



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL ESPEJO DEL PODER. LA VISITA DEL ARZOBISPO FRAY JOSÉ DE LANCIEGO Y
EGUILAZ 1715-1720**

TESIS PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE LICENCIADO EN HISTORIA
QUE PRESENTA:

JORGE DANIEL MORÓN ARROYO

ASESORA: DRA. LETICIA PÉREZ PUENTE



MÉXICO, D.F. MAYO DE 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 esta 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.

AGRADECIMIENTOS

Aunque se trata de un trabajo más bien modesto, la ayuda que he recibido para su realización ha sido todo menos comedida. En primera instancia quiero agradecer a mis maestros. A Leticia Pérez Puente debo casi todo lo que sé sobre el oficio de la Historia. En un momento temprano de mi formación, su magisterio inclinó la balanza en favor de Heródoto por sobre Platón. La verdad es que no encuentro palabras para agradecerle que haya querido *ser* mi maestra. A Enrique González agradezco sus enseñanzas, su paciencia, pero sobre todo su ejemplo. Mi deuda con Antonio Rubial es un tanto más extraña. Pese a que nunca acredité sus cursos, la lectura de su obra ha sido siempre una forma peculiar de enseñanza.

Lo mismo estoy en deuda con mis sinodales. Pilar Martínez López Cano me hizo ver que siempre es mejor irse con cuidado cuando se lanzan afirmaciones desafiantes. Jorge Traslosheros me abrió los ojos respecto de lo importante que es mirar a la Iglesia desde sí misma. A José Rubén Romero Galván debo valiosas observaciones sobre la forma en que se construye el conocimiento histórico.

De forma inmerecida, este trabajo fue leído por tres generaciones del Seminario de Historia de la Iglesia de IISUE/FFyL. Valga esta mención como un sincero agradecimiento. De forma particular, quiero reconocer las aportaciones que hicieron a esta tesis: Gustavo Toris, Víctor Hernández Vázquez, Jessica Ramírez, Adriana Xhrouet, Maite Casanova, Liliana Totoricagüena, Carlos Gabriel León Ibarra y Gilberto Orozco.

Sería ingenuo pensar que un historiador solo se forma dentro del claustro de la Facultad. Mucho de lo que he aprendido lo debo a la gente con la que me he formado. En estricto orden de aparición quiero dar las gracias a: Chale, Pavel García, Xilonetl Flores, Brisa de Gante, Samantha Andrade, Lorena Rodas, Cristina Paredes, Rodrigo Perujo, Israel Sánchez, Efraín Navarro, Fernanda García, Misael Chavoya, Andrea Villa, Gerardo Sánchez, Xavier Aguirre, Javier Yankelevich, Adriana Gorra, Erandi Mejía y Osiris Arista por todo lo que he aprendido a su lado. Incluso de las “necedades analíticas” de Diego Vázquez he sacado algo. Del mismo modo quiero reconocer a mis amigos por alentarme siempre. Esta tesis va también para: Carli, Omar, Ángel y Saúl; Mariana y Daniel por tenderme la mano (con un cerveza, por lo general) en los momentos de mayor adversidad.

Finalmente, quiero agradecer a mis padres por todo el apoyo que han brindado. A Rosa por dejarlo todo para ser mi madre, a Jorge “porque siempre hablaba de cosas viejas”. A mis abuelos, Felipe, Celía y Mina. Va también para mis “forevers” favoritos, César y Ethan por permitirme estar a su lado. Pero sobre todo quiero agradecer a quien aún en los momentos más oscuros de esta investigación, me ha brindado su apoyo incondicional, gracias Mónica... porque a pesar de la tempestad, tu rostro no se desdibuja aun cuando esté trazado sobre la arena.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
CAPÍTULO 1. LA VOLUNTAD DE OBSERVAR: LOS LIBROS DE VISITA COMO “OBSERVACIONES” SOBRE EL PASADO.....	14
1.1 El horizonte de la historiografía.....	15
1.2 El libro de visita como discurso.....	20
1.2.1 Los libros de visita como ventana al pasado.....	22
1.2.2 El libro de visita y el efecto de realidad.....	32
1.2.3 El libro de visita, la construcción de testimonio.....	36
CAPÍTULO 2. LA VOLUNTAD DE NORMAR: LA VISITA EPISCOPAL EN LOS DECRETOS CONCILIARES Y LOS DECRETOS REALES.....	39
2.1 La voluntad de la norma: la visita pastoral en el Concilio de Trento.....	40
2.2 La visita en la normativa del Concilio Tercero Provincial Mexicano.....	44
2.3 La posición del monarca: la visita episcopal y el libro “De la gobernación espiritual”.....	47
2.4 El procedimiento de la visita de fray José de Lanciego y Eguilaz.....	54
CAPÍTULO 3. LA VOLUNTAD DE JUZGAR: EL CONFLICTO EN TORNO A LAS DOCTRINAS DE INDIOS (1721-1723).....	62
3.1 Los arzobispos itinerantes: fray José de Lanciego y Eguilaz (1712-1728).....	63
3.2 El clero secular en los tiempos de Lanciego.....	67
3.3 Los despachos de Lanciego: el teatro romano.....	73
CONCLUSIONES.....	85
FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.....	94

INTRODUCCIÓN

I

En alguna página olvidada de su *evangelio*, Marc Bloch hacía ver a sus discípulos que nunca estaba de más comenzar reconociendo el origen de nuestras debilidades.¹ El señalamiento, lejos de ser una anuencia para exculparse, buscaba advertir a los jóvenes historiadores sobre los peligros de confundir los orígenes de un problema histórico con la explicación suficiente del mismo. Para Bloch, en Historia, interrogarse por el surgimiento en de un fenómeno resulta pertinente siempre y cuando no se piense que hallar su génesis supone revelarlo en toda su dimensión. Amparado en este precepto, comenzaré por el principio.

La primera vez que me senté a escribir esta tesis, trataba sobre otra cosa. Desde una etapa muy temprana de mi formación como historiador me había apasionado la manera en que un grupito de frailes agustinos logró consolidar al interior de la provincia mexicana algo así como una “monarquía”, cuyos intereses poco o nada tenían que ver con los fines piadosos propios de la orden. Fascinado por la singularidad de las acusaciones que pesaban sobre aquellos religiosos, quise (ingenuamente) esclarecer la relación que guardaba el conflicto suscitado en la congregación a partir de la “alternativa” con la consolidación de algo que, apoyado en Brading, tuve a bien denominar “patriotismo criollo protonacionalista”. Naturalmente, fracasé en el intento.

Pese a que en un principio la pesquisa no tenía otra pretensión que la de acreditar un curso en la Facultad, aquel primer trabajo sirvió como germen de las páginas que siguen. A poco de ese tropiezo inicial, decidí dar un rumbo distinto a mis indagatorias. Me quedaba en claro, gracias a los estudios de Antonio Rubial,² que durante el siglo XVII una cúpula criolla se había hecho con las riendas de la provincia agustina de México para beneficiarse con las rentas de los conventos. Tomando el control del gobierno de la orden -gracias a la manipulación de las elecciones provinciales y a la “compra de voluntades”- este grupo de criollos dispuso a su antojo de los bienes de la congregación: con frecuencia, se adjudicaban una parte de la limosna para vino y aceite que daba a la provincia la Real Hacienda; ponían a la venta los conventos los

¹ Marc Bloch, *Introducción a la Historia*, 5º ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1967, 159 p.

² Antonio Rubial, “Fray Diego Velázquez de la Cadena. Un eclesiástico cortesano en la Nueva España de fines del siglo XVII”, en *Anuarios de Estudios Americanos*, Sevilla, Escuela de Estudios Americanos, tomo XVII, 1989 pp. 173-194; *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVI)*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, 187 p. (Sección Regiones)

ornamentos de las sacristías; se apropiaban de los expolios (bienes que dejaban los frailes al morir), y sobre todo vendían un parte considerable de los cargos priorales.³ A pesar de sus enormes virtudes, la historia recuperada por Rubial no agotaba las perspectivas de análisis. Si bien advertía la consolidación de una serie de prácticas clientelares al interior de la sociedad virreinal del siglo XVII, al cortarse abruptamente en los albores del siglo XVIII, dejaba abierta la puerta a toda clase de especulaciones.

Esta sospecha dio origen a nuevas interrogantes. ¿No era un contrasentido que una monarquía que transitaba –ya bien entrado el siglo XVII– hacia su consolidación permitiera que afloren en sus dominios americanos “grupos de poder” cuyos intereses, al menos en apariencia, son contrarios a los expresados por el monarca? La respuesta es más complicada de lo que parece. Habría que puntualizar que, a diferencia de lo que tradicionalmente ha planteado la historiografía española, la consolidación monárquica no se hizo sobre la base de eliminar la influencia territorial de las oligarquías locales, sino que por el contrario la Corona haría uso de esta característica para extender su influjo.⁴ Así un fenómeno como el suscitado entre los agustinos novohispanos del siglo XVII, puede ser explicado como la conjugación del interés específico de las élites criollas por consolidar un espacio de influencia semi-autónomo, respecto de la vigilancia estatal, por un lado; y el beneficio que representó para la Monarquía la posibilidad de evitar el surgimiento de canales de representación –a la manera de las cortes en la Península– y la creación de una poderosa nobleza territorial.⁵ En otros términos, el desmoronamiento de su autoridad favorecía, paradójicamente, la centralización de la misma. La instauración de un régimen “clientelar”, manifiesto en la irrupción de una élite criolla fuertemente dependiente del favor regio, serviría no sólo para establecer relaciones de lealtad y mutua obligación entre el monarca y sus súbditos, sino también para dar un marco más apropiado a la negociación de conflictos entre grupos, reinos e instituciones.⁶

³ Antonio Rubial, *Una monarquía criolla...*, p. 28 y ss

⁴ En su artículo, Antonio Feros elabora un rápido pero significativo panorama historiográfico en torno a esta disputa. Antonio Feros, “Clientelismo y poder monárquico en la España de los siglos XVI y XVII” en *Relaciones, La monarquía española: grupos políticos locales ante la corte de Madrid*. México, EL COLEGIO DE MICHOACÁN, Núm. 73, Vol. XIX, 1998, p. 41

⁵ *Ibidem*, p. 47

⁶ *Idem*.

Pero más allá de eso, la pregunta que a mí me interesaba responder atendía a la posibilidad de que aquel fenómeno bien pudo trascender el cambio dinástico en la península.⁷ ¿Era acaso probable que la “monarquía criolla” no se hubiese diluido en medio del estricto control que la monarquía borbónica trató de imponer sobre el aparato eclesiástico y las oligarquías locales? Así empezó esta tesis, tratando de averiguar en qué medida la reforma del clero emprendida por los Borbones había entrado en conflicto con los intereses de la poderosa provincia agustina de México.

Tan pronto como entré en contacto con el tema, advertí que entre los historiadores era común pensar que las reformas impulsadas durante el mandato del marqués de la Ensenada (1746-1754) particularmente en la real cédula de secularización de 1749, se encontraba el origen de un acelerado proceso de decadencia al interior de las provincias mendicantes en todo el Imperio. Esta convicción ha llevado a los investigadores a considerar que la secularización de parroquias indígenas significó el origen del repliegue de las congregaciones mendicantes en Nueva España. Pero según lo creo no se trató sino de un largo proceso que involucró tanto la problemática particular de cada una de las órdenes, la ruptura de los lazos clientelares entre el claustro y la calle, la decidida intervención de los obispos en su afán por dotar de mejores empleos a los clérigos seculares, así como una serie de disposiciones jurídicas generadas en el seno de la Corona, desde el arribo de la dinastía borbónica al trono español. Desde ese horizonte, mi interés se centró en la exploración de la provincia agustina durante la primera mitad del siglo XVIII, a condición de que su estudio permitiría explicar de mejor forma fenómenos posteriores.

Para ello me propuse estudiar el problema al menos en tres dimensiones. Una primera que involucrara los conflictos al interior de la provincia; un segundo frente que pusiera el énfasis en el enfrentamiento entre ambos cleros y el intento de sujeción por parte de los obispos y, finalmente, una búsqueda en el entramado de disposiciones reales que trataron de frenar la autonomía de las corporaciones mendicantes durante la primera mitad del siglo XVIII. Infortunadamente para reconstruir la dinámica interna de la provincia durante dicho periodo mediaba la consulta los fondos documentales de la orden, ubicados en Roma. Ante la imposibilidad de tener acceso, al menos en el corto plazo, a dichas colecciones, me decanté por

⁷ Al menos en algunos otros ámbitos, la historiografía se ha pronunciado por una ruptura más o menos clara de los lazos y privilegios que ligaban a las élites americanas con el poder real.

mirar el asunto desde el otro horizonte: rastrear los mecanismos a través de los cuales los obispos novohispanos trataron de sujetar a su autoridad a los frailes. Fue así como llegué a la visita diocesana.

Al menos hasta donde sabemos, a partir de la gestión de fray José Lanciego y Eguilaz (1712-1728) en el arzobispado de México, los prelados fueron capaces de sujetar a los frailes encargados de los curatos de indios.⁸ Para lograrlo, los diocesanos se valieron de todos los recursos que tenían a la mano. Trataron de consolidar a su clerecía, impulsaron el ascenso de los miembros del cabildo,⁹ so pretexto del cobro del subsidio eclesiástico promovieron la instalación de jueces de doctrina encargados de impartir justicia, en claro detrimento de las atribuciones que hasta entonces gozaban los mendicantes. Pero sobre todo, privilegiaron de forma particular la visita episcopal como medio para ejercer plenamente su jurisdicción. Cuando hacia la segunda mitad del siglo XVII, algunas de las catedrales novohispanas consolidaron su autoridad, sus obispos mostraron gran interés por conocer detalladamente la disposición de las fundaciones eclesiásticas de sus respectivas demarcaciones. De cada curato que el obispo visitaba era común registrar a quienes estaban a cargo, el número de almas bautizadas, así como el estado que guardaban los aditamentos empleados en la liturgia. Y es que para nadie era un secreto, que a través de la vida parroquial se intentaba guiar los actos y se moldeaban las ideas de la mayor parte de los vasallos del rey. Si los obispos lograban despojar a los mendicantes de la jurisdicción parroquial, obtendrían libre acceso para normar las formas de convivencia, trabajo y orden al interior de las comunidades indígenas. La parroquia, unidad territorial elemental de la administración eclesiástica, estaba en la raíz de las disputa.

A mí, particularmente me preocupaba una cosa. En 1721, cuando fray José Lanciego y Eguilaz concluyó la visita de su arzobispado, decidió enviar a su secretario de cámara, José Ansoain y los Arcos, como procurador a Roma. Entre otros asuntos, Ansoain fue el encargado de llevar ante el sumo pontífice una propuesta para despojar de 60 doctrinas a los regulares, bajo la premisa de que la transferencia de las mismas a los seculares favorecería el “mejor

⁸ Rodolfo Aguirre, “La secularización de doctrinas en el arzobispado de México: realidades indianas y razones políticas, 1700-1729”, *Hispania Sacra*, vol. LX, núm. 122, julio-diciembre de 2008, p. 487

⁹ Aguirre, Rodolfo, “El ascenso de los clérigos en Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 22, México, UNAM-IIIH, 2000, pp.77-110

gobierno” de la diócesis.¹⁰ Durante su estancia en Roma, el embajador trató de ganar el favor del Papa en torno a dos asuntos centrales: por un lado, conocer la posición del pontífice sobre la pertinencia de que las doctrinas continuaran en manos de los regulares; por el otro, esclarecer “los alcances que los obispos debían tener en el conocimiento de los frailes encargados de la administración de sacramentos”.¹¹ Lo interesante de todo esto es que el contenido de la visita serviría de respaldo para legitimar la solicitud del despojo. De ahí el particular interés que para nuestro estudio reviste el examen de la visita emprendida por Lanciego. Lo que a continuación se presenta no tiene otra intención que preconfigurar la lectura de aquellos libros. Pero cómo aproximarnos al contenido. Los libros de visita son libros, pero, ¿de qué clase de libros hablamos? Las cosas obvias a veces resultan no serlo tanto.

II

Profundo es el manantial del pasado. ¿No habría que llamarlo insondable?

Thomas Mann

Ningún enunciado ilustra mejor la concepción moderna del pasado que la sentencia de Mann. Entre el común de los mortales, el tiempo no es otra cosa que una sucesión perpetua de “presentes” que provienen del futuro y siguen de largo hacia el pasado. Una serie infinita de instantes que vienen, se revelan ante nuestra mirada y son transferidos a ese reservorio que denominamos memoria. Y es que tomamos conciencia del tiempo a partir de cuestiones tan evidentes que nos resulta casi imperceptible: la irreversibilidad de los acontecimientos, los sucesos y los días; de advertir a aquellos que estuvieron y se han extinto. Notamos que el tiempo *es* a partir de la diferencia, de que todo pasa, y algunas cosas permanecen; pero ¿dónde se esconde? Cuando alguien se refiere al pasado como algo que ha quedado atrás (dejar una cosa detrás o dejar de hacer ciertas cosas para siempre), denota efectivamente la descripción más elemental de nuestra experiencia de la temporalidad.¹² El pasado *está* en todas partes, pero

¹⁰ Archivo Histórico Nacional de Madrid (en adelante se citará AHN, Diversos-Colecciones 37, n. 25, “Aclaración del proceder del arzobispo de México en Roma”, 8 ff.

¹¹Rodolfo Aguirre, “La secularización de doctrinas en el arzobispado de México...”, p. 496

¹² Agnes Heller, “Historia vivida, utopía, apocalipsis, marcha fúnebre”, en *Una filosofía de la historia en fragmentos*, tr. Marcelo Mendoza Hurtado, Barcelona, Gedisa, 1999, p. 59 (333 p.) Heller desarrolla una reflexión en torno a las metáforas empeladas para describir nuestra experiencia del tiempo. En su examen apoyo mis observaciones a este respecto.

permanece siempre a la zaga. *Está* justo detrás de nosotros, como un camino construido por nuestros pasos.

Pero la metáfora pierde toda su vigencia cuando se quiere reflexionar sobre aquello que ya no es: ¿cómo dar cuenta de ese pasado que se ha quedado suspendido detrás de nosotros? Quienes lo indagan –los historiadores– no vivieron los relatos que ahora evocan: saben o han leído acerca de los mismos. Adaptan, reelaboran e interpretan la historia vivida por otros. Hacen del tiempo algo humano a través de la articulación de palabras.¹³ Es aquí que esta alegoría para designar nuestra experiencia del tiempo se desvanece: no podemos imaginar toda la extensión de ese camino, dado que ni siquiera aquellos que lo vivieron pueden dar cuenta de él. Y por si fuera poco, vamos dando la espalda al pasado: al desacreditar la ejemplaridad del pasado, la modernidad nos obliga a mirar al futuro.¹⁴

En cambio, el modelo ideado por Mann ofrece no pocas ventajas. La mayor de ellas consiste en que pensar lo ya acontecido como un “manantial profundo” abre la posibilidad de situarnos en la superficie del estanque, de frente al pasado. Esta condición privilegiada que nos sitúa en el presente,¹⁵ sobre el manantial, abre la puerta para que draguemos libremente ese estanque en busca de respuestas que nos expliquen a nosotros mismos. Nos permite explorar ese espacio lúgubre y volver a la superficie para “inventar” lo que hemos sido. Aunque nunca debemos perder de vista que si el pasado es un manantial, lo primero que observamos al tratar de examinarlo es nuestra imagen reflejándose en el agua.

Por eso toda inmersión en el “manantial del pasado” es necesariamente una exploración de nuestras prácticas como historiadores. “¿Qué fabrica el historiador cuando “hace historia”? ¿En qué trabaja? ¿Qué produce?”¹⁶ Aquellas interrogantes lanzadas por Michel

¹³ Recupero en ese sentido las reflexiones de Paul Ricoeur en torno al la forma en que se constituye el tiempo a partir de la narración. La cuarta parte de *Tiempo y narración* (vol. III) “intenta explicar –según su propio autor– lo más completamente posible, la hipótesis que dirige nuestra búsqueda: que el trabajo de pensamiento *que opera* en toda configuración narrativa termina en una *reconfiguración* de la experiencia temporal”. Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, tr. de Agustín Neira, México, Siglo XXI, 2007, p. 635 (VIII-1074)

¹⁴ El proceso es más complejo de lo que parece. Una revisión extraordinaria puede verse en Reinhart Koselleck. *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993, 368p.

¹⁵ Michel Foucault enuncia como *a priori histórico* la condición a partir de la cual se constituye el hombre moderno. “Este hecho –no se trata para nada allí de la esencia general del hombre, sino pura y simplemente de este *a priori histórico* que desde el siglo XIX, sirve de suelo casi evidente a nuestro pensamiento. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, 33 ed., tr. de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 2007, p. 334 (VII-VIII; 375 p.)

¹⁶ Michel de Certeau, *La escritura de la Historia*, 2º ed., Traducción de Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 67

de Certeau hace más de tres décadas aguardan siempre a la espera de nuevas respuestas. A reserva de detallarlo más tarde, adopto una: el historiador nos entrega una paradoja: por un lado, lo real como producido: un conocimiento que es necesariamente interpretativo sobre el pasado; por el otro, lo real como implicación: una serie de condiciones intrínsecas que posibilitan aquello que se produce. Movidos por una curiosidad enfermiza, hundimos el rostro en el “manantial del pasado” tratando de reconstruir “realidades” pretéritas, sin advertir que antes que conducirnos a esos escenarios la indagación es una invitación a pensar el tipo de procedimientos que posibilitan nuestra reconstrucción. Antes que hacer hablar al pasado, la historiografía habla de nosotros, los historiadores.

