*, p. 150), esta edición es una rareza bibliográfica, y tanto lo es que no he podido dar con ningún ejemplar, en pos del cual he trasegado las bibliotecas de la ciudad de México y en la de la Provincia Franciscana de Michoacán. Existe un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid que, desafortunadamente, no pude consultar.

63 *Libro Becerro de Provincia*, tomo III, congregación capitular intermedia, 19 a 28 de enero de 1812.

64 *Ibid.*, Querétaro, octubre 18-28, 1813.

se ve, era un potencial editor de tanta iniciativa cuanto ignorancia. Pero lo grave del asunto no radica tanto en las observaciones del guardián, sino en la respuesta de las autoridades, en la que se leen los siguientes despropósitos:

A una carta del guardián de Celaya, en la que manifiesta algunos defectos que tiene la *Crónica* del P. Larrea, que se ha mandado reimprimir, se le responde que, expurgada de todos sus defectos, y reformada a su satisfacción, la mande al ministro provincial para que se cumplan los deseos del comisario general de Indias.⁶⁵

Como la documentación no vuelve a hacer referencia a la tan llevada y traída reimpresión, se colige que -afortunadamente- los propósitos mutiladores de los religiosos de la provincia no tuvieron cumplimiento

Pasarían otros 67 años antes de que la *Crónica* de La Rea viera la luz pública por segunda oportunidad, esta vez en edición de la "Voz de México". En 1882 salió de la imprenta de J. Barbadillo un volumen en cuarto menor, con mal papel y peor tipografía, plagado de erratas, de las que -habrá que decirlo- hay fe. Al texto de la *Crónica* lo preceden, como en la edición original, las licencias y aprobaciones correspondientes. Cierra la obra una "Tabla de los capítulos que se contienen en esta historia" (p. 431-442). Luego de este índice, se incluyen tres apéndices. El primero, sin firma, dedicado a recoger noticias sobre el origen y milagros de la "Santa Cruz que se venera en Querétaro". El segundo incluye una lista de los provinciales de Michoacán, que pretende completar, en la medida de lo posible, las noticias que proporciona La Rea. El tercero, brevísimo, reproduce algunos datos biográficos -inexactos- del cronista. Los dos últimos apéndices fueron suscritos por "V. de P. A.", que, evidentemente, son las siglas de Vicente de Paula Andrade.

Ya en este siglo -en 1945 precisamente - se realizó una tercera edición de la obra de La Rea en la ciudad de Querétaro, trabajo que corrió a cargo de la empresa "Ediciones Cimatario". A estas 217 páginas -también en cuarto menor como la edición de 1882, a la que sigue en todo, salvo en los apéndices- no puede objetárseles nada en cuanto a calidad y limpieza. Acaso sólo haya que lamentar lo cortísimo del tiraje: apenas 200 ejemplares.

65 *Ibid.*, Querétaro, abril 24 a mayo 2, 1815.

Un tratamiento histórico especial

"Y como la historia, según la define Cicerón, es testigo de los tiempos, luz de la verdad y vida de la memoria, maestra de la vida y mensajera de lo pasado: faltando ella, falta a la nuestra lo mucho que hubo en las virtudes de nuestro apostólico fundador."

Ya por simple barroquismo, ya porque a fray Alonso en realidad no le interesara mucho tener público para su obra, o porque no estuviera muy seguro de los buenos resultados de ella, su proemio, la primera página de su *Crónica*, fue redactado con un ánimo que oscila entre la disculpa y la agresión:

No te ofrezco (lector mío) esta historia, porque no la quiero tan mal que la había de entregar a su propio enemigo; ni te ruego, ni te suplico la mires con piedad, porque será avisarte que seas un Nerón con ella. [...] Si te cuadrare, léela; y si no, vete a la plaza, que con esta repulsa te pago todos los desprecios que hicieres de ella, que harto trabajo se lleva en ser mía y tú el Catón o Cátulo. Pero una cosa me consuela, que no será la primera despreciada, sino la última hasta ahora, y que por donde han ido los Baronios y los Pinedas, que vaya yo, felicidad es.⁶⁶

Teatralidades y dudosas modestias aparte, la verdad era que estas crónicas debían tener una regular acogida en el mundo intelectual novohispano. No es casual que la licencia expedida por el virrey conde de Salvatierra (1643) para la impresión del trabajo de La Rea, conceda al autor -lo que quiere decir a la orden- los productos de su venta por término diez años. Era frecuente también que las bibliotecas de conventos y las de algunos particulares tuviesen en sus estantes libros de este género.

Pero, pasando por alto los asuntos de la disciplina y la obediencia y el del número potencial de lectores, es obvio que el diligente padre La Rea tenía sus propias razones para empeñarse en la confección de su trabajo:

Hame movido a escribir por menor y mayor esta Provincia, el descuido que veo... en todos los historiadores y aun en sus mismos naturales, que siendo justo trofeo de una monarquía la conservación de sus memorias, en la de Michoacán hallo tan postrada esta costumbre, que no sé si la llame desgracia o mal correspondida; porque

66 *Ibid.*, p. XII-XIII.

los pocos que han escrito de ella van tan sucintos, que dejan lo precioso y se contentan con apuntarlo. Pero discúlpotes con lo mismo que a mí me pasa, que no habrán tenido noticias ni relaciones por haberlas desperdiciado el tiempo, para que el olvido celebre en sueños lo que yo lloro en aquesta historia.⁶⁷

Bien decía el cronista: poco y disperso material había para servirse de él como fuente, según apuntamos arriba. Pero con todo aquello que fray Alonso pudo allegarse, elaboró para su *Crónica de N. Seráfico P. S. Francisco, provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacán en la Nueva España* un esquema tradicional, la clásica estructura de la crónica religiosa de provincia, que él dispuso de esta suerte: a una descripción de las peculiaridades geográficas de la región, sigue un repaso histórico sobre los grupos indígenas que poblaron Michoacán, un relato sobre la conquista española, las noticias sobre los primeros evangelizadores y sus fundaciones, informes sobre las labores de adoctrinamiento y algunas biografías de los religiosos más destacados. La cierra una narración sobre los trabajos desarrollados por la orden en el primer tercio del XVII. Teniendo gana de hacer caso a ciertas observaciones de Ricard,⁶⁸ parecería -sobre todo en aquellos apartados que tratan de las vidas de los santos padres- que los relatos de La Rea son atemporales, porque casi no proporciona fechas u otras referencias que sirvan para datar los sucesos, pero si uno mira cuidadosamente la distribución capitular, puede percatarse de que sus menologios han sido dispuestos con un criterio estrictamente cronológico.

Por su estructura y temática, esta obra no difiere en mucho de la producción contemporánea, esto es de las crónicas franciscanas de fray Antonio Tello (*Crónica miscelánea de la sancta provincia de Xalisco*, c. 1633), fray Bernardo de Lizana (*Historia de Yucatán*, Valladolid, 1633), las agustinas de fray Juan González de la Puente (*Primera parte de la crónica agustiniana de Michoacán*, 1624) y fray Diego de Basalenque (*Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán*, 1673), y las dominicas de fray Alonso Franco y Ortega, *Segunda parte de la historia...*, 1645) y fray Francisco de Burgoa (*Palestra Historial*, 1670).

Las peculiaridades y mayores virtudes del trabajo de La Rea radican, quizá, en la pintura escueta, breve y precisa sobre la historia de la región; en la utilización de un estilo sobrio, alejado del farragoso gongorino, ya en boga en los escritos de la época (comparado con el de los textos de Burgoa, por ejemplo, el castellano de la *Crónica* de fray Alonso podría parecernos el de un informe técnico actual); y, sobre todo, en los valiosos datos que reproduce sobre la conformación de una sociedad criolla en el Bajío.

67 *Ibid.*, p. 7-8.

68 *Vid. infra*, nota 71.

Sobre las características personales de este historiador se pueden decir algunas cosas. De su cultura clásica dan buena cuenta las citas de Cicerón, Aristóteles, Herodoto, Salustio, Tolomeo y otros autores griegos y romanos, con las que ocasionalmente adorna sus páginas; de sus ingenuos alardes de mundanidad (aunque sepamos que su única salida de la región del Bajío la hizo rumbo a la ciudad de México), las referencias a la fertilidad de Italia y Flandes,⁶⁹ territorios que, según él, compiten si no desventajosamente por lo menos en términos de igualdad con Michoacán. De su elitismo, el tono despectivo que emplea para referirse al pueblo (sea este español o indígena), al que califica respectivamente de "vulgo", "montón plebeyo" e "inculta plebe".⁷⁰

La Rea dedica algunos capítulos de su crónica al tema de las riquezas agrícola y mineral de Michoacán, observaciones que, por ejemplo, la *Relación de Michoacán* y la *Descripción* de fray Diego Muñoz omitieron porque, en realidad, no les competían. Estas notas breves no integran, desde luego, una descripción económica regional completa, como las que podrían encontrarse, digamos, en las *Relaciones geográficas*, pero, por escasas y espaciadas que sean, sí dan indicios importantes sobre producción y asentamientos.

Es de señalarse que desde este punto, hasta concluir con la parte que corresponde a la historia prehispánica del pueblo tarasco, La Rea se apoya bastante en los textos de fray Juan de Torquemada. A este respecto, Robert Ricard apunta:

Esta crónica [de La Rea] contiene muchos pormenores acerca de la historia de dicha provincia [Michoacán], pero el autor ha tomado partes de Torquemada, lo que vale tanto como decir de Mendieta, en enorme proporción y de la manera más excesiva se desprecupa de la cronología.⁷¹

Su información, o la que tomó de Torquemada, sobre los antiguos moradores de la provincia la complementa con los datos de "un lienzo antiquísimo que está en el pueblo de Cucutacato, del domicilio de Uruapan a distancia de una legua".⁷² El hecho de que sus fuentes para la historia prehispánica fuesen tan escasas da pie a pensar que el cronista carecía de testimonios indígenas directos, o que no tuvo acceso a los escasos materiales pictográficos que consultaron otros cronistas, o que, en última instancia, le hubiera parecido suficiente consignar lo dicho por Torquemada sobre el tema y periodo, pues es evidente que el interés central de su obra no es el pasado indígena. Aunque, al referirse a las "dinastías" de gobernantes, señala:

69 La Rea, *op. cit.*, p. 14, 110.

70 *Ibid.*, p. 225, 327 y 94.

71 Ricard, *loc. cit.*

72 La Rea, *op. cit.* p. 20. En realidad, se refiere al llamado "Lienzo de Jucutacato".

Mucho siento el no tener bastante relación de los reyes y monarcas...del tarasco... pero todo ha faltado, porque faltó el cuidado de los antepasados, con que disculpo mis deseos, porque todos ellos se desvelaran en el escrutinio de sus verdades por darlas a la estampa, porque la posteridad celebre la memoria de los insignes hechos del tarasco.⁷³

A diferencia de las crónicas posteriores de la región, la sección que se ocupa de la antigua historia tarasca en la obra de La Rea aparece trasladada al papel casi sin plan y sin método, como si se tratase de retazos hilvanados únicamente con el objeto de cubrir una necesidad.

Por otra parte, los episodios que narran la conquista no tienen en La Rea ni la extensión ni la prolijidad que Torquemada presenta, si bien es obvio que son también tomados de este último. A La Rea no parecen interesarle los detalles ni el discurso político; no intenta recrear el ambiente en el que se produjo la gesta, ni siquiera se detiene mucho en el personaje de Cortés, que fue tema de amplio tratamiento para otros historiadores; lo que fray Alonso va buscando en estos capítulos introductorios son las conexiones de una línea inexorable que llevaría a los pueblos mesoamericanos a someterse al poderío español. De manera que dedica bastantes líneas a los presagios y hechos portentosos que, según la tradición, presenciaron los indígenas unos años antes de la conquista. Tampoco le inquieta mucho averiguar si en la interpretación de tales hechos hubo elementos de "idolatría" o "superstición", esto es, si se consideró a los dioses causa de ellos; el cronista simplemente los consigna como manifestaciones tangibles -tan reales como el propio hecho de la conquista- que prologaron la ruina de los "imperios" indígenas y anunciaron la llegada del evangelio a tierras americanas.

A propósito del candor que el cronista exhibe al dar crédito a estos "sucesos", puede aducirse que él no se investió del papel de investigador (como éste se concibe hoy día), que no cultivó la historia fáctica pura, ni supuso jamás que la enumeración de acontecimientos comprobables o documentados tuviera un valor particular. La Rea vive en un mundo en el que el misticismo ha sustituido a la acción, téngase en cuenta que el siglo XVII no es ya el de los historiadores-protagonistas-del-acontecimiento que "por sus pecados", son incapaces de ver las apariciones de santos y vírgenes, no es tampoco el de los frailes "etnógrafos". El humanismo y la sorpresa ante la novedad han cedido sitio a formas de pensamiento y elaboraciones conceptuales más complejas. La antigua austeridad de iglesias y conventos almenados se va revistiendo de retablos barrocos, retruécanos teológicos en piedra y maderas estofadas, cuya interpretación es sólo accesible a los iniciados. El culteranismo y la milagería

73 *Ibid.*, p. 29.

van, pues, de la mano. Éstos son el medio y el siglo, el estilo y las creencias de fray Alonso.

Si se somete el trabajo de La Rea a la lente de las pautas historiográficas actuales, se corre el riesgo de no encontrar en él elementos de crítica, en la acepción que este término tiene en el presente, porque su postura frente a la información que maneja no es la del historiador cauto que sopesa cada testimonio y realiza todas las pruebas posibles para determinar su autenticidad. Tampoco hay en él consideraciones teóricas en torno a las noticias que reproduce, ni intentos reales de polemizar con las aseveraciones de otros cronistas. Todo ello no implica que La Rea no hubiera sido selectivo, o que no tuviese un criterio fundado para escoger entre los materiales que tuvo a su alcance. Ateniéndonos a sus palabras: "y así he dejado de escribir muchas cosas muy grandes por no tenerlas auténticas",⁷⁴ debería pensarse que, finalmente, consideró para la redacción de su *Crónica* toda la información que pudiera incluirse en dos categorías:

- 1) Datos procedentes de las crónicas o historias de las diversas órdenes religiosas que trabajaban en la Nueva España (a cuya consulta -es menester decirlo- remite continuamente a los lectores más curiosos).
- 2) Hechos que directamente hubiera presenciado o que le hubieran sido referidos por testigos o personas dignas de crédito.

Ya dentro de estos planos de selección, La Rea tomó sólo aquello que mejor se orientara al cumplimiento de sus objetivos, dando por establecido que se podía confiar en la autenticidad de los informes, sin reparar mucho en discernimientos de otra índole. En función de esta convicción, y del espíritu místico-cultural de su centuria, lo sobrenatural y lo prodigioso son moneda corriente en sus páginas. En consecuencia, creemos que cualquier referencia que -con pocos visos de verosimilitud- le hubiera llegado por otra vía, habría sido rechazada, como de hecho sucedió con las "cosas muy grandes" a las que se refería. Para abundar en este argumento, cabe señalar que, inclusive en materia de milagros, el cronista no los incluye en su narración sin tenerlos "debidamente comprobados",⁷⁵ entre ellos se cuentan un par de casos que podríamos denominar de "milagros certificados ante notario".⁷⁶

⁷⁴ *Loc. cit.*

⁷⁵ *Ibid.*, p. 427.

⁷⁶ El primer caso lo protagonizó fray Jacobo Daciano y lo refiere también Torquemada, *ibid.*, p. 142, 143, 156. Vid. Jürgen Rasmussen, *Fray Jacobo Daciano, León Gto., El Colegio de Michoacán*, 1992, p. 61 y 74. El segundo es uno de los muchos milagros de la Santa Cruz de Querétaro, p. 289.

Como quiera que sea, lo que se percibe en el texto de fray Alonso de La Rea es un ordenamiento dirigido a un fin principal -conservar memoria de las proezas y expansión de la orden franciscana en Michoacán- y esto le acarreó las críticas más severas de los cronistas posteriores, quienes deploraron con barrocas increpaciones el que La Rea no hubiera sido amigo de la indagación, de la erudición y aun del circunloquio.⁷⁷ Bien es cierto que La Rea pecó de conciso, pero también lo es que otras fuentes anteriores o contemporáneas -y el autor mismo lo precisa- tratan con nimiedad lo que él dejó de lado. Él es uno de los pocos cronistas de su tiempo que no pierden de vista la médula constitutiva de su trabajo ni la distraen con los elementos accesorios, como los clásicos cotejos entre la historia de los indios americanos y la del mundo grecorromano, los paralelismos entre personajes bíblicos y héroes de la conquista, que, por cierto, sí hace, pero de manera muy breve. Por ello Beaumont le acusará de escribir una "historia diminuta" y Espinosa de "dejar a la curiosidad sedienta"; pero lo que ambos toman como falta de interés o negligencia es en realidad una clara definición de objetivos y, también quizás, una ausencia de otros materiales, como él debidamente indica: "Porque como aquellos varones ilustres [sus antecesores] se ocuparon en el ministerio de la conversión, no cuidaron de apuntarla o darla a la estampa".⁷⁸

Por la misma razón, inferimos que si La Rea no escribió para ser leído en el seno de la orden y de la provincia, tampoco esperaba convertirse en un autor de fama, a diferencia de los otros dos que, con más método y amplitud, tratan de asuntos que fácilmente alcanzan al lector profano. No es accidental que, de la suma de noventa y dos capítulos que integran la crónica de La Rea, cuarenta se ocupen de biografías de religiosos destacados, además de los cinco o seis que relatan milagros o acontecimientos sobrenaturales. Otros treinta y dos hablan de cuestiones inherentes a la administración de la provincia, lo que dejaría un total de catorce capítulos que puedan considerarse de "interés general".

También se hace necesario aclarar que, no siendo la crónica de La Rea un trabajo exhaustivo, ni de divulgación histórica -por las razones anteriormente esgrimidas-, satisface íntegramente los requerimientos planteados en su prólogo. De poco serviría compararlo con otros trabajos más vastos o mejor documentados, porque aquello que no se pensó en los términos de una obra magna, sino en los de un testimonio consciente de su función y limitaciones, se justifica a sí mismo sin necesidad de recurrir a parámetros.

77 Beaumont le apostrofa acremente por la "escasez de noticias" que suministró y por su "poco conato en la averiguación de lo más memorable acaecido en aquellos primeros años". *Crónica de la Provincia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, 3 vols., México, Archivo General de la Nación, 1932 (Publicaciones, XVII, XVIII, XIX), I, p.4-5.

78 La Rea, *op. cit.*, p. 87.

CAPÍTULO III

LA HISTORIA SEGÚN FRAY ALONSO

La evangelización

Dicen todos los cronistas e historiadores antiguos de la región -y con ellos La Rea-, que Michoacán, porción occidental de México, era tierra privilegiada, que a las bondades de su clima y prodigalidad de su suelo se sumaba la presencia de una numerosísima población autóctona, la mejor de toda Nueva España. No es, pues, extraño que la exploración y colonización de ese rico territorio empezara en fecha muy temprana, y así, casi pisando los talones del conquistador Cristóbal de Olid, llegó a él el franciscano Martín de la Coruña en 1526, para establecer el primer convento e iglesia de su hábito en Tzintzuntzan, capital del señorío tarasco y morada, por entonces, de más de veinte mil personas.

Rápidos progresos hizo la institución de los frailes menores en la Tarasca. Poco antes de que se cumpliesen los diez años del arribo de fray Martín, se fundó la custodia de Michoacán, sujeta a la provincia del Santo Evangelio de México. Ya en 1565, en el capítulo de Valladolid, Michoacán alcanzó, a su vez, la dignidad de provincia, bajo la advocación de los apóstoles San Pedro y San Pablo.

La provincia de Michoacán no tenía a la sazón fronteras definidas, abarcaba una amplia zona cuyo límite oriental lo constituía la provincia del Santo Evangelio, su lindero al mediodía y al poniente era la llamada Mar del Sur, por el norte -estando vinculada a Jalisco- no tenía en realidad otros confines que un territorio más o menos ignoto, recorrido por bandas de cazadores-recolectores de diferentes filiaciones, llamados genéricamente "chichimecas". En 1569 la orden franciscana puso a Michoacán demarcación septentrional con la creación de la custodia de Zacatecas -primero sujeta al Santo Evangelio y desde 1603 provincia- y hacia 1606 se acotó a San Pedro y San Pablo por el occidente, merced a la erección de la provincia de Santiago de Jalisco. Con ello, la provincia michoacana cerró sus fronteras y, consecuentemente, sus posibilidades de crecimiento en cuanto al número de fundaciones de "penetración".

Al momento de la escisión entre Jalisco y Michoacán, a ésta última correspondió conservar 21 conventos⁷⁹ y una cifra aproximada de 90 religiosos para atender las tareas evangélicas de consolidación.

En realidad, los franciscanos que llegaron a trabajar a Michoacán no tuvieron que afrontar muchos de los inconvenientes que encontraron sus compañeros que servían en las provincias norteñas.⁸⁰ La región central michoacana, densamente poblada en la primera mitad del XVI, era la tierra del purépecha, grupo indígena que el léxico antropológico define como de "estadio cultural avanzado" (sociedad agrícola, preurbana y con un culto religioso organizado). Efectivamente, había en la región enclaves otomíes y matlatzincas,⁸¹ y en las goteras septentrionales merodeaban los chichimecas (que, por cierto, se dieron el gusto de sacrificar unos cuantos frailes para experimentar la sensación de vestir sus hábitos y encasquetarse sus cabelleras), pero el grueso de la labor misional se llevó a cabo entre indígenas sedentarios, habituados a vivir en comunidades y a pagar tributo, condiciones que deben haber facilitado las actividades de los ministros del Evangelio.

No es éste el lugar para entrar en detalles sobre los procesos de aculturación y sus supuestos teóricos; para los fines que de momento perseguimos, baste decir que la función de los hermanos franciscanos -consciente o no en primera instancia- suponía introducir a los indígenas en las pautas culturales occidentales, enseñarles la lengua⁸² y la religión, el uso de la azada y del martillo de cantero, el temor a Dios y al rey y el respeto a las instituciones españolas. Todo lo que los seráficos englobaban en la expresión "vivir en policía".⁸³

Como quiera que en todo proyecto pedagógico el punto de partida es la comunicación, los franciscanos empezaron por aprender la lengua puré. A este respecto, los testimonios afirman que en el siglo XVI no hubo quien superara a

79 La Rea, *op. cit.*, p. 201.

80 Por esta razón, muchos religiosos preferían quedarse ahí y no pasar a las ásperas tierras jaliscienses, infestadas de chichimecas; esto de acuerdo con las quejas de algunos preladados de la época.

81 En el inciso dedicado al análisis del concepto del indígena se precisan las zonas de asentamiento de las diversas etnias.

82 No pasamos por alto la renuencia de los propios misioneros a castellanizar a los naturales, particularmente durante la época conocida como "primitiva", pero ya a mediados del siglo XVI, la Corona manifestó su interés e intención de que se enseñara a los indios la lengua española. *Vid. Ricard, op. cit.*, p. 125.

83 Conviene matizar la afirmación. Si concedemos que los franciscanos pretendían "civilizar" a los indígenas, en tal vocablo habrá que sobreentender necesariamente la intención de preservar, en lo posible, las normas de convivencia social de su antigua gentilidad que fueran compatibles con el nuevo orden cristiano. y, por sobre todo, la voluntad de resguardar a los aborígenes del contacto con los españoles, a fin de que no fueran víctimas de la rapacidad de los europeos y de que no tuviesen de ellos malos ejemplos, *Ibid.*, p. 126. Véase el inciso final de este capítulo que trata más a fondo el tema.

fray Maturino Gilberti, italiano de nación, profeso en Francia y autor de una gramática y vocabulario tarascos. Buenos lingüistas fueron asimismo fray Pedro de las Garrovillas, fray Juan de Ayora, fray Juan Bautista de Lagunas, fray Antonio Beteta y fray Juan de San Miguel, sólo por mencionar a los más distinguidos; también cabe decir que, hasta 1572, los frailes menores habían eserito 13 obras -entre gramáticas, vocabularios, doctrinas, catecismos y sermonarios- en idioma purépecha, todo con la intención de que los hermanos recién llegados a la viña no se toparan con más problemas de los necesarios. Y si hemos de dar crédito a fray Alonso, ya en el siglo XVII, toda casa de la orden, por modesta que fuera, tenía al menos un predicador diestro en la lengua que se hablaba en la zona en cuestión. No siendo, empero, muchos los misioneros bilingües,⁸⁴ hubo quien dominó cuatro idiomas: tarasco, náhuatl, otomí y matlatzínca (por otro nombre pirínda), que eran los comunes en Michoacán.

Pero así como el cronista puntualiza que los religiosos aprendieron pronto y con maestría las lenguas nativas, no hay referencias sobre las técnicas empleadas y mucho menos apuntamientos respecto a la asimilación que los naturales hicieron del castellano⁸⁵ o a los recursos de que se valieron para tal fin.