Este ver la historia –la “operación historiográfica” para emplear las palabras de Certeau– como un acontecimiento da lugar a nuevas interrogantes, de entrada: ¿no es acaso posible y hasta necesario “historizar” aquellos procedimientos que blindan los historiadores? Y de ser así, ¿qué sucede si problematizamos los manuscritos que empleamos como fuentes? Antes que otra cosa los documentos, como los libros de visita generados por el arzobispo Lanciego, son productos sometidos a un lugar específico y a un momento determinado, cuyo mayor atributo –ciertamente– es conservar los “rastros” del pasado. De ahí que a nadie resulta extraño que el valor que normalmente imputamos descansa en su capacidad para servir como intermediario entre el sujeto que conoce (el historiador) y aquello que se quiere conocer (el pasado).¹

Pero no siempre ha sido así. En una fase de los estudios históricos que hoy se considera superada, el trabajo en los archivos consistía básicamente en dejar hablar a los documentos. Al amparo de la objetividad, dicho proyecto aspiraba a suprimir el *yo cognoscente* protegido con ello a la disciplina de la subjetividad del historiador. Para una concepción menos pasiva de la consulta de las colecciones documentales, la autoridad del manuscrito está ligada al acoplamiento del testimonio con la heurística de la prueba. Es decir, los manuscritos sirven como pruebas de descargo que auxilian al historiador en su intento por reconstruir el pasado.¹⁷ Aunque en realidad en ambos caso la fuente sigue siendo empleada como referente del discurso histórico. Pero, ¿los documentos son, como lo pensaba Ranke, una ventana para ver “cómo han sido en realidad” las cosas? ¿Operan acaso como “huellas” o “testimonios” que

¹⁷ Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*, tr. de Agustín Neira, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2010, pp. 219-220 (673 p.)

dan muestra del pasado como creía Bloch? Me cuesta trabajo pensar que nuestro horizonte se reduce a esa dicotomía.

No es que niegue toda posibilidad de conocimiento histórico: los documentos siguen siendo el “fundamento empírico para todo conocimiento histórico válido”.¹⁸ Simplemente las interrogantes que guían mi estudio son peculiares. En vista de que mi objeto de análisis es un libro de visita, no me interesa tanto revelar aquella realidad material que pudiera traslucirse detrás del documento como explorar el horizonte de producción/recepción de los mismos. Si convencionalmente se quiere reconocer un sentido dado y oculto en el manuscrito, al que se accede a través del trabajo de desciframiento/interpretación (descubrir “la verdad” que se esconde entre sus líneas), me aparto de ese sendero. Por el contrario, dirijo mi atención hacia una trayectoria distinta: pensar el documento como un sistema de sentido que resulta de operaciones específicas que lo hacen posible. En esa dirección se mueve esta tesis: la lectura de los libros de visita antes que correr el velo a un particular fragmento de nuestro pasado, me obliga a pensar sobre el tipo de procedimientos que derivaron en su realización.¹⁹ Porque antes que fuentes para la historia son construcciones discursivas.

III

En vista de que esta tesis quiere poner en claro la forma en que la visita arzobispal emprendida por fray José Lanciego y Eguilaz (1715-1720) a más de representar un mecanismo para la correcta introducción de la doctrina tridentina, sirvió al arzobispo para empaparse de realidad, y generar una representación particular de demarcación que legitimara su propuesta secularizadora, he optado por un esquema tripartito.

En el primer capítulo nos encargaremos de pasar revista a las muy variadas formas en que la historiografía ha trabajado los libros de visita. Aunque se trata de una revisión más bien elemental, busca revelar la pertinencia de nuestro trabajo en el marco de problemáticas más amplias. A esta exploración le sigue un examen sobre la forma en que se articula el libro de visita y cómo es que el documento puede ser visto como “observación” hecha a propósito del

¹⁸ Frank Ankersmit, *La experiencia histórica sublime*, trad. del neerlandés de Nathalie Schwan, México, Universidad Iberoamericana, 2010, p. 110

pasado. A partir de las reflexiones de Hayden White habré de reflexionar sobre aquella forma peculiar de dar cuenta del pasado que se percibe en los libros de visita. Sin pretender un panorama general de las aportaciones de White, intentaré destacar aquellos aspectos que pusieran en claro el estatuto de verdad que impera en esta clase de *corpus* documentales.

Un segundo capítulo, “La voluntad de normar: la visita episcopal en los decretos conciliares y los decretos reales”, inquiriere por la forma en que tanto el Concilio de Trento como la legislación regia trataron de normar la visita de los obispos con fines diversos: el encuentro ecuménico con miras a la consolidación de un dispositivo que favoreciera la corrección de las costumbres; la monarquía tratando de privilegiar un esquema diocesano de Iglesia que velara por sus intereses en Indias. Aunque se hace referencia a la circunstancia en que se fijan dichas posiciones, el apartado desea poner de relieve la forma en que estos marcos normativos condicionan la constitución discursiva de los libros de visita. Asimismo, esta sección da cuenta de la visita emprendida por el arzobispo Lanciego y de la manera en que además de significar un mecanismo para la correcta introducción de la doctrina cristiana, sirvió para generar una imagen particular sobre el arzobispado de México.

Finalmente, “La voluntad de juzgar: El conflicto en torno a las doctrinas de indios (1721-1723)”, tercer y último apartado de la tesis, analiza detenidamente los avatares a los que arzobispo Lanciego debió hacer frente durante su gestión. Particularmente, se presta atención al conflicto por la ocupación de las doctrinas y a la forma en que el prelado buscó, amparado en la visita que había realizado, consolidar un proyecto que aspiraba a despojar a los frailes de 60 doctrinas.

**LA VOLUNTAD DE OBSERVAR: LOS LIBROS DE VISITA COMO “OBSERVACIONES”
SOBRE EL PASADO**

1.1 El horizonte de la historiografía

“Hijos de esta misma ciudad son los enemigos, contra quienes hemos de defender la Ciudad de Dios”

San Agustín, *La ciudad de Dios*, Lib. I, Cap. I

La actual efervescencia en el estudio de los libros de visita como fuentes para la historia de la Iglesia novohispana puede ser vista como herencia de cierta tradición historiográfica francesa.¹ Desde hace un par de décadas, algunos historiadores franceses han rastreado, a partir de las descripciones verbales realizadas durante las visitas episcopales, la forma en que se modificaron los patrones de confesión y asistencia a misa entre los feligreses luego de la implantación de los postulados tridentinos en el reino de Francia. En un esfuerzo análogo, algunos de nuestros pares mexicanos han intentado trazar a partir de los libros de visita una “geografía espiritual que involucra espacios físicos y prácticas tanto religiosas como sociales”² en la Nueva España.

Preocupados por acrecentar nuestros conocimientos sobre las transformaciones del clero parroquial y la feligresía en distintas etapas del periodo virreinal, los estudiosos de los libros de visita han atendido no sólo la gestión episcopal, sino también al estado de los sitios reservados para el culto, las prácticas devocionales, la disciplina eclesiástica y los conflictos propios de la feligresía.³ En su intento por cuantificar el éxito –o fracaso– de la Reforma Católica, estos estudios han privilegiado las descripciones tomadas de los escritos pastorales para extraer de ellas datos homogéneos, repetidos y comparables, que más adelante posibiliten un acercamiento cuantitativo del arzobispado de México. Dada la desborda cantidad de descripciones pastorales, relativas sobre todo al siglo XVIII,⁴ estos primeros esfuerzos priorizan la extracción de datos sobre la cantidad de parroquias

¹ Hablo en singular porque para todos debe resultar obvio que la historiografía francesa no es ni con mucho un monolito, que está llena de vertientes diversas y, en más de un sentido, irreconciliables. Dominique Julia se ha valido de los registros de vistas para tratar de esclarecer en qué medida se incrementó la asistencia de los creyentes a misa a partir del Concilio de Trento. En función de las conclusiones de Julia, Roger Chartier afirma que la misa, la confesión y la comunión fueron practicas instituidas por la Reforma Católica “formando actitudes que, dos o tres siglos antes, no se respetaban”. Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995, p. 109-110.

² Marco Antonio Pérez Iturbe y Berenice Bravo Rubio, “Hacia una geografía espiritual del arzobispado de México, la visita pastoral de José de Lanciego y Eguilaz de 1715”, en Doris Bieñko de Peralta y Berenice Bravo Rubio (coords.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesiásticas, siglos XVI-XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008, p. 147

³ Marco Antonio Pérez Iturbe y Berenice Bravo Rubio, “Tiempos y espacios religiosos novohispanos”, en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, IHH-UNAM, 2004, p. 68 (pp. 67-83) (Serie Historia Novohispana, 72)

⁴ A la fecha se han encontrado algo así como 53 libros de visita correspondientes al Arzobispado de México, únicamente. En el Archivo General de la Nación de México (AGN) se conservan 22 registros. De ellos sólo uno

que existían, quiénes las atendían, con cuántas cofradías y hermandades contaban y cuáles eran los principales problemas que enfrentaron tanto clérigos como creyentes.⁵ Habrá que entender que la lógica que orienta este tipo de trabajos aspira a comprender la dinámica religiosa del arzobispado a nivel parroquial mediante la comparación con otras visitas. En cualquier caso, a la fecha, la mayor virtud de esta clase de monografías reside en haber sacado a la palestra una veta documental poco explorada, de cuyo estudio tarde que temprano emergerá una imagen estática -una impronta- del estado que guardaba la diócesis de México. El camino aún es largo.

Aunque con algunas divergencias, la visita diocesana ha sido trabajada también por la historiografía española. Desde que la Asociación de Archiveros de la Iglesia de España la propuso como tema para la celebración de un congreso, el olvido en que se encontraba dicho fenómeno comenzó a ser resarcido.⁶ Hoy en día, y gracias al importante número de monografías al respecto, tenemos noticia de que al igual que en el resto de los reinos cristianos en Castilla la visita episcopal experimentó un punto de inflexión a partir de la realización del Concilio de Trento (1545-1563).⁷ Al parecer, la obligatoriedad impuesta para cumplir con dicho mandato de manera periódica estimuló significativamente a los obispos a lo largo y ancho de la Europa católica. Ello explicaría, también, que a partir de la segunda mitad del siglo XVI el número de registros se haya incrementado de forma considerable.

Pero, independientemente de que este aumento en la cantidad de registros permite advertir una variación en la actividad diocesana, lo que ha llamado la atención de los investigadores españoles es la forma en que los libros de visita pueden ser empleados como fuente. Y es que más allá de ser una mera encuesta del obispo o de sus delegados a cada uno de los párrocos de la diócesis, la fuente subministra más o menos datos “objetivos” de la práctica religiosa o del estado material de las

corresponde al siglo XVII; cuatro datan del XVIII y los 17 restantes fueron elaborados en el periodo que va de 1800-1822. Por su parte, el Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM) resguarda 31 libros de visita, de los cuales 28 son del siglo XVIII; los restantes proceden del XIX. *Ibidem*, p. 68, nota 4

⁵ *Ibidem*, pp. 68-69

⁶ Las actas de dicho encuentro se publicaron en *Memoria Ecclesiae*, vols. XIV y XV, Oviedo, 1999 (“Las visitas pastorales en el Ministerio del Obispo y Archivos de la Iglesia. Santoral Hispano-mozárabe en las diócesis de España”. Actas del XIII Congreso de la Asociación celebrado en Sevilla, 11 al 16 de septiembre de 1997)

⁷ María Milagros Cárcel Orti ha demostrado, a partir de un rastreo bibliográfico de largo alcance, cómo es que la visita diocesana ha despertado durante las últimas décadas el interés de un nutrido grupo de estudiosos europeos. Su colaboración entrega una cuantiosa lista de análisis generales, monografías y tesis doctorales dedicadas a este tema. María Milagros Cárcel Orti, “Hacia un inventario de visitas pastorales en España, siglos XVI-XX”, en Agustín Hevia Ballina (coord.), *Las visitas pastorales en el Ministerio del Obispo y Archivos de la Iglesia. Santoral Hispano-mozárabe en las diócesis de España. Actas del XIII Congreso de la Asociación celebrado en Sevilla, 11 al 16 de septiembre de 1997*, *Memoria Ecclesiae*, vols. XIV y XV, Oviedo, 1999, pp. 9-135

iglesias.⁸ En la lógica de estos estudios, gracias al documento se puede averiguar, entre otros muchos tópicos: las manifestaciones religiosas de diferentes comunidades, los puntos de convergencia y desencuentro entre éstas respecto del ritual de la Iglesia institucional; la vida material y económica de los pueblos y aldeas. De ahí su valor. Por ello, en su intento por llegar a un conocimiento pormenorizado de la vida parroquial, este grupo de trabajo ha hecho hasta lo imposible por recuperar si no la totalidad de los cuadernillos confeccionados a raíz de cada visita, sí, por lo menos, un número suficientemente representativo.

Y es que la edición de libros de vista ha cogido relativa fuerza. En la última década, un grupo de trabajo coordinado por Mario Humberto Ruz se ha propuesto la titánica tarea de transcribir y prologar los informes elaborados a lo largo de 400 años de visitas pastorales a Guatemala y El Salvador. Se trata de poco más de 23 000 fojas manuscritas en las que se despliegan los informes confeccionados por párrocos, visitadores, obispos y arzobispos a partir de 1609.⁹ Más allá de las posiciones e intereses de cada dignatario, el proyecto intenta reconstruir, a partir de estos registros, “una gama inmensa de temas que ayudan a entender el mosaico socioeconómico, político, cultural y por supuesto religioso que desde siempre ha constituido el mundo maya”.¹⁰

No es difícil entender la finalidad de esta empresa. Inspirados por el empuje que durante las últimas décadas del siglo XX dio Fernand Braudel a las Ciencias Sociales, el equipo coordinado por Ruz intenta incorporar al estudio de comunidades indígenas un enfoque de larga duración. Dicha perspectiva, lejos de resultar forzada, invita al análisis puntual, interdisciplinario y comparativo de la realidad maya del periodo virreinal. A decir de los autores, al tratarse de un fenómeno de largo alcance, los registros de la visita permiten explicar los cambios y permanencias que caracterizan todo hecho social.¹¹ De este modo, al aproximarse con todo detalle a la vida y costumbres de los indios, la edición de los registros abre la puerta para que se maten las aseveraciones y estereotipos conceptuales tan comunes en la literatura antropológica.¹²

⁸ Ana Arranz Guzmán, “Las visitas pastorales a las parroquias de la Corona de Castilla durante la Baja Edad Media. Un primer inventario de obispos visitadores”, en *En la España Medieval*, núm. 26, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2003, p. 297

⁹ Mario Humberto Ruz (coord.), *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales*, 4 vols., México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Arzobispado de Guatemala, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas, 2002

¹⁰ *Ibidem*, pp. 21-22

¹¹ *Ibidem*, p. 11

¹² En sentido estricto, el proyecto lanza una crítica decidida a aquel enfoque “antropológico global que cancela las especificidades locales de los pueblos, surgidas de un devenir histórico no siempre coincidente”. *Ibidem*, p. 12

Pensada nuevamente como fuente, al representar una serie documental amplia, variada y con continuidad cronológica, la visita adquiere especial interés pues permite historiar los hechos y explicar el actuar de los sujetos sociales. Si a esto agregamos que los documentos proceden de un actor privilegiado en la percepción de varios fenómenos, el material se revela particularmente valioso. De ahí que el proyecto coordinado por Ruz centre su atención en recuperar y sacar a la luz tan importante fuente de información, pues más adelante permitirá la realización de estudios puntuales sobre las comunidades mayas. Estamos a la espera de que esto último se logre.

Lejos del ejemplo francés, algunos otros investigadores han puesto de relieve la voluntad disciplinaria de la visita episcopal. En uno de sus estudios mejor logrados, Jorge Traslosheros examina la forma en que esta prerrogativa diocesana fue empleada por más de un prelado como “punta de lanza” de un proyecto que pretendía reformar las costumbres tanto de fieles como de clérigos. A decir del autor, cuando en enero de 1642 fray Marcos Ramírez del Prado terminó de dictar sus ordenanzas para el obispado de Michoacán, se encontraba plenamente consciente de que el territorio que le habían encomendado requería de corrección en más de un sentido. El argumento de Traslosheros se centra, así, en demostrar que existe una correspondencia entre las instrucciones y la visita que por aquellos años realizó fray Marcos por toda la diócesis.¹³ Dicho de otro modo, la visita, al poner en contacto al obispo con la realidad de su circunscripción, sirve como precedente para enderezar el camino.

En estricto sentido, las *Ordenanzas generales de la visita* de fray Marcos Ramírez del Prado son un conjunto de disposiciones disciplinarias que buscaban “entablar algunas cosas, reformar abusos de otras y ordenar en todo” lo relativo al servicio de Dios. Como toda norma, pretendían regular la conducta de una multiplicidad de sujetos, en este caso de los clérigos michoacanos. Sus mandatos obligaban directamente a todos los beneficiados, curas y vicarios de la diócesis a prestar el debido orden en el cuidado de las almas y “necesidades de los fieles”.¹⁴ Lo que Traslosheros encuentra en su examen de la fuente es que si bien nada de estas ordenanzas resulta innovador, la severidad con que fueron impuestas y la insistencia del prelado en las sanciones específicas dan cuenta de un interés disciplinario peculiar.¹⁵ Al menos en teoría, la implantación de este “nuevo” orden facilitaría la

¹³ Jorge Traslosheros, “Por su Dios y por su Rey. Las ordenanzas de fray Marcos Ramírez de Prado para el obispado de Michoacán. 1642”, en Brian F. Connaughton y Andrés Lira (coords.), *Las fuentes eclesásticas para la historia social de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Unidad Iztapalapa, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1996, pp. 191-215

¹⁴ *Ibidem*, p. 203

¹⁵ Para demostrar su argumento Traslosheros alude a que en no pocos casos el obispo intentó incrementar las sanciones a que se harían acreedores aquellos que violaran la norma. Por ejemplo, en el caso de aquellos clérigos que no usen el

conducción de las almas hacia la salvación eterna. No obstante, al emerger en un momento de tránsito en la iglesia novohispana, que favorece la consolidación de un orden eclesiástico que gira en torno al prelado, las ordenanzas fungen también como un artefacto político. Con ellas, como afirma Traslosheros, “no sólo se establecía positivamente una normatividad disciplinaria para toda su Iglesia”, también se fijaban las bases de un orden *socioeclesiológico* que bien podríamos llamar tridentino.¹⁶

Ahora bien, generar una “instantánea” del arzobispado de México en alguna fase de su historia, para luego compararla con las transformaciones que experimentó con el correr de los años o pensar los registros de la visita como fuente para la historia de determinado grupo social no agota el horizonte de análisis de esta clase de manuscritos. Nuestra exploración, entonces, pretende una lectura distinta de los libros de la visita que realizó fray José de Lanciego y Eguilaz al arzobispado de México entre 1715-1720. Desde la ventana de la historia política, mi trabajo busca aproximarse a la transformación de las relaciones de poder entre el arzobispo y las órdenes mendicantes. No me interesa tanto revelar aquella realidad material que pudiera traslucirse detrás de los documentos como explorar el horizonte de producción/recepción de los mismos. Si convencionalmente se quiere reconocer un sentido dado y oculto en el manuscrito, al que se accede a través del trabajo de desciframiento/interpretación (descubrir “la verdad” que se esconde entre sus contenidos), me aparto de ese sendero. Como lo he dicho, mi inquisición se dirige en una dirección distinta: pensar el documento como un artefacto discursivo, empleado para legitimar una posición política.

De ahí que la diferencia central entre la tesis que aquí se proyecta y lo que hasta entonces se ha hecho está en que participo de una lógica en la que el examen que se aplica a los documentos procura estudiar los alcances de la fuente en tanto que una operación condicionada por una serie de funcionamientos definidos. No es que, como se piensa, estos discursos —en este caso el libro de visitas— “floten” dentro de un marco contextual, que denominamos anodinamente *historicidad*, sino que para entender lo que *dicen* debemos asimilar la *práctica* de la que proceden.¹⁷ La discrepancia estaría dada en que a contra pelo de lo que se nos enseña, aquella suposición axiomática en la que es posible formar un cuadro —objetivo o subjetivo— de los “hechos” se viene abajo toda vez que no

vestido correspondiendo a su calidad, el concilio de Trento establece, en su decreto de reforma de la sesión 16, cap. VI, tan sólo la suspensión de oficio y/o beneficio según el caso y para cualquier tipo de dignidad eclesiástica. Pese a que la instrucción de Trento es clara, según Traslosheros, fray Marcos exagera la sanción al excomulgar a quien incumpla con esta obligación. *Ibidem* p. 208

¹⁶ El énfasis es mío; el término de Traslosheros. *Ibidem* p. 215

¹⁷ Véase Michel de Certeau, *La escritura de la Historia*, trad. de Jorge López Moctezuma, 2º ed., México, Universidad Iberoamericana/Departamento de Historia, 1993, p. 34

existe tal cosa como un pasado duro cognoscible metódicamente.¹⁸ Aunque nos suene familiar, la verdad de las cosas es que los historiadores nos volcamos sobre los fondos documentales en busca de un pasado que no está en ningún sitio. Dejémoslo en claro: los historiadores, no explicamos el pasado, hacemos observaciones sobre observaciones del pasado. Explicamos el pasado sólo en la medida en que lo hemos considerado a la luz de algún tipo de descripción o especificación verbal.¹⁹ De modo tal que sólo si se replantea y problematiza el estatuto del sistema de mediaciones (“fuentes”) a las que acude el historiador, es que estaremos en condiciones de resignificar a través de la historiografía aquello que hoy se encuentra ya ausente: el pasado.²⁰

Movido por esta consigna, encaminaré las siguientes cuartillas no hacía el descubrimiento de los fenómenos culturales que se traslucen detrás los documentos del episcopado, sino que habré de dar a mis reflexiones un rumbo bien distinto: pensar las visitas episcopales como discursos a través de los cuales es posible resignificar el pasado. Por ello, objetivo principal de este capítulo consiste en explorar cómo es que se constituye el dispositivo visita y cómo es que los documentos que de ella derivan pueden ser vistos como “observaciones” hechas a propósito del pasado.

1.2 *El libro de visita como discurso*

Hoy [1943], hasta los testimonios más decididamente voluntarios, lo que nos dice el texto ha dejado de ser expresamente el objeto preferido de nuestra atención. Las *Mémoires* de Saint-Simon o las vidas de santos de la Alta Edad Media nos interesan no tanto por sus referencias a datos de hecho, a menudo inventados, cuanto por la luz que echan acerca de la mentalidad de quien escribió esos textos.

Marc Bloch, *Apología por la Historia*

A veces pienso que Marc Bloch era una suerte de profeta. Aun cuando la sentencia que recupero como epígrafe tendía más bien a la instauración de un marco que legitimara la historia de las mentalidades, lo cierto es que aquella lejana reflexión parece entreabrir las puertas a un modo distinto de aproximarnos a los manuscritos. Al margen de esta apreciación, lo que conviene ahora es centrar nuestro examen en el carácter referencial de los documentos. En un principio, el texto nos impone una distancia. La extrañeza de un mundo que aludido por la escritura se encuentra ya

¹⁸ Fernando Betancourt, “Significación e Historia: el problema del límite en el documento histórico”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 21, enero-junio 2001, México, UNAM-IIH, 2001, p.60

¹⁹ Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, en *Historia y grafía*, núm. 15, (2000), México, Universidad Iberoamericana, 2000, p. 183 (pp.181-208)

²⁰ Fernando Betancourt, “Significación e Historia...”, p. 61

ausente porque es pasado. Ese estado anterior del mundo que anunciado por el discurso sólo puede ser visto como algo que no está más aquí, como aquello que se ha perdido, pero que, paradójicamente, pareciera lanzarnos una invitación para acceder en él a través de un intermediario material: el documento. Queda ahí sembrada la sospecha de que estas “huellas” son portadoras de la significación del pasado, toda vez que constituyen la prueba material –en inglés *evidence*- de la relación que se hace de un curso de acontecimientos.²¹ Es como si aquello que se ha extinguido se mantuviera con vida gracias a la tinta sobre el papel.

Desde que fue fijada en los albores del siglo XIX, la separación entre historia e historiografía está basada en el principio axiomático de que es posible formar un cuadro objetivo de los hechos porque existe “algo” como un pasado cognoscible metódicamente. Incluso en los círculos académicos más reticentes, se tiene por cierto que el término “historia” alude a la realidad pretérita, mientras que la noción “historiografía” se emplea para designar al género literario o ciencia encargada de estudiar aquella realidad.²² Lo que a nivel del diccionario se muestra como la brecha que separa dos universos inasibles, en la realidad se emplea para establecer una diferenciación entre el *pasado* y el *conocimiento* del pasado, o dicho de otra manera entre “lo que sucede” y la *memoria* de esto que acontece.

Sin querer profundizar en los alcances de esta taxonomía, lo que me interesa es enfatizar la separación entre ambos términos, pues de ello depende nuestra relación con el documento. Casi de manera irreflexiva, se nos enseña que los documentos son la vía por la que el historiador puede adentrarse en el pasado. Intermediario veraz, el testimonio es pensado como un reservorio en cuyo contenido se conserva el pasado. Para decirlo con más tino, esta materialidad preserva una descripción más o menos fiel del estado que guardaba una fracción del mundo en algún momento de su devenir. Es por esta clase de consideraciones que la fuente es vista como un simple medio de documentación. Una vez fijada su autenticidad –aquél procedimiento que en la jerga de los historiadores llamamos “heurística”- lo que nos interesa del documento es su capacidad para informarnos sobre el pasado. Tan es así, que una fuente es más o menos valiosa en función de la calidad de su contenido para dar cuenta de acontecimientos pretéritos.

Nuestro propósito es otro. Apartándonos de esta lógica constatativa, quisiera proponer una lectura distinta de los libros de visita. Pensarlos no bajo una fórmula extractiva, sino como

²¹ Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración III...*, p. 804

²² José Gaos, “Notas sobre la historiografía”, en Álvaro Matute (compilador), *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, p. 66 (pp.66-93)

documentos de cultura signados necesariamente por dos momentos determinantes: el de su emisión (horizonte cultural desde el cual fue producido) y el de su recepción (actualidad desde el cual es leído). De este modo, el carácter histórico de la fuente no descansa en su valor descriptivo, sino en la posibilidad de “ejercer una lectura desde una distancia respecto de su momento de elaboración”. No es “histórico” por aludir del pasado, sino porque nos separa una temporalidad que condiciona nuestra lectura. Pensar de este modo es asumir que lo que ahí se produce no es otra cosa que una narración dependiente de un código, y que lo que se genera son “efectos de realidad” en términos estrictamente discursivos.²³

Apartado tres siglos de la elaboración de los informes de la visita, me propongo no el reconocimiento de un sentido dado al documento -actividad consagrada al desciframiento de su contenido-, sino repensar la capacidad de estos registros para dar cuenta de una actividad pretérita específica; es decir su cualidad como discurso histórico. Dicho de otro modo, quiero analizar los libros de visita del arzobispo Lanciego como artefactos verbales cuya finalidad es dar cuenta del pasado. De esta capacidad para representar la realidad depende en gran medida el uso que de ellos puede hacerse. De entrada, este nuevo rumbo nos impone dos interrogantes: a) ¿de qué modo se articulan las relaciones?; b) ¿qué es posible leer en estos registros? Tratando de responder a este par de incógnitas, intentaré ligar el análisis de los libros de visita de fray José Lanciego y Eguilaz con el trabajo de Hayden White en torno al estatuto narrativo de la historiografía.

1.2.1 Los libros de visita como ventana al pasado

En este apartado habré de tender un puente entre aquella forma peculiar de dar cuenta del pasado propia de los libros de visita y el trabajo que sobre la narrativa histórica ha realizado Hayden White. Sin pretender un panorama general de las aportaciones del historiador norteamericano, mi labor se limitará a destacar aquellos aspectos que clarifiquen el estatuto de verdad que impera en esta clase de *corpus* documentales.

Con relativa frecuencia Isaiah Berlín solía decir que Marx era uno de esos pensadores que nadie se toma la molestia de leer, pero de quien todos hablan.²⁴ Es más lo que hemos oído de Marx,

²³ Apoyo buena parte de este examen en el trabajo de Fernando Betancourt, “Significación e Historia...”, p. 62

²⁴ Isaiah Berlín, *Sobre la libertad*, edición de Henry Ardí, con un ensayo sobre Berlín y sus críticos por Ian Harris, Madrid, Alianza, 2004, 421 p.

que lo que hemos leído de éste. Por ello no es de extrañar que nuestro entendimiento respecto del autor de *El Capital* sea siempre nebuloso, cuando no oscuro.

Salvando las distancias, algo parecido sucede con Hayden White: o se le mira con rencor o bien se le rinde pleitesía; nunca ambas. Ni aspirar al “espíritu crítico”. Quizá, cuando muera, algunos –sus discípulos y exegetas– habrán de llorar su partida; otros, los detractores, posiblemente se sentirán aliviados.²⁵ Tal vez Ankersmit, pese a la particular desconfianza con la que explora la “teoría de los tropos” de White y al recelo con el que mira cualquier metáfora, inaugure un tercer frente: el de “los críticos”.²⁶ Estos le recordarán de buena manera, pero sin caer ni en la idolatría ni en el desprecio. De lo que estoy seguro es de que a diferencia de Marx, nadie leerá (espero que nadie lo haya hecho ya) su *Metahistoria* como un “evangelio”.²⁷

Pensemos entonces que se trata de una “caja de herramientas”. Pensemos también que lejos de ser un problema, el involucrar el examen de las estructuras narrativas al interior de los discursos históricos permite dar respuesta a una inquietud mayúscula: ¿cómo es que se configura la experiencia humana del tiempo en una forma asimilable a estructuras de significación?²⁸ Para White la característica más elemental de todo discurso histórico consiste en que lleva implícita la construcción de estructuras narrativas por medio de las cuales se dota de significado a un conjunto de acontecimientos.²⁹ De modo tal que, lo propio de la “narración” es la confección de una “trama”, entendida como la manera en que se articulan los distintos sucesos que dan forma a una historia. En términos llanos, la trama no es otra cosa que la disposición de los acontecimientos en función de tres vectores: un principio (motivo original), un desarrollo (motivos de transición) y un final (la resolución de un motivo inaugural).³⁰

Hasta aquí es probable nadie encuentre problemática esta disquisición, pero en el fondo entraña un conflicto. Tipificados convencionalmente como discursos “objetivos”, los discursos históricos modernos (¡todos!) contaban con dos características centrales: por un lado, la ocultación

²⁵ Una muestra puede verse en Rodrigo Díaz Maldonado, “Hacia una poética de la historia”, en *Revista de la Universidad de México. Nueva época*, Febrero 2009, no. 60, pp. 56-58,

²⁶ F.R. Ankersmit, *Historia y Tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, México, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, 2004, 470 p., (Breviarios, 516)

²⁷ Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, traducción de Stella Mastrangelo, México, FCE, 2005, 432 p.

²⁸ Hayden White, “El valor de la narrativa en la representación de la realidad”, en *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, tr. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1992 p. 17 (pp. 11-39) (Paidós Básica, 56)

²⁹ Hayden White, “El texto histórico como artefacto literario”, en *El texto histórico como artefacto literario*, introducción de Verónica Tozzi, Barcelona, Paidós/Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona, 2003, 252 p., pp. 107-139

³⁰ Norma Duran, Alfonso Mendiola y Guillermo Zermeño, *Historia y narración*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, Maestría en Historia, 1993, p. 15

del narrador, como el medio más efectivo para erradicar toda forma de “subjetivismo” en su elaboración; por el otro, y quizá más definitivo, la sospecha de que a diferencia de los discursos de ficción, la historia hablaba de acontecimientos “reales”. La herejía sobrevino cuando White propuso que los criterios que anteriormente delimitaban una y otra esfera (ficción e historia) eran mucho más frágiles de lo que se pensaban. Por lo general –apunta White- hemos sido reticentes a considerar las narrativas históricas como lo que manifiestamente son: ficciones verbales cuyos contenidos son tanto *inventados* como *encontrados*, y cuyas formas tienen más en común con sus homólogas en la literatura que con las de la ciencia.³¹ No importa si el mundo es concebido como real o solamente imaginado; finalmente la forma de darle sentido es la misma.

La consecuencia natural de que esta “herejía” derivó en que la diferenciación fue perdiendo paulatinamente validez, hasta que en algún momento de nuestra historia intelectual reciente, se llegó a plantear -en un ardid a todas luces desmesurado-, la identidad casi “absoluta” entre historia y literatura, entre discursos de ficción y discursos históricos. Una de las ideas que particularmente se tornó conflictiva fue aquella que planteaba que entre los enunciados de los discursos históricos y la realidad (empírico-constatable) existía una relación de correspondencia o equivalencia exacta. La versión más radical de este supuesto reconocía que el discurso tenía la capacidad de acceder (y configurar) la realidad por medio de enunciados no equívocos. A condición de distinguir la escritura de las ciencias de todo espacio de ficción, esa noción planteaba que una se diferenciaba perfectamente de la otra en virtud de la pretensión de la historia por articular representaciones fieles de los objetos ubicados más allá de las palabras. De lo anterior se desprendía que las ciencias, entre las cuales se incluía por supuesto a la historia, se apartaban de la esfera propiamente literaria por el hecho de que aspiraba a la verdad. Es decir, la construcción de enunciados verdaderos sometidos a una verificación empírica –a partir de la prueba documental- legitimaba la pretensión de verdad de todo discurso histórico. Este proceso de prueba se consumaba cuando el historiador acudía a las “fuentes” en busca de un referente externo que diera crédito de la fidelidad de sus representaciones.

Antes que negar las semejanzas entre la escritura de la ciencia y la de la ficción, algunos investigadores se preocuparon por asimilar el parentesco. Paul Ricoeur, por citar sólo un caso, consagró no pocos años de su vida a esclarecer que si bien la escritura científica y la escritura de ficción se construyen bajo un sustrato literario, ambas responden a lineamientos diversos que van mucho más allá de la dicotomía ficción-realidad. Para Ricoeur, lo que estaba en juego era la construcción de un nuevo modelo de verdad, mucho más incluyente, en el que ambas dimensiones

³¹ Hayden White, “El texto histórico como artefacto literario”, p.109

referenciales -la ficción y la historia- tuvieran cabida.³² Una vez erosionado el monopolio de la verdad como correspondencia, cuyo dispositivo clave se efectuaba en la verificación empírica de los enunciados del relato histórico, un nuevo criterio de verdad tendría que tomar en cuenta no sólo los elementos propiamente textuales, sino que debería atender a los ámbitos de enunciación y recepción del texto.³³ Pero no nos adelantemos.

Aunque no parece guardar relación alguna con el asunto que nos ocupa, al plantear la diferenciación entre historia y ficción como modalidades del relato, White ha puesto sobre relieve la problematicidad que se esconde detrás del carácter referencial del documento histórico. Lo que este nuevo enfoque parece sugerir es un desplazamiento hacia el sentido de los ámbitos de enunciación y recepción del texto, restando importancia al análisis de lo “inmanente” en el documento. Y es que nada tiene de extraño este rodeo intelectual. Si me he aventurado en terrenos escarpados es con la simple finalidad de reflexionar los libros de visita no a partir de sus elementos informativos –aquella realidad a la que supuestamente aluden y de la que dimana la validez de las representaciones que a partir de ellos se elaboran–, sino en función de las condiciones que permiten esa forma de escritura y su posterior recepción. Si asumimos que la historia, de la que los libros de visita toman parte, se define por su referencialidad, esa cualidad de referente no radica en el contenido informativo de la descripción, sino en la exploración de aquellos escenarios que permiten que hablen: ¿cómo se construyen esas observaciones sobre el pasado? ¿Desde dónde, y bajo qué mecanismos se leen? Esa precisión, nos obliga a atender por principio de cuentas a la peculiaridad material de los libros de visita.

Los libros de visita están estructurados bajo estricto orden cronológico. Comienzan el 12 de noviembre de 1715 con la salida del arzobispo y concluyen en mayo de 1720. Su ordenación atiende

³² Paul Ricoeur, *Tiempo y narración III...*, p. 790

³³ Una de las explicaciones sociológicas de esta pérdida de referencia inmediata de lo real se encuentra en la transformación de la estructura de la sociedad moderna, pues se pasó de una estructura diferenciada de una manera estratificada (la del llamado Antiguo Régimen) a otra diferenciada funcionalmente (la sociedad moderna). Primero, la modernidad, a diferencia del Antiguo Régimen, es una sociedad policontextual y no monocontextual. Esto se percibe en el paso que se dio de una sociedad jerárquica, en la que la aristocracia cumplía la función de vértice y de centro, y en la cual ella era el único estrato social que tenía el derecho (legitimidad) de decir lo que la realidad era, a una sociedad heterárquica, en la que no hay ni centro ni cabeza, por lo que nadie tiene la autoridad (por su origen o lugar social) para que la realidad es, única y exclusivamente, lo que se percibe. Segundo, de lo anterior se deriva que la realidad ya no produce consensos, sino disensos; esto significa que en la sociedad moderna aquella de lo que se habla (lo real) ya no es concebido como algo común, sino como algo que se puede ver desde distintos puntos de vista. Y este disenso, propio de la modernidad, provoca que la única manera en que se puede continuar el diálogo sea preguntándose por qué el otro ve la realidad de otra manera. Como se puede ver, en la modernidad la “cosa de la que se habla” carece de consistencia, pues permite que existan opiniones distintas acerca de ella. Por esto, la sociedad moderna sólo puede reproducirse si y sólo si se toma la tarea de reconstruir los contextos de emisión, pues la realidad no se impone como criterio absoluto para eliminar las divergencias”. Alfonso Mendiola, “El giro historiográfico...”, pp. 184-185

al recorrido de la comitiva arzobispal, situando cada punto del derrotero dentro de una coordenada temporal por día, mes y año:

En el Pueblo y Beneficio de Tepoztlán cuya advocación es San Pedro de la jurisdicción de Cuautitlán, distante de la ciudad de México siete leguas [7 leguas] en treinta y un días del mes de enero de mil setecientos y quince [31-enero-1715] el Ilustrísimo y Reverendo Señor Maestro Don Fray Joseph Lanciego y Eguilaz monje del Gran padre San Benito Arzobispo de la Santa Iglesia Metropolitana de la ciudad de México y su Arzobispado del Consejo de su Majestad y mi Señor³⁴

Luego de ubicarnos cronológica y espacialmente, el relato introduce una serie de referencias que aluden a la inspección hecha por el prelado. Lo característico de esta escritura consiste en que los párrafos reproducen siempre el mismo formato: nos sitúan espacialmente, introducen la fecha y finalmente dan paso al acontecimiento:

Don Joseph de Ansoayn y los Arcos Secretario de Cámara y Visita del Ilustrísimo y Reverendo Señor Maestro Don Fray Joseph Lanciego y Eguilaz monje del Gran padre San Benito Arzobispo de la Santa Iglesia Metropolitana de la ciudad de México y su Arzobispado del Consejo de su Majestad y mi Señor, como mejor proceda de derecho, certifico y doy fe y testimonio de verdad como hoy día de la fecha de este en conformidad de derrotero que va por principio de este libro: Salió de su Palacio Arzobispal dicho Ilustrísimo y Reverendo señor Arzobispo acompañado del señor Don Nicolás Carlos de Cervantes, prebendado de dicha Santa Iglesia catedral y de sus capellanes y familiares y pasó a dicha Santa Iglesia en donde recibieron a su Señoría Ilustrísima, los señores Capitulares de ella, y habiendo hecho oración en el altar Mayor al Santísimo Sacramento: salió dicho señor Ilustrísimo como a las siete horas de la mañana, acompañado de los dichos señores Capitulares , y de otras personas Eclesiásticas seculares con repique grande de campanas, y llegaron hasta el Pueblo y Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en donde con el mismo repique le recibieron el Bn. Don Francisco de Fuentes cura beneficiado de él, los sacristanes y otras personas eclesiásticas, habiendo entrado en su Iglesia y hecho oración a la Santísima Virgen Nuestra Señora, fenecidas se despidió de dichos señores Capitulares, comenzó su viaje para el Pueblo de Tepozotlán, y para que conste donde convenga lo pongo por testimonio en el referido Santuario en treinta y un días del mes de enero de de mil setecientos y quince[31-enero-1715] siendo testigos el Bachillere Don Francisco Moreno Monrroy Susero [vocero] de su señoría Ilustrísima, don Juan Fernández del Corral y Morales, y Don Pedro Antonio de la Fuente familiares de dicho³⁵

Antes de continuar debo hacer una aclaración. No debemos pasar por alto que la normativa canónica solicitaba al visitador tomar nota de inspecciones anteriores. Dicha instrucción propició la elaboración de relaciones breves que si bien conservan la ordenación elemental (fecha-acontecimiento) omiten toda estructura narrativa al interior de las descripciones:

³⁴ Archivo Histórico del Arzobispado de México, (en adelante AHAM), *Secretaría Arzobispal*, Caja 27, Exp. 4, “Visita pastoral de fray José Lanciego”, 1715, 1v (20 ff.)

³⁵ *Ibidem*, ff. 1

Miércoles 31 por la mañana dijo misa; proveyó distintos memoriales; examen de Doctrina Platica. Confirmados 84
Miércoles en la tarde Examen de doctrina Platica el padre Andrés Le registro. Confirmados 75
Jueves 1 de enero de 1722 dijo misa.³⁶

Como se observa, esta forma abreviada del libro de visita preserva tanto la fecha como la ubicación geográfica, pero limita las referencias a la simple enunciación de los datos recabados. Debemos tener en cuenta que esta forma de escritura favorece el cómputo de los resultados y aligera, considerablemente, la lectura. Toda vez que anula cualquier forma narrativa, el registro privilegia la conservación del detalle.

Superada esta dicotomía, conviene clarificar sobre el estatuto de estas formas lingüísticas: ¿cuál es el tipo de enunciados que ahí se encuentran? Las frases se presentan como noticias breves, que pretenden informarnos de los diversos acontecimientos sucedidos durante la visita del arzobispo Lanciego. Podría decirse que se trata de enunciados de tipo descriptivo. En primera instancia, esta cualidad descriptiva parece sugerir cierta tendencia realista: las relaciones de la visita son como una forma peculiar de representación de lo real. En “El valor de la narrativa en la representación de lo real”, Hayden White propone que además de la historiografía, existen otras varias formas de relato que buscan mostrar acontecimientos del pasado, y por tanto poseen esa función realista. De modo general, éstas se dividen en dos: los anales y las crónicas. Formas específicas de dar cuenta del pasado, ni una ni otra deben ser vistas como fases previas de una forma superior, en este caso la historiografía, sino más bien como productos de otras maneras de concebir la realidad histórica.³⁷

En los anales, dice White, es posible encontrar una disposición cronológica de los acontecimientos sin una ordenación que los una. Hablamos, pues, de historias carentes de toda trama, a la espera de ser narradas. Si bien se trata de textos referenciales, y que por tanto establecen cierta representación de la temporalidad, no existe una “conexión necesaria entre un acontecimiento y otro”. Son propiamente efemérides cuya disposición elemental es caracterizada por la presencia de dos columnas. En la columna de la izquierda se sitúan una secuencia de años, mientras que en la de la derecha se encuentra el registro de los acontecimientos.