El desarraigo de la idolatría

Ni en el trabajo de La Rea ni en el resto de la literatura histórica franciscana relativa a la evangelización de Michoacán, hay evidencia alguna de que los primeros misioneros se hubieran confrontado con los sacerdotes tarascos o con otros indios principales para explicarles el valor de los fundamentos filosóficos o morales de la nueva fe que venían a imponer, como sí la hubo en el valle de México. Fuera de esta excepción, es natural que no se hubiesen dado más casos, porque en la cosmovisión de los españoles del siglo XVI y más todavía en la de sus frailes, no era siquiera imaginable que se pudiera entrar en controversia en asuntos de religión, siempre que estuviera de por medio la católica.

Ahora bien, la carencia de testimonios en contrario tampoco nos autoriza a dar por sentado que todos los aborígenes de la Tarasca aplaudieran gozosos la perspectiva de sustituir, de la noche a la mañana, sus creencias y culto seculares por el Credo y el Padrenuestro, aunque los viejos textos afirmen a coro que el *caltzonzi* solicitó, personalmente, la presencia de los evangelizadores en su reino. Es el cronista La Rea quien aclara un poco este punto, al decir que no fueron el rey ni los señores de Michoacán quienes se opusieron inicialmente a

84 La Rea, *op. cit.*, p. 202-207.

85 *Vid. supra*, nota 82.

la prédica del Evangelio, sino "la inculta plebe, promotora de la inquietud [la que] empezó a turbarse con la nueva religión".⁸⁶ En abono de la objetividad de este historiador franciscano, y en descargo de la responsabilidad que podía competirle al ubicuo Satanás, hay que indicar que la causa de esta resistencia a abrazar la verdadera fe no eran los consabidos engaños diabólicos de los que los gentiles siempre eran víctimas, sino "las violencias de los españoles".⁸⁷ De aquí se infiere (ya que no se precisa) que -aparte de los religiosos- los únicos ejemplares cristianos que los purépechas habían tenido oportunidad de conocer eran Nuño de Guzmán y sus huestes, y que, luego de ver, padecer y hacerse un juicio de su comportamiento, antes estaban determinados los naturales a "defender la inmunidad de sus dioses" con las armas, que a convertirse en "hermanos" de semejantes monstruos.⁸⁸ De hecho, hay prueba de que en dos ocasiones los franciscanos tuvieron que desamparar Michoacán, porque los indios huyeron a los montes para escapar de las garras de Guzmán.⁸⁹

Por la constante falta de datos, hemos de suponer que fray Angel Saucedo, fray Miguel de Bolonia, fray Juan de Padilla y los demás perseveraron con mansedumbre y dulzura, pero también con inflexibilidad, en la labor de persuadir a los tarascos, primero para que volviesen a sus pueblos y luego para que abandonasen sus execrables idolatrías. Fray Martín de la Coruña, responsable de la misión, y fray Pedro de las Garrovillas eran partidarios del empleo de métodos un poco más drásticos. El primero, por ejemplo, empezó por arrasar los templos de Tzintzuntzan, reunió todos los ídolos que pudo haber, sin distinguir si eran de oro, plata o piedras preciosas, y haciendo un montón los arrojó a la laguna. Esto debe haber sentado un buen precedente, luego de la terrible visita de Nuño de Guzmán, y de seguro convenció a los indios que no todos los europeos venían buscando riquezas materiales. En cuanto al padre Garrovillas -si nos merecen algún crédito las fuentes coloniales- su infatigable celo (y también una fuerza vital y una salud a prueba de infieles) lo condujo a quemar en un solo día algo así como mil ídolos.

Una vez sentados los estandartes y símbolos del catolicismo en los restos de los antiguos templos y adoratorios, los franciscanos tuvieron buen cuidado de plantar cruces en las cumbres de los montes, principalmente, bien avisados, como estaban, de que las cimas eran otros tantos santuarios gentílicos.

86 La Rea, *op. cit.*, p. 93.

87 *Loc. cit.*

88 Para mayores datos sobre la actuación de Guzmán en tierras del *caltzotzi*, véase la "carta de relación" de Cortés, fechada en Texcoco el 10 de octubre de 1530.

89 Beaumont, *op. cit.*, libro I, capítulos 20 y 22.

La doctrina y la oración

Puntualmente indica el padre cronista que lo primero que los religiosos hicieron fue enseñar los misterios de la fe, el catecismo. En los principios, la manera de hacerlo era, aproximadamente, la siguiente: el ministro en persona convocaba y reunía a todo el pueblo -muy probablemente en el atrio de la iglesia- dos veces al día, una por la mañana y otra al ocaso. Ahí, de viva voz, les enseñaba a persignarse, a orar y a repetir la doctrina, cantando. Con el tiempo, los naturales más aventajados aprendieron la forma de conducir la lección y, eventualmente, relevaron a los misioneros de esta tarea. Ya hacia los años de 1600, al llegar el momento de la oración, la gente de los pueblos se congregaba por barrios (muchas veces en su propia capilla, si la tenían), bajo las órdenes y enseñanzas del miembro más anciano de la comunidad. Al toque de las campanas, empezaba la salmodia de las plegarias, sin que el religioso tuviese, necesariamente, que hacer acto de presencia.

Después de la sesión general de rezos y adoctrinamiento, se despachaba a los adultos; los niños se quedaban al lado del fraile para recibir instrucción adicional. Con muy buen sentido, los misioneros hicieron particular hincapié en la enseñanza de los más jóvenes, entendiendo que ellos asimilarían con mayor rapidez y facilidad cuanto se les indicase. Estos indígenas adoctrinados y educados en el seno de la Iglesia, fueron eficacísimos colaboradores de los franciscanos, andando el tiempo se convirtieron en cantera de los llamados "fiscales", "alguaciles" o "mandones".

No abundan los datos sobre las explicaciones de los puntos del dogma,⁹⁰ pero sí consta que los seráficos imprimían gran sentimiento y vehemencia a sus exposiciones, y, por citar un caso especial, viene a cuento el desempeño de fray Luis Córdoba o Brizucla, por otro nombre fray Luis Caldera, natural de Andalucía, quien, para ilustrar y hacer más convincentes sus argumentos sobre las penas del infierno que aguardan a los pecadores contumaces, hizo construir en el patio de la iglesia un horno, a cuyas brasas -en los momentos en los que su discurso se refería a los ayes y tormentos de las almas condenadas- arrojaba gatos y perros vivos.⁹¹ Es de suponerse que los catecúmenos del padre Caldera (quizá de ahí el apelativo) saldrían de la sesión muy edificadas, sinceramente arrepentidos de sus culpas y dispuestos a enmendarse en lo venidero.

90 Que, aunque no se especificuen, es casi seguro que incluyesen lo que impartían en general los franciscanos, a saber: el Padrenuestro, el Ave María, el Credo y la Salve Regina; los diez mandamientos de Dios, los cinco de la Iglesia, los siete sacramentos, el pecado venial y el pecado mortal, los siete pecados capitales y la confesión general.

91 Muñoz, *op. cit.*, Ricard tomó también este dato de Muñoz (1583), pero pasa por alto algunos detalles y lo explica de manera un tanto distinta, *op. cit.*, p. 193.

La construcción, ornamentación y aseo de los templos fue un aspecto que los evangelizadores cuidaron mucho, en parte por la dignidad inherente al culto y en parte por el gusto que los indígenas tenían por lo aparente, lo vistoso y lo espectacular. Así también se atendió a la provisión de cargos entre los naturales para el desempeño de actividades relativas o vinculadas con la liturgia. Los "fiscales", "alguaciles", "alcaldes", "mayordomos" y "capitanes" tenían responsabilidades que iban desde reunir, enseñar y examinar a los neófitos, hasta organizar las procesiones y los juegos pirotécnicos de alguna solemnidad religiosa.

Mención especial amerita la música. Hemos dicho que la doctrina se asimilaba mediante el canto, y en esas mismas reuniones, se escogían entre los niños y jóvenes a las mejores voces para formar "capillas" y a los más aprovechados para que aprendiesen a tocar el órgano. Toda celebración eclesial tenía, en la iglesia, acompañamiento vocal e instrumental y en la calle, si de procesión se trataba, fondo musical de flautas, tambores y chirimías. Las historias antiguas casi han hecho un tópico de la afirmación de que los tarascos fueron no sólo grandes cantores y ejecutantes, sino también notables fabricantes de instrumentos, que se distribuían por toda la Nueva España.

Los sacramentos

En las crónicas franciscanas de Michoacán, en general y en la de La Rea, en particular, más que encontrar referencias a una teología propiamente dicha, se hallarán muchísimas alusiones, casi todas anecdóticas, a la importancia de la administración sacramental y a la labor pastoral de los ministros.

No se precisa nada sobre el bautismo de adultos en los tiempos primitivos, más allá de decir que, luego del *caltzonzi* don Francisco, fueron infinitos los aborígenes que recibieron las aguas bautismales de manos de los primeros misioneros. No obstante, sí se subraya el valor que los naturales concedían al aparato exterior que rodeaba la administración de este sacramento. Al nacimiento del niño -y todo niño era un prospecto de cristiano- se engalanaba la pila con enramadas y se proveían músicos y cantores, sin reparar mucho en gastos. Aparentemente, el fasto en los bautizos decayó al mismo ritmo en que la

población iba disminuyendo, víctima de las epidemias. Con tal menoscabo, los atareados sobrevivientes se veían sin medios para costear las solemnidades.⁹²

Durante los primeros años de la evangelización, aparte de la idolatría, uno de los problemas que más desasosiego causaba a los padres era el de la poligamia que, desde luego, no era una forma aceptable de vida en el seno de la cristiandad, de la que se pretendía que los indígenas pasaran a formar parte. De manera que, descontando el del bautismo, el sacramento del matrimonio fue el que los frailes procuraron administrar con mayor premura. Entre sus designios y la ejecución de ellos se interponía la vacilación de los naturales a "renunciar a los efectos de la carne, que tan radicados estaban con la vejez del tiempo".⁹³ A despecho de las opiniones de los misioneros, no era pura sensualidad y costumbre lo que impedía que los indios se conformaran con una sola mujer, sino también algunas razones de fundamento económico, ya que, particularmente para los individuos principales, la multitud de esposas representaba asimismo un número equivalente de "trabajadoras", mano de obra gratuita que proveía al marido de recursos y comodidades, de las que no era tan sencillo prescindir.

A fuerza de insistencia y presión, y con los inconvenientes que -al decir de los mendicantes- acarrea su inconstancia, los tarascos se avinieron a tomar una consorte única, pero entonces surgieron cuestiones espinosas que los ministros tenían que resolver un tanto casuísticamente: de aquéllas con quienes se había convivido ¿cuál tomar por cónyuge legítima? o ¿era lícito abandonar a la mujer si ésta resultaba estéril? Mientras la Iglesia no adoptó un criterio único,⁹⁴ los religiosos dictaminaban guiados por su discernimiento y buen juicio: la elección de la mujer quedaba al arbitrio del interesado, en el entendido de que no podía ser más de una. Que la esposa no fuera fecunda no constituía causa suficiente de repudio; pensaban los franciscanos de Michoacán (siguiendo a San Agustín), que la piedad, la esperanza y la certidumbre de que el matrimonio buscaba tanto la unión y la gracia como la perpetuación de la especie, debían mantener el vínculo.⁹⁵

92 La Rea, *op. cit.*, p. 176. Mucho se duele fray Alonso del sensible decremento que había experimentado el pueblo tarasco, segado por las enfermedades, a este respecto, particulariza dos epidemias: la de 1544-45 y la de 1577. *Vid. Ibid.*, p. 8, 111, 122, 156, 209-218. Gerhard, (*op. cit.*) consigna, en la p. 358 los siguientes informes: "En esta región el número de tributarios indios decayó de 37 100 en 1554 a 25 385 en 1570, 12 770 en 1600 y a 4 406 en 1657. [...] La epidemia de 1545-1548 se sintió especialmente en la tierra caliente, mientras que la de 1576-1581 causó las mayores pérdidas en los altos".

93 La Rea, *op. cit.*, p. 94.

94 Lo que ocurrió después del concilio de Trento, en 1571, con la confirmación que hiciera el pontífice Pío V de la bula de Paulo III *Altitudo divini consilii* (1537). Por virtud de ella se dispuso que la mujer que debía conservarse era la primera que se hubiese tomado.

95 La Rea, *op. cit.*, p. 107.

Es un hecho que no se admitía a este sacramento a ningún indígena que no estuviese suficientemente preparado. En algunos lugares -que la *Crónica* describe como los sitios más poblados- cuando las parejas de contrayentes acudían a examinarse en materia de doctrina cristiana, eran los fiscales indios quienes les tomaban la lección, "con el rigor que los ministros en persona; y si no la saben, no los dejan casar hasta que la sepan...poniendo el cuidado necesario para que la aprendan con brevedad...".⁹⁶ Por lo demás, se advierte que, en general, los novios llegaban al altar recogidos, confesados y dispuestos "como si se fueran a morir".

El problema de la poligamia desapareció en realidad luego de unas dos generaciones; los indígenas nacidos después de la llegada de los españoles, educados a la vera de la iglesia, no tuvieron mayor dificultad en adaptarse a la práctica monogámica porque, ciertamente, no conocieron otra.

En lo tocante a la penitencia, La Rea no esclarece más punto que la indicación de que los guardianes de los conventos predicaban y confesaban, en ciclos continuos de ocho a quince días, a la población de la cabecera y a la de sus visitas correspondientes. Se destaca la importancia de la "recta administración de los sacramentos, particularmente el de la penitencia...".⁹⁷

La información de otras fuentes⁹⁸ sugiere que los tarascos tenían ciertas dificultades para cumplir cabalmente con el precepto de la confesión. Dichos problemas se relacionaban con su carácter de pueblo desconocedor de las letras y del pensamiento matemático; de suerte que, al no tener estos indios nociones numéricas definidas y mucho menos familiaridad con la práctica de tal sacramento cristiano, llegaban a escandalizar a sus ministros por las increíbles cantidades de faltas que deponían en los confesionarios, o bien, a desconcertar a sus confesores por la aparente ligereza con la que aceptaban cualquier cifra que éstos les propusiesen para precisar su incidencia en el pecado.

Muchos deben haber sido los quebrantos de los misioneros en los primeros años, acaso aparejados con la convicción de que los naturales descargaban sus culpas con la sola intención de acumular una nueva y más grande variedad de transgresiones. Con el paso del tiempo, los indígenas acabaron por comprender y asimilar el rito y las tres partes de él que les competían: arrepentimiento, confesión y propósito de enmienda. La Rea señala que era grande el sentimiento que se advertía en quienes recibían el sacramento de la penitencia, que salían de su confesión sinceramente contritos y perfectamente preparados para recibir la eucaristía.

96 *Ibid.*, p. 176.

97 *Ibid.*, p. 180.

98 V.g. las agustinas: fray Juan de Grijalva, fray Diego Basalenque, etc.

Largas y reñidas polémicas despertó entre los miembros de la joven Iglesia novohispana el asunto de la comunión. Los pareceres eran disímbolos y encontrados; había quienes negaban el derecho de comunión a los indígenas, aduciendo su incapacidad y carácter de neoconvertos, otros apoyaban la idea de permitirles comulgar siempre que los interesados tuvieran ya una preparación de años en las cosas de la fe, algunos más -e irónicamente los menos- no veían la necesidad de hacer diferencias entre cristianos naturales y españoles cuando se trataba de aproximarse a la mesa eucarística. Entre el segundo y tercer bandos habría que ubicar a fray Jacobo Daciano, que fue el primer franciscano en dar la sagrada forma a los tarascos, en época muy temprana.⁹⁹ Un apuntamiento curioso y tanto cuanto insólito -porque ya puntualizamos que los franciscanos no eran muy dados a la disquisición teológica- hace fray Alonso de La Rea al referirse a estos debates, dice a la letra:

¿y si entendieron [estos indios] las cosas necesarias para recibirle [la comunión] por la fe adquirida de la explícita de sus maestros y ministros? ¿por qué se les había de negar? Y si los bautizaron porque confesaron el misterio de la Trinidad y venida del Verbo Encarnado, ¿qué más capacidad? pues bastaba para recibirlo, pues no se les pide que entiendan el modo, sino que confiesen su verdad...¹⁰⁰

Ya admitidos sin restricción los naturales al sacramento eucarístico, lo frecuentaban con asiduidad, y, según dice una fuente laica (la Relación geográfica de Querétaro, 1580), sufrían de mortal congoja cuando, por alguna justa causa, se les impedía comulgar.

En cuanto a la manera de recibir la eucaristía, apuntaba el cronista de acuerdo con su propia experiencia, los aborígenes se lavan y acicalan cuanto pueden, visten sus mejores prendas, con lo que demuestran exteriormente su "afecto interior de fieles". Y luego de la comunión, hablan poco y no salen en todo el día del templo, sino para ingerir algún alimento.

Habría que reconocer en los tarascos un cierto desapego o indiferencia ante la vida terrenal, actitud quizá asociada a sus ancestrales creencias gentílicas o a la asimilación del dogma católico luego de la evangelización; sólo desde este punto de vista se explican algunos hechos, por ejemplo, el que los enfermos graves, atendidos en los hospitales, se negasen a probar bocado o a tomar cualquier medicina toda vez que habían recibido la extremaunción que, por vía precautoria les administraban los religiosos. Lo peor, en el concepto de los frailes, no era que el interesado procediera así, pues era más o menos comprensible que se abandonase con resignación a su destino, sino que después de la aplicación de los santos óleos en la humanidad del enfermo, los indios respon-

99 La Rea, *op. cit.*, lib. I, cap. XXXI.

100 *Ibid.*, p.139-140.

sables de su cuidado le cubrieran el rostro con un lienzo -como si fuera ya difunto- y se desentendieran totalmente de él. Tal vez por confusión, simplicidad o fantasía, los aborígenes tenían la certeza de que el óleo acarrecaba la muerte. Todavía en el siglo XVII, consigna el texto: "Y así... fue abuso irremediable y que dura hasta hoy sin poderlo remediar, si bien no con la fuerza que entonces, porque era mayor su ignorancia".¹⁰¹ Independientemente de sus creencias sobre el particular, al sentirse enfermos los indígenas solicitaban con gran encarecimiento la extremaunción. Si no estaban en condiciones de pedirla por sí mismos, los parientes buscaban al punto al fiscal, quien se encargaba de llevar al sacerdote hasta el lecho mismo del doliente, a fin de que no dejara de recibir el último sacramento que se administra a los cristianos.¹⁰²

Fiestas, procesiones y cofradías

Siendo la liturgia romana de suyo solemne, imponente y ceñida a protocolos estrictos, quizá no bastaba para alegrar y estimular el espíritu indígena, tan dado a festejos. Acaso por la advertencia de este rasgo del carácter de los naturales, como por impedir que la población autóctona se diera a las prácticas rituales de su gentilidad, los misioneros introdujeron muy pronto las fiestas del santoral católico. Tal hizo, por ejemplo, fray Juan de San Miguel al fundar Uruapan: repartió la población en barrios, asignando a cada uno un titular, construyó las capillas correspondientes, con el retablo del santo, e instituyó las respectivas fiestas patronales.¹⁰³

Más de cien años después de estos sucesos, se ponderaba el fervor y la puntualidad que los tarascos ponían en "las materias de la iglesia". Por escaso que fuera el caudal del pueblo o barrio, no se escatimaba nada para la festividad local, que incluía, por lo menos, misa, sermón, música, fuegos y banquete.¹⁰⁴

Como muchos de los franciscanos eran "cristocéntricos", no sorprende que una de las devociones más difundidas y entrañables entre los purépechas haya

101 *Ibid.*, p. 217.

102 No trataremos aquí de los dos sacramentos faltantes: confirmación y orden sacerdotal.

Omitimos toda referencia al primero porque su administración queda a cargo de los obispos y, en consecuencia, no compete a las tareas y obligaciones evangélicas de la orden franciscana.

Al segundo no tuvieron acceso los indígenas durante casi todo el periodo colonial, mucho menos en la época sobre la que versa el presente trabajo.

103 La Rea, *op. cit.*, p. 113.

104 *Ibid.*, p. 223.

sido la de la Santa Cruz. Las fiestas de su advocación eran las más fastuosas y regocijadas del año, y aquellos pueblos que, por pequeños o pobres, no tuvieran medios para celebrarlas, invadían las cabeceras por no perderselas.

La descripción general que tenemos a mano sobre esta festividad en el siglo XVII, la relaciona con las llamadas "morismas", aun cuando no fuese un baile propiamente dicho¹⁰⁵ y no haya menciones específicas a "moros" y "cristianos".

Se trataba de un simulacro militar que representaba una batalla entre fieles y "chichimecos",¹⁰⁶ estando estos últimos acuartelados en un "castillo", levantado en la plaza, donde mantenían a la cruz "cautiva". A la voz de "Santiago" se disparaban algunos tiros y la milicia de los "fieles" acometía el castillo, rescataba la cruz y llevaba consigo a los "prisioneros" en procesión hasta la iglesia. En vísperas de la escaramuza se oficiaba misa solemne, se daba banquete, por cuenta del "capitán", y a la noche había luminarias y pirotecnia. Cabe señalar igualmente que, al día siguiente del festejo, se lidiaban algunos toros. El cronista es muy explícito cuando apunta: "Esta devoción y fiestas introdujeron nuestros frailes..."¹⁰⁷

Todo tiende a indicar que el culto mariano también se propagó temprano y arraigó firmemente en la Tarasca. A la Virgen se le cantaba misa los sábados en toda la provincia, y se dice que los indios le rezaban la "Corona" con fervor idéntico al que mostrarían los propios frailes. Ya en el primer tercio del XVII, la imagen de la Virgen de Zitácuaro, que se encontraba en el convento del pueblo, era tradicionalmente venerada y se le reputaba por muy milagrosa.¹⁰⁸

Bajo el amparo de la Inmaculada Concepción estaban los hospitales de Michoacán, de ellos sábado con sábado se sacaba en andas la efigie, para llevarla en procesión hasta la iglesia o capilla, de donde, luego de celebrados los oficios y cantado el *Ave maris stella*, la volvían a su sitio.

Las procesiones forman parte del aparato paralitúrgico y, al tiempo que satisfacían en los indígenas la necesidad de la demostración pública de fe, servían para reafirmarlos en sus nuevas creencias. Por supuesto, las más notables eran las realizadas durante la cuaresma. En estas fechas había prédica viernes y domingos en todas las poblaciones y los sábados salía la procesión de Nuestra Señora, con nutrida concurrencia, a la que acompañaba la música de chirimías y trompetas. El Jueves Santo se llevaba a cabo la procesión más solemne de la temporada.

105 Consta, empero, que el "mitote" sí se llevaba a cabo en los atrios de las iglesias. Al decir del cronista, su práctica se fue extinguiendo al disminuir la población. Se afirma que la costumbre aún pervivía -ya deslucida y poco frecuente- en Pátzcuaro, Tzintzuntzan, Uruapan, Nahuatze, Celaya y Querétaro. *Ibid.*, p. 227.

106 En esto resulta muy evidente la adaptación argumental de la "obra" para el contexto michoacano, porque a falta de moros, los infieles más próximos a la región eran los chichimecas.

107 La Rea, *op. cit.*, p. 224-227.

108 *Ibid.*, p. 228-233.

Por lo común, las procesiones empezaban en el patio de la iglesia, recorrían las calles del poblado, y volvían al atrio, luego de pasar por las capillas, donde las hubiese. Se menciona también una procesión de las Ánimas, sin precisar la época del año en que se realizaba, aunque tal vez tuviese verificativo en noviembre, el día de los fieles difuntos, lo que de alguna manera la haría antecedente de las fiestas de día de muertos que en la actualidad se celebran en la región del lago de Pátzcuaro.

En el desempeño de de estas actividades, era muy importante el papel de las cofradías, agrupaciones que no sólo se ocupaban de tales menesteres, sino también de fomentar la devoción y ejercicios piadosos. Los testimonios apuntan que el primero en instituir las fue fray Pedro de Pila, y esto debe haber ocurrido entre la cuarta y quinta décadas del XVI. Los franciscanos -por voz de su cronista- exponen claramente la razón del establecimiento de estos cuerpos: "Y como las cofradías tienen aqueste oficio, de reunirlos y conformarlos [a los indios], por eso se fundaron las de Veracruz, Nuestra Señora y Ánimas del Purgatorio, para que gozasen los recién convertidos de sus indultos y concesiones".¹⁰⁹ Respecto de la primera, que al parecer reunía más cofrades que ninguna otra, era la que organizaba la procesión del Jueves Santo, arriba mencionada. Hermandad de disciplinantes, los lunes, miércoles y viernes de la cuaresma, rezaba el *miserere* en compañía del ministro como preludio a la azotaina general. Todas las cofradías consignadas estaban integradas por aborígenes; la del Santísimo Sacramento era sólo para españoles y no existía en los pueblos de indios.¹¹⁰

Los hospitales

Si casi la totalidad de los elementos descritos en el proceso de evangelización en Michoacán fue ciertamente común a la región central de México, la institución de los hospitales sí singulariza a la Tarasca respecto de otras áreas, no porque no hubiese hospitales en las demás zonas, sino por la notoria proliferación de ellos en tierras purépechas. No nos detendremos a estudiar las fundaciones de don Vasco de Quiroga, sobre las que ya han corrido ríos de tinta y que no se cuentan entre las obras de los regulares, sino en las del episcopado michoacano. Interesan aquí los establecimientos franciscanos, que fueron

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 219.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 220 y ss.

muchos y muy eficaces en el auxilio espiritual y material de la población autóctona.