709. Duro invierno. Murió el duque Godofredo
710. Un año duro y con mala cosecha.
711.
712. Inundaciones por doquier
713.

³⁶ Archivo General de la Nación [en adelante se citará AGN], Bienes Nacionales, Vol 87, Exp. 18, “Relación de la visita pastoral del Arzobispado de México”, 1721-1722, 3v

³⁷ Fernando Betancourt, “Significación e Historia...”, p. 72

714. Murió Pipino, mayor del palacio.
715. 716. 717.
718. Carlos devastó a los sajones, causando gran destrucción.
719.
720. Carlos luchó contra los sajones.
721. Theudo expulsó de Aquitania a los sarracenos.
722. Gran cosecha.
725. Llegaron por primera vez los sarracenos.
726. 727. 728. 729. 730.
731. Murió Beda el Venerable, presbítero.
732. Carlos luchó contra los sarracenos en Poitiers, en sábado.
733. 734.³⁸

Bajo este modelo, la constitución de “lo real” se consuma al situar los hechos en el tiempo, pero negándoles toda relación. Como bien ha observado White, esta ordenación carece por completo de las características que normalmente atribuimos al relato, “no posee un tema central, ni un comienzo bien diferenciado, una mitad y un final, ni una voz narrativa identificable”. Bien mirado, los acontecimientos que ahí se enlistan no son otros que los eventos “límite” de una sociedad determinada. Situaciones extremas recordadas por la sencilla razón de que no se presentan todos los días.

Como se observa, en el costado izquierdo se enlistan la regularidad del calendario. Los años que irremediamente transcurren dando forma a la experiencia humana. La lista del otro costado registra los hechos. De inmediato notamos, que la sucesión está incompleta: varios casilleros están vacíos y no registran acontecimiento alguno. Estos huecos, sugieren dos cosas: a) que en aquellos años no sucedió nada digno de ser recordado; y b) derivado de lo anterior, se siembra la sospecha de que en los “anales” opera un modo peculiar de selección de los acontecimientos: algunos son significativos, otros no. De lo que nos habla esta forma de selección es de un modo *sui generis* de pensar el devenir de la historia: “al no existir un agente de la historia, (aquella entidad que dé orden a los acontecimientos), asistimos a una representación del mundo donde, por decirlo de algún modo, ‘le suceden cosas a la gente’”. Es el mismo sinsentido que O’Gorman hacía ver a sus alumnos en torno al título de México, a través de los siglos: “es como si México hubiera existido desde siempre, y sólo le sucedieran las cosas”.

A diferencia de los anaes, la crónica medieval muestra en su estructura una consistencia narrativa mucho más sólida. Capaz de introducir un principio que organice un conjunto de acontecimientos, la mayor virtud de la crónica descansa en su aptitud para ordenar los hechos “por temas y ámbitos”, logrando con ello una mayor coherencia narrativa. Amén de esta característica, la

³⁸ Hayden White, “El valor de la narrativa en la representación de la realidad...”, p. 22-23

crónica es un tipo de representación historiográfica con un tema central en función del cual se desarrolla: “la vida de un individuo, ciudad o región; alguna gran empresa, como una guerra o cruzada; o alguna institución, como la monarquía, un obispado o un monasterio”. Pero, pese a este rasgo distintivo, sigue dependiendo de la cronología “como principio organizador del discurso, y esto es lo que hace de la crónica algo menos que una ‘historia’ plenamente desarrollada.”³⁹

Otro elemento que la distingue –en este caso respecto de la historia- es que la crónica –en esto se asemeja a los anales- “no concluye sino que simplemente termina”. Típicamente, esta forma de representación del pasado carece de un cierre que sirva como consumación a la cadena de acontecimientos. Si se las mira con detenimiento, a lo largo de su desarrollo, las distintas necrologías prometen una conclusión que jamás llega. Esta ausencia cancela toda posibilidad de establecer un sumario que dé significado a la obra, pues transfiere al lector la responsabilidad de “reflexionar sobre vínculos entre el inicio del relato y su final”.⁴⁰ Por ejemplo, en el caso que White examina, la *Historia de Francia* de Richerus de Reims, la obra parece desplegarse con cierta fluidez hasta que súbitamente concluye con una anotación breve, anulando la relación entre inicio-desarrollo-fin que normalmente esperamos en un relato bien constituido.

Ahora bien, todo este repaso de las diversas formas de representación histórica lejos de pretender ubicar los libros de visita dentro de una u otra esfera me permite una reflexión sobre nuestro problema. Si he querido considerar los registros de la visita como una representación de lo real, esto se ha debido principalmente a la forma en que se emite la significación del discurso antes que a la cualidad descriptiva de los manuscritos. De entrada, la forma en que se articula el significado de esta escritura comparte algunos elementos con otras formas de discurso histórico, pero no todos. Por principio de cuentas, a semejanza de los anales, la relación de la visita mantiene una dependencia cronológica. En la construcción de cada párrafo, es decir, una fecha seguida de un lugar y una serie de acontecimientos, se establece la significación de estos hechos sólo en un ámbito fechable. El día, el mes y el año actúan -como precisaba White en el caso de los anales- como el significado; mientras que los acontecimientos son el significante. Es decir, parece que los hechos cobran cierto sentido en razón de que se ubican dentro de una secuencia, al interior de un derrotero.

No obstante, a diferencia de los anales, donde pareciera que los acontecimientos hablan por sí mismos, los libros de visita poseen un narrador casi imperceptible. Una voz que habla sin mostrar el rostro. No estamos en presencia de una simple enunciación en la que la de fecha y acontecimiento

³⁹ Hayden White, “El valor de la narrativa...”, p. 31

⁴⁰ *Ibidem*, p. 32

irrumpen sin más como queriendo hablar por sí mismo. En verdad se trata de un tipo distinto de representación de lo real, caracterizado por el deseo de un orden específico y la presencia siempre notoria de la pauta canónica, como condicionante del discurso. Dicho orden responde, es cierto, al derrotero trazado, pero también a una forma singular de representar la realidad. Por principio, no tenemos dificultad para reconocer este texto como una narrativa. La relación de la visita cuenta con un tema central (el recorrido del arzobispo Lanciego), un centro geográfico en el que se desarrolla (el arzobispado de México), un comienzo temporal (anunciado en la presentación del manuscrito) y un motivo (dar cumplimiento a la instrucción del concilio). Pero el manuscrito no cuadra como una verdadera historia, puesto que no quiere serlo. Al igual que la crónica, el registro de la visita sigue fielmente el orden de la cronología; mas lo hace obligado por la conexión causal que existe entre un acontecimiento y otro. Esto quiere decir que si bien hay una relación entre los hechos -puesto que es posible establecer un desarrollo en los eventos- su pretensión realista depende, en algún sentido, de mostrar que el acontecimiento tuvo lugar en un momento determinado. Esta fecha, inscrita en la parte superior de cada párrafo, es la que nos dice qué sucedió realmente, no la cualidad intrínseca del acontecimiento.

Los fragmentos que componen los libros de visita corresponden a un espacio cerrado, concluidos al momento de su descripción. Pequeñas particulares que entrelazadas forman una secuencia temporal con pretensiones realistas. Para decirlo de otra manera, en la medida en que estos fragmentos ficcionan el tiempo vivido pueden mostrarse como una representación de lo real. Sin embargo, esta deliberada actividad estructuradora no le resta, como podría suponerse, rasgo alguno de objetividad.

Un primer rasgo que pareciera minar el carácter objetivo del relato surge de la intuición de que los acontecimientos descritos no constituyen todo lo que el arzobispo presencié. Lo que ahí encontramos es tan sólo una “selección” de aquello que resultaba en función de determinados criterios. Uno de esos criterios es sin lugar a dudas la pauta conciliar. En todo momento, esta escritura surge condicionada por una serie de procedimientos específicos que enmarcan su elaboración. (Si podemos leer una serie de informaciones sobre el número de bautismos, casamientos y defunciones en sólo porque tales son los requerimientos del mandato canónico). Y, pese a que no da cuenta de todo, sería injusto denunciar que existe un criterio de discriminación que incorpora al flujo de la narración sólo una porción de los acontecimientos, descartando otros. Sin embargo, si lo pensamos un momento, toda descripción del pasado supone una selección: ninguna puede dar cuenta de la totalidad de lo sucedido. Incluso si pudiéramos contemplar la totalidad de lo

acontecido cualquier relación que diéramos de él sería una selección, “una insistencia, una eliminación, y presupondría criterios de relevancia por lo que nuestro registro no podría incluir todo.”⁴¹Para nadie es un secreto que la totalidad del pasado y su representación son inconmensurables. Tal epopeya es sólo posible en la conciencia de Funes el Memorioso, y no en otro lado.

Una vez superada esta sospecha, un segundo obstáculo nos sale al paso. De acuerdo con la opinión común, la trama en una narración, al imponer un sentido determinado a los acontecimientos, modifica sustancialmente la relación que se fragua entra la realidad y el relato. Establecer una configuración específica al interior de un conjunto de hechos suele ser visto como una operación eminentemente literaria, que despoja al texto de toda capacidad para dar cuenta de la verdad. Pero hacer esto en modo alguno invalida el estatus de las narrativas históricas como proveedores de un tipo de conocimiento.⁴²Por el contrario, la codificación de los acontecimientos en términos de tales estructuras es una de las formas que posee la cultura para dotar de sentido a los pasados tanto personales como públicos. Para decirlo con Paul Ricoeur, “el tiempo resulta humano en la medida en que se expresa de forma narrativa; a su vez el relato es significativo en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal”.⁴³Lo que subyace en el fondo de este planteamiento es que entre la actividad de narrar y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino necesaria: “la experiencia humana es sólo aprehensible a partir del acto de narrar”. La presencia de estructuras narrativas permite que casi cualquier comprenda el contenido de los discursos históricos. Lejos de representar un problema para la verdad, la narrativa plantea una solución en torno a la transmisión de conocimientos.

Ahora bien, hasta aquí podemos concluir que efectivamente, los libros de visita son una forma de representación del pasado que comparte ciertas propiedades con otros esquemas (los anales y la crónica), y que la inclusión de estructuras narrativas en su constitución no desmerece su capacidad para decir verdad. No obstante, no queda del todo en claro la forma en que generan una representación de lo real. En las siguientes páginas trataremos de clarificar este asunto.

⁴¹ Artur C. Danto, “Historia y Crónica”, en *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Introducción de Fina Birulés, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, Universidad de Barcelona, 2002 , p. 56

⁴² Hayden White, “El texto histórico como artefacto literario...”, p. 115

⁴³ Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración I...*, p. 41

1.2.2 *El libro de visita y el efecto de realidad*

En uno de sus ensayos más célebres, Roland Barthes se cuestionaba por aquello que hacía distinto al discurso histórico respecto de otras formas de dar cuenta del pasado:

¿La narración de acontecimientos pasados [...] difiere realmente por algún rasgo específico, por alguna indudable pertinencia, de la narración imaginaria, tal como la podemos encontrar en la epopeya, la novela, el drama? Y si ese rasgo –o esa pertinencia- existe ¿en qué punto de sistema discursivo, en qué nivel de la enunciación hay que encontrarlo?⁴⁴

Para responder a sus interrogantes Barthes diseñó un algoritmo en el que realizaba un examen peculiar de las obras de algunos historiadores consagrados por la tradición: Heródoto, Tucídides, Maquiavelo, Bossuet y Michelet. De manera particular, el análisis ponía especial cuidado en los tipos de enunciado y en la significación que éstos alcanzaban al interior del discurso histórico. Para Barthes, en el “discurso histórico constituido, los hechos relatados funcionan como índices o como núcleos cuya misma secuencia tiene un valor indicial”. Es decir, funcionan como indicadores de que algo efectivamente sucedió.

Al igual que Hayden White, Barthes distingue entre aquellos discursos de carácter histórico que, como las cronológicas y los anales, carecen de significado por atender al simple registro de anotaciones no estructuradas y otras construcciones más elaboradas en las que se dota de sentido a los acontecimientos que se narran. En estos últimos ubica dos niveles de significación. Un primer horizonte puramente formal caracterizado por “lo inmanente en la manera enunciada”; es decir, las estructuras arquetípicas a las que apela el historiador para hacer comprensible lo que dice. Un segundo escalafón –“el general” en la jerga del francés– en el que se localiza “el significado trascendente a todo el discurso histórico”. En otros términos, el primer nivel de significado apelaría a la presencia de estructuras narrativas al interior de los relatos históricos. El segundo a la relación que establece el trabajo historiográfico respecto de algún metarrelato.⁴⁵ Para ejemplificar el primer nivel Barthes evoca a Heródoto, en quien identifica “estructuras narrativas imperfectas que nacen de determinadas series de hechos sin cierre al final”. Para el segundo caso opta por Michelet en cuya obra se observa “una filosofía maniqueísta de la vida y de la muerte”, construida a partir de “una solidísima estructuración de los significados particulares, articulados en oposiciones”.⁴⁶ Aunque los ejemplos son más bien oscuros sirven al autor para considerar que por razones puramente

⁴⁴ Roland Barthes, “El discurso de la historia”, en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 1994 p. 163

⁴⁵ Jean-François Lyotard emplea la noción metarrelato para dar cuenta de aquellas construcciones discursivas que, a la manera del marxismo, pretenden dar una explicación del devenir humano en su totalidad. Jean François Lyotard, *La condición posmoderna. Informe sobre el saber*, 4º ed., Madrid, Cátedra, 1989, 119 p.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 174

estructurales, independientemente del contenido que enarbola, el discurso histórico es siempre y de modo esencial una elaboración ideológica, toda vez que quien lo emite “rellena” las oquedades del discurso. Aquellos huecos de los que las fuentes nada nos dicen, son completados por el historiador en función de su capacidad intuitiva.

No lejos de esta consideración, Barthes sitúa una paradoja inherente a todo discurso histórico: “el hecho [histórico] no tiene nunca una existencia que no sea lingüística (como término de un discurso), y, no obstante, todo sucede *como si* esa existencia no fuera más que una ‘pura copia’ y simple de otra existencia, situada en un campo extratextual, la realidad”.⁴⁷ La paradoja estriba, según Barthes, en que el discurso histórico es el único que *habe ver* a su referente (aquella realidad a la que alude) como exterior a él, sin que jamás pueda ser posible un acercamiento a ese referente fuera del discurso. En términos llanos, lo que se hace con toda narración sobre el pasado es generar en el lector un “ilusión” en la que se evoca, a través del lenguaje, una realidad extinta sin que sea posible acceder a ella.⁴⁸ Esto es lo que en estricto sentido Barthes denomina efecto de realidad [*effet de réel*].

En el caso del discurso histórico, dicho efecto no es otra cosa que “una significación informada, pero oculta detrás de la omnipotencia aparente del referente”. Sin darle más vueltas, lo que el semiólogo francés quiere poner en claro es aquello que resulta esencial al discurso histórico: la afirmación implícita de que lo relatado aconteció efectivamente en una realidad extra textual que, paradójicamente, no puede ser contrastada. La propia estructura narrativa de los relatos históricos es –afirma Barthes– a la vez signo y prueba de la realidad extralingüística. No hay nada más allá de discurso, pero está es la única prueba que tenemos para demostrar su existencia.

Apenas un año después de publicar el ensayo sobre el discurso histórico, Barthes decidió ampliar esta indagatoria con la aparición de “El efecto de realidad”. Con la publicación de este nuevo estudio Barthes traspone la barrera del discurso histórico, pues su interrogante se dirigía al “efecto de realidad” en sí, independientemente de su localización específica. De hecho, a diferencia

⁴⁷ *Ibidem*, p. 174

⁴⁸ *Ibidem*, p. 175 En un párrafo que ha ganado cierta celebridad, Barthes expone con mayor claridad el mecanismo a través del cual el discurso histórico construye su significación:

El discurso histórico supone, por decirlo así, una doble operación, muy retorcida. En un primer momento (esta descomposición es evidentemente sólo metafórica), el referente está separado del discurso, se convierte en algo exterior a él[...] se supone que es el que lo regula: el tiempo de la *res gestae*, y el discurso se ofrece simplemente como historia *rurum gestarum*; pero, en un segundo momento, es el mismo significado el rechazado, el confundido con el referente; el referente entra en relación directa con el significante, y el discurso, encargado simplemente de expresar a realidad, cree estar economizando el término fundamental de las estructuras imaginarias, que es el significado. Como todo discurso realista, el de la historia no cree conocer, por tanto, sino un esquema de dos términos, el referente y el significante; la confusión (ilusoria) del referente y el significado define, como sabemos, a los discursos *sui-referenciales* [...]

del primer ensayo, la exploración del tópico toma ejemplos tanto de la literatura como de la historia: un fragmento de un relato de ficción (Flaubert) y otro de una narración histórica (Michelet). En ambos casos, el examen presta atención a la inclusión de pequeños fragmentos, que Barthes denomina “anotaciones”, y que no son otra cosa que detalles inocuos que son incorporados a la estructura del relato. Cuando Flaubert -nos dice Barthes-, al describir la sala en que se encuentra Mme. Aubain, la patrona de Felicidad, apunta que “un viejo piano, sostenía debajo de un barómetro, una montaña de cajas y cartones; cuando Michelet al relatar la muerte de Carlota Corday cuenta que en prisión, antes de la llegada del verdugo, ésta recibió la visita de un pintor que hizo su retrato, precisa que “al cabo de una hora y media llamaron suavemente a una pequeña puerta que estaba a sus espaldas”, estos autores generan detalles intrascendentes a la estructura del relato, rellenos que al sumarse constituyen algún indicio de carácter o de atmósfera y pueden ser así recuperados por la estructura.⁴⁹ En estricto sentido, se trata de “anotaciones” en apariencia superfluas que carecen de toda capacidad predictiva en el sentido de que a partir de ellos, en combinación con lo que ha antecedido, no es posible anticipar el desarrollo ulterior del flujo narrativo. No obstante, en el planteamiento bartheano estos “residuos insignificantes” juegan un papel central. La tesis de Barthes apunta a que de “la oposición entre anotaciones y predicciones (en el sentido antes explicitado) surge el “efecto de realidad”:

[...] el detalle concreto está constituido por la colusión directa de un referente y un significante; el significado está expulsado del signo y, con él por supuesto, la posibilidad de desarrollar una forma del significado, es decir, de hecho la misma estructura narrativa [...]. Esto es lo que se podría llamar la *ilusión referencial*. La verdad de esta ilusión es ésta: eliminando de la enunciación realista a título de significado de denotación, lo “real” retorna a título de significado de connotación; pues en el mismo momento en que esos detalles se supone que denotan directamente lo real, no hacen otra cosa que significarlo sin decirlo; el barómetro de Flaubert, la puertecilla de Michelet [ejemplos de anotaciones], en el fondo no dicen más que esto: nosotros somos lo real; entonces lo que se está significando es la categoría de lo “real” (y no sus contenidos contingentes); dicho de otra manera, la misma carencia de significado en provecho del simple referente se convierte en el significante mismo del realismo: se produce un efecto de realidad

Aunque parece indescifrable, el argumento de Barthes atiene a una cuestión más bien sencilla. En estricto sentido lo que sucede con toda narración histórica es que “deliberadamente confunde o telescopia el significado con el referente, dando lugar a una relación de correspondencia entre ambos”.⁵⁰ En términos llanos, lo que pasa es que esta “confusión” aspira a generar en el lector la ilusión de que el lenguaje representa transparentemente los acontecimientos del pasado o que

⁴⁹ Roland Barthes, “El efecto de realidad”, pp. 181

⁵⁰ Alun Munslow, *Deconstructing History*, 2º ed., Londres-Nueva York, Routledge, 2006, p. 61

corresponde a ellos, de modo que los muestra tal como fueron”.⁵¹Esa es la condición de todo relato histórico: “esta realidad se convierte en la referencia esencial del relato, pues se supone que da cuenta de ‘lo que ha pasado realmente’.⁵²Y es que en tanto que narración del pasado con pretensión de verdad, el discurso histórico –así en términos genéricos- “admite el relleno de los intersticios entre sus funciones por medio de anotaciones superfluas”.

Lo mismo sucede con los libros de visita. Cuando líneas arriba señalaba que en algún sentido la inserción de detalles nimios en la relación facilitaba el cómputo de los resultados, aligerando considerablemente la lectura, lo hacía consciente de dichas “anotaciones” –para emplear el término de Barthes- no sólo cumplen esa función. Veamos un ejemplo:

En el Pueblo y Beneficio de Tepoztlán cuya advocación es San Pedro de la jurisdicción de Cuautitlán, distante de la ciudad de México siete leguas [7 leguas] en treinta y un días del mes de enero de mil setecientos y quince [31-enero-1715] el Ilustrísimo y Reverendo Señor Maestro Don Fray Joseph Lanciego y Eguilaz monje del Gran padre San Benito Arzobispo de la Santa Iglesia Metropolitana de la ciudad de México y su Arzobispado del Consejo de su Majestad y mi Señor⁵³

En términos estrictamente discursivos, cuando los secretarios del arzobispo escriben, por ejemplo, que “Cuautitlán se encuentra a siete leguas de la ciudad de México”, la referencia nada agrega al cauce de la narración. En caso de que se ocultara este dato, el relato sería siendo igualmente comprensible. La alusión parece más bien un detalle inútil si se piensa que la función primordial del documento no es otra que consignar aquellas desviaciones respecto de la norma. Pero no lo es. La notación insignificante de esta distancia [siete leguas] agrega elementos a la descripción. Aunque en el plano de la literatura, sobre todo en la narrativa europea del siglo XIX, la inserción de estos detalles cumple una función puramente estética, en el caso del discurso histórico la exactitud en el dato denota con mayor fuerza la realidad extra-lingüística (referente externo) de que da cuenta el discurso. Genera en el lector una sensación distinta: el detalle otorga mayor realismo a la descripción. Crea la ilusión de que el lenguaje representa de forma más fidedigna los acontecimientos o que corresponde a ellos. A la manera de Warburg, Dios está en los detalles.