Al multicitado evangelizador, educador y urbanista fray Juan de San Miguel¹¹¹ se le atribuye la idea de erigir hospitales en toda población donde hubiese una casa franciscana, en principio para proveer remedio a las enfermedades y miserias de los indígenas -recuérdese a este respecto la frecuencia con que se registraban epidemias- y también para servir de posada a los viajeros y otros menesterosos.

En cuanto a la organización material y administrativa, dice el cronista que fray Juan la previó así: se construía primero la capilla para celebración de oficios y administración de los sacramentos y, al lado, unos salones muy grandes, con patios y cocinas. La población se distribuía en pequeños grupos, tanto de hombres como de mujeres, que, en relevos semanales, quedaban a cargo de la atención del lugar y los internos. Estos indígenas asistían al rezo en horas canónicas: maitines y prima; todos, o casi todos, pertenecían a la cofradía de la Inmaculada Concepción y tenían sus reglas y ordenanzas.

Para el sostenimiento de estas instituciones, en los sitios más poblados, se disponía de rentas -algunas hasta de 1000 pesos-, ya de los productos agrícolas de ciertas tierras, ya de bienes semovientes. Aparte de sus ingresos, algunos hospitales deben haber tenido dimensiones considerables, porque es fama que en tiempo de epidemias hubo el que llegó a albergar, atender y sostener a cuatrocientos enfermos. En los pueblos menores, los hospitales se sustentaban de limosnas.¹¹²

Se dice que cada pueblo de la provincia, con tal que no fuera muy pequeño, tenía su propio hospital,¹¹³ afirmación a todas luces inexacta, porque así como hubo comunidades que no solo tuvieron uno, sino hasta dos (por ejemplo Acámbaro, que en 1580 disponía -de treinta años atrás- de un hospital para tarascos y otro para otomíes),¹¹⁴ también hubo asentamientos, quizá no tan insignificantes, que no tuvieron ninguno, puesto que para 1640 había poco más de una veintena de hospitales¹¹⁵ y, desde luego, una cifra mucho mayor de poblaciones.

111 Llegado a la Nueva España en 1527, sus fundaciones datan más o menos del periodo comprendido entre 1530 y 1555, año de su muerte. Fray Alonso de La Rea apunta que, en materia de establecimiento de hospitales, Quiroga sólo siguió el ejemplo del franciscano; de la misma opinión es (hacia 1770) el sucesor y hermano de hábito de La Rea, fray Pablo Beaumont, *op. cit.*, libro II, cap. 3 y cap. 20.

112 Sobre los hospitales de Michoacán y su organización, *Vid.* La Rea, *op. cit.*, lib. I, cap. 27 y lib. 2, cap. 6; Ricard, *op. cit.*, p. 258 y ss.

113 Ciudad Real, *op. cit.*, II, p. 68.

114 *Ibid.*

115 La Rea, *op. cit.*, p. 121-122.

Habrán de distinguirse, en cuanto a la obra evangélica de los menores en la Tarasca, dos momentos importantes: uno, la fase de "construcción", que puede ubicarse entre 1530 y 1570-80, y dos, la fase de "consolidación", de estas últimas fechas en adelante. La etapa de aprendizaje de lenguas y elaboración de gramáticas, así como la erección de iglesias -muchas de ellas sobre los antiguos templos prehispánicos- y la fundación del mayor número de conventos en territorio propiamente michoacano no trascendieron más allá de los años 70-80, propuestos como parteaguas.

La enseñanza de la doctrina y la administración del bautismo a los adultos fueron asimismo prácticas de la primera etapa, inclusive del periodo primitivo, si nos referimos a los lugares tempranamente ocupados por los evangelizadores (Tzintzuntan, Pátzcuaro, Uruapan, etc.), en épocas subsecuentes, sólo se impartía y administraba en niños.

Ya en la segunda etapa y por las características apostólicas de los franciscanos, que concedían más importancia al aspecto práctico misional que al sustento teológico, se hizo mayor hincapié en la administración sacramental, dado su eminente sentido salvífico. En las fuentes el señalamiento es muy obvio: los sacramentos y la labor pastoral apartan al demonio del aprisco de los fieles.

Las fiestas y demás ceremoniales paralitúrgicos fueron complementos para que el indígena asimilara globalmente el cristianismo, de ellos cabe decir que en muchas ocasiones fueron recursos de "sustitución"; las procesiones, bailes y festejos revestidos de ropajes católicos tuvieron, en más de una ocasión antecedentes en antiguas ceremonias paganas.

Los hospitales, instituciones caritativas introducidas por los religiosos, ayudaron tanto en la labor civilizadora como en la evangélica, sirvieron lo mismo para la atención de la salud física que la espiritual de los naturales.

Los testimonios apuntan que en Michoacán, no hubo movimientos ni síntomas de resistencia indígena a la adopción de la nueva fe en particular y de la cultura española en general, como sí los hubo y bastante violentos, por ejemplo, en Jalisco. Si la resistencia llegó a darse en la Tarasca -y esto en los primeros años- fue más o menos pasiva; actitudes de indiferencia o desapego que más tarde dieron paso a una aceptación gradual. En esto pueden haber influido, además de la presencia y la obra de los mendicantes (no sólo franciscanos sino también agustinos) la temprana penetración de la colonización civil española y la incidencia de las epidemias.

La sociedad civil

Una historia actual de Michoacán dice sobre las antiguas crónicas de la región:

Los frailes desdeñaban... mencionar a los dominadores y dejaban de lado la vida de los laicos españoles entregados a las actividades "secundarias", como se llamaba en la época a la producción y a la circulación económica que los patrocinaban y los surtían de nuevos miembros. Ignorarlos al tiempo que aceptaban sus regalos era, sin embargo, una forma sutil de sancionarlos; callar su historia era en primer término hacer caso omiso de la injusticia en que se había originado su fortuna, achacándosela a la providencia o convirtiéndola en misterio.¹¹⁶

Esto resulta en cierto modo aplicable a la *Crónica de la orden de N. Seráfico P. S. Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacán*, de la que hay que analizar más lo que silencia que lo que dice explícitamente, aunque no hay que culpar demasiado al autor por esto. Los españoles y sus asentamientos no revisten un interés particular para La Rea y las menciones a ellos son escasísimas y dispersas. Tal cosa es perceptible desde los capítulos iniciales, que omiten cualquier referencia a las exploraciones y primeras entradas de los conquistadores al territorio michoacano. No se habla de Francisco de Montañón, de Cristóbal de Olid o de Juan Rodríguez de Villafuerte, ni siquiera de Nuño de Guzmán, de cuyas múltiples bellaquerías, crueldades y despojos en Michoacán sí da cuenta, por ejemplo, la *Monarquía indiana* de Torquemada, una de las fuentes principales de fray Alonso. La "conquista" no es, pues en este caso, un hecho, es sólo un concepto, una condición necesaria que prelude la entrada del evangelio en el occidente de México. De los conquistadores -descontando al "valeroso capitán Cortés"- repudia sus "violencias" y "ambiciones".¹¹⁷

Entre las apretadas y prolifas relaciones de fundaciones de conventos, guardianías e iglesias y de las congregaciones y reducciones de naturales, apenas hay líneas disponibles para decir algo sobre el sector de población no indígena. De súbito, casi imperceptiblemente y por generación espontánea, los vecinos españoles aparecen, aumentan y se desperdigán por ahí -en el territorio y en el texto-, como aquellos que se establecieron en el pueblo de San Miguel (luego de que los franciscanos de Michoacán hubieran tenido que desampararlo por falta de efectivos), y lo hicieron prosperar gracias al temple que el sitio tenía para la ganadería. O como los 400 hispanos, "todos de caudal y porte", que ya

116 Rodolfo Pastor y María de los Angeles Romero Frizzi, "Expansión económica e integración cultural", en: Enrique Florescano [coord. general], *Historia general de Michoacán*, 4 vols., Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán-Instituto Michoacano de Cultura, 1989, II, p. 188.

117 La Rea, *op. cit.*, p. 69 y 94.

para 1638 tienen residencia en Querétaro. Rápidos progresos han hecho estos hombres, sus reses y ovejas, puesto "que no hay vecino que no sea criador y señor de muy grandes haciendas". Los obrajes y comercios son también incontables, y esto se explica porque el poblado está "en medio de México y las minas de San Luis Potosí, Zacatecas, Guadalajara y toda la tierra adentro".¹¹⁸

La encomienda es una institución que sólo aparece mencionada incidentalmente dos veces en toda la *Crónica*. En el primer caso, al referirse al cambio de la sede episcopal de Tzintzuntzan a Pátzcuaro, La Rea indica que el proyecto de Quiroga contó con la oposición de algunos encomenderos del lugar. Por supuesto, con harta prudencia, evita entrar en detalles sobre el verdadero carácter de la pugna ni sobre las respectivas actuaciones, no muy airosas por lo demás, del obispo y del vecindario. La segunda es la mención a Juan Velázquez de Salazar (hijo del conquistador Gonzalo de Salazar), encomendero de Tajimaroa. La nota, empero, nada tiene que ver con la encomienda en sí, sino con la acendrada fe cristiana de Velázquez de Salazar, que trajo consigo la imagen de la virgen que se venera en Zitácuaro,¹¹⁹ nota que sin duda fray Alonso estimó más edificante para sus lectores, que la descripción de los métodos aplicados por éste y otros señores para la explotación de los indios de la comarca.

Aquí cabe reparar en que los actores españoles de la historia de La Rea son un puñado de vecinos, mineros, mercaderes y estancieros cuyas actividades concretas, acaso por sabidas, calla. Importa mucho más, para los propósitos de su obra, poner en conocimiento del público los medios de los cuales la providencia se valió para salvar a estos personajes de un peligro, de un mal específico o de la condenación eterna, hacia la que algunos iban por camino ancho y seguro. Más que un perfil de la sociedad criolla, mestiza o española, la *Crónica* es, en este sentido, una galería de pequeños exvotos, "milagros" de hojalata, productos de la piedad popular, que decoran la iglesia mística de los franciscanos de Michoacán. Con todo, en estos breves relatos se traslucen los usos y costumbres sociales. A riesgo de extender demasiado estas líneas, quizá valga la pena examinar en detalle algunos casos.

A Hipólito Rodríguez, vecino de las minas de Temascaltepec (tierra caliente del antiguo meridión michoacano, hoy estado de México), el rezo de unas novenas a la milagrosa virgen del cercano Zitácuaro, no sólo le redituó en la salud cabal de una hija tullida de ocho años atrás, en cuya curación había gastado en vano todo su patrimonio, sino que también le procuró el beneficio adicional de conseguirle por yerno y marido de la antes inválida, a un rico joven, hijo del síndico del convento franciscano de Toluca. Dice fray Alonso, develando para nosotros los pensamientos y motivaciones psicológicas del síndico Jiménez:

118 *Ibid.*, p. 184, 283-285.

119 *Ibid.*, p. 186-187, 228.

"que mujer con quien la virgen había usado tamaño milagro, era buena para que él honrase su casa con ella, y así la casó con un hijo suyo, sin reparar en su mucha pobreza (estorbo que suele no guardar las inmunidades a la nobleza). Y así la dotó en muchos dineros..."¹²⁰ Moraleja: las virtudes de la fe y la piedad -mediante la intercesión de la Virgen- son capaces no sólo de devolver la salud del cuerpo, sino también de superar todas las barreras sociales para conceder matrimonios ventajosos y fortunas inesperadas.

Portento aún más singular fue el de la guardianía de Uruapan, cuya narración le permitió al cronista hacer útiles cálculos sobre los años de purgatorio que aguardan a los desmemoriados. Pues bien, resulta que el guardián de aquel convento, fray Alonso Templado, recibió de un mercader, en depósito, cierta cantidad de plata, con la que el tal comerciante pretendía volverse a España, donde tenía mujer e hijos. Falleció el español sin haber vuelto por el dinero, y tiempo después, murió también el padre Templado sin acordarse más del metal que, previsoriamente, había enterrado. Años más tarde, el guardián Antonio Hernández, salía del coro al caer la tarde, cuando vio a un religioso encapuchado que le salía al encuentro. Al no reconocerlo, fray Antonio preguntó por su identidad, y la aparición -que tal era- repuso "¿No me conoce padre guardián? Yo soy fray Alonso Templado...", para exponer a continuación los acontecimientos arriba reseñados. A lo dicho agregó:

Este descuido y falta de memoria ha más de treinta años que estoy pagando en el purgatorio. Y así vengo de parte de Dios a decirselo a V. Reverencia, para que vaya a tal parte y cave la tierra, que allí hallará la plata sin que falte nada, para que la despache a tal parte en España, a sus hijos y nietos, de los cuales le dijo los nombres y de su padre. Esto me mandó Dios dijese a V. Reverencia de su parte, con que yo me voy a descansar.¹²¹

Por supuesto, el padre Hernández cumplió rápido con el encargo, como juiciosamente dice La Rea, "por no remitirlo a la memoria, que tan caro cuesta en el otro mundo".

Esta historia de fantasmas -seguramente rescatada de la tradición popular- tiene también un fin moralizante que el cronista registra en unas cuantas líneas: "Y así, lector mío, si un olvido... se padece treinta años en el purgatorio, ¿qué será del pecado hecho con consejo y con malicia?"¹²²

Hay otros ejemplos (cuya cita textual omitiré en aras de la concisión) que refieren sucesos milagrosos acaecidos a españoles pendencieros que portaban espada y cuchillo, a inmigrantes que regresaban a la metrópoli para traer a sus

120 *Ibid.*, p. 235.

121 *Ibid.*, p. 382.

122 *Ibid.*, p. 383.

parientes a América, a mineros y comerciantes cargados de deudas por el mal giro de sus negocios, a señoras de pro, dueñas de esclavos negros; a sastres que creían en vaticinios y predicciones, a estancieros a caballo que sufrían accidentes; a caballeros tan ricos cuanto pecadores y a aventureros buscafortunas que, por salvar el alma, enmendaron el camino y tomaron los hábitos; a hijos de vecino buscadores de tesoros¹²³... en todos, el desenlace es feliz, cosa que hoy en día no nos resulta apasionante ni creíble; para nuestra mentalidad contemporánea es más importante el desarrollo de esa vida cotidiana cuyas incidencias apenas se definen y adivinan entre la milagería que llena las páginas de la *Crónica*.

La religiosidad, en aquel místico siglo XVII, era un valor contante y sonante. La memoria de estas existencias, virtualmente anónimas, que el autor rescata en sus escritos, está siempre asociada a asuntos confesionales o eclesiásticos. Quizá nada se conocería sobre don Pedro Núñez de la Roja y sus riquezas, de no haber fundado con los bienes de su testamento el Colegio de la Concepción, en Celaya. A La Rea le incumbe decir que ahí se formaban teólogos franciscanos, a nosotros también nos interesa saber que en ese establecimiento estudiaban igualmente los "hijos de la villa", los jóvenes herederos de los hacendados de la región, y que los fondos para la construcción y sostenimiento de dicha casa importaban 3 800 pesos al año, producto de labores de trigo y otras posesiones.¹²⁴

En materia de dineros, fray Alonso se vuelve prolijo en el recuento de los del monasterio de religiosas clarisas de Querétaro, y no porque le atraigan particularmente los balances y las contabilidades, sino porque quiere poner de manifiesto la incompetencia de los administradores y mayordomos seculares, que, habiendo recibido para el sustento de Santa Clara una renta de 13 500 pesos en 1607, a la vuelta de veinte años, poco más o menos, la habían dejado en 9 000 y esto "tan quebradas, que muchas escrituras y arrendamientos no parecían, por haberlas ocultado su propia confusión...".¹²⁵ Entre sutileza y sutileza, el cronista deja ver que la ineptitud de estos seculares iba de la mano con la falta de honradez. Y para subsanar estos males y reparar las rentas, quién mejor que un franciscano, quién mejor que su propio amigo y superior fray Cristóbal Vaz, que, con el nombramiento de padre administrador para supervisar el trabajo de los nuevos mayordomos (pues, como puntualiza escrupulosamente La Rea, un fraile no podía encargarse directamente del manejo y uso de la

123 *Ibid.*, p. 231-232, 236-238, 308, 339, 349-350, 379-380. Por cierto, el estanciero accidentado (p. 287) era, ni más ni menos, el padrastró del cronista.

124 *Ibid.*, p. 296, 299-303.

125 *Ibid.*, p. 267-268.

pecunia, que tal sería contravenir la regla), a los tres años justos de su designación, incrementó los fondos a 18 000 pesos y concluyó las obras del nuevo convento.¹²⁶ A modo de corolario, dice fray Alonso, "el gobierno y administración de los seculares [...] faltaban en lo esencial de las haciendas y en la provisión ordinaria del convento por ser incompatible un estado con otro..."¹²⁷

De otros tres pasajes tomados de distintas partes del texto, uno deduce cuáles serían los entretenimientos de la población no indígena de Michoacán: las fiestas religiosas y las corridas de toros. De las primeras hay dos menciones: una que se refiere al día de la Santa Cruz, que las cofradías de españoles, al igual que sus contrapartes indígenas, conmemoraban fastuosamente con "fiestas soldadescas y ostentaciones con la opulencia que celebra Occidente..."¹²⁸ El mérito de la introducción de esta fiesta en la región -que no el de la representación "soldadesca"- se lo atribuye fray Alonso a sus hermanos de hábito.

La segunda no constituye una fiesta periódica, sino un suceso muy especial: el traslado de las monjas de Santa Clara de Querétaro a su nuevo convento (21 de julio de 1633). Por lo que de ella dice el cronista, este acto sirvió particularmente de entretenimiento a las señoras principales del lugar (pensemos que meses antes por los preparativos, el gran día por el desarrollo y seguramente años después por el recuerdo de tan sonado suceso). Estas damas, "rica y costosamente vestidas" (de no ser en tales ocasiones, ¿para cuándo querían sus galas?), velas en mano, fungieron como madrinas y acompañantes de las religiosas. Y con las monjas y su escolta de ricadueñas, desfiló también la crema y nata de la sociedad queretana: toda la concurrencia secular y eclesialística caminó atrás del padre que portaba el Santísimo Sacramento, "con mucha ostentación y música".¹²⁹ Por el tono, detalles y brillantez de la descripción, es evidente que fray Alonso presenció la ceremonia.

En cuanto a las corridas de toros, la referencia es también incidental. En alguna parte se lee que se desarrollaban en la plaza principal de los poblados,¹³⁰ que atraían bastante público y que, en ocasiones, los astados muertos no eran retirados del sitio, sino que quedaban ahí, donde caían.

Por lo dicho y citado hasta aquí, es evidente que la población española no es la protagonista principal del relato del cronista michoacano, pero tampoco habrá de inferirse que, como declina tratar el tema, considera a los integrantes de su propia "república" un hato de granujas, ambiciosos, rústicos e inciviles.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 261-264, 267-268.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 263.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 226. También *Vid. supra*, nota 107.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 271.

¹³⁰ El caso que se relata ocurre en Taxco, *Ibid.*, p. 348.

Por el contrario, fray Alonso tiene clara conciencia de que el modo de vida, costumbres y creencias del grupo no indígena es que el naturalmente ha y debe imponerse. Así lo expresa al referirse a la comunidad de Tarecuato, de la que hace un elogio cuando apunta: "cada indio en lo político parece un español".¹³¹

De reyes, virreyes y obispos

Las figuras de máxima autoridad civil y eclesiástica que pinta La Rea son difusas. El rey y el papa no vienen a colación en su historia más que para emitir cédulas, breves y bulas que sancionan la actuación de los regulares en tierras americanas. Su Católica Majestad, Carlos V, sale a escena cuando, a la caída de México-Tenochtitlan, Cortés solicita el envío de religiosos para las tareas de evangelización. Y aunque para el detalle La Rea remite a la lectura de Torquemada, él mismo abunda en la idea del conquistador en cuanto a la conveniencia de que estos ministros (franciscanos y dominicos) vinieran investidos de toda la autoridad apostólica posible.

La patente de legitimidad de la presencia de los menores en América la redacta así:

Donde consta que fuimos pedidos del gran capitán, por ordenación divina, con la omnimoda potestad, así real como pontificia. Pero ya su Majestad lo tenía advertido y consultado con los doctos de su corte, con que tuvo mejor asiento la propuesta de Cortés en su voluntad y aplauso, y así desde luego, el emperador puso por obra el despacho.¹³²

La preeminencia de los franciscanos queda debidamente acreditada, en el concepto del cronista, en la bula de León X (1521) y en la omnimoda de Adriano VI (1522), que les autoriza a evangelizar en las Indias.¹³³

Otra fugaz aparición del emperador Carlos es aquella en la que concede permiso a fray Jacobo Daciano, natural de Dinamarca, para embarcarse rumbo a América a fin de colaborar con las tareas de la conversión.¹³⁴

La única referencia en todo el texto a Felipe II está en la página 279, donde La Rea registra que el provincial fray Miguel López solicitó a este monarca la concesión del título de "capitán general de chichimecas" a don Diego de Tapia.¹³⁵

131 *Ibid.*, p. 317.

132 *Ibid.*, p. 71.

133 *Ibid.*, p. 76.

134 *Ibid.*, p. 131.

135 Indio otomí que colaboró en la pacificación de Querétaro y que hizo muchos favores a los frailes menores. Fue también el patrono fundador del convento de Santa Clara. *Loc. cit.*

Los obispos, como jefes más próximos, son tema de un tratamiento mayor. Tal sería el caso, por citar alguno, de don Vasco de Quiroga, el primer mitrado que tuvo la provincia. Según La Rea, fray Juan de San Miguel -activo predicador y fundador de pueblos- fue el precursor del establecimiento de hospitales en Michoacán, en lo que don Vasco no hizo sino seguir su ejemplo.¹³⁶ Y tengo para mí que si las fundaciones del prelado alcanzaron mayor celebridad -ya por su concepción ya por su manera de operar- al aportar este dato, fray Alonso reclamaba para su orden, por lo menos, el mérito de la originalidad.

La gestión de Quiroga como obispo de Michoacán le merece al cronista sólo elogios. En el capítulo XXXIX refiere la fundación del obispado, el cambio de sede de Tzintzuntzan a Pátzcuaro, parte que -como dijimos arriba-, sólo toca superficialmente los "inconvenientes" que se presentaron al proyecto y su feliz consecución, merced a la "prudencia" del prelado. Esta misma actitud cautelosa de La Rea se vuelve a advertir en el párrafo donde habla del último traslado de la mitra de Pátzcuaro a Valladolid, cuando dice de él: "Después se fueron viendo otras dificultades no advertidas...".¹³⁷ Los puntos suspensivos los coloqué ahí, a propósito, para cortar la cita y para dejar a la imaginación las "dificultades" de índole política que fray Alonso prefirió no exponer.

Si no en el concepto del cronista, sí en su declaración expresa, los sujetos que habían ocupado hasta entonces la silla episcopal habían sido grandes en virtudes y en letras. Y para que las estimables prendas de los ilustrísimos señores tuvieran mayor realce, él mismo nos indica cuáles eran las rentas del obispado: 80 000 pesos anuales, de los cuales al obispo le correspondían más de 20 000. En el año más pobre -continúa- los ingresos bajaron hasta 20 000, pero lo regular es que no se ubiquen por debajo de los 70 000.

Quizá con alguna malicia declara a continuación: "De esto bien se deja entender el tesoro de la Iglesia, ornamentos, música y capillas, de lo cual no hago mención particular por no parecer prolijo y porque el crédito de su riqueza me excusa de esta curiosidad".¹³⁸

El apartado termina con la enumeración de los 10 obispos que hasta 1637 (sede vacante) había tenido Michoacán. A algunos de ellos dedica unas cuantas líneas laudatorias.

Y si fray Alonso se conduce con tiento tal al referirse a los mitrados de su región, esta medida tiende un poco a salirse de cauce cuando se trata del clero secular y del asunto de las doctrinas. Con cierta nostalgia, refiere que al convertirse Pátzcuaro en sede del obispado, los franciscanos habían perdido parte de sus administraciones en ese sitio. Situación harto deplorable a su

136 *Ibid.*, p. 122. También *Vid. supra*, nota 111.

137 *Ibid.*, p. 187.

138 *Ibid.*, p. 188.

entender, según se colige de una frase que deja caer más adelante: "... porque en un pueblo de indios, donde si no es Dios y los religiosos..."¹³⁹

Pero donde el tono suave se pierde del todo es en las páginas 402-411 que, a pretexto de referir los méritos de fray Juan Bautista Mollinedo, se dedican íntegramente a hacer un alegato sobre la inconveniencia de la sujeción de los regulares al ordinario.