⁵¹ Luis Vergara Anderson, *La producción textual del pasado*, t. II, México, Universidad Iberoamericana/Departamento de Historia, 2010, p. 147-148

⁵² Roland Barthes, “El efecto de realidad”, pp. 185

⁵³ Archivo Histórico del Arzobispado de México, (en adelante AHAM), *Secretaría Arzobispal*, Caja 27, Exp. 4, “Visita pastoral de fray José Lanciego”, 1715, 1v (20 ff.)

El libro de visita, la construcción de testimonio

Esta cavilación en torno a la forma en que se construye el “efecto de realidad” en el discurso histórico nos conduce de un salto a preguntarnos por nuestro documento: ¿cómo y con qué fines se constituye dicho efecto?

Como antes hemos visto, en el caso de los libros de visita parece indispensable encaminar nuestro centro de interés no hacia la capacidad descriptiva de los documentos, sino en una dirección distinta: pensar las visitas episcopales –vuelvo a repetir– como “observaciones” a través de las cuales es posible resignificar el pasado. Pensemos que antes que cualquier otra cosa el “libro de visita” es un artefacto verbal cuya finalidad es dar cuenta de una actividad pretérita determinada. Específicamente, se trata de un documento que quiere dejar registro de las actividades del prelado en su recorrido por el Arzobispado de México. Es decir, estamos en presencia de una observación hecha a propósito de un pasado inmediato, y como tal debe ser examinada. ¿Pero cómo leerlos? La ausencia de un medio de contraste para determinar su veracidad nos obliga a trasladar nuestra atención hacia otros centros. Es obvio que los documentos siguen siendo el “fundamento empírico para todo conocimiento histórico válido”.⁵⁴ Eso no está a discusión. Las observaciones sobre el pasado son indicios que le permiten al historiador formular hipótesis sobre cómo pudo ser otro tiempo, pero no pueden equiparse con éste: por eficientes que sean nunca podrán verificarse con el pasado en sí.⁵⁵

No obstante, en este caso lo que nos interesa es la forma en que se construye el testimonio. Esta nueva problemática deriva en que “ya no es posible comprender las observaciones sobre el pasado basándonos en el contenido de lo que se habla”, sino que es necesario pasar por el que habla para acceder a lo real. De este modo, reinsertar al observador supone preguntarnos por los mecanismos específicos que desembocaron en la construcción textual de los libros, y, posteriormente, prestar atención al uso que se hace de esta forma de construcción de la verdad.

La observación posee una forma curiosa de construcción. Comúnmente, establecemos una tajante diferenciación entre la observación y la acción (o el hacer). Por un lado, la observación se concibe como una cuestión pasiva, más bien receptiva, mientras que la acción es representada como productiva. La observación supone bajo este esquema una forma de percepción que no altera en

⁵⁴ Frank Ankersmit, *La experiencia histórica sublime...*, p. 109

⁵⁵ *Ibidem*, p. 109-110

nada lo real; la acción, por el contrario, es parte *constitutiva* de la realidad, en tanto que la construye y transforma.⁵⁶

Pero no hay nada más apartado de la verdad. Antes que cualquier otra cosa debemos entender que la observación no es pasiva sino activa: cuando se observa se realiza algo. La observación es siempre un acontecimiento. Más radicalmente, el punto nodal de esta noción subraya que, en la actualidad, no existe una realidad independiente de la observación que se hace de ella: la realidad de la que hablamos sólo es tal en tanto que es observada.⁵⁷ Por ello cuando afirmamos, siguiendo a Luhmann, que la realidad es una realidad observada, asumimos que “lo real” sólo se hace presente cuando se ha efectuado una actividad particular que denominamos observación. No existe una realidad independiente de la observación que se hace de ella, pues no existe una *realidad en sí* ya que una *realidad en sí* sería aquella que se expresaría por sí misma sin la necesidad de un observador.⁵⁸ Siempre que se describe lo real (una pintura o el pasado) en la sociedad actual, es en función de un observador. Si antes he dicho que la labor del historiador consiste en realizar observaciones a propósito de otras observaciones sobre el pasado es porque sólo se tiene acceso a “lo real” si se explora la operación específica que lo instituyó en cuanto tal, la observación.

Ahora bien, el problema que se cierne sobre nosotros posee cierta complejidad. Incluso en los círculos académicos nos hemos acostumbrado a pensar la observación como una cuestión individual, atada necesariamente al sujeto, en la que gracias a la entrada en operación de un aparato psíquico es posible percibir la realidad. Bajo esta lógica, la observación queda reducida a poco más que una percepción individual de lo real. Y es que, aunque difícilmente puede ponerse en entredicho el papel que los sistemas psíquicos cumplen dentro de la puesta en marcha de esta operación, no debemos pasar por alto que esta actividad no se consume sino cuando se comunica: la observación se notifica por medio de discursos, y por tanto, no queda en la interioridad de quien la ejecuta; es pensada siempre como una comunicación. Esa es su condición de posibilidad: sólo *es* si logra comunicar. Está condicionada por una serie de dispositivos que permiten que sea asimilada por otros.

Cuando en un momento previo aludía a que la mayor apuesta de este modelo pasaba por la reincorporación del observador en la observación, lo hacía en el entendido de que si bien resulta

⁵⁶ Niklas Luhmann, “Racionalidad Europea”, en *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, trd. Carlos Fortea Gil, Barcelona, Paidós, 1997, pp. 49-85

⁵⁷ Paul Watzlawick et. al., *La realidad inventada*, tr. Nélidia M. de Machain, Barcelona, Gedisa, 1994

⁵⁸ De acuerdo con Niklas Luhmann esta noción no es sino la exigencia de la sociedad contemporánea en su conjunto. Niklas Luhmann, *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, trd. Carlos Fortea Gil, Barcelona, Paidós, 1997

imposible interrogar a quien ejecuta la observación (en este caso el Arzobispo Lanciego y sus secretarios) podemos tratar de reconstruir todas aquellas mediaciones que norman y dotan de sentido dicho discurso. Más aun, había que entender que quién observa no es un sujeto sino una institución eclesiástica –un sujeto social, diría Luhmann. Pensados de este modo, los libros de visita aparecen enmarcados por una extensa norma canónica que los condiciona. Como se sabe, todos los obispos estaban obligados por mandato del Concilio de Trento a visitar sus respectivas jurisdicciones. Cuando hacia la segunda mitad del siglo XVII, algunas de las catedrales novohispanas consolidaron su autoridad, sus obispos mostraron gran interés por conocer detalladamente la disposición de las fundaciones eclesiásticas de sus respectivas demarcaciones. Por ello privilegiaron la visita pastoral.

Antes bien, atender a estas mediaciones significa poner el énfasis no tanto en “¿qué dice el texto?”, sino en interrogantes más elementales: ¿cómo se produce el documento? ¿Cómo es posible leerlo? Si como antes he dicho, la observación que se hace sobre la realidad supone la constitución de la misma, lo que ahora conviene es preguntarnos por la forma en que esta observación (el libro de visita) condicionó la perspectiva de aquellos para quienes fue elaborada. Lejos de cuestionarnos por la materialidad de la que dan cuenta pensemos estos registros como garantes de una visión particular sobre el estado que guardaba el arzobispado de México.

**CAPÍTULO 2. LA VOLUNTAD DE NORMAR: LA VISITA EPISCOPAL EN LOS DECRETOS
CONCILIARES Y LOS DECRETOS REALES**

2.1 *La voluntad de la norma: la visita pastoral en el Concilio de Trento*

“El objeto principal de todas estas visitas ha de ser introducir la doctrina sana y católica, y expeler las herejías; promover las buenas costumbres y corregir las malas; inflamar al pueblo con exhortaciones y consejos a la religión, paz e inocencia, y arreglar todas las demás cosas en utilidad de los fieles, según la prudencia de los Visitadores, y como proporcionen el lugar, el tiempo y las circunstancias”.¹

Sacrosanto Concilio de Trento, Sesión XXIV.

Las visitas diocesanas eran inspecciones amplias y periódicas efectuadas por los obispos en las que se atendía a cuestiones muy diversas, desde el estado material y espiritual de la Iglesia, hasta la operación institucional y administrativa de sus recursos. Aunque a ciencia cierta desconocemos su origen, sabemos que en la península ibérica las primeras referencias legislativas ordenando su realización datan de los concilios de la época visigoda. A pesar de la carencia de registros, se tiene noticia que en asambleas eclesíásticas como las de Tarragona del año de 516 o la de Braga de 572 se hace alusión a que las visitas contaban ya para entonces con una larga tradición dentro de la iglesia peninsular.² Quizá por esta clase de referencias, algunos autores no descartan que en realidad este tipo de actividad pastoral pudiera encontrar su origen en los “tiempos apostólicos”.³ Sin embargo, resulta casi imposible determinar si efectivamente fueron llevadas a cabo, pues todo rastro material de su posible ejecución ha desaparecido con el correr de los años.

Fuera de toda especulación en torno a su génesis, lo cierto es que la visita de los obispos a su diócesis comenzó a tomar forma durante la Edad Media. El IV concilio de Letrán, celebrado en

¹*Sacrosanto y ecuménico concilio de Trento*, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala. Agrégase el texto original corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564, Madrid, Imprenta Real, 1785 [en adelante se citará como *Trento*], Sesión XXIV, Decreto sobre la reforma obispos y cardenales, cap. III, “Cómo han de hacer los obispos la visita”

² Ana Arranz Guzmán, “Las visitas pastorales a las parroquias de la Corona de Castilla durante la Baja Edad Media. Un primer inventario de los obispos visitadores”, en *En la España Medieval*, núm. 26, Madrid, Universidad Complutense, 2003, pp. 301-302

³ Véase J. Colson, *L'Évêque dans les communautés primitives. Tradition paulienne et tradition johannique de l'épiscopat des Origènes a Saint Irénée*, París, 1951. Otro ejemplo puede verse en el *Memorial* que Juan de la Plaza hizo llegar al tercer concilio provincial mexicano. En este documento Plaza sostiene que “el más antiguo ejemplo tiene los preladados en Jesucristo nuestro señor, que de cualquier ocasión tomaba motivo [a partir de la visita] para amonestar y tratar con los hombres de las cosas que les convenían para la salud de sus ánimas”. *Memorial del padre Juan de la Plaza al Tercer Concilio Provincial Mexicano*, ff. 164 r., en Carrillo Cázares, Alberto (ed., est. intr., notas, pal. y trad. de textos latinos) *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, 6 vols. en 4 t., Zamora, El Colegio de Michoacán / Universidad Pontificia de México, 2006-2009, pp. 223-283

1215 a las afueras de Roma, además de conferir un carácter obligatorio a esta empresa, le encomendó objetivos específicos. El primero de éstos consistía en asegurar el progreso espiritual de los fieles de cada diócesis, marcando a través de la prédica de los Evangelios los causes de la conducta apropiada para el buen cristiano. Para conseguir este fin, el visitador debía recorrer su jurisdicción enseñando la palabra del Señor; además, estaba obligado a de recordar a su feligresía los sacramentos de la Iglesia y las sanciones a que se harían acreedores aquellos que incumplieran las leyes de Dios. Un segundo objetivo, no menos importante, recomendaba al prelado corroborar que los clérigos contaran con un nivel de instrucción adecuado, pues serían ellos los encargados de que los feligreses sintieran verdadera devoción y reverencia hacia Dios.⁴

Celebrada en tiempo del sumo Pontífice Pío IV, el 11 de noviembre de 1563,⁵ la vigésimo cuarta sesión del Concilio de Trento dispuso entre otras muchas cosas que los “Patriarcas, Primados, Metropolitanos y Obispos” estaban obligados a “visitar su propia diócesis” por lo menos una vez al año. En el entendido de que la distensión territorial de algunas de las jurisdicciones episcopales – “por su gran extensión”, dice a la letra el acta de la junta conciliar– impedía la realización de dicha empresa en el plazo establecido, el propio Concilio sancionó que los prelados estaban facultados para delegar en uno de sus subalternos la realización de este ejercicio o bien para efectuarlo personalmente, de manera dosificada, en un plazo no mayor a dos años.⁶

Dichas visitas debían efectuarse en los hospitales, ermitas, cofradías e iglesias parroquiales de toda la diócesis; es decir, en todos los lugares piadosos y establecimientos dedicados al culto y la cura de almas. El motivo principal de su realización era “promover las buenas costumbres y corregir las malas; inflamar al pueblo con exhortaciones y consejos a la religión, paz e inocencia, y arreglar todas las cosas de las unidad de los fieles”.⁷ Para que esto se lograra íntegramente, el concilio recomendaba a todos aquellos amonestados para efectuar la visita “cuidarse de no ser gravosos y molestos a ninguna persona con gastos inútiles”. Por ello encargaba, no cobrar ni “aceptar ningún dinero ni cosa alguna”, a excepción de los víveres “que se han de suministrar con frugalidad y moderación, para sí y los suyos”; aunque, dejaba abierta la puerta para que, por voluntad propia y en atención a

⁴ Noël Coulet, *Les visites pastorales*, Turnhout, Brespols, 1977, pp. 23-25

⁵ *Trento*, Sesión XXIV, “Que es la VIII celebrada en el tiempo del sumo pontífice Pío IV en 11 de noviembre de 1563”.

⁶ En caso de que los obispos estuviesen impedidos, “Los Arceedianos, Deanes y otros inferiores deban en adelante hacer por sí mismos la visita llevando un notario, con consentimiento del Obispo, y sólo en aquellas iglesias en que hasta ahora han tenido legítima costumbre de hacerla”. *Concilio de Trento*, Sesión XXIV, Capítulo III, “Decreto sobre la reforma de obispos y cardenales”, [Mecanuscrita] p. 138

⁷ *Trento*, Sesión XXIV, Capítulo III, “Decreto sobre la reforma de obispos y cardenales”

las antiguas costumbres, los visitados pagaran determinada cantidad de dinero o suministrarán los víveres necesarios.⁸

También se establecía que quedaban fuera del alcance del visitador los “monasterios, iglesias no parroquiales, u otros lugares piadosos”, en virtud de las convenciones antiguas. Esto significaba que la pesquisa se limitaría “sólo a aquellas iglesias en que se ha tenido legítima costumbre de hacerla”.⁹Nada que no hubiera sido visitado antes, podía serlo en un futuro. Otorgaba, además, facultad a los obispos para que durante la visita se hicieran cargo del “cuidado de las rentas de las fábricas” y de inspeccionar el estado que guardaban los ornamentos y enseres empleados en la liturgia.

Eso es, *grosso modo*, lo que la norma del concilio dispuso en torno a la visita episcopal. Pese a que el título consagrado a la visita poco agrega sobre su desarrollo y ejecución, debemos tener por cierto que se trató de un vehículo de primer orden en la introducción de la reforma eclesiástica. Pensada como acto jurídico la visita significaba la concreción de la autoridad episcopal, pues a través de este ejercicio el obispo juzgaba de forma directa la conducta tanto de clérigos como de feligreses.

El primero de los propósitos de la visita consistía en asegurar el progreso espiritual de los fieles de cada diócesis, aumentando su conocimiento de la fe y marcando los cauces de la conducta apropiada para el buen cristiano. Para conseguir dicho fin, el visitador debía, en concordancia con los “*Modus visitandi*” publicados por algunos prelados, iniciar su actividad predicando la palabra de Dios, amén de recordar a la feligresía los sacramentos de la Iglesia y las sanciones a que se harían acreedores aquellos que osaran quebrantar las leyes del Creador. Un segundo propósito, no menos importante, establecía que el prelado debía corroborar que los clérigos contaran con un nivel de instrucción adecuado como para conseguir que sus feligreses sintieran devoción y reverencia hacía Dios.¹⁰

Otro de los objetivos de visitar las parroquias era el de averiguar sobre la conducta de los fieles, por medio de una serie de cuestionamientos formulados por el visitador tanto al párroco como a algunos laicos de reconocido prestigio.¹¹A diferencia de lo que pudiera pensarse, esta forma

⁸ Loc cit

⁹ Loc cit.

¹⁰Nöel Coulet, *Les visites pastorales*, Turnhout, Brespols, 1977, pp. 23-25 Una lectura mucho más atenta de estas expresiones canónicas sugiere que aquello de lo que nos habla esta clase de disposiciones es de una creciente preocupación, por parte de las autoridades eclesiásticas, en torno a la falta celo en buena parte de los párrocos. Sobran indicios, sostienen los especialistas, cómo para pensar que un alto porcentaje de los clérigos peninsulares de la baja Edad Media, además de carecer de los conocimientos mínimos para desarrollar la cura de almas, distaban mucho de ser un ejemplo de santidad para la feligresía.

¹¹ Ana Arranz Guzmán, “Las visitas pastorales...”, p. 303

de interrogatorio no estaba motivado por el morboso afán de descubrir las desviaciones morales de los feligreses; muy por el contrario, obedecía a una lógica disciplinar: de nada servía inquirir y averiguar, si no se ponía remedio a las infracciones detectadas en cada parroquia. Se preguntaba, entonces, con el único fin de corregir aquella conducta intolerable a los ojos de Dios.

Mirados a la distancia, y lejos de lo que pudiera pensarse, las cláusulas de Trento no dicen mucho más con respecto a la operatividad y disposición de la visita. Y es comprensible. Como todo gran código legal, su contenido se limita a la enunciación de preceptos a todas luces generales, y carentes, en la mayoría de los casos, de referente concreto. Aunque habrá que advertir que el concilio dotó de verdadera obligatoriedad a una norma que perdía peso con el correr de los años. Convirtió la tradición en canon, haciendo de la norma una función para imponer determinada conducta.¹² Precisamente, la significación de la visita se asienta en esta capacidad potencial para transformar y controlar la vida de una multiplicidad de sujetos, a partir de una operación específica: vigilar (la conducta de los fieles y párrocos; el estado de las rentas y los inmuebles eclesiásticos) y corregir (conforme con la pauta canónica, estableciendo un “imperio de lo normal” que asegurase la salvación de las almas).¹³ No es que Trento haya inventado nada nuevo: puntualizó aquello sobre lo que se había discutido cerca de mil años, lo convirtió en la piedra de toque de su proyecto de reforma de las costumbres y se lo entregó a los diocesanos como una herramienta a su servicio: una espada de dos filos: un borde “disciplinar”; otro, puramente “político”.

Pese a que la legislación tridentina referente a la visita episcopal es todo menos extensa, visto a la luz de la vocación general del Concilio, este instrumento adquiere un mayor sentido. Como es sabido, el concierto de opiniones congregadas en Trento se inclinó por la instalación de un modelo diocesano, en el que los obispos estarían a la cabeza de la jerarquía eclesiástica. A ello hace referencia, por ejemplo, la sesión XXIII del concilio, misma en que se sancionó que la primicia en el orden jerárquico de la Iglesia estaba reservada al obispo, en tanto que sucesor natural de los apóstoles.¹⁴ Y es que este sitio de privilegio le había sido concedido al diocesano, ni más ni menos, que por el Espíritu Santo para gobernar la iglesia de Dios.

De este modo, al fijar con toda claridad la responsabilidad del diocesano en la cura de almas y el cuidado de su clerecía, el encuentro ecuménico lo confirmó como principal encargado de la fe y la disciplina eclesiástica, dotándolo de plena potestad sobre la administración y confección de los

¹² Abordo el problema desde la reflexión de Michel Foucault en torno a la voluntad normalizadora del poder. Véase, Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI,

¹³ Gilles Deleuze, *Foucault*, Prólogo de Miguel Morey, Paidós, Barcelona, 1987, p. 101

¹⁴ *Trento*, Sesión XXIV, Capítulo II

sacramentos.¹⁵Y para que pudiera ejercer de forma efectiva sus funciones, el concilio también promovió un mecanismo disciplinario: la visita de la diócesis. Sin embargo, pese a dejar en claro las atribuciones del diocesano, poco o nada se establecía sobre la forma en que debía estructurarse la relación de la visita. Trento dio manga ancha a los preladados.

2.2 *La visita en la normativa del Concilio Tercero Provincial Mexicano*

Cuando Felipe II dispuso que se diera cumplimiento en América a las resoluciones del concilio de Trento jamás se imaginó que el camino sería tan tortuoso. La senda natural para la implantación de la reforma parecía no presentar inconvenientes: cada obispo debía introducir en su diócesis la norma tridentina, valiéndose de los concilios provinciales y diocesanos. Eso *debía* ocurrir en teoría. Pero cómo todos sabemos, los dictados conciliares lejos de aplicarse maquinalmente fueron objeto de la crítica y resistencia por parte de las órdenes mendicantes, que procuraron —como es natural— la conservación del orden parroquial que habían fundado. Ello permite explicar por qué, al menos en Indias, se debió consentir que la observancia de las normas tridentinas fuera todo menos absoluta, pues en no pocos casos, la aplicación de la regla conciliar fue postergada —e incluso rechazada tajantemente— en virtud de muy distintas circunstancias.