La narración se inicia con lo que el padre La Rea considera una actitud imprudente por parte del arzobispo de México, don Juan Pérez de la Serna, que "alteró el pleito de las doctrinas" presentando una real cédula (la de 1618), por virtud de la cual, los religiosos debían someterse al examen de los obispos en materia de lenguas indígenas. Esto, como era lógico, suscitó entre las órdenes franciscana, agustina y dominica una gran inconformidad, que se tradujo en el envío de otros tantos procuradores a la corte. Al respecto, apunta la crónica:

De esta resolución, nació el juntarse las tres religiones para dar el último corte y enfrenar curso tan violento, reparando daños presentes y previniendo los futuros, y salió de común parecer renunciar las doctrinas antes que sujetarse a los señores obispos y mezclar jurisdicciones tan encontradas.¹⁴⁰

En su evocación histórica, fray Alonso pone por las nubes al arrebatado virrey marqués de Gelves: "cuyo valor y esfuerzo celebra nuestra España, por grande entre las máximas de su monarquía...". Y en realidad dice bien, aunque lo verdaderamente grande y máximo de su periodo fue el motín que en su contra protagonizó el pueblo de la ciudad de México que, en enero de 1624, puso fuego a palacio y hubiera acabado gustoso con la vida de tan valeroso y esforzado gobernante, si éste no hubiera buscado rápido refugio en el convento de San Francisco. Este suceso tuvo origen en la conjugación de diversos factores: un mal año de cosechas y carestías y varios de relaciones igualmente malas entre Su Excelencia y el señor Pérez de la Serna. Los dimes y diretes que la autoridad civil y la eclesiástica cruzaron por asuntos de jurisdicción y potestad desembocaron en rivalidad abierta y, por último, en un sonadísimo pleito que trajo excomuniones, entredichos, destierros y encarcelamientos... escándalos que los azorados vecinos de la capital jamás antes habían atestiguado.

En otra parte será necesario tratar más a fondo éste y otros problemas; por lo pronto, sobre las pugnas entre el arzobispado de México y el poder virreinal, valga decir solamente que los franciscanos tomaron el partido de don Diego Carrillo Mendoza y Pimentel. Y ello es perfectamente explicable porque el marqués tuvo a bien sobreseer el cumplimiento de la cédula que hubiera dado ocasión a que los regulares desamparasen sus doctrinas:

139 *Ibid.*, p. 183, 216.

140 *Ibid.*, p. 405-406.

por cuanto de ella se seguía la ruina total de los indios, y plegue a Dios la novedad en sus ministros no les haga prevaricar, por cuanto el amor que les tienen es tanto, que no sería mucho. Y así mandó como visorrey y lugarteniente de Su Majestad, en virtud del Patronazgo, se despachase provisión de ruego y encargo al arzobispo de México para que no usase de ella...¹⁴¹

Esta breve historia termina con el viaje a España del procurador Mollinedo, de cuya actuación no se dice que hubiera logrado mover el real ánimo para cambiar la disposición relativa a las doctrinas, pero sí que consiguiera traer una misión de 17 religiosos destinados a la Custodia del Río Verde.

Volviendo al espinoso asunto referido, apunta el cronista un tanto desalentado:

Ha sido y es tan reñido el pleito de las doctrinas, que corriendo desde el año de 1583 hasta éste de 1638 que son cincuenta y seis años de curso, no se han cansado ni minorado sino crecido con el tiempo, y echado mñeces en los señores obispos para que con nuevas instancias soliciten el removerlas de los religiosos alterando la quietud en la enseñanza de los indios, y obligando a las religiones a despachar procuradores para que informando a Su Majestad de su mejor estado, acuerde de mejor expediente y las deje en su curso ordinario y recto.¹⁴²

Y como mensaje a los mitrados y sus ambiciones dice en otro lugar, a propósito de los apaches y otros indios seminómadas y bárbaros del norte:

Aquí sí que pudieran los señores obispos enviar sus ministros a tender las redes del evangelio y fundar iglesias a costa de sus vidas, desnudeces y trabajos, como hacen nuestros religiosos; y no que pretenden coger el fruto sin haberlo sembrado.¹⁴³

141 *Ibid.*, p. 407.

142 *Ibid.*, p. 403.

143 *Ibid.*, p. 407.

Indios históricos, indios vivos

"Y aun en los pocos que han quedado, se ve el antiguo esplendor de sus antepasados".

Quizá con ánimo de teorizar un poco sobre las ideas que La Rea tenía en torno a los indios de su región, sea posible deslindar tres categorías distintas: una, los tarascos del periodo prehispánico (cuya historia reconstruye exclusivamente con base en fuentes); dos, los tarascos del momento del contacto (también "históricos". En buena medida, los analiza desde un punto de vista moral); y tres, los tarascos contemporáneos (a quienes describe a partir de sus juicios personales). Aparte de estos criterios diacrónicos de clasificación, estarían, además, dos categorías culturales: tarascos y "chichimecas".

En otros apartados del presente estudio se ha mencionado que las fuentes de las que fray Alonso se sirvió para la elaboración de sus capítulos relativos al pasado prehispánico de Michoacán fueron principalmente dos: la obra de fray Juan de Torquemada y el *Lienzo de Jucutacato*. A éstas sumó algunas observaciones de índole personal.¹⁴⁴

Los datos recabados de estos testimonios se refieren fundamentalmente al origen del señorío tarasco y a ciertas prácticas rituales (sacrificios y otras ceremonias). Con ellos, es posible reconstruir aspectos de la organización social y política del pueblo purépecha.

En un segundo bloque informativo, que puede considerarse de carácter indirecto, habrán de clasificarse las referencias que proporciona el cronista sobre las lenguas autóctonas de la región. Estas notas permiten determinar, aun cuando de una manera imperfecta, las zonas de asentamiento de diversos grupos étnicos dentro de los linderos de la provincia franciscana de San Pedro y San Pablo.

Tal vez la parte más amplia, precisa y mejor documentada sea aquella que habla sobre la organización política del señorío. De lo apuntado por el cronista se infiere que el "Estado" purépecha tenía sistemas de rango bien estructurados y códigos de conducta social precisos. El poder era ejercido centralmente desde una "cabecera de reino" por un "rey", que se apoyaba en una burocracia para la administración de su territorio. La población estaba dividida en barrios -cada

144 A mi vez, debo hacer aquí reconocimiento de que para la elaboración de la primera parte de este inciso me he apoyado básicamente en el texto de la antropóloga Constanza Vega: "La *Crónica* de fray Alonso de La Rea como fuente para la historia prehispánica", trabajo inédito del Seminario de Historiografía Mexicana. División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1980, 13 p.

uno con su deidad titular- y acostumbraba pagar tributo (no es muy difícil ver que la preservación de estas características, con ciertas variantes desde luego, fue fomentada más tarde por los españoles).

Mucho más vaga y general es la "historia" relativa al culto religioso del tarasco.¹⁴⁵ En la descripción de las ceremonias funerarias (capítulo tomado de Torquemada), se indica que el dios principal era Curicaveri y su gran sacerdote recibía el nombre de Curicaneri. En cuanto a lo demás, fray Alonso precisa que "en su gentilidad", los indígenas veneraban también a los dioses del fuego y del agua, que realizaban rituales en las cimas de los montes, que practicaban el sacrificio humano y algunas danzas. "Por todos estos elementos, puede decirse que la religión tarasca presenta características mesoamericanas y sobre todo, sugiere una estrecha relación con las estructuras mexicas en sus conceptos y en su ritual".¹⁴⁶

Como pueblo de estadio cultural avanzado, el tarasco practicaba la agricultura, la pesca (en los incontables lagos de la región) y el intercambio comercial (objetos metálicos, mascarillas labradas y juguetes). Sus conocimientos de medicina se relacionaban estrechamente con la herbolaria.¹⁴⁷

En cuanto a las lenguas propias de la región, fray Alonso enumera tres principales (tarasca, otomí y mexicana), una menor (matlatzínca) y una virtualmente extinguida (teca). De la relación entre las lenguas habladas y las zonas de administración franciscana, Constanza Vega deduce la existencia de tres grupos culturales, a saber:

a) **La tarasca.** En el actual estado de Michoacán, que incluye, principalmente, hablantes de lengua tarasca, pero también de nahua, otomí, matlatzínca y teca. Límites: al norte, el lago de Chapala; al sur, el río Balsas; al poniente, la cuenca del Tepalcatepec y al noreste el actual estado de Guanajuato.

b) **La otomí.** Hablantes de otomí, matlatzínca y chichimeca-jonaz en Guanajuato, Querétaro y el oeste del estado de México.

c) **Área de los nómadas chichimeca.** Hablantes de diversas lenguas, entre ellas el otomí, pame y guachichil, al norte de los estados de Querétaro, Guanajuato y parte de San Luis Potosí.¹⁴⁸

En notas más generales, La Rea pondera en los antiguos tarascos la valentía (que nunca se rindió al señorío mexica) y la destreza de los artesanos (que él mismo pudo apreciar en sus descendientes), prendas y características que sólo desmerecían por los errores en que vivían estos indios en su antigua gentilidad.

145 Éstos se hallan en La Rea, *op. cit.*, p. 43-53, 59-62, 223, 224, 453.

146 Vega, *op. cit.*, p. 6.

147 La Rea, *op. cit.*, p. 8, 9, 15, 32, 38, 227.

148 Vega, *op. cit.* p. 8.

Habiendo perdido, por obra de la conquista, los antiguos fundamentos de su civilización, los tarascos del momento del contacto, los de la primera parte del XVI, le parecen al cronista unas criaturas bárbaras, "Y generalmente hablando, entonces eran tan rudos y tan incultos que llegaron a ser tenidos por brutos..."¹⁴⁹

De sumo interés resulta destacar la idea particular del cronista sobre el proceso de "aculturación" de los naturales. Primero, era necesario sacarlos de los errores de su gentilidad, bautizarlos, catequizarlos, enseñarles el evangelio. Una vez introducidos en el seno de la cristiandad, no era menos urgente incorporarlos al modo de vida "político": inducirlos a la monogamia, congregarlos en pueblos, construirles iglesia, adiestrarlos en la agricultura y en el ejercicio de oficios. La cristianización, por indispensable que fuese, no bastaba para hacer de estos indios "seres humanos" si se prescindía de las normas de la civilización occidental, que, por cierto, en su concepto, no habían sido asimiladas por los naturales a partir de la presencia y coexistencia con el sector de población europeo, sino inculcadas deliberadamente en ellos por obra de los propios frailes. Por contraste, quizás, con los primeros misioneros y evangelizadores, para quienes estas enseñanzas constituían un todo homogéneo (ténganse en cuenta los humanismos y erasmismos que por entonces flotaban en el ambiente), para este fraile del siglo XVII, vistos retrospectivamente, la evangelización y la aculturación son procesos distintos y diferenciados.¹⁵⁰

Fray Alonso comprende perfectamente lo difícil que resultaba para la población aborígen prescindir de golpe de sus creencias y costumbres seculares. No es gratuito que, en un primer momento, "la inculta plebe" se hubiese inquietado con las "novedades" que amenazaban transformar su existencia.¹⁵¹ No se trataba únicamente de abjurar de sus viejas deidades, era también del todo punto necesario abandonar las prácticas poligámicas. Más drásticos que para el grupo purépecha de la zona lacustre, fueron los cambios para algunas rancherías de "chichimecas" y para las pequeñas comunidades tarascas dispersas en las regiones serranas más alejadas, a las que fray Juan de San Miguel literalmente persiguió hasta sus escondrijos y obligó a residir en poblados formales. La empresa (y la idea de la que antes hablamos) se narra así:

Descubriendo en sus retiros a los tarascos por moradores, tan incultos entonces, bárbaros e ignorantes, que fue menester tal ministro [fray Juan de San Miguel], para reducirlos y bajarlos a la vida política y sociable. Porque aunque el santo fundador [fray Martín de Valencia] fundó las iglesias, extinguió los ritos y destruyó los templos, no tuvo

149 La Rea, *op. cit.*, p.138.

150 No volveremos aquí sobre asuntos de evangelización que ya han sido tratados anteriormente.

Esta parte dedicada al indígena sólo hablará de "aculturación".

151 La Rea, *op. cit.*, p. 93.

lugar de fundar los pueblos y dar las ayes de la política; porque harto hizo en introducir la fe, quedando lo demás a su sucesor, para que fuese poblando y componiendo a la gente que como manada sin pastor estaba esparcida por la montaña...¹⁵²

Este aserto aparentemente entraría en contradicción con lo que se afirma en el capítulo IX de la obra, relativo a las leyes y principios de vida del tarasco.

Y así en su política y religión antigua fue tan circunspecto, que no debió nada al establecer sus leyes a Saturno, Lisaniás y Radamanto, ni al legislador Licurgo; porque así en la rectitud como en la observancia, se preció de tan severo, que reprendía a los demás con el cumplimiento de sus leyes...¹⁵³

Pero decimos "aparentemente" porque, aunque el cronista no lo precise, es obvio que está hablando de grupos distintos de indios: en la primera cita se refiere, sin duda, a las incontables comunidades o rancherías (de otomíes, tecos, chichimecos y aun de tarascos) seminómadas y "montaraces". En la segunda, alude a la "cabeza de reino" de Tzintzuntzan y pueblos aledaños, esto es, a los indígenas ribereños y a otros de las cercanías que integraban el cuerpo del señorío purépecha. Como quiera que cuando sus antiguas estructuras sociales se derrumbaron, esos enconiables "principios de civilización" desaparecieron igualmente.

Fray Alonso no se causa de hacer hincapié en la importancia que los franciscanos dieron a la paralela administración espiritual y temporal de los naturales.¹⁵⁴ Largo y tendido habla de los afanes de los padres Juan de San Miguel y Juan de Espinosa para introducir, por ejemplo, sistemas de riego en los poblados, disponer pequeñas huertas en las casas de los indios, llevarles maestros en diversos oficios para que los aprendiesen y poner escuelas de primeras letras para los niños.¹⁵⁵

Sobre el juicio que los indios de Uruapan se hacían en cuanto a su nueva forma de vida, La Rea cree a pie firme que no sólo la aceptaron pronto, sino que aun se lamentaban por todo el tiempo malgastado en su antigua existencia cerril, lo que necesariamente tenía que servir de ejemplo a quienes todavía perseveraban en ella:

Puestos los tarascos en el apacible sitio de Uruapan y gozando de los intereses de la vida sociable, hacían cotejo con los de la rústica y montaraz, que ciegos hasta entonces habían gozado en las grutas de aquella sierra.

152 *Ibid.*, p. 104-105.

153 *Ibid.*, p. 38.

154 *Ibid.*, p. 108.

155 *Ibid.*, p. 110, 111, 38, 39, 318, 319.

...y así, esta tranquilidad conmovía aun a los que estaban en los montes a que bajasen y se avecindasen con los pobladores en que veían el orden y concierto que jamás tuvieron...¹⁵⁶

Los bárbaros chichimecas del septentrión eran, como diríamos coloquialmente, "harina de otro costal". Reacios ya no digamos a aceptar las pautas culturales europeas, sino inclusive a escuchar las prédicas de los religiosos, hubo algunos que llegaron a sacrificar a sus ministros.¹⁵⁷ En la época en que La Rea escribía, las misiones del Río Verde (en el actual San Luis Potosí) constituían el proyecto de avanzada al que dedicaban sus esfuerzos los franciscanos de Michoacán. Ya desde la segunda década del XVII, fray Juan Bautista Mollinedo había dejado en aquel territorio unas cuantas fundaciones. Según el cronista, Mollinedo había predicado el evangelio a las siguientes "naciones" de chichimecas: "...alauquines, machipaniquanes, Icemagués, panmies, mascorros, caisanes, coyotes, negritos, guachichiles, guanahenis, guenacapiles, alpañales, pisones, caucuciles y alacazauis [...] de los cuales -indica- fray Alonso para 1638- hay muchos bautizados y reducidos a vida sociable".¹⁵⁸

Las epidemias que se cebaron en los indígenas y la espectacular caída de la curva demográfica son dos temas que aparecen recurrentemente en las páginas de la *Crónica*. Si no refiriéndose a las causas de estas enfermedades, sí a la manera de difundirse el contagio entre los naturales, La Rea estipula que la ocasión se daba cuando los indios "montaraces" bajaban de las sierras rumbo a los poblados "...y como eran muchos, venían muchos enfermos que, infestando a los demás se levantaban grandes pestes".¹⁵⁹

Desde luego, la intervención divina tiene mucho que ver en ello. En la opinión del religioso cronista, Dios se reservaba en su divino ánimo las razones para exterminar a estas criaturas, que por tantos siglos habían ignorado su existencia, pero no sin antes darles una señal, que apareció como un cometa o lengua de fuego en el firmamento. "...como el autor de la vida nunca viene sin llamar a la puerta, no quiso que la muerte hiciera tan general estrago, sin escribirlo primero en la plana de los cielos".¹⁶⁰ La Rea hace referencia a la epidemia de 1543, que, según él, segó la vida de cinco sextas partes de los aborígenes michoacanos. Esta calamidad no sólo se anunció previamente en la bóveda celeste, pues dice el cronista que también fray Maturino Gilberti tuvo ocasión de predecirla y notificarla a sus catecúmenos: "Ya os habéis acabado, ahora vendrá una peste que consuma la mayor parte de vosotros. Y así aconteció

156 *Ibid.*, p. 115 y 118.

157 *Ibid.*, p. 327.

158 *Ibid.*, p. 397 y 398.

159 *Ibid.*, p. 119.

160 *Ibid.*, p. 210. El capítulo que habla de las "pestes" es el V, p. 209-214.

luego que vino aquella peste grande que asoló la Nueva España y así se van acabando y consumiendo todos los indios".¹⁶¹

En otras páginas, hace referencia a la epidemia de 1577, de la que afirma que acabó con la mayor parte de los indios. Y habla también de una "tercera" peste, "sin otras que ha habido hasta el año de 635, que son las que han dejado a los indios en tan corto número, que lo que entonces era ciudad, es hoy todo el reino de Michoacán".¹⁶²

De los tarascos que fray Alonso trató y conoció en su guardiana, y en algunos otros puntos de la región, hay notas mucho más interesantes. Por lo pronto habrá que decir que le parecían pobres y pusilánimes, para ellos "cualquiera pena es grande y la grande máxima...".¹⁶³ Rasgo de carácter este último que, desde luego, no era gratuito, sino que tenía que ver con las muchas penalidades (epidemias, trabajos, etc.), que los naturales habían padecido desde la época de su sometimiento a los españoles. Para explicarlo, y quizá justificarlo porque no entrevé para los indígenas un futuro mejor, el cronista recurre a la providencia con un argumento por demás curioso:

...es que son ya tan pocos, y esos tan afamados, sujetos y atareados en su propia tierra como el hebreo en la ajena. Pero como es Dios tan providente, les quitó el sentimiento, para que no murieren a sus manos, y los hizo de un corazón tan ancho que el dolor de la sujeción no les tiranizase los afectos y los hiciese retroceder del yugo del Evangelio; mostrando en esto tanto su misericordia, como en sacarlos de su gentilidad para que los pocos indios que hoy son, no atribuyan la desolación de sus progenitores a la violencia, sino sólo a la voluntad, que es la que rige y gobierna las cosas, y aquesta resignación les asegure lo que pudieran perder con algún pensamiento humano.¹⁶⁴

De la religiosidad de los naturales, el historiador se expresa en los mejores términos. En general, afirma sobre la atención a los asuntos de la fe y de la iglesia: "Aquí pudiéramos tomar ejemplo los más advertidos, pues sobra el cuidado en los recién convertidos, que falta en nosotros".¹⁶⁵

En materia de letras y otros conocimientos, el padre La Rea pondera, por supuesto, lo mucho que los tarascos han aprovechado el magisterio de los frailes: "...pues ha habido y hay grandes lectores, contadores y escribanos y tan grandes papelistas que, en muchos pleitos, ellos por sí han defendido sus inmunidades, con gran valor y artificio...".¹⁶⁶

161 *Ibid.*, p. 155-156.

162 *Ibid.*, p. 122. Sobre el mismo asunto, *Vid.* p. 111, 112, 218. Asimismo, *Vid. supra* nota 92.

163 *Ibid.*, p. 120 y 133.

164 *Ibid.*, p. 213-214.

165 *Ibid.*, p. 177.

166 *Ibid.*, p. 179.

El "ingenio" del purépecha es, naturalmente, lo que más impresiona a fray Alonso. Su excelencia como artesanos (escultores, pintores, orfebres, artistas plumarios, etc.) -dice el religioso- se celebraba en Europa. Y ciertamente no por el simple propósito de llenar cuartillas dedica largos párrafos a describir las técnicas del barniz de Peribán, del arte plumario o de la manufactura de los cristos de caña de maíz.¹⁶⁷

Indudablemente, de los aborígenes de Michoacán, los tarascos le merecen al cronista un sitio y una consideración especiales, tanto por su disposición y prendas intelectuales, como por el acatamiento que muestran a los frailes:

... [es] tan nativa la circunspección, que entre todos los de esta tierra se conoce un tarasco, así en la viveza de las palabras como en la sutileza y disposición de sus negocios.

...con la puntualidad y secreto que reverentes los tarascos siempre profesan en la obediencia de su ministro.¹⁶⁸

Esta apreciación resulta más evidente si se la compara, por ejemplo, con lo que el padre La Rea expresa sobre los otomíes: "porque como es gente tan bárbara y tan inculta no saben estimar al ministro, si es a fuerza de virtudes y ejemplo".¹⁶⁹

167 *Ibid.*, p. 37-42.

168 *Ibid.*, p. 38 y 380.

169 *Ibid.*, p. 387.

CAPÍTULO IV

LA HISTORIA SEGÚN OTRAS FUENTES

La otra cara de los franciscanos

Si en el capítulo III de este trabajo presenté la visión que fray Alonso de La Rea tenía sobre su orden, o mejor dicho, sobre la importancia de la labor de su instituto, que no era otra que las tareas de la evangelización, en este apartado habrá que hablar de lo que otros autores -coloniales y contemporáneos- dicen no sólo respecto a los trabajos de los frailes menores, sino también respecto a estos mismos religiosos y a ciertas disensiones internas en su instituto. Hay que decir, desde ahora, que, aparte de las corroboraciones y coincidencias de estas fuentes con el texto de La Rea, aquí se pretende poner de relieve, como un complemento, todas aquellas notas, a nuestro juicio importantes, que el cronista no hizo sobre el tema, así como especular un poco respecto a los posibles motivos de sus omisiones.

En cuanto a la obra propiamente evangélica, las fuentes consultadas son, en muchos sentidos, confirmatorias de diversos pasajes del texto de la *Crónica de La Rea*, aunque igualmente hay que decir que, en más de una ocasión, fray Alonso apenas esboza o insinúa lo que constituyen auténticos problemas o vetas riquísimas para el análisis. Un caso interesante a este respecto es el de la administración de algunos sacramentos a los indígenas, tomemos, por ejemplo, el de la extremaunción. Sobre este particular, fray Gerónimo de Mendieta, apuntaba:

En la provincia de Michoacán lo reciben todos, así por ser poca la gente, como por tener tal concierto, que todos ellos, desde el menor hasta el mayor, van a curarse y a morir en el hospital, adonde reciben todos los sacramentos. Fuera de aquella provincia, en todas las demás, no se pudo ni puede acabar con los indios que entren en el hospital a curarse, si no es algún pobre que no tiene quien mire por

él. Los demás, más quieren morir en sus casas, que alcanzar salud en el hospital, lo cual no se puede remediar.¹⁷⁰

Robert Ricard¹⁷¹ reafirma el dicho de Mendieta, sólo que no atribuye su falta de administración, como fray Gerónimo, a lo numeroso de los aborígenes y a la escasez de ministros. Según Ricard y otros autores,¹⁷² los franciscanos no estaban muy convencidos -como sí lo estaban los agustinos¹⁷³- de la capacidad espiritual de los indios, y por ello, ciertos sacramentos, principalmente en los comienzos, no se les administraban (comunión, extremaunción, etc.). La reflexión no es tan desatinada, si se le considera como general para todas las zonas de labor franciscana, quizá sólo habría que matizar y destacar las excepciones, una de las cuales fue, decididamente, Michoacán. Sin embargo, es cierto que no todos los religiosos -inclusive los de esta región- eran de un mismo parecer en materia de métodos pastorales y también que el punto de la administración sacramental fue, en los primeros tiempos de la Iglesia novohispana, una cuestión sumamente debatida.

En el capítulo anterior, con apego al texto de La Rea, se ha hablado de las polémicas y dudas que ocasionó la administración del sacramento de la eucaristía, y también se ha dicho que fray Jacobo Daciano fue el primer evangelizador franciscano en dar la comunión a los naturales de Michoacán en fecha temprana, tal vez 1545. No obstante, es un hecho que ya en 1540 los neófitos de los agustinos del convento de Tiripetío comulgaban.¹⁷⁴ Rasmussen se inclina a creer que quizá en el contacto que a su llegada tuvo Daciano (1543) con fray Alonso de la Veracruz y con otros frailes agustinos, haya presenciado esta práctica y se hubiera pronunciado por ella. Así como más tarde el religioso danés haría del derecho de los naturales a recibir todos los sacramentos una bandera que le ocasionaría no pocos quebrantos y le granjearía bastantes enemigos.

Como quiera que fuese, hacia 1553 y a raíz de la publicación de un par de obras: *Declamación del pueblo bárbaro de los indios que habiendo recibido el bautismo desean recibir los demás sacramentos* (en castellano) y otra que sólo se conoce como el *Libro* (en latín), fray Jacobo Daciano se empeñó en una disputa teológica-sacramental con el célebre y docto fray Juan de Gaona, de la

170 Fray Gerónimo de Mendieta, *Historia eclesiástica indiana*, 4 vols., México, Salvador Chávez Hayhoe, 1945, II, p. 59.