Al menos en el papel, la reforma ordenada por Trento sujetaba a todas las corporaciones eclesiásticas a la primicia de los obispos, además de que delegaba en éstos la obligación y el cuidado de la cura de almas. Como es fácil advertir, este modelo diocesano entraba en franca oposición con el proyecto misionero forjado por los mendicantes durante la primera mitad del siglo XVI: “una sociedad dividida en dos republicas, una de españoles y otra de indios, en la que la segunda estaba bajo el cuidado y administración de los frailes”.¹⁶ Lo que subyacía en la base del conflicto era el enfrentamiento entre dos visiones bien distintas de lo que debía ser la Iglesia novohispana: los obispos pretendían una Iglesia según los cánones del concilio, en la que los frailes se replegaran a sus conventos, para que el clero diocesano tomara el control del cuidado espiritual de los naturales; los

¹⁵ Leticia Pérez Puente, “El obispo. Político de institución divina”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, p. 154

¹⁶ Antonio Rubial, “Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios y la política episcopal. Siglo XVI”, en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los Concilios Provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México /Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, pp. 315 (Serie Historia Novohispana, 75)

mendicantes, por el contrario, deseaban que se ratificara el esquema de sociedad que hasta entonces habían construido.

Una de las formas de ejercer la jurisdicción se concretaba en la prerrogativa diocesana para visitar los espacios dedicados al culto católico. Para poner remedio a las oquedades y vacíos legales de lo dispuesto por Trento, el Tercer Concilio Provincial Mexicano trató de normar con mucha más precisión las facultades y el proceder de los obispos durante las visitas.¹⁷ De entrada destaca una consideración: la voluntad de “adherirse a las disposiciones del [concilio] que se celebró en la ciudad de Trento”.¹⁸ A la que sumaba una justificación: “nada más adecuado a la salud del rebaño del Señor que la presencia de su propio pastor”.¹⁹ En ambos casos, la instrucción responde a cuestiones ya discutidas: la declarada intención de dicha junta mexicana por implementar los mandados por Trento en tierras novohispanas; y por otro lado, la convicción de que la vigilancia de los preladados sobre los fieles favorecería la eliminación de toda conducta desviada.

La asamblea mexicana dispuso, entonces, que el prelado debía informarse de la forma en que se impartían los santísimos sacramentos; el importe total de las limosnas de cada curato; así como del estado que guardaban los libros de bautismos, casamientos y defunciones.²⁰ Instruyó también que se tomara registro de “las iglesias parroquiales, y de los párrocos que las sirvan”. Para tales efectos, los visitadores debían llevar en su travesía dos libros: en el primero se registraría cuáles eran las parroquias de la diócesis, así como los párrocos que las administraban; en el segundo, los escribanos del dignatario debían hacer relación de aquellas parroquias visitadas con anterioridad. Todo ello con el firme propósito de que “los obispos puedan contener en su deber y subordinación el pueblo que gobiernan [...] según los estatutos canónicos”.²¹

Ordenaba, asimismo, a semejanza del canon tridentino, que “cuando se ocupasen [los obispos] de visitar su diócesis, cuidasen de no hacerse molestos o pesados a alguno con gastos

¹⁷ Leticia Pérez Puente, “Sólo un rostro de la arquidiócesis de México. La visita pastoral de Juan de Mañozca y Zamora, 1646”, en Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre (coords.), *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, México, México, UNAM-IISUE, 2009, p. 137 La autora nos entrega abundante bibliografía sobre la forma en que se han trabajado las visitas pastorales dentro de la historia eclesiástica.

¹⁸ *Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el papa Sixto V, y mandado observar por el gobierno español, en diversas reales órdenes. Publicado con las licencias por Mariano Galván Rivera*, México, Eugenio Maillertfert y Compañía, 1859 [en adelante se citará *Concilio III Provincial Mexicano*] Libro III, De la visita a la propia provincia, Título I, “El obispo por sí mismo debe visitar cada año su propia diócesis, o al menos cada dos años, y en su defecto nombrar en su lugar a una persona capaz de desempeñar esta parte del ministerio. (En adelante se citará solamente el Libro y el Título correspondientes)

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Concilio III Provincial Mexicano*, Libro III, De la visita a la propia provincia, Título I, Subtítulo III, “La visita ha de comprender las parroquias que sirven de los regulares”

²¹ *Trento*, Sesión XXIV, Decreto sobre la reforma obispos y cardenales, cap. X

inútiles”.²²Nada más agradable a los ojos de Dios que enmendar las costumbres de su rebaño a través del “ejemplo de la templanza y la modestia cristiana”.²³Por ello se mandaba que “ni ellos [los obispos] ni los que los acompañan reciban nada por razón de la administración o de la visita”.²⁴

Pese a las dificultades en su aplicación, esta resolución tridentina, adoptada por el concilio mexicano, daba seguimiento a una convicción según la cual se debía favorecer “a la jerarquía eclesiástica para organizar en torno a ella toda la iglesia indiana”.²⁵ De lo que se trataba, en el fondo, era de ceñir a toda la clerecía, incluidas por supuesto las congregaciones mendicantes, bajo la autoridad episcopal, pues al menos en teoría los obispos funcionarían como brazo ejecutor de la reforma eclesiástica dispuesta por Trento.²⁶ Qué mejor forma de lograr este objetivo que examinando periódicamente la conducta y proceder de los mendicantes.

De la obligatoriedad e insistencia en las visitas diocesanas podemos desprender que, si bien Adriano VI había dotado a las órdenes religiosas de autonomía en materia de jurisdicción respecto de los obispos,²⁷ los dictados tridentinos facultaron a los prelados para irrumpir en un terreno que, por la propia historia de la construcción de la Iglesia en Indias, les resultaba ajeno. Aunque en el papel el objetivo primordial de las visitas era –como anuncia el epígrafe– “introducir la doctrina sana y católica”, “expeler las herejías” y “promover las buenas costumbres y corregir las malas” sería ingenuo sustraer esta práctica del proceso de consolidación de la autoridad de los obispados. Y es que, en su tránsito hacia un fortalecimiento efectivo, las distintas catedrales novohispanas debieron

²² *Concilio III Provincial Mexicano*, celebrado en México el año de 1585, Libro III, De la visita a la propia provincia, Título I, Subtítulo II, “La modestia que se debe observar en las visitas”

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*. De esta prohibición se exceptuaban los víveres que debían administrarse para los obispos y su comitiva, pero sólo los necesarios y no más, con frugalidad y moderación.

²⁵ Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, México, UNAM/Centro de Estudios Sobre la Universidad, Plaza y Valdés, EL COLEGIO DE MICHOACÁN, 2005, p. 93

²⁶ Pilar Martínez López-Cano, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández “Estudio introductorio al Tercer Concilio provincial mexicano, (1585)” en Pilar Martínez López-Cano (coord.) *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM-IIIH, 2004

²⁷ León X otorgó en 1521 a través de la bula *Alias felicis* el privilegio a las órdenes religiosas de administrar los sacramentos, ordenar (órdenes menores), conocer las causas matrimoniales, así como usar la crisma y el óleo santo.

Adriano VI expidió en 1522 la bula *Exponi Nobis* u Omnímoda por los amplios privilegios que concedía. La bula omnímoda otorgó a los frailes la potestad del sumo pontífice sobre los actos episcopales donde no hubiera obispos. Paulo III la amplió en 1535 al eliminar la restricción de jerarquía ordinaria. Nancy Farriss, *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 19 (268 p.) (Sección de Obras de Historia)

ejercer plenamente sus prerrogativas haciendo frente a aquellos actores que les disputaban el ejercicio del poder dentro de la esfera parroquial: las órdenes regulares.²⁸

A pesar de la multiplicidad factores y condicionantes debe quedarnos bien en claro que la visita en cuanto tal poseía dos filios: uno “normativo”, que estipulaba la introducción y cuidado de la doctrina católica; otro “político”, derivado del modelo adoptado por Trento, con el que se pretendía sujetar bajo la autoridad de los diocesanos todos los órdenes de la esfera eclesiástica. Apenas resulta sorprendente que dadas las condiciones del trasplante, que tanto Trento como la norma canónica posterior privilegiaran el brazo político de la visita, en el entendido de que su ejecución favorecía la consolidación un esquema eclesiástico vertical, donde los obispos se situarían a la cabeza del *corpus ecclesiae*.²⁹

2.3 *La posición del monarca: la visita episcopal y el libro “De la gobernación espiritual”*

Una vez que Trento tocó a su fin, la iglesia de Roma requirió del favor y auxilio de los príncipes católicos para hacer frente a la amenaza protestante. De todos, sólo Felipe II de España contaba con la plata suficiente para dar la batalla a los enemigos de la fe. Y es que tanto los turcos en el Mediterráneo como los “evangelistas” en Flandes eran enemigos jurados lo mismo de Roma que de España, por lo que una alianza entre las dos potencias resultaba del todo natural. No obstante, la existencia de intereses afines de modo alguno significó sometimiento. En más de una ocasión, la corte de Madrid reclamó de forma airada a la curia romana cuando sentía que las prerrogativas de la Corona corrían algún riesgo. Lo mismo en la Península que en Nápoles o Sicilia -donde el monarca mantenía un estrecho control sobre la Iglesia- una vez que terminó el concilio se presentaron no pocos altercados con el pontífice, pues no quedaban en claro quién debía encabezar la reforma eclesiástica.

Al igual que en el caso del Congo, donde por tratarse de “tierras de misión” el pontífice había tomado las riendas de la reforma, para las Indias la curia romana impulsó un proyecto para que

²⁸ Véase Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670* (Traducción del inglés de Roberto Gómez Ciriza, México, FCE, 2005, 309 p. (Sección de obras de Historia)

²⁹ En teoría, la potestad que la Iglesia ejerce se mueve en dos ámbitos: de orden y de jurisdicción. La primera se refiere a la administración de los sacramentos. La segunda, la de jurisdicción, es aquella por la que se rige a los fieles en el plano religioso temporal. Ésta puede ser de fuero interno -de la conciencia-, encaminada al bien particular; o de fuero externo, es decir aquella de carácter público, y encaminada al bien común. Así, la jurisdicción de fuero externo es la que tenía por objetivo el mantenimiento del orden de las relaciones sociales y se ejercía sobre el clero, el pueblo y el territorio por los preladados. Esta jurisdicción le fue delegada en los frailes ante la extraordinaria situación que supuso la evangelización de los naturales americanos. Manuel Teruel, *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, pról. por Carlos Martínez Shaw, Barcelona, Crítica, 1993 (Citado por Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación...*, p. 127 [nota 350])

la conversión de los gentiles estuviera bajo el cuidado de una congregación de cardenales designada por el papa. En la lógica de Roma, toda vez que se trataba de un asunto esencialmente espiritual, correspondía al papa la conducción de la evangelización en América. Naturalmente, esta ocurrencia papal topó inmediatamente con la desaprobación del rey, a quien, como es sabido, por concesiones apostólicas se le había encomendado la conversión de los naturales indios. Es claro que, de ninguna manera, Felipe II permitiría que se vieran perjudicados sus derechos patronales sobre la Iglesia indiana.

Además, si hacemos caso de los cálculos de Elliot, para mediados de la década 1570, una quinta parte del presupuesto total de Castilla –esto es, poco más de un millón de ducados- procedía de las contribuciones eclesiásticas de los reinos españoles en ambos hemisferios. Por si fuera poco, la mayor parte del resto provenía de dos fuentes principales: los impuestos pagados por pecheros castellanos y los cargamentos de plata de las Indias. De ahí que para conservar un dominio pleno sobre América y su iglesia, el rey intentó establecer reglas claras que mantuvieran al margen los intereses papales, y que, paralelamente, no dejaran alguna duda sobre la forma de implantar la reforma tridentina en sus dominios. Por ello, Felipe II trató de normar con toda precisión dictando una serie de instrucciones sobre la forma en que habría de proceder el conjunto del edificio eclesiástico.

Aunque las instrucciones dictadas por la Corona para orientar el proceder de los obispos durante la visita poseían una tradición amplia,³⁰ lo cierto es que rara vez prestaron atención a la forma en que debía ordenarse la relación resultante. En más de una ocasión, dichas ordenanzas privilegiaron el sentido práctico de la inspección, pero dejaron de lado la fabricación de los registros. La razón es muy simple: en la medida en que la visita es un acto que supone el despliegue de la

³⁰ Por citar tan sólo un caso, tan temprano como 1390 las Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla, declararon la cantidad que deberían pagar quienes estorbaran o embargaran pública o secretamente la visita, corrección de los pecados y justicia de los prelados o sus oficiales. *Cortes de los antiguos reinos de León y Castilla*, vol. II, Madrid, Imprenta de M. Rivadenyra, 1863, p. 456 Y es bien cierto que ya con los Austrias en el trono los intentos por normar el actuar de los obispos fueron cada vez más sólidos. Basta echar un vistazo por la *Recopilación de leyes de Indias* para advertir los alcances de dichas tentativas. La revisión del Título VII, dedicado precisamente a “los arzobispos, obispos y visitadores eclesiásticos” nos arroja que ya para 1577 Felipe II encargaba con toda puntualidad: “A los prelados de nuestras iglesias visiten todas sus diócesis, y reconozcan el estado de las doctrinas, predicación del Santo Evangelio y conversión de las almas... procurando informarse de todo tan particularmente como encargan los sagrados cánones y concilios y nuestras leyes reales [...] Y acabadas las visitas nos envíen los prelados y Cabildos de la Sede Vacante relación distinta clara y especial, de todos los lugares y doctrinas que proveyeren en cada uno, qué cosas remediaron y de cuáles será bien tengamos entera noticia en nuestro Consejo de Indias, para que se provea lo conveniente”. *Recopilación de las leyes de Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Carlos II, Nuestro Señor. Va dividida en cuatro tomos con el Índice general, y al principio de cada tomo el índice especial de los títulos, que contiene*, 4 tomos, Madrid, Por Julián de Paredes, 1681, Libro I, Tit. 7, Ley XXIV

jurisdicción episcopal sobre el clero, pero también sobre el pueblo, necesariamente daba lugar a la superposición con el orden judicial temporal en manos del rey. De ahí que, en la mayoría de los casos la monarquía trató de normar con todo detalle aquellos asuntos que podían menoscabar sus facultades, y olvidó fatalmente prestar atención en otros. Sin embargo, luego de Trento, y ante las enormes facultades conferidas al obispo, las ordenanzas reales en torno a la visita se hicieron mucho más específicas. En su afán por regular el trasplante de la reforma tridentina en Indias, la política eclesiástica de Felipe II prestó particular atención al asunto de la visita, pues no sólo indicó al obispo la forma en que debía realizarse la visita, sino que detalló *ad nutum* el sentido, disposición y contenido de la relación de la visita. Como parece dable pensar, la Corona no fue insensible a los múltiples usos que podía dar a esa información.³¹

Por tratarse de un tema inabarcable, centraré mi examen en el libro “De la gobernación espiritual” de Juan de Ovando, pues si bien nunca fue promulgado, en su interior se advierte con claridad: el importante papel que desempeñaría la visita en el “nuevo” esquema eclesiástico diseñado por Ovando, la posición del rey frente a este mandato canónico y, sobre todo, la precisión con que se trató de normar la elaboración de los registros.³²

A partir de 1567, la Corona tomó con la mayor seriedad la misión de dejar en claro las bases doctrinales y el ámbito de aplicación de los derechos patronales. Para lograrlo se propuso la realización simultánea de tres grandes medidas. La primera fue encomendar a Juan de Ovando la visita del Consejo de Indias, para que tras la inspección, se emprendiera una reforma; una segunda asignatura implicaba la realización de una asamblea para discutir las nuevas directrices políticas, eclesiásticas y económicas que habrían de emprenderse en América: la Junta Magna. Finalmente, la tercera prevención consistió en poner orden al interior de la legislación indiana. Como es bien sabido, con la Conquista el derecho castellano fue trasplantado a América en un intento por normar

³¹ Como se observa en la *Recopilación...*, la noticia que los prelados pudieran recabar serviría al Consejo de Indias para que a partir del registro proveyera lo conveniente. Mario Humberto Ruz (coord.), *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales*, vol. I, México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Arzobispado de Guatemala, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas, 2002, p. 13

³² Como bien han advertido no pocos estudiosos, una ventana de análisis de la posición regia respecto de la visita diocesana bien puede desprenderse del examen de la *Recopilación de leyes de Indias*. No obstante, he optado por “De la gobernación espiritual”, pues me interesa poner el énfasis no tanto en la dinámica de la visita como en la pauta que gobierna la confección de los despachos de la visita. Además se trata de una legislación temprana que en más de un sentido sirvió como antecedente de muchas de las disposiciones incorporadas a la *Recopilación*. Véanse particularmente Mario Humberto Ruz (coord.), *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales*, 4 vols., México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Arzobispado de Guatemala, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas, 2002 y Jorge Traslosheros, “Por su Dios y por su Rey. Las ordenanzas de fray Marcos Ramírez de Prado para el obispado de Michoacán. 1642”, en Brian F. Connaughton y Andrés Lira (coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Unidad Iztapalapa, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1996, pp. 191-215

aquella realidad insospechada. No obstante, hacia el último tercio del siglo XVI para nadie era un secreto que la enorme proliferación de cédulas, ordenanzas, pragmáticas e instrucciones dictadas para gobernar las Indias se había convertido en un problema, no sólo por la cantidad sino porque en más de un caso los mandatos eran contradictorios. Tal llegó a ser el desorden que el propio Ovando no dudó en afirmar que: “Ni en el Consejo ni en las Indias se tiene noticia de las Leyes y Ordenanzas por donde se rigen y gobiernan todos aquellos Estados”.³³

Ante lo apremiante de la situación, tan pronto fue nombrado visitador, Ovando puso manos a lo obra. Su labor fue tan expedita que no es de extrañar que ya para 1569 tuviera acabado el libro primero de las llamadas ordenanzas ovandinas y el título primero del libro segundo sobre la gobernación temporal.³⁴ En su elaboración, Ovando recuperó buena parte de la legislación rescatada tiempo atrás por López de Velazco, a la que habría de sumar aquella generada durante sus años de visita en el Consejo. La recolección de estos materiales daría pie a la compilación de los despachos, ordenanzas, cédulas, instrucciones, y demás documentos legales expedidos por la Corona desde el descubrimiento de América. El resultado fue bautizado por el propio visitador con el curioso nombre de “Copulata de las leyes de Indias”.³⁵ Los siete libros que componen dicha compilación servirían como sustento de las llamadas “ordenanzas ovandianas”. Y pese a que no se conoce por completo su contenido, parece que los Títulos proyectados concuerdan plenamente con los de la Copulata.³⁶

Aunque la comparación entre ambos escritos sin duda arrojaría conclusiones interesantes, por ser mi único interés el asunto relativo a la vista episcopal, a continuación me referiré exclusivamente al primero de los libros incluidos en las ordenanzas de Ovando: “De la gobernación espiritual”. Hablamos de un documento compuesto por un prefacio y 22 títulos, cuyo contenido en más de una ocasión trasciende los límites de la jurisdicción real. Pese a que con toda seguridad, alguna versión de dicho libro fue presentado, primero, durante la junta Magna, y posteriormente para recibir la venia del rey, como se sabe, sólo se autorizó la publicación de la “Ordenanza de patronazgo”. El resto de sus contenidos corrió distintas suertes: algunas de sus iniciativas fueron

³³ “Relación del estado...” en Víctor Maurtua, *Antecedentes de la Recopilación de Yndias*, Madrid, Imprenta de Bernardo Rodríguez, 1906 p. 3.

³⁴ *Ibidem*, p. 4.

³⁵ Ordenadas en siete libros, estos resúmenes darían cuerpo a las ordenanzas de ovandianas.

³⁶ Leticia Pérez Puente, “La política eclesiástica regia y los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas”, p. 10(En prensa)

turnadas al papa; mientras que aquella que no requería de sanción pontificia, fueron mandadas observar en Indias a través de cédulas reales.³⁷

Al interior del Título IV, consagrado dicho sea de paso a normar la labor de los diocesanos, el libro “De la gobernación espiritual” da tratamiento puntual a la visita episcopal. A partir del párrafo 10, el texto centra su atención en las prevenciones con que debe desarrollarse dicha empresa. Por principio de cuentas, al igual que el concilio de Trento, la instrucción de Ovando recomienda que la visita de la diócesis sea llevada a cabo personalmente por el prelado –“por lo mucho que su presencia instruye y edifica”-³⁸, cuando menos una vez cada año. Y en caso de que tal cosa no fuera posible se recomendaba nombrar “personas de letras y conciencia” para desempeñar dicha labor.

Respecto de la ejecución, la instrucción demandaba que “llegando a la parroquia que se fuere a visitar, el prelado [...] visitara el sagrario” para constatar si la limpieza, honra y decoro del Santísimo Sacramento corresponden con su calidad. Luego, debía dirigirse al bautisterio para corroborar su buen estado. Una vez hecho esto, el visitador estaba obligado a pasar revista al “libro de los que se han bautizado, y el de los que se han confirmado, y el de los que se han casado”,³⁹ así como tomar relación e inventario de “los ornamentos, joyas y cosas muebles que la iglesia tiene”.⁴⁰ Y mientras esto se llevaba a cabo, convenía convocar al pueblo para que, “habiéndose juntado”, se leyera el edicto correspondiente. Ovando se preocupó por normar con tal precisión el formato de dicha pieza de oratoria que difícilmente se presta a confusiones. De entrada la carta ponía el énfasis en las motivaciones de la inspección, pues advertía que la realización de la visita permitiría a los prelados “saber y entender el estado de las iglesias y lugares de culto [...] y la vida costumbres de todos los súbditos del reino”. Todo ello, por supuesto, en provecho de las iglesias y bien de las ánimas.