171 Ricard, *op. cit.*, p. 198, y 221n.

172 Rasmussen, *op. cit.*, p. 75-76.

173 Vid. Basalenque, *op. cit.*, capítulo II.

174 Rasmussen, *op. cit.*, p. 76. Pese a que Torquemada y Gonzaga quisieran conferir la gloria de pionero eucarístico a fray Jacobo, Vid. Espinosa, *op. cit.*, p. 171.

provincia del Santo Evangelio de México, quien refutó las tesis de Daciano en un trabajo titulado *Antidota quorundam propositionem*.¹⁷⁵

La polémica es larga y compleja, de manera que sólo incidiré aquí en sus aspectos más importantes y los presentaré sintetizados. Aparentemente, Daciano afirmaba que la Iglesia novohispana no estaba fundada conforme al Espíritu Santo, porque no tenía la intención de ordenar ministros entre los propios indígenas, proposición que, por descontado, fue causa de gran escándalo para sus compañeros de hábito.¹⁷⁶ Los razonamientos de fray Jacobo se enlazaban de manera lógica: si había escasez de sacerdotes (que España en modo alguno podía proporcionar en número suficiente) y si se negaba el derecho de los naturales a tomar las órdenes sacerdotales, no se podía asegurar la recta administración sacramental a la población, siendo que "La Iglesia y la fe misma se realizan a través de la distribución de los sacramentos", por tanto, la Iglesia iba "errada".¹⁷⁷ Los Concilios de Lima y México habían prohibido, con apoyo en el derecho canónico, la ordenación de indios, con lo que, no sólo se caía en una práctica perjudicial, sino -de acuerdo con el sentir de fray Jacobo- herética, porque la Iglesia primitiva, la del Nuevo Testamento, la de San Pablo, no reconocía la desigualdad de las razas.

Volviendo al caso del primer sacramento mencionado, el de la extremaunción, vale la pena citar lo que fray Jacobo, el danés, dijo cuando llegó el momento de hablar sobre su administración:

¿Y qué diré de la extremaunción? Ya salió mandamiento de México para que no se le administre a ninguno de los indios, aunque el padre Martín (el venerable Valencia), dignísimo Comisario General, a nosotros nos ha dado facultad de administrarla...¹⁷⁸

Se desconocen los argumentos y réplicas que fray Juan de Gaona hizo a Daciano, lo que sí se sabe es que en pública discusión, en el Capítulo Provincial de 1553, este último resultó derrotado. El fallo lo obligó a retractarse de sus tesis, constancia que firmó personalmente en el texto de la *Antidota*, y a sujetarse a una penitencia.¹⁷⁹

De ahí tal vez que, en adelante, fray Jacobo hubiera renunciado a la declaración pública de sus ideas, pero no hay ningún motivo para suponer que por ello hubiese cambiado de opinión, pues aunque no se sabe de tarasco alguno que haya sido ordenado sacerdote en esta época, sí es afirmación común de

175 Beristáin de Souza, *op. cit.*, I, p. 420.

176 *Ibid.* Mendieta, *op. cit.*, III, p. 105.

177 Rasmussen, *op. cit.*, p. 89.

178 Beristáin, *loc. cit.*, la traducción del latín aparece en Rasmussen, *op. cit.*, p. 87.

179 Mendieta, *loc. cit.*

diversos autores que hubo indios que tomaron el hábito de donados con los franciscanos, cuando Michoacán era custodia,¹⁸⁰ y atrás de esto quizá habría que ver las convicciones particulares de algunos seguidores de las teorías de Daciano.

Lo importante de todo este asunto radica en que, a través de las personas de fray Martín de Valencia, de Jacobo Daciano, y acaso de las de otros frailes anónimos, la joven Iglesia michoacana puso en temprana ejecución lo que los cautos hermanos de la provincia del Santo Evangelio consideraban prácticas aventuradas, léase la administración sacramental completa a los indígenas (salvo, naturalmente, la de las órdenes sacerdotales). Permítaseme subrayar, antes de concluir con esta parte, que fray Alonso de La Rea sólo se atreve a mencionar o más bien a insinuar, que Daciano tuvo algunas dificultades por sus ideas relativas a la administración de la eucaristía. El resto del problema lo pasa por alto, obviamente de manera deliberada. A más de cien años de los sucesos, tal vez al cronista no le parecería prudente ni edificante develar algunas de las discusiones que en materia pastoral se suscitaron entre los franciscanos de la época heroica.

Es de advertirse que la institución de los hospitales -como lo indica la cita de Mendieta que abre este capítulo- fue un instrumento de capital importancia para la difusión del evangelio, para la administración sacramental y para la aculturación de los indígenas. Por otra parte, estos mismos se beneficiaron de ella, pues les permitió -lo que no ocurrió en otras regiones- conservar la identidad y la cohesión de sus comunidades a través de cofradías y prácticas rituales específicas.

En torno a la conmemoración de la cuaresma y la Semana Santa,¹⁸¹ ya se había hablado previamente de las hermandades de disciplinantes, cuya existencia Mendieta confirma, si bien deja ver que tendían a desaparecer:

Entre ellos [los indios], parece que no es cristiano el que no trae rosario y disciplina. Y ésta les arma muy bien, porque no tienen tan delicadas carnes como para azolarse, ni mucha ropa que les embarace a desnudarse, y así han usado mucho el disciplinarse, y es lo que usan todavía en las cuaresmas, desde el miércoles de la ceniza. Y en otro tiempo fue costumbre muy usada, mayormente en lo de Michoacán...¹⁸²

Igualmente apuntan las fuentes actuales a corroborar la presencia de un arraigado culto al Cristo crucificado, representación que los especialistas contemporáneos vinculan con la del ser humano sacrificado y deificado, como

180 Los hermanos Lucas y Sebastián. Mencionados por Mendieta, Torquemada, La Rea, Espinosa, Beaumont y otros.

181 *Vid. supra* capítulo III.

182 Mendieta, *op. cit.*, III, p. 82.

una explicación de los sufrimientos del hombre común y una promesa de premio y redención.

Quizá por esto los cultos crísticos de las comunidades michoacanas tienen más relevancia que los de los otros pueblos mesoamericanos, y al parecer cobraron un auge inusitado en el siglo XVII, a tal grado que puede decirse que fueron la base de la iconografía del barroco indígena.¹⁸³

En cuanto a esto mismo, al parecer a los principios, los tarascos tuvieron algunos problemas de comprensión respecto a dos puntos, o mejor dicho, dos personas del dogma ciertamente relacionadas: Jesucristo y María. "Algunos indios como los de Michoacán, no sólo creyeron que el Omnipotente se llamaba Santa María, sino que tomaron la cruz como símbolo de la Santísima Virgen".¹⁸⁴

Sin embargo, la devoción al crucificado, naturalmente, no se contraponía ni suponía el abandono del culto a los santos patronos, que se identifican de manera más estrecha con la religiosidad de los barrios o las comunidades pequeñas. Se dice que, al iniciarse el siglo XVII, las primitivas cofradías hospitalarias empezaron a decaer, sin llegar a desaparecer del todo. Su peso y representación gradualmente fueron asumidos por otras de "segunda generación": las cofradías consagradas al culto particular de determinadas imágenes de los pueblos. La proliferación de este tipo de agrupaciones -que, por otra parte, hacen pensar en las hermandades andaluzas contemporáneas- es sintomática, tal vez, del desarrollo de un sentido de individualidad en las comunidades indígenas aisladas. En cada una de ellas, aparte de los vínculos estrictamente religiosos (fiestas y prácticas inherentes al culto de la imagen), se generaban otros de índole social (parentescos rituales) y económica (adquisición de bienes inmuebles, muebles y semovientes). En el transcurso del siglo XVII estas cofradías llegaron a ser instituciones importantes en el seno de los pueblos de indios, tanto por el prestigio social que representaba pertenecer a ellas, como por el relativo poder económico que las agrupaciones podían alcanzar en la localidad. El culto al santo del pueblo venía a hacer las veces de una "religión particular", que establecía entre los cofrades una red de relaciones de apoyo mutuo. Hay quienes atribuyen a estas organizaciones una raigambre prehispánica que se acopló o adaptó perfectamente al modelo que les imponía la civilización europea, y cuyo desarrollo no fue siempre del agrado de sus mismos promotores originales:

Del mismo modo que en la antigüedad el linaje se consideraba descendiente del dios tribal, el pueblo indio colonial llegó a considerarse precreado por su santo, al que en consecuencia dio un culto

183 Pastor y Romero Frizzi, *op. cit.*, II, p. 155.

184 Ernesto de la Torre Villar y Ramiro Navarro de Anda, *Testimonios históricos guadalupanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 108.

especial. Los comuneros de un pueblo se consideraban todos, literalmente, hijos del santo patrono, y esa calidad compartida implicaba a su vez una serie de obligaciones mutuas. La religión del santo establece y justifica teológicamente a la comunidad agraria como una gran familia, fundada y protegida por el patrono. En un principio, el culto del santo patrono fue impulsado como sustituto del culto clandestino a las antiguas deidades. Pero tanto el culto del santo como la cofradía cobraron pronto una dimensión y un carácter que escandalizaba a los propios religiosos...¹⁸⁵

La exteriorización o manifestación pública de religiosidad la constituían las fiestas. El calendario de los pueblos indígenas estaba lleno de ellas, aunque, naturalmente, las más importantes eran las del patrono de la comunidad y las de las cofradías de los barrios.

Por distintas razones, los indios celebraban y guardaban unos 90 días de fiesta cada año. [...] para esta gente el tiempo sacralizado de la fiesta era el que verdaderamente contaba, lo secundario era el tiempo de trabajo. Las fiestas eran las que daban sentido a los trabajos y a la misma existencia. Según la prédica de la iglesia, que el indio entendía a su manera, guardar la fiestas era un requisito para la salvación.¹⁸⁶

Las espaldas de los indios llevaban a cuestras el peso material de la realización de estas festividades. La comunidad estaba obligada a sufragar los gastos inherentes al ceremonial, así como a sostener a los naturales que ocupaban los escaños más altos de la jerarquía de la hermandad, además de proporcionar sustento y ayuda a los religiosos y convento del lugar. Los sacerdotes de las cofradías eran los responsables de cumplir personalmente con todos estos deberes, ellos recolectaban los donativos de la comunidad y pagaban las contribuciones necesarias a la parroquia, cuando la había.

Pero además de estas obligaciones colectivas, siempre que un indio necesitaba servicios personales del cura (bautizos, matrimonios, etc.), el desembolso era individual.

Ciertamente, para asegurar su supervivencia, la organización eclesíástica requería del trabajo y del apoyo de los indígenas. Esta afirmación es particularmente válida para el caso del clero secular (curas párrocos y obispos), pero también los regulares -fungiendo o no como curas- dependían de las aportaciones materiales que, en calidad limosnas o donativos, les hacían los pueblos de su administración. Esto constituía, sin duda, una carga para los ya agobiados indígenas, pero, como sensatamente apuntan ciertos autores: "...todos los costos

185 Pastor y Romero Frizzi, *op. cit.*, p. 155-156.

186 *Ibid.*, p. 156.

sociales son relativos, y dada la importancia que el indio daba al culto y al ceremonial religioso, ese costo no parecía excesivamente insoportable.¹⁸⁷ Por supuesto, siempre había elementos cuyo parecer no era el del común, y en esta circunstancia se cuentan especialmente algunos caciques quichés, por el giro de sus actividades, negocios o intereses, o simplemente porque consideraban gravosa la presencia de los frailes en sus pueblos, no se mostraban dispuestos a recibirlos de buen grado como vecinos. Tal fue el caso en Zacapu, donde, en 1580 algunos naturales quisieron impedir la erección del convento de los menores.¹⁸⁸ Por otra parte, un rasgo que distinguió a la orden franciscana de los demás institutos religiosos (dominicos, agustinos, mercedarios y, por supuesto, los padres de la Compañía), fue que aquellos no se dedicaron a la adquisición de tierras.¹⁸⁹ Este hecho, que en el siglo XVII provocó serios enfrentamientos entre las corporaciones religiosas por un lado y las autoridades episcopales y los colonos españoles por la otra, no afectó directamente a los franciscanos. Es verdad que éstos tenían propiedades producto de legados de particulares, pero, por lo común, se trataba de fincas urbanas, de manera que, si bien por el asunto de los diezmos y las doctrinas los menores tuvieron roces con los obispos, estas dificultades no se vieron agravadas por la posesión efectiva de terrenos de labor o pastoreo, como sí fue el caso con los agustinos y los jesuitas de Michoacán.

Pero, aunque los franciscanos no fuesen terratenientes, es un hecho indiscutible que aprovechaban la mano de obra indígena para satisfacer necesidades de índole diversa: construcción de conventos, reparaciones y obras en iglesias, trabajos en las huertas, etc. Aparte de que, como dijimos arriba, requerían de los donativos y contribuciones en especie que los naturales les proporcionaban, porque las limosnas provenientes del real erario no bastaban para asegurar su manutención y el buen desarrollo de su labor. Además, como figuras de autoridad en los pueblos de indios, los doctrineros supervisaban también la organización del repartimiento, esto es, de la asignación periódica de trabajadores indios de los pueblos a las empresas agrícolas, ganaderas y mineras de una zona determinada. Por este motivo, los dueños de estancias y minas estaban, en cierto modo, a merced de las resoluciones de sus paternidades, y, por mucho que procurasen estar en buenos términos con ellos, no faltaban las ocasiones de conflicto. A medida que el avance e incremento de la población "blanca" se afianzaba sobre la ocupación de una mayor cantidad de tierras al sur del río Lerma, la necesidad de disponer libremente de la mano de obra indígena era mayor. La injerencia de los religiosos en esta materia era, por tanto, molesta, inconveniente para los empresarios, que, naturalmente, se aliaron con otras

187 *Ibid.*, p. 157.

188 Ciudad Real, *op. cit.*, II, p. 80.

189 Israel, *op. cit.*, p. 221.

fuerzas interesadas en restar facultades a los regulares, esto es, con el episcopado y las autoridades civiles.

Si bien es verdad que, en Michoacán, como en otras regiones, los padres de San Francisco venían a hacer las veces de coto a las ambiciones que los estancieros, beneficiados, obispos, alcaldes y corregidores alentaban sobre las propiedades comunales y sobre el trabajo de los indios, no se puede cancelar la posibilidad de que, en su trato con los aborígenes, algunos de los mismos tonsurados incurrieran en prácticas abusivas, según se desprende de la lectura del texto de las actas del capítulo provincial de 1626, citadas arriba, donde se puntualizaron claramente las prohibiciones impuestas a los religiosos en cuanto a disponer de trabajadores indígenas o a designar a las sementeras de éstos como "de la orden". No es difícil imaginar que, acaso en los conventos y doctrinas más distantes de los de la zona lacustre -centro neurálgico de la provincia-, sin el freno de la presencia de los superiores, ciertos frailes se prestasen a arreglos con los estancieros y dueños de minas para dotarlos de peones, que sacasen dinero del fondo de los hospitales para fines lucrativos o que se dieran a otro tipo de prácticas igualmente ilegales.

Por otro lado, las pinturas de heroicas virtudes, ascetismos y mortificaciones de los evangelizadores que pueblan todas las crónicas religiosas mal se avienen con los informes, más fríos, que al respecto proporcionan los obispos. Uno de los cargos reiterados contra los franciscanos de San Pedro y San Pablo en los años de 1550 a 1560, es que los misioneros recién llegados de España, destinados a la zona de occidente, preferían quedarse en las tierras amenas de Michoacán, antes que pasar a sufrir agobios en las regiones agrestes y cálidas de Jalisco, llenas de chichimecas bárbaros. Sería pecar de ingenuidad decir que el episcopado era absolutamente imparcial y que no tenía razones de malquerencia hacia los regulares, pero algo debe haber de verdadero en estas acusaciones. Y más cuanto se sabe que la real cédula expedida en Madrid el 17 de marzo de 1553 (que se permite recordar a los religiosos que todo nuevo establecimiento tenía por finalidad cubrir necesidades inherentes a la difusión del evangelio, no procurar el solaz o el obsequio de sus nuevos moradores), encontró argumento original en el propósito que tenían los franciscanos de Valladolid de levantar un segundo convento.

No habrá de pensarse que los únicos problemas que afectaban a los franciscanos de Michoacán eran los de sus relaciones con elementos ajenos a la institución; en un nivel de importancia paralelo, o aun superior, habría que colocar a los suscitados en el seno de la orden a partir de los años 70 del siglo XVI, y me refiero concretamente a la distribución de cargos y oficios entre españoles, "hijos de provincia" y criollos, los llamados problemas de la "alternativa".

En la búsqueda de materiales que pudieran servirme para analizar el caso particular de Michoacán, me encontré no con simples faltantes o lagunas documentales, sino con un vacío absoluto; para decirlo en pocas palabras: no hay estudios específicos sobre los problemas de gobierno de la provincia de San Pedro y San Pablo. Sería deseable que, en un futuro, éstos se elaborasen a partir de la rica información existente en el Archivo de la Provincia Franciscana de Michoacán -hoy en día en proceso de catalogación-, pero en espera de que tal ocurra, tendré que conformarme con una tentativa de reconstrucción fundamentada en escasos datos, localizados aquí y allá, y en el establecimiento de paralelos respecto de los sucesos registrados en la hermana provincia del Santo Evangelio de México.

Siendo la franciscana la orden más numerosa y antigua de la Nueva España, también fue la que se llevó la parte del león en la asignación de territorios de operaciones. Lo amplio de su radio de acción y lo difícil que era proveerla de todos los efectivos peninsulares necesarios para su labor, determinó, muy pronto, que tuviera que admitir el ingreso de criollos, política a la que -a diferencia de los agustinos- no se mostró particularmente afecta en los principios. En una carta remitida en 1562 a fray Francisco de Bustamante, al hablar sobre los hijos de españoles nacidos en América, Mendieta se expresaba en tono peyorativo, indicando que la mayoría de éstos tenía los mismos vicios y hábitos de los indios.¹⁹⁰ Los comisarios de Nueva España y los provinciales de la orden, todos peninsulares, tenían que la disciplina del instituto pudiera relajarse si aceptaban demasiadas "vocaciones de la tierra".

En una recapitulación de lo dicho hasta ahora, un aspecto que amerita resaltarse es el de las importantes diferencias advertidas entre los respectivos puntos de vista de franciscanos y agustinos (se cotejan precisamente ambas posturas porque éstas dos fueron las órdenes que trabajaron en Michoacán). Los primeros se muestran, indudablemente, más conservadores, más reacios a la implantación de "novedades", sea en materia estrictamente pastoral (como vimos con los indios) o en asuntos de procedimientos y reglamentación de la orden (como el que ahora tratamos). Con esta perspectiva en mente, tendríamos que decir que la de San Agustín fue una corporación que se adaptó con un sentido más práctico a las condiciones que a su labor y desarrollo planteaba la "nueva viña" americana. Así se entiende que fuese más laxa en la administración sacramental de los indígenas, que irrestrictamente diese el hábito a los criollos y que no tuviera pruritos en acumular riquezas y tierras; prácticas ante las que,

190 Joaquín García Icazbalceta [ed.], *Cartas de religiosos de Nueva España. Nueva colección de documentos para la historia de México*, 2ª. ed., México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, II, p. 28.

en general, los franciscanos obraron con mayor cautela, si no es que, de plano, se abstuvieron de ellas.

Pero, volviendo al punto que nos ocupaba, el ingreso de criollos a la orden franciscana contó, en sus inicios, si no con la oposición, sí con el recelo de los preladados del propio instituto. Por si esto fuera poco, los encontrados pareceres de obispos y regulares no venían precisamente a resolver la situación; ante la escasez de ministros de doctrina, aquellos abogaban por la formación de un clero criollo, en tanto que éstos se pronunciaban por la "importación" de religiosos españoles.¹⁹¹

Desafortunadamente, no puedo dar cifras precisas para la provincia de San Pedro y San Pablo, pero, de acuerdo con los registros de la del Santo Evangelio, la década de 1570-1580 fue la que marcó los últimos embarques considerables de misioneros españoles rumbo a Nueva España y también fue la que revirtió las estadísticas hasta entonces vigentes: en las guardianías del centro de México, los criollos y los españoles profesos en América empezaron a sobrepasar el número de los frailes procedentes de conventos españoles. No hay ninguna buena razón para pensar que el proceso haya sido distinto en Michoacán.

Como los religiosos criollos empezaron a ser mayoría desde las últimas décadas del XVI, no es de extrañar que también aspirasen a tener mayor participación y representación en el gobierno de la orden. En 1584, se imprimieron y pusieron en vigor en México los Estatutos Generales de la orden franciscana, aprobados en Toledo el año anterior. En las disposiciones, figuraba una que restringía las tomas de hábito de los criollos (a sujetos muy especiales, no menores de 22 años de edad, cuya virtud y costumbres fuesen probadas de manera suficiente), norma derivada, seguramente, de informaciones tendenciosas que algunos misioneros españoles -entre ellos Mendieta- enviaron a las autoridades de la orden.¹⁹²

No sabemos si esta regla -derogada finalmente en 1602- tuvo una aplicación efectiva en Michoacán, pero a juzgar por las inquietudes y pugnas que se dieron en la provincia de San Pedro y San Pablo a propósito de la celebración del capítulo de Guadalajara (19 de enero de 1585), al que el desventurado comisario general de Nueva España, fray Alonso Ponce, fue perentoriamente conminado a asistir, es de pensarse que, con leyes o sin ellas, las cosas andaban igualmente revueltas en el occidente de la Nueva España. Respecto al desarrollo de las elecciones en esa oportunidad, anota -con algunas reticencias- el secretario Ciudad Real:

se tuvo el capítulo intermedio con mucha paz y quietud; eligiéronse en él cuatro definidores y un custodio [...] y hubo asimesmo elección

191 Morales, *op. cit.*, p. 59.

192 *Ibid.*, p. 65.

de guardianes para los conventos de la provincia [...] y fue tan necesario e importante el asistir y presidir en él el padre comisario, que a no hacerse así tenía el demonio armadas tantas redes de discordia y disensión, que fuera imposible dejar de hacer alguna buena presa y sacar algún buen lance...¹⁹³

Y aunque el bueno de Ciudad Real no lo dice abiertamente, el problema subyacente en esta "discordia y disensión" era la distribución de oficios entre criollos y peninsulares, con la que los primeros estaban sumamente descontentos. La visita de Ponce (1584-1587) no constituye el tema principal de este apartado, pero de cualquier manera, vale la pena subrayar que buena parte de las dificultades y sinsabores que experimentó el mismo durante el desarrollo de su comisión y, en última instancia, su salida de México, fueron causados por los conflictos políticos que dividían a los franciscanos del Santo Evangelio.

A diferencia de lo que ocurrió con los dominicos y los agustinos, que sólo se escindieron en dos facciones (criollos y españoles), los franciscanos -acaso por lo numeroso de su instituto- militaron en tres grupos distintos: a) españoles (profesos en conventos metropolitanos), b) "hijos de provincia" (españoles que tomaron el hábito en América) y c) criollos (en su abrumadora mayoría profesos en la provincia). Tantos y tales fueron los altercados suscitados entre estos tres grupos que, en 1609, fray Arcangelo de Messina, ministro general, tuvo que decretar, de hecho, la implantación de la alternativa en la provincia del Santo Evangelio. Ésta se puso en vigor en 1611, pero no fue sino hasta 1618 (capítulo general de Salamanca, España), cuando se ajustó a su modalidad definitiva, esto es, a la *ternativa*, que suponía la alternancia de españoles, hijos de provincia y criollos, en la titularidad del gobierno provincial. De esta suerte, cada uno de estos grupos administraría la provincia durante un trienio, aunque en la realidad, los frailes peninsulares estarían al mando durante seis años de cada nueve.¹⁹⁴

En la provincia michoacana de los menores, la alternativa, o mejor dicho, la *ternativa* se estableció formalmente hasta 1649, justo el año en que le correspondió a La Rea -según este acuerdo- ser el primer titular criollo que tuvo San Pedro y San Pablo. Sin embargo, ya desde la congregación intermedia de Acámbaro (1626) se había venido discutiendo el problema. En esa ocasión, precisamente, se había regulado el número de religiosos que debía integrar la provincia, y de esta cantidad, se determinaba cuántos sitios correspondían a españoles, criollos e hijos de provincia, respectivamente. Pese a que el plan favorecía, teóricamente, a los hispanos (que serían 50, frente a 35 americanos

193 Ciudad Real, *op. cit.*, I, p. 30. Sobre éste y el capítulo provincial de abril de 1587, que planteó problemas parecidos, *Vid. Ibid.*, I, p. 18-19 II, p. 65, 97, 166, 396-397.

194 Israel, *op. cit.*, p. 112, quien agrega que esta organización fue la prevaleciente durante todo el resto del período colonial.

y 35 hijos de provincia),¹⁹⁵ antes de que transcurrieran dos años, estaba visto que las cosas seguirían cauces distintos a los que tenía en mente el bando peninsular. El supuesto medio centenar de sacerdotes españoles con que debía contar la provincia, eran en realidad apenas 28, poco más de la mitad de la cifra reglamentaria.¹⁹⁶ Y como el total de frailes en Michoacán superaba los 150, es lógico suponer que la mayoría estaba integrada por criollos e hijos de provincia.

En los casi 20 años que siguieron, muchos deben haber sido las disputas, intrigas y conciliábulos que suscitó el particular, hasta que, un testimonio de petición, suscrito en primer término por fray Cristóbal Vaz (que, casualmente, era hijo de provincia)¹⁹⁷ y por otros frailes, hecho llegar primero al comisario de Nueva España, y luego al comisario general de Indias, generó, en última instancia, la orden de Madrid de implantar el sistema de alternativa (aunque, ya hemos dicho que era ternativa), en San Pedro y San Pablo de Michoacán.¹⁹⁸

Por los datos que he podido rescatar respecto al origen de los provinciales de Michoacán en la primera mitad del XVII,¹⁹⁹ es de inferirse que, antes de la implantación del nuevo sistema, sí había una rotación efectiva en el cargo, pero sólo entre españoles e hijos de provincia, según se puede ver gráficamente:

PROVINCIALES MICHOCANOS
1600-1649

AÑO	RELIGIOSO	ESPAÑOLES	HIJOS DE PROVINCIA	CRIOLOS	?
1600	Miguel López	X			
1603	Juan de Salas				X
1607	Juan de Revilla	X			
1610	Diego Muñoz			X	
1610	Rodrigo Alonso		X		
1613	Juan López	X			
1617	Andrés Nieto		X		
1620	Sebastián de Alemán	X			
1623	Francisco de Villalba	X			
1625	Pedro de Aguilar		X		
1626	Pedro de Leyva	X			
1630	Tomás de Zavala		X		
1633	Juan de Iraizos	X			
1637	Cristóbal Vaz		X		
1640	Buenaventura Velasco				X
1643	Andrés Medrano				X
1646	Juan de Iraizos	X			
1649	Alonso de La Rea			X	

195 *Vid. supra*, capítulo I. Espinosa, *op. cit.*, p. 459-462.

196 *Vid. supra*, capítulo I.

197 Espinosa, *op. cit.*, p. 469.

198 *Vid. supra*, capítulo I, p. 23. AF, caja 52, exp. 1009.4, f. 7-8.

199 Espinosa, *op. cit.*, *passim*.

Luego entonces, ha de pensarse que el establecimiento de la ternativa en Michoacán vino a favorecer al partido criollo, con el que, tal vez, los hijos de provincia empezaban a hacer alianza, en detrimento del minoritario pero influyente partido español. Después de 1649, los nacidos en América también tuvieron su "tajada" en el reparto del poder, pero las consecuencias de este giro en el gobierno de la provincia michoacana ya no son de la incumbencia de este ensayo.

Como quiera que sea, y antes de cerrar este inciso, hay que señalar que ninguno de los problemas aquí presentados en la versión de otras fuentes, es siquiera aludido por el primer cronista de la provincia franciscana de Michoacán, fray Alonso de La Rea. En cuanto al último asunto, el de la alternativa, es más que lógico que hubiera preferido guardar silencio sobre negocios delicados en los que él mismo tenía poca participación.

Los españoles de Michoacán

Que vuestra merced mande que todos los que tuvieren encomiendas vivan e residan en el obispado donde tuvieren los indios, y tengan sus casas pobladas en las principales ciudades y villas a donde están asentadas las iglesias principales e residen los prelados, porque se pueda tener cuenta y razón con todos, que como agora viven, está confuso; porque México y su comarca está tan cargada de gente, que faltan los mantenimientos, y con gran dificultad se proveen las provincias de Michoacán...²⁰⁰

Decía al rey un cuitado Luis de Velasco en 1553. De lo que afirma, uno puede hacerse un panorama parcial de la distribución demográfica en el territorio novohispano a mediados del XVI. Muchos pobladores no indígenas -los encomenderos entre ellos, desde luego- se habían apiñado en la capital y en sus inmediaciones, donde recibían tranquilamente los productos de sus encomiendas o empresas particulares y donde agotaban con celeridad los recursos (materiales y humanos) de la región del valle central, en tanto que en las zonas periféricas, Michoacán en este caso, la densidad de población blanca era tenue, virtualmente, inexistente.

Una relación de pueblos de indios de enero de 1560,²⁰¹ registra 23 encomiendas en el obispado de Michoacán, a saber: Acámbaro, Chocándiro,

200 *Cartas de Indias*. México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público/Miguel Angel Porrúa, 1981, II, p. 265.

201 Francisco del Paso y Troncoso, *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, 16 vols., México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1939-1942. (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas. Segunda Serie), vol. IX. Los nombres han sido actualizados o modificados a su grafía más conocida.

Comanja-Naranja, Guango, Indaparapeo, Taimeo, Tarímbaro, Taximaroa y Tescalco-Zacapu; nueve en total en la zona lacustre o en sus cercanías, además de otra en la actual área noroeste del estado: Peribán-Tarecuato (al sur de Zamora). En la zona central, al norte de la cuenca del Tepalcatepec, se incluyen ocho: Etúcuaro, La Guacana, Tacámbaro, Tancitaro, Turicato, Uruapan, Xicalan y Xirosto. Por último, en tierra caliente, ya en la vertiente del Pacífico, se cuentan cinco: Arimao, Coyuca, Cuitzeo, Guaymeo-Zirándaro y Pungarabato.²⁰²

Esto forma un patrón muy disperso, que abarca un territorio enorme (no todo él comprendido dentro de los límites de lo que hoy se conoce como Michoacán). Por sus productos, hay pocas distinciones entre zonas. Casi todas, 19 de las 23, tributaban maíz, 14 dinero (seguramente de las ventas de bienes producidos por los mismos indios), 8 textiles (mantas, algodón, hilados de lana), 3 aves de corral, 3 trigo, y cuatro más artículos diversos. Sin embargo, por el monto total de lo que entregaban a los encomenderos, es obvio que las más redituables eran las de la región lacustre, que en promedio producían 1344 pesos; las del área central 973 pesos, y las de el sur de la tierra caliente apenas 762 pesos. En la escala de productividad, las mejores eran Tacámbaro y Acámbaro, con 3000 pesos cada una, y la más pobre Xicalan, con 350 pesos. No se incluyen especificaciones sobre los indios de servicio, que los encomenderos empleaban, fundamentalmente, como pastores, labradores, operarios de telares y servidores domésticos.

Ocho de estas encomiendas estaban aún en manos de sus titulares originales, conquistadores o viejos colonos, y trece eran de "segunda vida", pues habían pasado a poder de las viudas (casadas en segundas, y a veces, en terceras nupcias), o de los hijos de los primeros tenedores.²⁰³

Al menos doce de los titulares tenían, además, otras encomiendas en diversos lugares, muchas de ellas en el valle de México, lo que hace lógico pensar que su lugar de residencia no era el obispado de Michoacán. Algunos de ellos eran, por añadidura, personajes importantes en la sociedad novohispana, tales son los casos de Cristóbal de Oñate (encomendero de Tacámbaro), célebre conquistador y expedicionario; de Diego Arias Sotelo (Tarímbaro), casado con la nieta de Moctezuma II; de Hernando Pérez Bocanegra y Córdoba (Acámbaro), cuyos descendientes se ennoblecían con el título de marqueses de Villamayor; de don Luis de Velasco el Mozo (Cuitzeo), futuro virrey de Nueva España e hijo

202 Otras 17 encomiendas en Michoacán que ya habían revertido a la Corona para esta fecha (1560) eran: Araro-Cinapécuaro, Ario, Capula (Xenguaro), Cinagua, Huaniqueo, Jaso-Teremendo, Sevina, Sta. Fe de la Laguna, Tepalcatepec, Tiripitío, Tzintzuntzan, Ucareo, Undameo-Charo, Urapa-Guanaxo, Xacona Xiquilpa, y Zanzan. Vid. Gerhard, *op. cit.*,...p. 76, 257, 328, 354, 355, 396, 408.

203 Los datos sobre los tenedores de encomiendas y sus familias fueron tomados de *Ibid.*, *passim*.

del primer virrey del mismo nombre; de Pedro Villegas (Uruapan), hijo del conquistador Francisco de Villegas, alcalde mayor y capitán en la "frontera de los chichimecas"; de Gonzalo Galván (Chocándiro), corregidor del pueblo de su encomienda; y del malogrado criollo Alonso de Ávila Alvarado (Guayameco-Zirándaro), ejecutado en 1566 a causa de su participación en la conjura del marqués del Valle.

Por sus actividades, por su peso político, o por el simple gusto de llevar una existencia cómoda y llena de boato, estos encomenderos, y aun inclusive otros menos renombrados, poco encanto encontrarían en vivir en la provincia donde tenían sus encomiendas, cuando podían hacerlo en la ciudad de México, sede de los poderes centrales, escenario de la concertación de negocios productivos y de la obtención de canonjías, el punto donde confluían intrigas y corrillos; en suma, el lugar donde se desarrollaba toda vida social que mereciese tal designación.

Pese a no residir allí, los encomenderos de Michoacán (se incluyen en su número los de Querétaro) solían tener más intereses en la región que la sola percepción de los tributos, pues

...junto a las concesiones obtenidas, solicitaron [...] mercedes de tierras y extendieron sus operaciones hacia centros mineros cercanos.

[...] no será extraño entonces encontrar a encomenderos que actúan simultáneamente como propietarios de labores y estancias, y como inversionistas o participantes en negocios mineros.²⁰⁴

Así pues, en tanto que receptores de rentas y bienes, varios de estos encomenderos michoacanos capitalizaron los recursos derivados de las comunidades indígenas, y fungieron como capitanes de frontera (por ejemplo, Pedro Villegas), terratenientes (como Hernán Pérez de Bocanegra), o promotores o socios de negocios mineros (los Morcillo, padre e hijo, señores de Indaparapeo), o bien, poderosos caballeros que desempeñaron todos estos papeles juntos (como Cristóbal de Oñate, encomendero de Tacámbaro).

Y si inicialmente, como decía Velasco, sucedía que "con dificultad se proveyese la provincia de Michoacán",²⁰⁵ pronto, la situación tomaría un cariz distinto. Al paso que prosperaban los reales de minas del norte, Michoacán se

204 Urquiola, *op. cit.*, p. 46.

205 Claude Morin (*Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII. Crecimiento y desigualdad en una economía colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1973), afirma, curiosamente, que los encomenderos de Michoacán vivían entre los indios, p. 26. Es obvio que la queja de Velasco no se refiere a este hecho, ni demandaba que los españoles residiesen en los pueblos de indios, sino que se asentasen, precisamente, en las ciudades principales del obispado respectivo. Y para ejemplo, puede citarse el caso de Pátzcuaro, en cuyo diseño se previó un área de residencia para encomenderos y otros pobladores europeos.

convirtió en un importante punto de abastecimiento agrícola y pecuario. Esto atrajo a un buen número de colonizadores (españoles, criollos, mestizos, negros, mulatos) y a otro no menor de aventureros, ávidos todos de recoger beneficios. Los poblados de españoles empezaron a florecer, en un territorio hasta entonces ocupado casi exclusivamente por comunidades indígenas y establecimientos conventuales. Con las fundaciones de Pátzcuaro (1540), Valladolid (1541-1542), San Miguel (1542) y Zamora (1547) como enclaves de población blanca, "...el corazón del estado tarasco fue dispuesto con asentamientos de diseño europeo antes que ninguna parte de la Nueva España..."²⁰⁶ A éstas siguieron las de San Felipe (1562), Celaya (1571) y León (1576). Los reales de minas del obispado, Guanajuato (1553) y Tlalpujahuá (1558),²⁰⁷ también fueron imanes para muchos; además de Querétaro que, sin ser zona minera, era lugar de paso y que concentró a muchos europeos a partir de 1550.²⁰⁸

Cabe decir que, si en el área que hoy día se conoce como Michoacán no se registraron nuevas fundaciones españolas en una segunda etapa (1560-80), las existentes crecieron de modo considerable. Los asentamientos comprendidos en los actuales estados de Guanajuato y norte de Querétaro constituían puntas de lanza en el avance de la colonización sobre territorios chichimecas y han de considerarse como parte de la red social, económica, política y administrativa que los españoles establecieron en el Bajío. Para esta cadena de fundaciones septentrionales, era de vital importancia contar con el apoyo que representaba la región michoacana, de larga experiencia sedentaria. De Michoacán salían los indios de repartimiento para las empresas agropecuarias, para las minas, para la construcción de las nuevas ciudades y, muchas veces, para hacer las veces de colonos; de Michoacán salían los frailes para la conquista espiritual de la zona chichimeca; de Michoacán, en fin, salían bastimentos, ganado, granos, azúcar, cueros, para el sostenimiento de los reales de minas.

Ya antes, entre 1530 y 1545, se había empezado a poner en práctica, en Michoacán, la política de congregación. Los asentamientos indígenas dispersos fueron agrupados en pueblos, para facilitar las tareas de evangelización, el cobro de tributos y la obtención de mano de obra. La erección de las nuevas villas españolas, por otro lado, demandaba una gran concentración de obreros y sirvientes indígenas. Además, habrá de tenerse en cuenta que las epidemias que se cebaron en los naturales hicieron disminuir a la población original casi en un 80 o 90% para los años 70-80 del XVI. Este factor propició que un creciente número de colonizadores ocupara las tierras que iban quedando baldías (por

206 Peter Gerhard, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en: *Historia mexicana*, vol. XXVI, enero-marzo 1977, Núm. 3, p. 365.

207 Aunque las minas de Tlalpujahuá se explotaban al parecer desde 1540 o 1545; otros centros mineros menores en Michoacán fueron Comanja, Piñihuan, Inguarán y Santa Clara.

208 Se incluyen Celaya, León y Guanajuato porque formaban parte del obispado de Michoacán.

congregaciones y por pestes). Las estancias ganaderas y agrícolas aumentaron en cantidad y en dimensiones. Los antiguos encomenderos y sus hijos pronto tuvieron que compartir recursos con otros muchos españoles recién llegados de la península o de diversas zonas del país. Y pese a que la política de los misioneros era de segregación entre europeos e indígenas, a la Corona, por criterios estratégicos y económicos, le interesaba fomentar el surgimiento de poblados mixtos, de manera que no pasó mucho tiempo antes de que se diera la obligada coexistencia.

Algunos religiosos se lamentaban de ello, y esto puede apreciarse en ciertas observaciones, como las que hacía fray Antonio de Ciudad Real en 1585, sobre la conducta abusiva que la "gente de razón" observaba hacia los naturales. A su paso por un pueblo de visita de Zitácuaro, el padre Ponce recibió la queja de un indio que había sido despojado de algunos bienes por unos arrieros españoles, a causa de que no les había querido entregar unas gallinas. Por mediación de Ponce, los españoles devolvieron al indígena las cosas que le habían tomado. Sobre este episodio, razonaba el secretario Ciudad Real, respecto al papel de mediadores que debían desempeñar los religiosos en estas circunstancias "...que no es pequeño bien el que hacen los frailes en esta tierra a los pobres y afligidos naturales, especial siendo lo que deben ser".²⁰⁹

Es también Ciudad Real uno de los franciscanos que se dolían por lo que en los años 80 del XVI constituía en el territorio una "introducción nueva y novedad tan perniciosa": los estancos de vino en pueblos de indios. En una afirmación por demás interesante, fray Antonio puntualizaba que por entonces se veía prosperar a estos establecimientos, aun en las comunidades "no grandes", y que en ellos se consumían grandes cantidades de vino de Castilla, con lo que el número de ebrios iba en aumento, "porque tienen ahí la taberna pública que, en buen romance, se pone para ellos". Para referir, a continuación, el caso de un asentamiento en la provincia de Michoacán, en el que un fiscal indio metió a la cárcel a otros naturales que se embriagaban; por tal acto, el fiscal

fue reñido y a un penado por el que tenía el estanco del vino, alegando que se perdía y que no sacaba lo que le costaba el dicho estanco; porque según parece ha llegado a tanta miseria aquella tierra que se vendían estos estancos a trescientos y a cuatrocientos y a más pesos, según era el pueblo donde se ponía. Remedie Dios tanto mal, como puede, que es menester.²¹⁰

Ciudad Real, además, vuelve a subrayar, que los estancos eran negocios de nueva creación, porque hasta antes, no se les conocía y los indígenas sólo se emborrachaban con pulque. También cabe reflexionar sobre el estado deficitario

209 Ciudad Real, *op. cit.*, I, p. 35.

210 *Ibid.*, I, p. 64, 65.

de las rentas reales, cuando las autoridades se permitían vender estas concesiones a particulares que, naturalmente, irían a vivir a los pueblos de indios donde establecían su comercio.

Y entre tanto, los colonos españoles iban apropiándose de más y más terrenos. A veces lo hacían por mediación de compra o remate, a veces por vía de mercedes reales y en otras ocasiones por simple ocupación de las tierras que decían "baldías", sea que efectivamente lo fuesen o no. En 1591 (y aquí téngase en cuenta nuevamente la observación sobre el mal estado de las finanzas de la Corona), una real cédula les dio ocasión de formalizar la posesión de estos predios. El primero de noviembre de ese año, Felipe II dispuso para los propietarios de tierras

sin justo y legítimo título...[que] sean admitidos a alguna cómoda composición para que, sirviéndome con lo que fuese justo..., se les confirmen las tierras que poseen...para que mediante los justos recaudos se tengan por verdaderos señores y legítimos poseedores de lo que no lo son ahora.²¹¹

La composición era, pues, un procedimiento oficialmente sancionado que -mediante el pago de una determinada suma- permitía la legalización de cualquier compra dudosa, merced no confirmada o posesión efectiva de tierras sin documentación. Estas facilidades, dicen los especialistas, fueron ampliamente aprovechadas por los terratenientes en toda la Nueva España. Vale decir que el recurso de la "composición de tierras" siguió vigente hasta bien entrado el siglo XVII, y que, en Michoacán, varios latifundios obtuvieron títulos de esta suerte, por ejemplo, el de la hacienda de San Pedro Jorullo, a la entrada de la tierra caliente.

El caso de esta hacienda, analizado por Ulises Beltrán en un interesante estudio,²¹² permite hacer ciertas generalizaciones respecto a los terratenientes michoacanos. Según este autor, para fines del XVI y principios del XVII y a causa del desastre demográfico (las epidemias que arrasaron con la población indígena), las encomiendas dejaron de proporcionar los beneficios de antes a sus titulares, que pronto se avinieron a vender sus tierras a los recién llegados. Este factor fue también coincidente con la política real de conceder mayores extensiones territoriales a la "nueva generación" y de permitirles legalizar sus propiedades mediante la "composición". Beltrán sugiere que estos hechos podrían estar directamente asociados con la liquidación de las encomiendas y la formación de los latifundios.²¹³

211 Citado en Ulises Beltrán Ugarte, "La hacienda de San Pedro Jorullo, Michoacán", en: *Historia mexicana*, vol. XXVI, enero-marzo 1977, núm. 3, p. 544.

212 *Ibid.*

213 *Ibid.*, p. 555.

Pero los españoles de la región no sólo se dedicaron a las empresas agropecuarias. El cronista agustino Basalenque apuntaba que Pátzcuaro se había convertido en un centro comercial de primer orden, pues gracias a la producción de los muchos artesanos indígenas del lugar (carpinteros, orfebres, herreros, zapateros, sastres, etc.), la concentración de españoles, mercaderes, había aumentado.

Finalmente, se parece que hubo una junta de todas las cosas que son necesarias al comercio; y así se hizo uno de los pueblos mayores, si no es que fuese ya el mayor de la Nueva España, por los tratos; y a la codicia de éstos, se congregaron muchos españoles que hacían en su casa almacenes de estas cosas, para cargar recuas que venían de todos los pueblos de la Nueva España.²¹⁴

Aparte del comercio de manufacturas, la venta de cereales, harinas y ganado hacía de la provincia un verdadero emporio. Las relaciones geográficas de Michoacán,²¹⁵ casi no dejan de registrar partido en el que no hubiese molinos o en el que los vecinos españoles no se dedicasen al "trato" de semillas.

Los poderes novohispanos

Nada se entenderá sobre la historia del siglo XVII en Nueva España si no se considera a este territorio como una zona de recursos naturales y humanos limitados (y, más bien, tendientes a la disminución), administrada y explotada por diversos grupos de intereses divergentes. Los virreyes y los obispos novohispanos de los años 1600, aparte de desempeñar las funciones inherentes a sus altas investiduras -que, naturalmente, implicaban graves compromisos con el lejano poder de la metrópoli-, representaron también las cabezas de facciones distintas, en pugna, que buscaban controlar tierra, riqueza y autoridad.

El reinado de Felipe III se caracterizó por el desarrollo de una política laxa y pacífica en el contexto europeo. Sin embargo, su favorito, el duque de Lerma, no supo sacar ventaja de esta situación, y las medidas que adoptó en los ámbitos económico y social no fueron afortunadas, antes bien, arruinaron aun más a las ya maltrechas industria y agricultura españolas. Por otra parte, fuera de los estrechos controles y vigilancia de la época de Felipe II, la corrupción y el despilfarro se volvieron endémicos. El ascenso al trono de Felipe IV, llevó también al primer plano a un nuevo favorito: el conde duque de Olivares,

214 *Los agustinos, aquellos misioneros hacendados. Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, escrita por fray Diego de Basalenque.* Introd., selección y notas por Heriberto Moreno García, México, Secretaría de Educación Pública, 1985 (Cien de México), p. 179.

215 *Vid. Acuña, op. cit.*

personaje que encarnó la vanguardia de un movimiento de austeridad, fuertemente aristocrático y militarista, de tintes puritanos.

El espíritu de reforma que el conde duque de Olivares alentó, al menos en las primeras épocas de su gobierno, y que pretendía poner en orden los asuntos americanos para dotar a España de recursos vitales para su desarrollo, también se manifestó en algunos de los funcionarios que pasaron a la administración de las Indias. La enorme distancia que separaba a la metrópoli de sus colonias, las consignas particulares que los representantes de la Corona traían para el desempeño de sus cargos y las situaciones reales que tuvieron que enfrentar ya colocados en sus jurisdicciones fueron fuente pródiga e inagotable de litigios y pleitos de difícil solución (cuando la tenían). Sin ánimo de hacer generalizaciones simplistas, creo que es acertado decir que las rivalidades entre virreyes y obispos, máximas autoridades civiles y eclesiásticas del reino, revisitaron, casi siempre, el carácter de altercados entre baronías o feudos.

Como apuntamos al inicio, una hipótesis plausible o, al menos, difícil de ser refutada en tanto no se cuente con otros estudios suficientemente documentados y vastos, es la que propone Jonathan I. Israel,²¹⁶ respecto a la escisión de la sociedad novohispana del siglo XVII en dos bandos principales. Según este especialista británico, el partido "burocrático", representado por los virreyes, la Audiencia y los poderes indígenas locales -y todos éstos, a su vez, representantes de la postura "reaccionaria" del gobierno metropolitano-, fue apoyado con resolución por el clero regular. El partido contrario lo integraban los colonos (criollos y españoles con intereses fuertemente arraigados en la Nueva España) y el clero secular. Las cabezas más conspicuas de esta facción fueron los obispos y los ayuntamientos. Por supuesto, esta esquematización no es tan sencilla como pudiera parecer a simple vista, ni se ajusta estrictamente a todo un periodo o espacio; las redes de relaciones y alianzas se tornaban mucho más intrincadas, complejas y cambiantes, de acuerdo con circunstancias específicas que, a su vez, podían variar. Pero, sea como fuere, en estas clasificaciones, se identifican nítidamente dos tendencias: la primera, aquella que subordina la administración de la colonia, y a la colonia misma, a los intereses concretos de España; la segunda, la que considera al territorio como una entidad distinta a la metrópoli y, por consiguiente, una región con intereses propios, en muchos casos contrapuestos a los de la península.

Si es legítimo denominar a estas posturas y a sus seguidores respectivamente como "conservadores" y "modernizadores", hay que ubicar a la orden franciscana -en tanto que corporación- en el primer grupo. Las razones que se pueden aducir para atribuirle tal filiación, son diversas:

216 Israel, *op. cit.*, *passim*.

1) En las querellas que, ya desde el XVI, pero más perceptiblemente a lo largo del XVII, se suscitaron entre virreyes y obispos, fue común encontrar a los frailes menores respaldando el punto de vista de los primeros. Desde luego, esto no se puede adjudicar a la existencia de un *esprit de corps* entre virreyes y frailes, sino a una confluencia de circunstancias, no siendo la menor de ellas el que los mirados tuviesen como política oficial reducir los privilegios de los regulares y sujetarlos a su égida.

2) Pese a la creciente incorporación de criollos a las filas franciscanas en todas las provincias, y a despecho de la implantación de la alternativa, los máximos cargos de la orden siguieron en manos de religiosos españoles, que excepcionalmente comulgaban con la introducción de "novedades" o cambios en los métodos de administración.

3) Siendo el más numeroso de los cuatro principales hábitos en Nueva España (franciscanos, dominicos, agustinos y jesuitas), el de los menores se mostró más cauto en la dirección de sus asuntos particulares, fuesen éstos de doctrina, de administración o de política, y trató de constituir un frente homogéneo de opinión en sus diferentes provincias.