Más adelante la instrucción recordaba a los fieles que se encontraban “obligados a nos ayudar unos a otros, a vivir bien y servir a Dios Nuestro Señor, apartándonos de los vicios y pecados y amonestando caritativamente a vuestros próximos”.⁴¹ La advertencia, lejos de ser un simple recordatorio de las obligaciones doctrinales, era en realidad una invitación a denunciar las faltas cometidas por cualesquier miembro de la comunidad. Particularmente, y so pena de excomunión, se

³⁷ *Ibidem*, p. 10

³⁸ “De la gobernación espiritual”, en Víctor Maurtua, *Antecedentes de la Recopilación de Yndias*, Madrid, Imprenta de Bernardo Rodríguez, 1906, Título IV, párrafo 10, p. 69

³⁹ “De la gobernación espiritual”, en Víctor Maurtua..., Título IV, párrafo 11, p. 70

⁴⁰ *Loc cit*

⁴¹ “De la gobernación espiritual”, en Víctor Maurtua ..., Título IV, párrafo 11, p. 71

exhortaba a los fieles a exhibir las desviaciones de los encargados del culto, presentado la denuncia correspondiente ante “los que administran la Justicia de la Santa Madre Iglesia”.⁴² “Primeramente –apunta la instrucción–, si sabéis que los clérigos, curas y beneficiados, capellanes, sacristanes, dejan de servir fielmente sus oficios e iglesias”, como es debido, era menester concurrir a la presencia del prelado para denunciar. Lo mismo cuando se tuviera noticia de que de los ministros tenían “algún impedimento para no poder estar ordenados”, o “si recibieron las órdenes por simonía o de algún simoníaco”.⁴³ También se invitaba a poner en evidencia a aquellos que faltaban con sus obligaciones pastorales: a los que “no hayan querido bautizar ni administrar los Santos Sacramentos”, a aquellos que por negligencia “dejan de enseñar la doctrina Cristiana”⁴⁴ y más enfáticamente a quienes se han negado a “denunciar a los excomulgados”. Asimismo, debía procederse en contra de todo “clérigo o persona eclesiástica que hubiese dejado de dar buen ejemplo [...] para el pueblo cristiano”, ya bien porque estuvieran en “pecados públicos”, o fueran jugadores, tratantes de mercaderías y otros oficios prohibidos para ellos; también si “tenían conversaciones con mujeres deshonestas o disolutas” o “son mancebos públicos” o “tiene en sus casas mujeres deshonestas o sospechosas”.⁴⁵ Lo mismo convenía delatar a aquellos que anduvieran armados o portaran hábito indecente.

No menos digno de atención era el cuidado que debía tenerse con sus licencias. Incumbía al obispo examinar “los títulos de sus órdenes, viendo si están ordenados canónicamente”, si contaban con la licencia del prelado y, en caso de que vinieran de la Península, “la licencia de nos con la que hubiesen pasado”.⁴⁶ Además, proveía para que en caso de ser ejemplares los méritos del clérigo en turno, se enviase relación de los mismos para “que tengamos noticia de ellos cuando se hubiere de proveer alguna iglesia o beneficio”.⁴⁷

Aunque con un menor peso, la carta de la visita debía incluir, también, una invitación explícita para delatar a “seglares que estén en pecado público”.⁴⁸ Llama poderosamente la atención que por tratarse de una etapa temprana, anterior a la introducción del Santo Oficio en algunos territorios americanos, se encomiende al obispo la persecución de delitos de fe. De este modo debía consignarse ante el prelado a “personas hechiceras, encantadoras, brujas, agoreras, sortílegas, o que

⁴² Loc cit

⁴³ Loc cit

⁴⁴ “De la gobernación espiritual”, en Víctor Maurtua ..., Título IV, parágrafo 11, p. 71

⁴⁵ “De la gobernación espiritual”, en Víctor Maurtua ..., Título IV, parágrafo 11, p. 72

⁴⁶ “De la gobernación espiritual”, en Víctor Maurtua ..., Título IV, parágrafo 13, p. 76

⁴⁷ Loc cit

⁴⁸ “De la gobernación espiritual”, en Víctor Maurtua ..., Título IV, parágrafo 11, p. 73

saben o que muestran a hacer ligaturas, maleficios o encantamientos”.⁴⁹ Lo mismo a aquellos que “hayan cometido sacrilegio, tomando alguna cosa de la iglesia, o riñendo atrozmente con otro en ella”, o que hayan “profanado la iglesia o lugar sagrado haciendo en él ferias, mercados [...] juegos o representaciones indecentes”.⁵⁰ Igualmente convenía exponer a “los blasfemos que reniegan y descreen del nombre” de Dios; a los soltero o casados “públicamente amancebados”.⁵¹ Y la cosa no paraba ahí, por tratarse también de una conducta indigna a los ojos del Señor, “habéis de denunciar y decir si sabéis de algunos renoveros, logrereros y usureros”,⁵² así como a aquellos “que no pagan los diezmos y primicias que se deben a la Santa Madre Iglesia”.⁵³

En el caso de las Indias, y tierras de misión, era menester delatar a los encomenderos que: impidan a los indios la asistencia a misa, a los que se sirven de indios infieles o “que no ponen el debido cuidado en que sean enseñados en las cosas de la Santa Fe Católica”.⁵⁴

Una vez hecha la invitación a denunciar, el diocesano estaba obligado a escuchar a todos aquellos que se presentaran en respuesta al edicto general. Debía escuchar la causa, y en caso de que lo considerara pertinente, “examinar algunos testigos de escrutinio general, usando la misma carta del edicto general”.⁵⁵ Y de lo que esta inquisición resultase, “habiendo culpas particulares, hará cargo de ellas a quién tocares”; de modo tal que se imparta justicia, sin que ello amerite trasladar “a los culpados a la cabecera del Obispado”.⁵⁶

De todo lo anterior, lo más importante para nuestro estudio no es tanto la peculiaridad de las conductas dignas de persecución como la conciencia que existe de que al obispo “pertenece e incumbe poner remedio en ello”.⁵⁷ De manera explícita la instrucción ovandiana trataba de regular las amplias facultades concedidas al obispo a raíz de Trento. El excesivo énfasis puesto por Ovando en la carta que debía leerse en cada población visitada parece uno más de los múltiples rostros del burocratismo español. No lo es. A sabiendas de que lo que se jugaban era ni más ni menos que el dominio de sus territorios, la Corona mostró por lo general una enorme sensibilidad política al normar sobre estos asuntos. Para todos resultaba obvio que el alud de informes recogidos por los obispos servirían para formarse una idea mucho más clara de lo que ocurría en Indias y luego

⁴⁹ Loc cit

⁵⁰ Loc cit

⁵¹ “De la gobernación espiritual”, en Víctor Maurtua ..., Título IV, párrafo 11, p. 74

⁵² Loc cit

⁵³ Loc cit

⁵⁴ “De la gobernación espiritual”, en Víctor Maurtua ..., Título IV, párrafo 11, p. 74-75

⁵⁵ “De la gobernación espiritual”, en Víctor Maurtua ..., Título IV, párrafo 14, p. 6

⁵⁶ Loc cit

⁵⁷ “De la gobernación espiritual”, en Víctor Maurtua ..., Título IV, párrafo 11, p. 75

administrar justicia, según fuera el caso. Al amparo del Regio Patronato, Ovando invocó las disposiciones tridentinas para legislar sobre las visitas diocesanas, pero velando en todo momento por los intereses del monarca. Si Trento no tuvo la pericia para detallar a voluntad la pauta discursiva que debía seguirse de la visita, el rey no dudó en normar aquello que podía servir a sus intereses en Indias.

2.4 *El procedimiento de la visita de fray José de Lanciego y Eguilaz*

La primera visita que Lanciego emprendió en su diócesis dio inicio el 12 de noviembre de 1715. Eran las dos y media de la tarde.⁵⁸ Tenía poco de menos de un año al frente de la arquidiócesis de México y se disponía dar cumplimiento a lo mandado por Trento. El ritual fue seguido devotamente: el arzobispo fue recibido en la catedral metropolitana para ser despedido por el cabildo. Luego de rezar incado frente al altar mayor, leyó con voz pausada el itinerario antes pactado. Había trazado una ruta en la que la primera estación sería san Agustín de las Cuevas, en Tlalpán, y que habría de llevarlo hasta la costa de la “mar del Sur”, al puerto de Acapulco. En su travesía, sería acompañado, según consta en el libro, por el doctor Lucas Guerrero y Guevara, el licenciado y capellán Juan de Fábregas, el traductor de lengua mexicana José Antonio de Ayala, el secretario de cámara y gobierno José Ansoayn y los Arcos, además de dos pajes y tres lacayos. Todos, a excepción de los mozos, irían montados en mulas. No se traba de un aparato ostentoso, sólo lo indispensable para cumplir debidamente con su obligación canónica.⁵⁹

Tras dos horas sobre el lomo de las bestias, el arzobispo Lanciego se detuvo con su comitiva en san Agustín de las Cuevas. Eran pasadas las cuatro de la tarde;⁶⁰ les había tomado poco más de dos horas llegar hasta Tlalpán, ese “paraíso occidental” tan alabado por el cronista Vetancourt. El protocolo daba inicio poco antes de arribar a la parroquia. El arzobispo era alcanzado en el camino

⁵⁸AHAM, *Secretaría Arzobispal*, CL. 20 “Libro de visitas del arzobispo fray José de Lanciego y Eguilaz del año de 1715 desde San Agustín de las Cuevas, pasando por Oaxtepec, Cuatla, Tlayaca, Xonacantepec, Xantelteco, Zacualpan, Thochimilco, Tlanepantla, Cuautenca, Totolapan, Chimalhuacan, San Juan Temamatla, Chalco, Ixtapaluca y Mexicalzingo...”, fs. 465

⁵⁹ Según se lee en la instrucción dada por el Toribio de Mogrovejo a los obispos visitadores, la recomendación hecha por el Concilio para hacer de la visita un ejercicio expedito, atendía a una cuestión más bien sencilla: durante su estancia, la comunidad estaba obligada a “procurar” a la comitiva episcopal. Por ello, se encargaba que para aligerar los costos de la visita: a) el obispo permaneciera en cada comunidad sólo lo necesario; b) que sus acompañantes fueran, en todo momento, los menos. De incumplir con el plazo establecido (cuatro días según la instrucción de Mogrovejo) el pueblo, sin cargo de conciencia, bien podía negarse a abastecer al prelado. AGI, Regio Patronato, 248, R. 3, “Forma e instrucción de visitar que el santo concilio provincial mandaba guardar a los visitadores ahora sean obispos, ahora los que por su comisión van a visitar”, ff. 45v

⁶⁰ AHAM, *Secretaría Arzobispal*, CL. 20 “Libro de visitas del arzobispo...”, ff. 1v.

por el prior del convento en turno –en este caso un agustino-, los representantes de la autoridad regia, el gobernador de la “república de indios”, alcaldes y fiscales, todos arropados por los feligreses indígenas. El repique incesante de las campanas parecía marcar el paso de la marcha del dignatario hacia la puerta de la iglesia. La mayoría de los presentes jamás había visto a un obispo, pero todos asumían que se trataba de alguien importante.

En medio de tal algarabía, tres religiosos revestidos como presbítero, diácono y subdiácono, respectivamente, recibían al dignatario a unos metros del portón de la parroquia. El arzobispo, aún resguardado por su séquito, encontraba en ese sitio un altar improvisado, delante del cual se hallaba una cruz procesional. Todo estaba recubierto por un palio. A una señal, el cura hospedante se encargaba de incensar la cruz, y al propio prelado, como quien busca erradicar toda impureza antes de penetrar en el templo. Consumada la purificación, Lanciego debía entrar en procesión hasta el altar mayor para colocar en él la cruz que portaba. Luego, debía cantar un *Te deum laudamus* para celebrar la visita. Si el arribo de la noche sorprendía –como en este caso- a los celebrantes, la visita debía continuar a la mañana siguiente.

El 13 de noviembre, consigna el secretario arzobispal, con el habitual repique de campanas se convocó a misa a los feligreses.⁶¹ Eran las cinco de la mañana. Devotamente, se dio lectura, en castellano y en lengua mexicana, al edicto general de visita, en el que se anunciaban los propósitos de la misma. Acto seguido, enmarcado por el doble repique de campanas el arzobispo dio inicio a un recorrido que incluyó la nave de la parroquia, el atrio y el cementerio, para retornar nuevamente al altar mayor desde donde oficiaba. Una vez ahí, Lanciego se dispuso a examinar cuidadosamente el Sagrario. Debía poner especial atención en la limpieza y decoro de los instrumentos litúrgicos, además de cerciorarse de que la urna dispuesta para albergar las hostias contase con una llave. Había dado inicio, formalmente, la inspección. La revisión era detallada, casi podríamos decir que minuciosa. De la pila bautismal, por ejemplo, debía cuidarse que el agua no se derramara o que el dispositivo tuviera fugaz. En la sacristía, por el contrario, se pasaba revista a todos y cada uno de los aditamentos empleados en la liturgia. El arzobispo debía asegurarse que los cálices, estolas, misales, amitos y demás objetos se conservaran en óptimo estado. Resultaba imperdonable que los objetos dispuesto al servicio de Dios estuvieran dañados, ya bien por la pobreza de las rentas conventuales o, por el desinterés y avaricia de los párrocos.

⁶¹ “[...] Con solemnidad de campanas y otro día de mañana con mucha solemnidad comience la Visita y lo primero dígame la misa con todo el aparato que la Iglesia pudiese y asista todo el pueblo, a ello como en los otros/ días de fiesta [...]”AGI, Regio Patronato, 248, R. 3, “Forma e instrucción de visitar...”, ff. 45v

En caso de que el visitador encontrara durante su pesquisa graves faltas u omisiones notorias, tenía que reconvenir a los párrocos y dejar constancia de la advertencia en el libro de visitas. El arzobispo, además, debía exhortar a los ministros para que cumpliesen como era debido con sus obligaciones. Preocupado por la precaria fijación del catolicismo en algunas comunidades, Lanciego instó a los religiosos, durante esta primera visita, para que explicasen a los naturales la doctrina en español, pero también en lengua mexicana. Les confió, asimismo, que se ocuparan “mediante la confesión” de persuadir a la feligresía de que tomar parte de los santos sacramentos era el único camino viable hacia la salvación de sus almas. Como padre amoroso y protector de su rebaño, el arzobispo Lanciego mostró una particular preocupación porque los enfermos y desvalidos tuviesen un sitio de reposo no lejos de su comunidad. Para ello instruyó a los párrocos para que “los socorriesen [a los enfermos] en su necesidad”, empleando, de ser necesario, las rentas del convento.

Cuando el tiempo se lo permitía, el visitador se daba el lujo de examinar de viva voz a los fiscales de indios y a algunos niños. El interrogatorio constaba generalmente de preguntas encaminadas a esclarecer el conocimiento que los creyentes tenían de la doctrina católica. Si los indígenas examinados daban muestra de conocer los misterios de la fe, el obispo los felicitaba encarecidamente; si por el contrario, era notorio el abandono espiritual, la reprimenda recaía sobre los religiosos.

A los clérigos debían inspeccionarlos también. Incumbía al obispo examinar “los títulos de sus órdenes, viendo si están ordenados canónicamente”, si contaban con la licencia del prelado y, en caso de que vinieran de la Península, “la licencia de nos con la que hubiesen pasado”.⁶² Además, proveía para que en caso de ser ejemplares los méritos del clérigo en turno, se enviase relación de los mismos para “que tengamos noticia de ellos cuando se hubiere de proveer alguna iglesia o beneficio”.⁶³ En caso de que los conocimientos de los clérigos resultaran suficientes, el obispo refrendaba la licencia para ejercer la cura de almas. En caso contrario, y si las omisiones del párroco no eran graves, debía reconvenirlos para que corrigieran sus faltas.

“Y si antes de que concluyera la visita de las cosas y de la iglesia viniese alguno por temor de la excomunión”, ya bien a religiosos o seglares, el prelado estaba obligado a escuchar el alegato, haciendo causa justa si lo consideraba conveniente. Con todo cuidado, el visitador debía corregir y enmendar en secreto los defectos de particulares, “procurando siempre la salvación de las almas”.

⁶² “De la gobernación espiritual”, en Víctor Maurtua..., Título IV, parágrafo 13, p. 76 “Pero con toda diligencia examinara sus títulos, sus prebendas dimisorias si vino de fuerza las provisiones que tiene y licencias del diocesano para servir en aquella doctrina y en todo poner la enmienda que fuere menester”

⁶³ Loc cit

En los casos más graves, convenía que el prelado levantara “informaciones” para determinar las causas; corrigiendo y enmendando solo aquello “cuanto pudiere probar.”⁶⁴ Después de impartir justicia, la comitiva se aprestaba para abandonar el pueblo.

Y la práctica se repetía *ad nauseum* hasta que se daba cabal cumplimiento al derrotero establecido.

Ahora bien, lejos de poder concluir, sólo por lo que se lee en los registros, el estado en que se encontraba la arquidiócesis o la forma en que eran llevadas a cabo las visitas episcopales debemos preguntarnos por aquello que particularmente nos concierne: cómo es que esta construcción discursiva genera una enfoque peculiar de aquellas situaciones detectadas por el obispado durante la vista. En estricto sentido, no me interesa elaborar una relación detallada de los conflictos de que da cuenta, sino que éstos nos servirán como pauta para atisbar la visión particular que Lanciego desea imponer: la de un arzobispado en crisis y necesitado de reforma.

Uno de los primeros problemas detectados por el arzobispo durante la vista tiene que ver con la deficiente atención prestada a la feligresía. Esta incorrección en la cura de almas era el resultado, según pudo constatar el obispo, de la escasez de párrocos. Por ello ordenó que cuando la congrua lo permitiera, se aumentara el número de ministros en cada una de las parroquias.⁶⁵ Incluso en los conventos de mayor envergadura era claro que se pasaban dificultades: en Cuautla, por ejemplo, se tenían que oficiar hasta 10 misas diarias, por ser mucha la feligresía y pocos los curas.⁶⁶ En parroquias pequeñas el problema se agravaba, pues un mismo religioso debía celebrar habitualmente dos o tres misas en diversos pueblos, en claro perjuicio de los files pues:

Ni se les explica la doctrina cristiana, ni se oye penitencia al fiel cristiano, que desea frecuentar ese sacramento [...] todo por la prisa con que el ministro va a decir las misas en diversos pueblos lo cual cede en grave perjuicio de las almas de los indios⁶⁷

Lejos de ser un problema aislado, lo que esta clase de conflictos ponía en evidencia era la debilidad de la estructura de la Iglesia misional. Para el arzobispo Lanciego era claro que si por su escaso número los párrocos enfrentaban dificultades para celebrar la homilía, no menos conflictivo resultaría la administración de los sacramentos a los feligreses. Si tomamos por ejemplo el caso de Yautepec, dónde se contabilizaban poco más de dos mil almas, atendidas tan sólo por cuatro dominicos, entenderemos de mejor forma los alcances del problema. En concreto, a cada uno de los

⁶⁴ AGI, Regio Patronato, 248, R. 3, “Forma e instrucción de visitar...”, parágrafo 19, ff. 46v

⁶⁵ AHAM, *Secretaría Arzobispal*, CL. 20 “Libro de visitas del arzobispo...”, ff. 19

⁶⁶ AHAM, *Secretaría Arzobispal*, CL. 20 “Libro de visitas del arzobispo...”, ff. 20-21

⁶⁷ AHAM, *Secretaría Arzobispal*, CL. 20 “Libro de visitas del arzobispo...”, ff. 25 25 de diciembre de 1715

religiosos le correspondía atender a poco más de 500 parroquianos. Si bien no se trata de una suma estratosférica, pensado en términos mundanos significaba un enorme problema. En más de una ocasión, los frailes se quejaron de lo difícil que resultaba cumplir debidamente con sus obligaciones pastorales, por ser muy grande la feligresía. Si a esto agregamos otras variables como la insuficiencia de ministros lenguas, la dificultad para adentrarse en un territorio agreste y el parcial aislamiento en que se encontraban muchas de las “visitas” dependientes de las cabeceras, entenderemos con mayor claridad las preocupaciones de Lanciego respecto de la desatención a los fieles. Por ello no es de extrañar que, como veremos más adelante, que ésta fuera una de las varias inquietudes que el prelado decidió presentar ante el pontífice romano.

En un tono mucho más duro, a lo largo de la relación Lanciego llamó la atención sobre la débil formación espiritual de los indios. Aunque tuvo conocimiento de su admirable devoción cristiana, nunca dejó de inquietarlo los escasos conocimientos de la fe que manifestaban muchos de los naturales. En el auto general de la visita, el prelado hacía constar que:

[...]En haciendas, ranchos y obrajes y pueblos pequeños, adultos [...] no se saben persignarse ya por la rudeza ya por la poca frecuencia que los curas y ministros tiene con los fieles para instruirles en ella [la fe]⁶⁸

Para poner remedio, incitaba a los clérigos para que cumplieran con sus obligaciones. Particularmente les recomendaba que pusieran especial cuidado en explicar los misterios de la fe tanto en castellano como en la lengua de los naturales. Convenía, además, que los curas no delegaran la instrucción de los parroquianos, pues sólo ellos estaban facultados para enseñar la doctrina. Les confió, asimismo, que se valieran de la confesión para persuadir a la feligresía de que tomar parte de los santos sacramentos era el único camino viable hacia la salvación de sus almas. Conjuntamente, a través del confesionario el párroco podía “mejorar el concierto de las repúblicas”,⁶⁹ por ser éste un espacio propicio para orientar la conducta de los piadosos. Y cuando todo esto no se llevaba Lanciego no dudó en retirar las licencias de aquellos párrocos que desatendían gravemente sus obligaciones. Tal fue el caso de don Joseph Adán Pedro, cura beneficiado de Texcoco, quien además de no presentar su título de presbítero, mostró ser diligente en la atención a los fieles.⁷⁰ De hecho, fueron contadas ocasiones el arzobispo reconoció a buena labor del personal eclesiástico, pues en la

⁶⁸ AHAM, *Secretaría Arzobispal*, Caja 29, Exp. 25 “Edicto de fray José de Lanciego sobre los pecados públicos denunciados durante la visita”, 1718, 3 ff.