De la relación entre los obispos y los franciscanos de Michoacán, quizá haya que empezar por decir que, muchas veces, el báculo de los máximos pastores de la Iglesia, más que servir para apacentar a los tonsurados, fue un útil instrumento para aporrearlos. Y es que, como bien pudieron comprobarlo los diferentes titulares de la mitra, estas peculiares ovejas tenían ideas, proyectos e iniciativas propios, rara vez coincidentes con los designios de los diocesanos, de quienes no se defendían precisamente con lastimeros balidos.

En 1538 llegó a Tzintzuntzan el primer obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga que, provisionalmente, estableció su sede en la casa franciscana del lugar,²¹⁷ pronto (tal vez en 1540), Quiroga determinó establecer la cabeza del obispado en Pátzcuaro. Esta iniciativa contó con la oposición de los encomenderos de Tzintzuntzan, suscitó la ira del virrey Antonio de Mendoza y le granjeó a su Ilustrísima la enemistad de los frailes menores. Con todo, don Vasco llevó adelante sus propósitos.

Entre 1547 y 1554, Quiroga estuvo en España, donde trató con el monarca los problemas que experimentaba en el gobierno de su diócesis, muchos de los cuales, según su sentir, eran causados por los regulares; así se quejó ante el rey, por ejemplo, de que los franciscanos pretendían extender inmoderadamente sus dominios, construyendo un convento más en Valladolid (1552), siendo que ya

217 Gerhard, *Geografía histórica...*, p. 357. La mitra tendría sede en Pátzcuaro hasta el verano de 1580, en que fue trasladada a Valladolid. Vid. Espinosa, *op. cit.*, p. 116 y *Relaciones de Michoacán...* vol. 9, p. 362.

tenían uno bastante grande en esa ciudad.²¹⁸ La intención de los frailes, desde luego, no prosperó.

Ciertamente, el obispo volvería a la Nueva España provisto de cédulas que reforzaban al clero secular frente a los mendicantes. Sin embargo, en su ausencia, éstos -con el apoyo del virrey Luis de Velasco- se anotaron pequeñas victorias, como la de deponer de sus cargos a los beneficiados de Jacona, Cuitzeo, Charo, Chilchota y Tlazazalca.²¹⁹ Y también el entonces provincial del Santo Evangelio de México, fray Francisco de Toral, se sumó a la contienda en 1558, año en que escribió al Consejo de Indias para manifestar su opinión sobre Quiroga: "Este señor es vejisimo y no entiende en cosa de órdenes ni de sacramentos, sino en pleitos y diezmos".²²⁰ Antes de que transcurrieran 24 meses, Toral suscribía, junto con los provinciales dominico y agustino, otra misiva en la que acusaban al arzobispo de México y al obispo de Michoacán de impedir a los religiosos la libre administración de los sacramentos a los naturales.²²¹

En los sólidos monumentos laudatorios que el texto de fray Alonso La Rea levantó respectivamente para el obispo Quiroga y para el evangelizador fray Maturino Gilberti, no hubo grietas por donde pudiera filtrarse la información relativa al litigio entablado entre ambos, pleito que luego se agrandaría hasta involucrar al arzobispo de México, Alonso de Montúfar.

Como en el caso de fray Jacobo Daciano anteriormente visto, el problema se inició con una publicación, la de los *Diálogos de doctrina cristiana en lengua de Mechuacan*, texto en lengua tarasca editado por el italiano Gilberti en 1559.²²² El 3 de diciembre de ese mismo año, don Vasco de Quiroga -temeroso de que esta extensa obra contuviese proposiciones erasmistas o proscritas por el espíritu de la Contrarreforma, dice Rodrigo Martínez- solicitó al arzobispo Montúfar, que fungía como inquisidor (porque a la sazón no se había establecido todavía el Tribunal del Santo Oficio en Nueva España) que retirase el libro de la circulación, entre otras razones, porque carecía de la licencia eclesiástica de impresión. Y mientras Quiroga entregaba la obra para su examen a Diego Pérez Gordillo Negrón y Francisco de la Cerda, sacerdotes seculares e intérpretes tarascos, también solicitó a Gilberti que hiciese una traducción de la misma al castellano, cosa que el fraile hizo de inmediato. En los nueve días que se les concedieron para el efecto, los sacerdotes sólo pudieron leer el primer diálogo,

218 *Vid. supra*, primer inciso de este capítulo.

219 Gerhard, "Congregaciones de indios..." p. 367.

220 *Curtas de Indias*, II, p. 132.

221 *Ibid.*, p. 144.

222 Éste se refiere, en versiones ligeramente distintas entre sí en: Ricard, *op. cit.*, p. 135-136 y Rodrigo Martínez, "Reorientaciones", en: Enrique Florescano, [coord.general], *Historia general de Michoacán*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán-Instituto Michoacano de Cultura, 1989, II, p. 116-117.

y sin embargo, el 17 de enero de 1560, dictaminaron en contra del libro, arguyendo que estaba escrito en un tarasco defectuoso, que contenía proposiciones malsonantes y escandalosas y que adolecía de falta de correspondencia entre el original en lengua vernácula y la versión castellana que había presentado fray Maturino.

En abril, desde la sede del arzobispado de México, su Ilustrísima, en funciones de inquisidor, mandó recoger todos los ejemplares del trabajo de Gilberti y prohibió su venta.

Fray Maturino, que había estado en la capital del virreinato siguiendo la causa, volvió a Michoacán, y en un sermón que predicó en Tajimaroa, se hizo justicia por propia mano, pues no solamente se autoexoneró de toda culpa, sino que aun aprovechó la ocasión para arrojar un guante al obispo y al clero secular en pleno. Así externó ante sus feligreses:

Hago saber que los tres provinciales de las tres órdenes [franciscanos, dominicos y agustinos] han aprobado el dicho libro mío, que es el *Diálogo*, y dado por bueno, y yo os volveré a cada uno en secreto el libro que os han tomado y entonces os diré lo que ahora no digo. [...] en Castilla se pierden y destruyen todas las gentes y el mundo se quiere acabar y se acabará antes de un año cumplido, y de allá vendrán unos padres [seculares y jesuitas, que Quiroga había solicitado] a predicaros y pervertiros en otra fe de la que tenéis, si no fuésemos nosotros, los frailes, de todas tres órdenes.²²³

En los tribunales, Gilberti había perdido la batalla contra los obispos; en el terreno de la práctica, los derrotados fueron éstos, porque aun cuando la prohibición que pesaba sobre los *Diálogos* no se levantó jamás, la obra se siguió distribuyendo sin que las autoridades episcopales pudieran hacer nada efectivo para impedirlo.

Las hostilidades entre don Vasco y los franciscanos no terminaron en el caso Gilberti; en el mismo año del pleito de fray Maturino, el presbítero Pérez Gordillo Negrón, que hacía las veces de lugarteniente del obispo, fue a cobrarse algunas afrentas y por órdenes expresas de su prelado, rompió la pila bautismal del convento franciscano de Pátzcuaro (con lo que los frailes se vieron inhabilitados para administrar ese sacramento en el pueblo), además de echar de esa casa -por medios violentos- a fray Jacobo Daciano.²²⁴ Un año después, Quiroga, en colaboración con el arzobispo de México, Montúfar, abrió pleito contra los mendicantes, por tratar mal y azotar a los indios. El mitrado michoacano concluía que los religiosos se habían constituido en amos y señores absolutos de la tierra, tanto en lo espiritual como en lo temporal.²²⁵

223 Martínez, *op. cit.*, p. 117.

224 *Ibid.*, p. 119.

225 Ricard, *op. cit.*, p. 365 y 368.

Habiéndose iniciado las obras de la catedral de este lugar, en 1563 Gilberti contrató, formulando, a su vez, graves acusaciones contra Quiroga, entre ellas, por ejemplo, la de que sometía a explotación inmisericorde a los indios encargados de la construcción, que imponía contribuciones forzosas ("derramas"), que exigía el pago de diezmos a los naturales y que no guardaba los privilegios de los religiosos, a quienes perseguía "injustamente".

La muerte del nonagenario Quiroga, ocurrida en 1565, apaciguó un poco los ánimos, pero no trajo la paz cabal al obispado. En 1571, a raíz del establecimiento formal de la Santa Inquisición, el sucesor de Quiroga, don Antonio Ruiz Morales, llevó a la consideración de ésta el asunto de la obra de Gilberti, agregando, además, que no habían cesado los ataques de fray Maturino contra el episcopado y contra el clero secular. Esta vez, el resultado del proceso fue mejor para el franciscano, ya que en los *Diálogos* sólo se halló una sola proposición "errónea". Además, no hubo ningún fallo, quizás -como dice Ricard- porque si la conducta observada por Gilberti no había sido digna de elogio, tampoco había nada que encomiar en el proceder de sus acusadores, que no eran imparciales.²²⁶

Si hemos de atribuir esta disputa, más que a puntos estrictamente teológicos, a pruritos de poder y jurisdicción, en esta oportunidad, la mitra no se llevó la mejor parte frente a los resueltos, esforzados y combativos predicadores franciscanos. Con todo, el clero secular había ido ganando terreno en Michoacán y, para entonces, se repartía las parroquias en cantidades equitativas con los mendicantes.²²⁷ Éstos tuvieron que ir aceptando, gradualmente, el nuevo estado de cosas. Aun así, lejos estaba la administración religiosa de la zona de ser cosa fácil; como confesaba fray Juan de Medina Rincón, tercer obispo de Michoacán, hacia los años 80 del XVI, que tenía "más bríos y audacia" para mandar cuando era prior del convento agustino de México que para disponer los negocios en la silla episcopal de la provincia.

En otro sitio se ha dicho que durante el gran escándalo protagonizado en la ciudad de México por el virrey conde de Gelves y el arzobispo Pérez de la Serna en el primer tercio del siglo XVII, los franciscanos cerraron filas atrás del primero, porque anteriormente su Excelencia se había pronunciado en su favor en el asunto de las doctrinas. No es tampoco la primera vez que se menciona en este ensayo que, frente a Pérez de la Serna, los doctrineros estaban dispuestos a desamparar totalmente sus pueblos de administración antes que a someterse a la autoridad del episcopado y sustentar examen de suficiencia de lenguas. Pero este hecho, que en 1620 parecía inadmisibles, ya para 1643 era, en Michoacán,

226 *Ibid.*, p. 137.

227 Un cálculo de 1640-1650 indica que los clérigos seculares de la provincia serían unos 300. Israel, *op. cit.*, p. 57n.

una práctica habitual. Así lo testifica un documento del 28 de mayo de tal año, en que fray Marcos Ramírez de Prado, titular de la diócesis michoacana, a petición de fray Juan de Prada, comisario general franciscano de Nueva España, firma una certificación del número de religiosos de la provincia aprobados en lengua tarasca, mexicana y otomí.²²⁸ El tiempo, la inflexible política real orientada a sujetar a los regulares y la tenaz ejecución de ella a cargo de los obispos, acabaron por someter, mal o bien de su grado, a los independientes franciscanos.

En lo que toca a la postura de la orden de San Francisco frente al poder civil: virreyes, corregidores y alcaldes, principalmente, no es posible hacer una generalización. Hasta el momento, se han expuesto algunos de los casos en los que los franciscanos se aliaron con los virreyes (v.g. Mendoza, Velasco, Gelves) para ofrecer un frente más sólido al empuje de los arzobispos y obispos. También en otras circunstancias que llegaban a enfrentar a virreyes y audiencias -y por cierto, totalmente ajenas a los negocios pastorales- fue habitual que los franciscanos respaldaran a los primeros. Así lo prueba la carta en que fray Francisco Bustamante, comisario general de Nueva España, y otros religiosos franciscanos hacen la apología de Luis de Velasco ante la actitud de desacato de los miembros de la Audiencia de México.²²⁹

Y es que, en realidad, los virreyes procuraron, si no buscar abiertamente el apoyo de la orden más poderosa del territorio, sí granjearse su buena voluntad, muchas veces mediante concesiones que lesionaban otros intereses... precisamente y sin ir más lejos, los de los obispos y sus clérigos. Esta conducta la observó, por ejemplo, el virrey Martín Enríquez que -arrogándose indebidamente atribuciones- otorgó a los franciscanos de Michoacán en 1573 una autorización a fin de que edificasen convento en la recién creada villa de Celaya, para la atención espiritual de este asentamiento y del vecino pueblo indio de Apaseo, previniendo que cualesquiera otros clérigos o sacerdotes residentes en dichos lugares, tendrían que abandonarlos de inmediato.²³⁰ Estando vacante la sede episcopal michoacana, fue el arzobispo de México, don Pedro Moya de Contreras, el que, explicablemente, montó en cólera y salió a la defensa del beneficiado de Celaya, dirigiéndose al Consejo de Indias en demanda de justicia para el pobre clérigo expulsado, de nombre Correa, y para las ofendidas mitras. En sus exabruptos (que serían espumarajos de ira si pudiesen verse), don Pedro ponía el dedo en la llaga: el problema era de jurisdicción:

...el virrey da licencia a los frailes franciscos para que funden monesterio en la villa de Salaya, que es de españoles y administren

228 AF 52/10992, f. 3-4v.

229 *Cartas de Indias*, II, p. 121.

230 Paso y Troncoso, *op. cit.*, XI, p. 136.

sacramentos [...]...que acá alcanzan los muy idiotas ser esto ajeno a la jurisdicción del virrey [...]

Y así estoy muy admirado, y muchos escandalizados de ver esta novedad, de donde nace que algunos entienden que todo lo puede el virrey en eclesiástico y seglar...²³¹

A despecho de la enérgica protesta del arzobispo, el virrey y los franciscanos salieron airosos del lance, porque el convento de los menores de Celaya estaba ya edificado en 1580.

Pero tampoco han de soslayarse aquellas circunstancias en las que los franciscanos no podían estar de acuerdo con las resoluciones de los virreyes, como con la del marqués de Mancera, que -a diferencia de lo que ocurrió con Enríquez- suspendió la obra del convento de Guanajuato, autorizada -también indebidamente- por su antecesor, el conde de Baños. Mancera, por cierto, no parece haber sido un gobernante muy del agrado de los franciscanos de Michoacán, porque quiso vigilar, en esta provincia, el cumplimiento estricto de algunas disposiciones que no siempre se observaban a la letra, por ejemplo, la de que los doctrineros residieran en los pueblos de su administración.²³² Otro de los virreyes que no parece haber gozado de las simpatías de los mendicantes fue Montesclaros (1603-1607), que se permitió externar en más de una ocasión que una de las actividades preferidas de los frailes y los oficiales de la Corona era enredarse en disputas por ver quién sacaba mayores ventajas en la explotación de los indios.²³³

Para estudiar a fondo los términos de la relación entre frailes y funcionarios menores, esto es, autoridades locales, harían falta muchas más páginas de las que este trabajo puede dedicar al tema, pero así y todo, digamos algunas cosas. En la misiva que el custodio de Michoacán, fray Angel de Valencia, remitió al rey el 8 de mayo de 1552 se lee:

Suplicamos a V.M. sea servido enviar a mandar a vuestros oidores, alcaldes mayores de este reino, que son o fueren..., que en las cosas de la instrucción de la santa fe católica y conversión destes naturales, nos den más calor, favor y ayuda, que hasta agora algunos de ellos nos han dado; pues no sólo por vías indirectas nos impiden no hagamos el fruto que deseamos y somos obligados, pero aún por vías directas lo impiden y estorban, dando a entender a los naturales indios no nos obedezcan ni cumplan lo que quanto a su buena instrucción ordenamos, peor aún permiten y consienten, y aún algunos de ellos tratan, habilitar y deshonrar a los ministros siervos de Dios,

²³¹ *Ibid.*, p. 140.

²³² Manuel Rivera Cambas, *Los gobernantes de México*, 6 vols., México, Citlaltépetl, 1962, II, p. 7 y 33.

²³³ Israel, *op. cit.*, p. 58.

ultrajándolos de palabra; por cerrarnos la puerta que, acosados de deshonras del mundo, dejásemos los pueblos y doctrina cristiana, y más libremente se pueda destruir y asolar la tierra y naturales de ella, sin que hubiese fiscales de sus delitos y excesos, y maldades que pasan...²³⁴

Aparentemente, en los principios, los frailes por un lado, y los corregidores y alcaldes de los pueblos por la otra, no solían cruzar miradas benevolentes. Era el propósito de los primeros mantener el orden en sus doctrinas según lo requería el trabajo de evangelización, esto es, tener a los indios personalmente bajo control, no sólo espiritual, sino también temporal. Los segundos, desde luego, debían velar por el cumplimiento de las disposiciones civiles, por el cobro de tributos y otros asuntos similares. Y aunque legalmente éstos no tenían injerencia directa en los pueblos de indios -que tenían sus propios cabildos-, por el hecho de caer las comunidades aborígenes en su jurisdicción, no era caso insólito que se metiesen directamente en negocios que involucraban a los naturales.

En 1580, el corregidor de Tancitaro, don Sebastián Macarro, se quejaba de que en los tres hospitales de su partido, los franciscanos

...suelen meter la mano, muchos dellos, a tomar cuentas a los hospitales, y les quitan los dineros y los frutos y otros bienes de los dichos hospitales que tienen para el sustento de los pobres, diciendo que son menester para sus iglesias y monasterios, para ornamentos, misales, cálices, cruces, campanas y otras cosas; y suelen estar los hospitales sin ornamentos y sin sustento para los dichos pobres por esta razón. Y, en capítulo de frailes, ha acaecido llevarles las camas de los pobres para dormir los frailes, y no se las volver. Yo lo he visto, tomando cuenta a un hospital de mi jurisdicción, y quedar los miserables pobres y sin camas. Y los mayordomos y priostes no les osan ir a la mano, como son sacerdotes y religiosos, y desto reciben gran vejación los dichos pobres. Y, muchas veces, lo han querido remediar los alcaldes mayores y corregidores...²³⁵

Según la teoría de Jonathan I. Israel, a medida que la colonización española avanzó y que el sector de población no indígena empezó a figurar significativamente tierra adentro, los corregidores y los doctrineros cayeron en cuenta de la necesidad de trabajar en armonía ante el nuevo y potencial "enemigo" blanco.²³⁶ Y si hasta entonces los funcionarios locales hacían cargos a los regulares porque, en su concepto, éstos agobiaban a los indios con sus demandas y trabajos, y los mendicantes, a su vez, acusaban a aquellos de corrupción y venalidad, la tónica

234 *Cartas de Indias*, II, p. 105.

235 Acuña, *op. cit.*, p. 302. El corregidor Montes de Oca, de Tiripetío externaba quejas parecidas sobre el proceder de los frailes agustinos de la localidad. *Ibid.*, p. 368.

236 Israel, *loc. cit.*

pareció dar un giro en las primeras décadas del siglo XVII, lo que no es descabellado, habida cuenta de que la amenaza que representaba la colonización civil para unos y otros era la pérdida de los territorios de su administración.

Con todo, el principio de autoridad en la mentalidad de los religiosos y de los oficiales virreinales era muy fuerte, y no faltaron motivos de roces por esta causa, roces que los implicados siempre estaban dispuestos a llevar ante los tribunales, como hiciera fray Juan González Cordero, guardián de Querétaro, porque el alcalde Agustín Bolaños violó la inmunidad de su iglesia al sacar de ella y ajusticiar a un delincuente.²³⁷

La zona tarasca

No siendo en realidad el tema principal de la *Crónica* de La Rea la historia prehispánica de Michoacán, cuyos datos, según hemos visto, tomó de otros cronistas, tampoco nos detendremos en este repaso a hablar sobre el particular.²³⁸ Quizá sea de mayor interés referirse aquí a los tarascos de los siglos XVI y XVII, aquellos que, habiendo salvado la vida en las diversas epidemias que los azotaron, fueron encomendados, repartidos, congregados, evangelizados y aculturados al arbitrio y amparo de la Corona, los colonos y los religiosos.

Todas las órdenes mendicantes, pero particularmente la franciscana (que no tuvo en realidad estancias ni ganado ni otras propiedades como la agustina), dependían para su sostenimiento de los indios. Sus conventos fueron siempre mantenidos con liberalidad, inclusive cuando las necesidades de los religiosos se duplicaron o triplicaron al tiempo que su grey iba mermando considerablemente, víctima de las pestes y los trabajos.

Los frailes recibían ayuda en diversas formas; para el abastecimiento de sus monasterios [*sic*] aprovechaban su antiguo privilegio de obtener gratis, o a precios simbólicos los productos alimenticios necesarios; para sus construcciones y quehaceres en general, recibían un sinnúmero de trabajadores de los repartimientos y, en algunos casos, cobraban derechos, a veces exorbitantes, por la administración de los sacramentos.²³⁹

Semanalmente los naturales entregaban en las casas de los religiosos una cierta cantidad de bastimentos, que podía incluir gallinas, huevos, frijoles, tortillas, maíz, verduras o cualquier otro alimento que se produjera en la región.

237 AF, caja 53 (1)/1117.4, f. 13-26.

238 Los datos sobre investigaciones actuales pueden encontrarse en las notas del capítulo III correspondientes al inciso "Indios históricos, indios vivos".

239 Israel, *op. cit.*, p. 57-58.

De los fundamentos de las quejas de algunos funcionarios locales en el sentido de que los frailes disponían a su arbitrio de la mano de obra del repartimiento, dan cuenta las propias constituciones "municipales" de la provincia de San Pedro y San Pablo (1626),²⁴⁰ que prohibían a los religiosos incurrir en tales prácticas, de lo que se deduce que la acusación tenía bases reales. Incluso se dice que en algunas ocasiones, los frailes en persona llegaron a intervenir en las estancias de los españoles, para llevarse a los trabajadores indios, de vuelta a sus pueblos, a fin de ponerlos otra vez bajo las órdenes de sus nobles y "mandones",²⁴¹ sobre quienes más tarde podían influir para emplear a los aborígenes en otras tareas.

Por otro lado, nadie ignora que los religiosos constituían en los pueblos de su administración las autoridades *de facto*. Al doctrinero solía consultársele virtualmente para cualquier negocio que se presentase en la comunidad, pues, en el concepto de los franciscanos, los aborígenes eran menores de edad. Esta tutela se ejercía, evidentemente y en principio, en los asuntos de la enseñanza del evangelio, aunque no era extraño que también se extendiese a otros campos.

Dicen las crónicas que los indios, en lo general, asimilaron bien las "cosas de la fe", que se mostraban gustosos de asistir a misa y a las diversas ceremonias religiosas; por otro lado, buen cuidado tuvieron los frailes de establecer sus casas en puntos estratégicos, particularmente en aquellas circunstancias en las que sabían de la existencia de santuarios gentílicos. Así se dio el caso de que en la comunidad tarasca-mazahua de Araró-Zinapécuaro, en la que el centro político era Araró, los franciscanos construyeron su convento en Zinapécuaro, donde había un famoso templo dedicado a la diosa Cueraváperi.²⁴² También en Tancítaro, la guardiana de los menores se erigió precisamente sobre un importante adoratorio.²⁴³ Quizá en este sentido, algunos testimonios externasen dudas sobre la firmeza de las convicciones de los naturales. En fecha tan tardía como 1622, decía Torquemada:

...tenemos por muy conocida verdad y larga experiencia que si la solicitud y cuidado continuo de recogerlos los domingos y contarlos y hacerlos oír misa no fuese con la solicitud que se hace, no dudo que en poco tiempo se olvidarían no sólo de rezar las oraciones cristianas que se les han enseñado, pero [de] oír misa y sermón, a lo cual vienen muchos violentados.²⁴⁴

240 *Vid. supra*, capítulo I.

241 Israel, *op. cit.*, p. 59.

242 Gerhard, "Congregaciones de...", p. 367.

243 Acuña, *op. cit.*, p. 291.

244 Juan de Torquemada, "Razones informativas que las tres órdenes mendicantes [...] dan por donde no les conviene subjectar sus religiosos al examen de los obispos", en: Joaquín García Icazbalceta [ed.] *Nueva colección de documentos para la historia de México*, 5 vols., México, 1886-1892, V, p. 141.

Como argumento probatorio de las dos afirmaciones anteriores: el ascendente y dominio de los frailes en las comunidades a su cargo y la necesidad de disponer de un aparato "administrativo" para velar por el adecuado cumplimiento de los deberes religiosos de los indios, obra el hecho de que en el último tercio del XVII, todavía existían alguaciles de doctrina en los pueblos. Como para entonces los religiosos no se hacían cargo personalmente de congregar a sus feligreses para los oficios y doctrina, y como -en teoría- tampoco se prestaban para infligir castigos corporales a aquellos transgresores de las normas que, en su concepto, lo ameritaban, era menester contar con la ayuda de los llamados alguaciles, indios de la propia comunidad designados para llevar a cabo dichas funciones. Eran los frailes quienes nombraban a estos alguaciles,²⁴⁵ que, a su vez, cumplían a la letra las órdenes de los padres. Sin embargo, en la provincia franciscana de Michoacán, llegaron a darse ciertos brotes de independencia y vocaciones de "autogobierno" entre los indios de doctrina. Tal fue el caso de los de Querétaro, que por su cuenta y riesgo decidieron nombrar a su propio alguacil, sin el concurso o conocimiento de los doctrineros del convento de Santiago, que ya habían designado al suyo.²⁴⁶ Por supuesto, al enterarse de semejante desacato, el guardián puso el grito en el cielo o, al menos, se sabe de cierto que lo puso en sitio idóneo donde pudiera escucharlo fray Diego Martínez, el entonces procurador de Nueva España, que se presentó ante el virrey para solicitarle revocase los autos, impusiera penas al justicia mayor que había aprobado la elección y restituyera al alguacil elegido por los franciscanos. Y si bien es verdad que las autoridades civiles concedieron a la postre lo que los religiosos pedían, no lo es menos que actuaron con cierta socarronería y que no les pareció del todo mal el proceder de los indígenas. Entre la documentación, se cuenta el parecer del fiscal, Martín Solís, que disculpaba a los naturales por la circunstancia de que habían hecho la elección tres días antes de que se hiciera público el real mandamiento sobre los nombramientos de alguaciles de doctrina, como si hasta entonces no hubiera sido práctica común que los frailes las hiciesen, con o sin órdenes del rey.

Pero aparte de las enseñanzas religiosas, los indígenas de la Tarasca se apropiaron -con rapidez acaso mayor- de otros hábitos y usos europeos. Véase si no: caballero en un alazán va el hombre, el pelo corto, sombrero de fieltro, camisa, jubón, zaragüelles blancos de algodón muy estrechos, casi como calzas de lienzo; botas de piel de venado y capa azul. ¿Quién es el personaje? Cualquier indio de Acámbaro, Cuitzeo, Chilchoa, Pátzcuaro, Tancitaro... porque según las declaraciones de corregidores y alcaldes de la región,²⁴⁷ hacia los años 80

245 Práctica confirmada para las doctrinas por real mandamiento de 21 de mayo de 1675.

246 El caso está documentado en AF 53 (1)/1119.1, f. 1-15.

247 Acuña, *op. cit.*, p. 64, 84, 108, 187, 200, 239, 291, 344 y 345.

del XVI no había aborígen, sobre todo de los principales, que no encontrara gran deleite en vestir a la usanza española. Las relaciones geográficas de los pueblos de Michoacán, elaboradas y suscritas por estos funcionarios, convienen en afirmar que "en tiempos de su gentilidad", los tarascos vestían unas camisas de algodón sueltas o simples taparrabos; que los más andaban con los pies desnudos, aunque algunos calzaban "alpargates", que el cabello lo llevaban largo, porque "...más temían ellos en su gentilidad que los tresquilasen, que no que los ahorcasen".²⁴⁸ En suma, que sus atavíos no diferían gran cosa de los de los mexicanos. Luego, a fuerza de convivir con los europeos, los tarascos le cobraron gusto a copiar la indumentaria de aquellos. En el concepto del bachiller Juan Martínez de Pátzcuaro, los indios de Michoacán "son más amigos del traje y hábito español que otros...";²⁴⁹ pues aunque los mexicanos también se ataviaban de esta manera, los zaragüelles que portaban los tarascos eran, por ejemplo, más estrechos (como calzas), y era más frecuente encontrar entre este grupo a los varones con el pelo corto, "motilado" señalan las fuentes. Tanto distinguía a los purépechas esta afición, que se dice de los otomíes: "...andan vestidos como los tarascos, con sus jubones, camisas, sombreros, zaragüelles y mantas y, los que tienen posible...con sus sayos y capotes y sombreros..."²⁵⁰ Además, fuera de las camisas y los zaragüelles que sí se hacían con este material, los indios, al parecer, habían reemplazado el algodón por el "pañó basto de Castilla" para confeccionar sus prendas, lo que apuntaría hacia la introducción y el consumo general de la lana, en sustitución de las fibras naturales autóctonas. Por otro lado, aun cuando quienes podían se hacían de calzado, los indios no tenían muchos pruritos en cuanto al efecto general que podía causar en el espectador las piezas y estado de su atavío, porque, según explica Pedro de Villela, corregidor de Chilchota, los naturales "no tienen por deshonra andar descalzos, aunque vayan muy vestidos; y, si tienen un agujero en la capa, no tienen por falta echarse un remiendo de otros paños".²⁵¹

Luego de hacer en su informe un breve repaso sobre el nuevo "guardarropa" de los tarascos, reflexiona con buen sentido el corregidor de Tancitaro, don Sebastián Macarro: "...finalmente, ya tienen policía".²⁵² No obstante, lo que a Macarro no acababa por convencerle era que estos engalanados indígenas no se conformaran con vestir a la española, sino que también quisiesen parecerse a los blancos en cuanto a otras costumbres, por ejemplo, la de andar a caballo, hábito que el corregidor susodicho no sólo encontraba chocante, sino hasta peligroso. Argumentaba que en los pueblos de su jurisdicción habría hasta 600

248 *Ibid.*, p. 344.

249 *Ibid.*, p. 200.

250 *Ibid.*, p. 187.

251 *Ibid.*, p. 108.

252 *Ibid.*, p. 291.

caballos que los naturales usaban para su "servicio y granjerías", y que los dueños eran hábiles jinetes. Como además -indicaba-, habría 1000 indios por cada español, era cosa casi de milagro que Dios no hubiera dispuesto un grave percance para los colonos, que no tendrían manera de defenderse. Muchos de los indios "ladinos" habían dejado de ser sumisos y humildes, pues a veces, yendo

...a caballo, topan a un español en otro caballo, yendo de camino. Aguarda aquel español [a que el indio se]... quite el sombrero primero, [y no lo hace]; y, así, indignan terriblemente a algunos malsufridos, y así, van a ellos y les dan con los sombreros en los ojos, y así les hacen que tengan respeto a los cristianos. Y verdaderamente, es todo menester, porque es gente que quiere ser tratada ásperamente [...]

Ansí que, siendo su Majestad servido, mi parecer es que, si no fuese algún gobernador o principal, no trajesen caballos. Si quisiesen traer sus mercadurías, [convendría que] las trujesen en mulas y machos, u otros jumentos que hay en la tierra y que valen baratos.²⁵³

También es el corregidor Macarro el que hace las observaciones más interesantes sobre otro de los aprendizajes de los naturales: el de las letras y las leyes. Dice:

...hay entre estas gentes indios bulliciosos, y amigos de novedades y de inquirir y saber, y andan ya al modo de los españoles, y hanse hecho, muchos dellos buenos escribanos y lectores. Ansí que me parece no sería malo irles en algunas cosas a la mano, porque ya hemos visto a algunos dellos ponerse barba a barba con los españoles...²⁵⁴

Macarro y otros funcionarios, como Hernando de Coria, de Siríandaro; Juan Martínez de Verduzco, de Taimo, etc. están de acuerdo en señalar que si los aborígenes se mostraban tan desenvueltos y osados, al extremo de que sintiéndose agraviados por cualquier autoridad, concurrían "antes de cuatro días" a pedir justicia ante el virrey, la audiencia o el obispo "como si fuesen españoles", se debía a que eran excesivamente favorecidos por las justicias,²⁵⁵ "...porque así nos lo mandan los que nos gobiernan. Y en alguna manera, tienen razón, porque no podemos vivir sin ellos; pero, si no fuesen tan favorecidos, serían harto más humildes".²⁵⁶

253 *Ibid.*, p. 305.

254 *Loc. cit.*

255 *Ibid.*, p. 266, 277, 291, 305.

256 *Ibid.*, p. 305.

A despecho de que los tarascos hubiesen "occidentalizado" sus costumbres en fecha temprana, sobre ellos pesaban ciertas obligaciones impuestas a todas las etnias indígenas de la Nueva España, una de ellas era el repartimiento.²⁵⁷ En general, este sistema de trabajo forzado se sujetaba más o menos a las siguientes reglas:

- 1) Cada comunidad -cabecera y sujetos incluidos- de acuerdo con la densidad de su población, estaba obligada a aportar una cierta cantidad de trabajadores destinados a las empresas agrícolas, ganaderas o mineras de los españoles de la localidad. Los grupos de trabajadores se organizaban en turnos semanales.
- 2) Entre mayo y octubre, solían acudir al repartimiento todos los grupos, y entre noviembre y mayo, sólo la mitad, porque entonces había menos necesidad de mano de obra.
- 3) El reparto de indios a los labradores solicitantes se hacía en proporción al tamaño de la labor (número de fanegas de sembradura). El juez repartidor debía llevar un libro de registro con los datos sobre lo que sembraba y beneficiaba cada solicitante.
- 4) Los labradores debían pagar a los indios entre 1 real y medio al día por labores comunes, y 2 reales si se trataba de labores especializadas. A los alguaciles encargados de conducir a los indios se les pagaba un cuartillo de plata por cada indio llevado. Al juez repartidor se le pagaba medio real de plata por fanega de sembradura puesta en siembra.
- 5) Los indios eran repartidos los lunes de cada semana y terminaban su turno los sábados por la tarde, día en que recibían su salario, más lo correspondiente a las jornadas de trayecto, de ida y vuelta.²⁵⁸

En el territorio de Michoacán había cuarenta repartimientos.²⁵⁹ Aparte de laborar en minas y en estancias agrícolas y ganaderas, los indios se destinaban también a la construcción de villas y ciudades españolas y a las obras de iglesias y conventos.

En 1632 se suprimió el repartimiento para las labores agropecuarias, pero la explotación minera siguió sustentada en este sistema. Se dice que, inicialmente, los trabajadores obligados a acudir cada semana, representaban un 4% de la cantidad de tributarios de cada pueblo. El área de reclutamiento de operarios para las minas guanajuatenses se localizaba en el centro del antiguo señorío tarasco, desde Uruapan, hasta la zona de Pátzcuaro-Cuitzeo. Más allá de este lindero, rumbo al sur, empezaba el coto de abastecimiento de mano de obra de

257 No se tratará aquí nada más sobre la encomienda, a la que ya se ha hecho referencia en el segundo inciso de este capítulo.

258 Urquiola, *op. cit.*, p. 92.

259 Parecer de fray Nicolás de San Vicente Paulo, OSA, sobre el tributo. 27 de agosto de 1554. En: Francisco del Paso y Troncoso, *op. cit.*, vol. XV, p. 59.

los reales de Talpujahua, Ozumatlán y Sultepec. En la porción más meridional estaba la reserva de trabajadores para Santa Clara, Inguarán y Tetela del Río.²⁶⁰

Algunos autores contemporáneos -como el canadiense Claude Morin- aseguran que los indígenas se resistieron resueltamente a esta forma de trabajo compulsivo, con la misma determinación que los propietarios de minas mostraron para aprovechar la mano de obra barata, "...tan barata que no respetaba las cuotas".²⁶¹ El mismo Morin agrega que, por este motivo, muchos indios procedentes de la zona meridional, una vez terminadas sus tareas, se quedaban a vivir en las haciendas, a fin de quedar libres del repartimiento que pesaba sobre ellos, siendo vecinos de sus pueblos. Este caso puede haberse dado en múltiples ocasiones, pero en otras, los aborígenes regresaban a sus comunidades, pese a saberse sujetos al sistema, porque tenían interés en conservar sus tierras frente a la ambición de los colonos de la localidad.

A lo que los naturales sí mostraron mayor renuencia fue a la política de congregación, que -según se dijo en otra parte- fue puesta en práctica en Michoacán desde fecha temprana. Después de un primer periodo de auge entre 1540 y 1550, las congregaciones volvieron a ponerse en ejecución de manera intensiva hacia los años 1600, y muchos miles de tarascos tuvieron que abandonar los sitios donde habían residido desde la época prehispánica para asentarse en nuevos puntos, más convenientes para los estancieros (que necesitaban reclutar trabajadores), los corregidores y alcaldes (que cobraban los tributos) y los evangelizadores (que requerían tener juntos a sus catecúmenos). Y aunque muchos indígenas hufan a las sierras, en espera de que pasara la "tormenta" para regresar a sus pueblos a reconstruir lo que había arrasado el comisario de la congregación, lo cierto es que del antiguo mapa de Michoacán desapareció una gran cantidad de antiguos asentamientos. De este hecho no sólo habrá de culparse a dicha política, sino también a las epidemias que asolaron la Tarasca y que se cebaron, muy especialmente, en la tierra caliente. Según los cálculos de Cook y Borah,²⁶² en el término de un siglo, quedó aproximadamente un 10% de la población original de Michoacán. El nivel más bajo, al parecer, se alcanzó en la primera mitad del siglo XVII. Sobre esto bastará consignar que el número de tributarios de la región de Valladolid era de 37 100 en 1554 y que para 1657 era apenas de 4 406.²⁶³

Aunque diezmadados, los tarascos del siglo XVII siguieron constituyendo una mayoría étnica en la región; aunque despojados, en esa centuria todavía ocupaban las mejores tierras labrantías; producían bienes para la venta en los

260 Morin, *op. cit.*, p. 31.

261 *Loc. cit.*

262 Sherburne F. Cook and Woodrow Borah, *Essays on Population History*, 2 vols., Berkeley, 1971-1973, I, p. 300-354.

263 Gerhard, *Geografía histórica...* p. 358.

circuitos comerciales novohispanos y consumían muy pocos artículos importados. Aprendieron los secretos de la cría de animales domésticos, particularmente gallinas, cerdos y ovejas, que no destruían sus cultivos. Se acostumbraron a cardar e hilar lana y seda y a fabricarse atuendos nuevos y coloridos. Se hicieron también de las técnicas europeas de construcción, y a su reputación ancestral de magníficos artesanos sumaron las excelencias de su desempeño en la fabricación de artículos nuevos (instrumentos musicales, imágenes religiosas, etc.). Igualmente, asimilaron otros hábitos menos provechosos, como el de la embriaguez y la holganza, que serían cargos que continuamente les harían los amos españoles. Como quiera que fuese, los indios de Michoacán enriquecieron "...sus conocimientos, transformaron su vida espiritual y material, sus formas de producir, sus pautas de consumo y sus maneras de pensar... en suma, los indios *tenían otro tipo de sociedad*, ordenada de acuerdo con principios distintos, y se relacionaban de manera diferente entre sí y con los colonos españoles".²⁶⁴

264 Pastor y Romero Frizzi, *op. cit.*, p. 129.

CONSIDERACIONES FINALES

No quise comprometerme titulado "conclusión" a estas reflexiones con las que se cierra el texto. El vocablo tiene algo de intimidatorio, algo que conmina a quien ha escrito un ensayo a exponer en un par de párrafos una síntesis perfecta de las decenas de cuartillas previas y de las varias de hipótesis manejadas en ellos. Por otro lado, es evidente que los distintos apartados de este trabajo no constituyen una estructura lineal; no puede decirse con estricto apego a la verdad, por ejemplo, que el segundo es una consecuencia obvia y necesaria del primero y así sucesivamente.

Por estas razones -y porque creo con don José Miranda que los estudios monográficos no necesariamente deben incluir esta última sección-, anuncio desde ahora que la empresa de "concluir" conceptualmente mi propio trabajo sobrepasa mis recursos y que sólo pretendo comentar aquí las ideas que me parecieran más importantes.

La *Crónica* de fray Alonso de La Rea no es un trabajo muy útil para los historiadores de la economía, la demografía o las instituciones. De hecho, tampoco lo es para quienes hacen estudios generales sobre un periodo (prehispánico o colonial, por ejemplo) o una región (Michoacán, en este caso). No hay en sus páginas "series" que extraer, ni datos precisos, ni seguimiento detallado y puntual de un proceso o un hecho. En este sentido, buena parte de quienes integran el gremio de Clío, encontrarán que es una pérdida de tiempo leerla. Sin embargo, sí puede constituir una fuente provechosa para los que se dedican a la historia del pensamiento filosófico, de las ideas o, mejor todavía, a la de las mentalidades, pues sus rasgos distintivos son el menologio, la mística y los milagros, materia prima óptima para aquellos que gustan de sondear en la *psique* de una época.

Sin embargo, no debe soslayarse la circunstancia de que, ante la falta de fuentes historiográficas para el Michoacán del siglo XVII, las notas "profanas" que el cronista entremezcla aquí y allá en sus extensos pasajes edificantes, son valiosísimas para los interesados. Particularmente cuando extraer otro género de información demanda permanencias de años en diversos archivos de la República y del extranjero.

A lo largo del texto, creo haber señalado que este siglo XVII -aunque quizá el corte habría que proponerlo para las últimas décadas del XVI- es el del afianzamiento de las formas culturales e institucionales españolas en los territorios ultramarinos. En décadas anteriores, algunos especialistas en historia económica, partidarios de las hipótesis de Cook y Borah, lo denominaron el de

"la depresión", por las crisis demográficas, la baja en la producción, etc. Sin embargo, en mi personal concepto, podría llamársele el de la "creación", el de la "adaptación" o el del "desarrollo interior", porque en él se ajustan y aclimatan sistemas, regímenes e instituciones que -más o menos modificados- tuvieron una subsistencia secular. Pienso, por ejemplo, en la formación de las haciendas, en la consolidación del poder episcopal, en la división política de cabeceras y sujetos, etcétera.

La *Crónica* de fray Alonso de La Rea rescata una secuencia de estos sucesos, quizá inconscientemente, o mejor dicho, de seguro inconscientemente. En esa recreación del pasado glorioso de su hábito en tierras michoacanas, el historiador va dejando traslucir los cambios en las costumbres y las formas de pensamiento. Las crónicas de provincia, pues (la de La Rea en este caso concreto), no son historias escritas por amor de la historia, son relaciones de méritos y servicios de la orden, son, como propuse en la hipótesis que abre este trabajo, apologías de una sociedad en conformación.

La inclusión del capítulo IV en el presente estudio -que no es sino una "historia" suscita de los mismos asuntos y grupos de los que trata la crónica, desde otros puntos de vista- encontró argumento en el propósito de confrontar hechos escuetsos, documentables, "históricos" según los parámetros actuales, con la visión barroca de La Rea. En previsión de que el objetivo no se hubiese logrado, afirmo que se trataba de quitar el ropaje de "grey mansa" a los indios de las comunidades tarascas, de exhibir a los "devotos y políticos" colonos españoles con sus preocupaciones económicas reales, de bajar del alto y amplio pedestal del arquetipo virtuoso a virreyes y arzobispos, para ubicarlos en la palestra del poder político, y, lo principal, hacer de los franciscanos de Michoacán (incluidos los santos padres de los tiempos primitivos) una corporación de sujetos de carne y hueso, inmersa, implicada y comprometida con la marcha de la sociedad de su época y región, más que conservar su presencia de imágenes de iglesia o de personajes alegóricos de pastorela.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES IMPRESAS

Acuña, René [ed.], *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, vol. 9, México, Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM, 1987.

Los agustinos, aquellos misioneros hacendados. Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, escrita por fray Diego de Basalenque. Introd., selección y notas por Heriberto Moreno García, México, Secretaría de Educación Pública, 1985 (Cien de México)

Alcalá, fray Jerónimo de, *La relación de Michoacán*, versión paleográfica, estudio y notas de Francisco Miranda, México, Secretaría de Educación Pública, 1988 (Cien de México).

Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, introducción, estudio y notas de Josefina García Quintana y Víctor Castillo, 2 vols., México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1976.

Basalenque, fray Diego, *Historia de la provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán del orden de Nuestro Padre San Agustín*, edición de José Bravo Ugarte, México, Jus, 1963.

Beaumont, fray Pablo, *Crónica de la Provincia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, 3 v., México, Archivo General de la Nación, 1932 (Publicaciones, XVII, XVIII, XIX).

Beltrán Ugarte, Ulises, "La hacienda de San Pedro Jorullo, Michoacán", en: *Historia mexicana*, vol. XXVI, enero-marzo 1977, núm. 3.

Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, 3 vols., México, UNAM/Claustro de Sor Juana. Instituto de Estudios y Documentos Históricos, 1980.

Burrus, Ernest J., "Religious Chroniclers and Historians: A Summary with Annotated Bibliography", en: *Handbook of Middle American Indians*, vol. 13, part II, Austin, University of Texas Press, 1973.

Cartas de Indias, 5 tomos, México, Secretaría de Hacienda y Crédito Público/Miguel Ángel Porrúa, 1981.

Clézio, Jean-Marie Le, *La conquista divina de Michoacán*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985 (Cuadernos de la Gaceta, 4).

Cook Sherburne F. and Woodrow Borah, *Essays on Population History*, 2 vols., Berkeley, 1971-1973.

Espinosa, Fray Isidro Félix de, *Crónica de la provincia franciscana de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Mechoacán*, 2a ed., México, Ed. Santiago, 1945.

Florescano, Enrique [coord.general], *Historia general de Michoacán*, 4 vols., Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán-Instituto Michoacano de Cultura, 1989.

García Icazbalceta, Joaquín [ed.], *Cartas de religiosos de Nueva España. Nueva colección de documentos para la historia de México*, vol. 2, 2ª. ed., México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

_____ [ed.] *Nueva colección de documentos para la historia de México*, 5 vols., México, 1886-1892.

Gerhard, Peter, "Congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570", en: *Historia mexicana*, vol. XXVI, enero-marzo 1977, Núm. 3, p. 347-395.

_____ *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1986.

Gómez Canedo, Lino, *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1988 (Documentos de Querétaro).

Gómez de Orozco, Federico, *Crónicas de Michoacán*, México, UNAM, 1954.

Israel, Jonathan I., *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. Roberto Gómez Ciriza, México, Fondo de Cultura Económica, 1980.

Landa Fonseca, Cecilia [comp.], *Querétaro, textos de su historia*, 2 vols., México, Instituto José María Luis Mora-Gobierno del Estado de Querétaro, 1988.

Lavrín, Asunción [coord.], *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica, siglos XVI-XVIII*, México, Grijalbo/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991 (Los noventa, 67).

León, Nicolás, *Los tarascos*, México, Innovación, 1979.

Leonard, Irving A., *La época barroca en el México colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

López de Escalera, Juan, *Diccionario biográfico y de historia de México*, México, Ed. del Magisterio, 1964.

López Lara, Ramón [ed.], *El obispado de Michoacán en el siglo XVII. Informe inédito de beneficios, pueblos y lenguas*, Morelia, Fimax, 1973.

López Sarrelangue, Delfina, *Los colegios jesuitas de la Nueva España*, México, 1941 (tesis de maestría en ciencias históricas, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM).

Maravall, José Antonio, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid, Siglo XXI de España editores, 1979.

Mendieta, fray Gerónimo de, *Historia eclesiástica indiana*, 4 vols., México, Salvador Chávez Hayohe, 1945.

Morales, Francisco, (OFM), *Ethnic and Social Background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Washington, Academy of American Franciscan History, 1973 (Monograph Series, volume 10).

_____, "Criollización de la orden franciscana en Nueva España. Siglo XVI", en: *Archivo Iberoamericano*, 1988, 48(189-192), p. 661-664.

Morin, Claude, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII. Crecimiento y desigualdad en una economía colonial*, México, Fondo de Cultura Económica, 1979 (Tierra Firme).

Muñoz, fray Diego, *Descripción de la Provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán en las Indias de la Nueva España. Crónica del siglo XVI*, int. de José Ramírez Flores, Guadalajara, Imprenta Gráfica, 1950.

Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*, 2ª ed., 2 vols., México, UNAM/Cruz Roja Mexicana, 1991.

Paso y Troncoso, Francisco del, *Epistolario de Nueva España, 1505-1818*, 16 vols., México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1939-1942. (Biblioteca Histórica Mexicana de Obras Inéditas. Segunda Serie).

Powell, Philip Wayne, *La guerra chichimeca 1550-1600*, México, Fondo de Cultura Económica, 1975.

Rasmussen, Jörgen Nybo, *Fray Jacobo Daciano*, León, Gto., El Colegio de Michoacán, 1992.

Rea, fray Alonso de la, *Crónica de la orden de N. Seráfico P. S. Francisco, provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacán en la Nueva España, compuesta por el P. lector de Teología...de la misma provincia*, México, Edición de la "Voz de México"-Imprenta de J. Barbadillo, 1882.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, trad. Angel Ma. Garibay, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Rojas Garcidueñas, José, *El antiguo colegio de San Ildefonso*, México, Instituto de Investigaciones Estéticas de la UNAM, 1951.

Romero Flores, Jesús, *Diccionario michoacano de historia y geografía*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, 1960.

Rubial García, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1989.

Sosa, Francisco, *El episcopado mexicano. Biografía de los Ilmos. señores arzobispos de México. Desde la época colonial hasta nuestros días*, 3ª ed., 2 vols., México, Jus, 1962 (Figuras y episodios de la historia de México, 106, 107).

Super, John C., *La vida en Querétaro durante la colonia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, 7 vols., México, Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM, 1975-1983.

Urquiola, José Ignacio [coord.], *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro*, 2 vols., México, Juan Pablos/Gobierno del Estado de Querétaro/UAAQ/CEHAM, 1989.

Valle Arizpe, Artemio de, *Historia de la ciudad de México según relatos de sus cronistas*, México, Robredo, 1939.

Warren, Benedict, "Fray Jerónimo de Alcalá: Author of the *Relación de Michoacán*", en: *The Americas*, vol. XXVIII, Jan. 1971, N. 3.

FUENTES INÉDITAS

Constanza Vega, "La *Crónica* de fray Alonso de La Rea como fuente para la historia prehispánica", trabajo inédito del Seminario de Historiografía Mexicana. División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 1980, 13 p.

ARCHIVOS CONSULTADOS

Archivo Franciscano. Fondo Reservado Biblioteca Nacional, México.

Archivo General de la Nación.

Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán, Celaya, Gto.

ConduMex.