⁶⁹ AHAM, *Secretaría Arzobispal*, CL. 20 “Libro de visitas del arzobispo...”, 1 de diciembre de 1715

⁷⁰ AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 87, Exp. 18, “Relación de la visita pastoral del Arzobispado de México”, 1721-1722, ff.2-2r

mayoría de los casos, particularmente los indios, mostraban un desconocimiento casi absoluto de las prácticas de la fe y cierta afección a las “borracheras”.⁷¹

Sobre este último asunto, Lanciego mostró particular interés pues:

[...] somos informados de los gravísimos daños que se siguen de que [...] los indios y sirvientes fabriquen la perniciosa bebida que llaman tepache y pues resulta del gran perjuicio de las almas y los cuerpos de los que la usan, con que tienen gravemente ofendido al a Divina Majestad, encargamos severísimamente la conciencia de dichos dueños [de los trapiches], celen con caridad y como es su obligación el que por todas las cusas no se use ni fabrique semejante bebida.⁷²

Por lo que sabe, la propensión de los indios por el tepache llegaba a tal grado que con relativa frecuencia se mostraban irreverentes con los ministros, llegando incluso a interpelarlos durante la misa. De tal suerte que en más de una ocasión Lanciego reconvino a los indios para que mostraran “la obediencia y respeto reverencial que deben manifestar los verdaderos hijos de Dios”.⁷³

Ahora bien, lo cierto es que el mayor énfasis es puesto en la denuncia de las conductas impropias. Es verdad, se trata de la naturaleza misma de esta clase de documentos: consignar aquello que violentaba las leyes de Dios para corregir el camino. No obstante, los libros de la visita de Lanciego hablan de los graves problemas que enfrentaba la diócesis y de lo necesario que resultaba una reforma del orden parroquial, para mejor gobierno de la diócesis y procurar salud espiritual de los fieles. Sería muy crédulo de nuestra parte dar por descontado que esta clase de registros atiende únicamente a la reforma de las costumbres. Aunque en el papel el objetivo primordial de las visitas era “introducir la doctrina sana y católica”, “expeler las herejías” y “promover las buenas costumbres y corregir las malas” sería ingenuo sustraer esta práctica del proceso de consolidación de la autoridad de los obispados. En su tránsito hacia un fortalecimiento efectivo, las distintas catedrales novohispanas debieron imponer su autoridad frente a aquellos actores que les disputaban el ejercicio del poder: las órdenes regulares.⁷⁴ Es en ese sentido que las visitas pastorales se presentaban como una oportunidad inigualable para la afirmación del poder de la mitra, toda vez que ponían a los obispos en contacto con las problemáticas de las doctrinas, además de que abrían la

⁷¹ AHAM, *Secretaría Arzobispal*, CL. 20 “Libro de visitas del arzobispo...”, 1 de diciembre de 1715

⁷² *Ibidem*, 15 de diciembre de 1715

⁷³ *Ibidem*,

⁷⁴ En su ahora clásico estudio, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670* (Traducción del inglés de Roberto Gómez Ciriza, México, FCE, 2005, 309 p. (Sección de obras de Historia) Lo interesante del caso es que dichas atribuciones no se limitaban a clero diocesano, sino que se hacían extensivas aun para los mendicantes. Y es que no debemos perder de vista que desde su creación, por haber nacido fuera de la jerarquía de la Iglesia, las órdenes regulares mantuvieron cierta distancia respecto de la autoridad de los obispos. Tal fue el conflicto que en un principio los prelados pugnaron por su desaparición y, tiempo más tarde, particularmente en América, buscaron meter en cintura a los frailes que se desempeñaban como curas de almas.

puerta para que los dignatarios ejercieran su autoridad apostólica en detrimento de la jurisdicción de fuero externo conferida, siglos atrás, a los regulares.

Visto a la distancia, el conjunto de disposiciones en torno a la visita tendía al igual que el resto de la política eclesiástica del Rey a fortalecer los derechos patronales del monarca y a fijar los términos de la sujeción de la Iglesia. Por tanto, no es de extrañar que con toda claridad la instrucción dispusiera que la labor evangelizadora de los frailes quedara formalmente bajo la tutela del rey y la responsabilidad del episcopado. De hecho, pese a reconocer la valía del trabajo desempeñado por los regulares y recomendar a los obispos que respetaran las concesiones hechas por el papado, la instrucción buscó en todo momento generar mecanismos que sujetaran de manera más eficiente la labor de los misioneros.

En realidad, lo que estaba en juego era la constitución de un sistema de control que mantuviera el debido orden en las Indias. Aunque tiene muchas más implicaciones, la solución puntual a la disputa entre los obispos y el clero regular planteada por la corte de Madrid —esto es, reducir al orden y modo de la Iglesia católica universal "guardando a cada parte su derecho y distinguiendo lo que al oficio de cada uno pertenece"—,⁷⁵ es simultáneamente un reconocimiento a la preeminencia de los obispos como únicos encargados de la administración parroquial y el primer paso hacia un orden indiano “vertical” estructurados a partir de las catedrales. Cuando Felipe II decidió apoyar la aplicación de este esquema lo hizo a sabiendas de que el modelo diocesano le permitiría una injerencia casi ilimitada en los asuntos eclesiásticos: un obispo —seleccionado por él, aunque ratificado por Roma— podría vigilar, sancionar y controlar a las órdenes mendicantes por medio de las visitas pastorales. No era un beneficio menor. Para nadie era un secreto que, a través de la vida parroquial, se intentaba guiar los actos y moldear las ideas de la mayor parte de los vasallos americanos del rey: los indios. Si los obispos lograban despojar a los mendicantes de la jurisdicción parroquial, obtendrían libre acceso para normar las formas de convivencia, trabajo y orden al interior de las comunidades indígenas.

Es verdad que en todo ese entramado, el derecho de los obispos a visitar las doctrinas de los frailes jugaba un papel central. La facultad para ejercer jurisdicción en lo tocante al desempeño de los mendicantes permitía a la Corona estar mucho más al tanto del gobierno y destino de sus vasallos en Indias. Pero no es esa la única dimensión del asunto. En un plano mucho más inmediato, lo que estaba en juego en el conflicto por las doctrinas era la pugna entre dos visiones contrapuestas de lo

⁷⁵ “De la gobernación espiritual”, en Víctor Maura..., Título VI, §. 24.

que *debía ser* la iglesia indiana. En un lado de la balanza, se hallaba un esquema jerárquico organizado en diócesis, encabezado por los obispos y sustentado esencialmente por el pago del diezmo. En el otro, un proyecto misional con las doctrinas como unidad fundamental y frailes encargados de procurar el bienestar espiritual de los recién conversos.⁷⁶

Aunque la pugna entre ambos proyectos posee un sinfín de aristas, lo que conviene tener presente es que en la base del conflicto se hallaba la disputa por el control de las parroquias. Al ser la unidad territorial elemental, la parroquia era el microcosmos en el cual se desarrollaba de forma efectiva la administración eclesiástica. Pero, al margen de su actividad puramente religiosa, la tutela sobre una parroquia significaba la posibilidad de empleo para los miembros de uno y otro clero. A más de encarnar dos modelos yuxtapuestos de organización eclesiástica, lo que la puja entre ambos cleros por el dominio sobre las fundaciones religiosas parece entreverar es el profundo interés que uno y otro “bando” mostraba ante cualquier posibilidad de empleo. Ante la falta de oportunidades generosas, cualquier resquicio de bienestar era disputado al límite.

En todo momento, la disputa por el control de las parroquias estuvo íntimamente ligado a un asunto de no poco interés entre la clerecía: los ingresos parroquiales. Como veremos a continuación, no se trataba de un problema menor. Una parroquia podía mantenerse en funciones sólo cuando sus rentas aseguraban un ingreso digno a su titular. A nivel de las catedrales, los montos recolectados por las doctrinas no dejaron nunca de ser un tema vigente, no sólo por el antiguo problema en torno al cobro del diezmo de las religiones,⁷⁷ sino porque ante la falta de beneficios estables para los diocesanos, la secularización de doctrinas fue siempre una tentación muy grande. Había dos proyectos en disputa, es cierto, pero también estaban en juego las aspiraciones de buena parte de los “hombres de Dios”.

⁷⁶ *Gestores de la Real Justicia. Procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid, I: El ciclo de México*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos, 2007, pp. 14-15

⁷⁷ Véase Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación*, México, UNAM/CESU, Plaza y Valdés, 2005, 305 p.

**CAPÍTULO 3. LA VOLUNTAD DE JUZGAR: EL CONFLICTO EN TORNO A LAS
DOCTRINAS DE INDIOS (1721-1723)**

3.1 Un arzobispo itinerante: fray José de Lanciego y Eguilaz (1712-1728)

“Una mentira es útil cuando permite transformar la realidad”

Michel Houellebecq, *Las partículas elementales*

Y con más deseo de veros que no de escribiros, porque cada día suplico a Nuestro Señor que me dé vida hasta que yo vuelva a ver a vos, porque, como yo soy vieja, no me atrevo a pasar este lago”.¹ Isabel Alonso Cervera, vecina de Los Reyes, pudo difícilmente ser la única pasajera a Indias en experimentar tal sensación. Después de doce semanas de zarandeos incesantes en alta mar, los emigrantes europeos no podían sino expresar alivio al arribar a tierra firme. Las condiciones de la travesía eran por lo general tan desfavorables que los viajeros en más de una ocasión optaron por no volverse a Europa. “Si entendieras –escribió María Díaz a su hija en 1577- los grandes peligros y tormentas de la mar en que nos hemos visto, no digo yo venir más”.² El mar era aterrador, sobre todo cuando las tormentas agotando los días con sus noches amenazaban con tragarse los galeones. Algo parecido debió experimentar Joseph de Lanciego y Eguilaz cuando cruzó hacia América en diciembre de 1712. Viajar de Sevilla a Veracruz, en el siglo XVIII, nunca fue fácil ni siquiera para un príncipe de la Iglesia.

Joseph de Lanciego y Eguilaz viajó a la Nueva España para hacerse cargo del arzobispado de México. “De tez blanca, cuerpo delgado y pelo *negro y cano*”,³ Lanciego se instaló en Sevilla con los permisos correspondientes, dispuesto a cruzar la mar con la encomienda de corregir aquellos vicios que aquejaban la diócesis. Y no venía sólo; lo acompañaba, entre otros, fray Vidal Martínez, su confesor y amigo y Miguel Lanciego, su sobrino.⁴ Había nacido en la villa de Viana, en Navarra, hacia 1655. Desde muy temprano mostró cierta inclinación por el estado eclesiástico, a grado tal que a la edad de 15 años, abandonó la casa paterna para trasladarse a Nájera, con el único fin de ingresar en la orden de san Benito, en el monasterio de Santa María de la Asunción. En Nájera se desempeñó en distintas etapas como catedrático en el colegio de la orden, abad del convento, consultor de la

¹ “Carta de Inés Alonso Cervera a su hijo García de Escobar, en Trujillo”, en Enrique Otte, *Cartas privadas de inmigrantes a Indias*, 1540-1616, México, FCE, 1993, p. 397, carta 458

² “Carta de María Díaz a su hija Inés Díaz, en Sevilla”, en Enrique Otte, *Op. cit.*, p.97 carta 73

³ Archivo General de Indias (en adelante AGI), Contratación 5466, N. 2, R.15, “Expediente de información y licencia de Fray José Lanciego”, 14 de julio de 1712, f. 1 v.

⁴ *Ibidem*, f. 2

Inquisición y orador de la capilla del monarca. Presentado por Felipe V, en 1711, para ocupar la sede arzobispal de México tomó posesión de la misma el 13 de mayo de 1713 y fue consagrado el 4 de noviembre de 1714 en la catedral de Puebla, con la asistencia de los obispos de Antequera –fray Ángel Maldonado–, Michoacán –Dr. Felipe de Trujillo y Guerrero–, y Guadalajara, Fray Francisco de Mimbela. Tras su consagración, finalmente entró a la capital novohispana con los debidos honores el 8 de diciembre de 1714, en medio del “regocijo de los habitantes de la ciudad”.⁵

La mayor parte de sus primeros biógrafos han puesto de relieve la “caridad nunca saciada” del prelado. A esta virtud atribuyen el hecho de que Lanciego pusiera especial empeño en fundar la Casa de la Misericordia, espacio destinado a dar albergue a mujeres casadas separadas de sus maridos.⁶ Por esta misma vocación caritativa, se dice, el diocesano promovió la construcción de una cárcel arzobispal en la que estuvieran separadas las celdas de los eclesiásticos de las destinadas tanto a seglares como a mujeres.⁷ Asimismo, durante su gobierno se llevaron a cabo la ampliación de las viviendas del Palacio Arzobispal, así como la construcción del nuevo templo de Regina Coeli. Para ambas empresas el arzobispo destinó buena parte de sus rentas.⁸ No conforme con ello, no vaciló en dar mil pesos a cada una de las doncellas nobles que necesitaron completar su dote para entrar de religiosas. Aunque no se trataba de un hecho inédito, según recuerda Ita y Parra, “cada mes se llenaba su palacio de mendigos, pues el arzobispo tenía fama de pagar deudas ajenas ocultando su nombre”.

Otro caso representativo de caridad cristiana tuvo lugar durante la hambruna que asoló a la población novohispana en 1714. Como han sugerido algunos cronistas, la anticipación de las heladas provocó la pérdida de la mayor parte de las cosechas del valle de México, y con ella

⁵ José Luis de Velasco y Arellano, *Sentida fúnebre parentación, nenia lacrimosa, que con tristes lamentos, amrgos suspiros e infatigable llanto escribía a la muerte del ilmo. sr. d. fr. Joseph de Lanciego y Eguilaz, arzobispo de la santa iglesia metropolitana de México*, México, Francisco de Rivera Calderón, 1728 (Biblioteca Nacional de México, Colección Lafragua). Según las Actas del Cabildo de la Catedral Metropolitana de México, la “posesión por poder” de José de Lanciego y Eguilaz se llevó a cabo el 24 de diciembre de 1712, y no el 13 de mayo de 1714 como indica el sermón de Velasco y Arellano. Cf. Óscar Mazín, Claudia Ferreira, Nelly Sigaut, *Archivo del Cabildo del Cabildo Metropolitano de México*, vol. 2, México, 1999, p. 1066

⁶ De acuerdo con el autor, el arzobispo dispuso “a más del costo del sitio en que se edificó [la casa], doce mil pesos, y siete [mil pesos] en las capellanías o fundaciones para el capellán, y rectora del establecimiento”.

⁷ Según recuerda María Carreño, “en las de estas últimas había una reja que daba a la capilla para que pudiesen oír misa y verificar otras prácticas religiosas”. Tenía, además, la cárcel una sala de visita en la que no pocas veces, y cómo ordenaba el Tercer Concilio Mexicano, apareció el prelado para dar plática a los presos, p. 73, nota 4

⁸ “Treinta y siete mil pesos, en las modificaciones a la casa arzobispal; veinticinco mil en la edificación del templo de Regina.

no tardó en aparecer “la calamidad más lamentable”. La crisis llegó a tal extremo que por la calle, según cuenta el padre Cavo, “no se veían sino enjambres de pobres pidiendo pan”. Ante esta calamidad, el arzobispo pidió al virrey duque de Linares gastase sus haberes en socorrer la desgracia de los pobres. Tocado por la solicitud de Lanciego, el virrey consignó una porción importante de sus rentas para actividades caritativas. A este gesto se sumaron las aportaciones de otros prohombres ricos por cuya caridad “se logró dar consuelo a los infelices”. Pese a que la mayor parte de estas observaciones apuntan a la construcción de imágenes laudatorias, no podemos pasar por alto la abundancia de gestos piadosos que desprendió Lanciego durante su gestión.⁹ Y es que su fama llegó a ser tal que Beristaín no dudó en afirmar que Lanciego “fue uno de los prelados más dulces, vigilantes y celosos que ha tenido esta iglesia”.

Más allá de su “infinita” piedad, generalmente se recuerda la convicción con que Lanciego emprendía sus tareas pastorales, sin importar mucho las controversias que causara.¹⁰ Tan pronto como tomó las riendas de su sede arzobispal, fray José destinó buena parte de sus esfuerzos en dos direcciones: por un lado, en aumentar la perfección espiritual de su feligresía; por el otro, en hacer observar las decisiones de los concilios tridentino y mexicano. Esas fueron sus dos grandes inspiraciones. Preciso en el cumplimiento de sus deberes pastorales, Lanciego puso especial énfasis en el cuidado espiritual de su rebaño. En cuanto tuvo noticia de que en varios rincones del arzobispado los indios preservaban costumbres y ritos idolátricos, dictó instrucciones para erradicar dichos males. En una carta fechada en junio de 1726, el prelado llamó la atención del personal eclesiástico de la zona de conflicto:

Hijos míos, con lágrimas de mi corazón escribo ésta dando noticia a todos mis curas beneficiados, ministros doctrineros, cómo en esos partidos de la Sierra alta y baja, y la Huasteca, perseveran de la Gentilidad en esos mis hijos los indios, la idolatría y adoración que dan al demonio con el nombre de ‘Dios de las Cosechas’.

Hasta donde el prelado tuvo noticia, la celebración del “Dios de las Cosechas” se llevaba a cabo todos los años durante el mes de agosto. Poco después de la puesta del sol, los indios idolatras armaban “sobre ciertos palos una a modo de diadema y sobre ella [colocaban] un tambor, y entre los palos fabricada una camilla y encima una olla de miel, con hongos, incienso y granos de maíz tierno”, además de otras ofrendas. En torno a esta estructura de madera,

⁹ Beristaín, *Biblioteca hispano-americana septentrional*,

¹⁰ Rodolfo Aguirre, “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII”, *Historia Crítica*, no. 36, Bogotá, julio-septiembre 2008, p. 22

danzaban “hombres y mujeres vestidos de blanco, cantando al demonio y haciendo otras ceremonias”. Al finalizar el culto, daba comienzo un banquete que por lo general desembocaba, poco antes del amanecer, “en una lastimosa embriaguez”.

Escandalizado por esta clase de prácticas, Lanciego no tardó en exhortar a los curas a que cumplieran con sus obligaciones. A juicio del arzobispo, si los indios “perseveraban en la idolatría, y se entregaban con desenfreno a la embriaguez más degradante”, se debía únicamente a que, durante su instrucción, los encargados de darles educación espiritual se habían dedicado a cambiar unas ceremonias religiosas por otras. Para poner remedio a las desviaciones, el prelado demandó de su clerecía que explicasen debidamente a los indios, tanto en castellano como en mexicano, los misterios de la fe. Solicitó, también, que a través de la confesión persuadieran a los feligreses de que la salvación de las almas dependía de la “continuación de los santos sacramentos”. Tan preocupado se mostro siempre por la instrucción de los naturales, que procuró que se creasen escuelas dedicadas a castellanizar a los indios para adoctrinarlos.¹¹

Pero la mayor virtud de la gestión de Lanciego no pasó necesariamente por su intento de corregir las costumbres de su rebaño. El sello distintivo de su prelatura no tuvo lugar entre los feligreses, sino entre aquellos en quienes se delegaba la conducción de las almas: los curas. Más allá de las anécdotas piadosas, los quince años en que el benedictino se mantuvo al frente de la sede metropolitana estuvieron marcados por una transformación sustancial del clero diocesano. Como veremos a continuación, Lanciego fue un celoso defensor de los privilegios de su clerecía, a sabiendas de que el triunfo de esta empresa le aseguraba la consolidación de su autoridad.

¹¹ Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y Educación en el México Colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999, pp. 153-157

3.2 El clero secular en los tiempos de Lanciego

Es correspondiente a este reparo lo que se acrece con los que expelen de las religiones, los cuales, como no tiene patrimonio ni capellanías, regularmente, por buscar el sustento hacen menos respetable la dignidad, y en las repúblicas de indios suelen ocasionar muchos inconvenientes por no tener, con la expulsión, el pudor que debieran para moderarse¹²

Juan Ortega y Montañes, *Instrucción reservada al conde de Moctezuma*

Al igual que su antecesor, y el resto de las personas enteradas de los asuntos de la diócesis, fray José Lanciego y Eguilaz sabía que el mayor problema que enfrentaba el clero secular era la falta de empleos. Aunque se trataba de un viejo pendiente, la escasa ocupación de parroquias por parte de los clérigos representaba, aún en los albores del siglo XVIII, una de las asignaturas pendientes para los prelados novohispanos. Y es que, si bien es cierto que la autoridad de las catedrales había ganado terreno frente a las corporaciones mendicantes gracias al fortalecimiento de sus estructura hacendaria, el modelo de iglesia secular –ideado por Trento y anhelado por los obispos– requería aún de un mecanismo que asegurase empleos bien remunerados para los clérigos seculares. Pese a que la recaudación del “diezmo de las religiones” garantizaba de algún modo mayores recursos para la cúpula secular,¹³ el común de los párrocos difícilmente contaba con un ingreso estable que aseverase su sustento. Como ha sugerido Taylor, buena parte de los sacerdotes “sin destino”¹⁴ disfrutaban únicamente del ingreso que les reportaba la renta de alguna capellanía de difuntos. Si consideramos que en promedio una estas fundaciones de 4900 pesos de principal pudo haber provisto a su titular un

¹² Juan Ortega y Montañes, *Instrucción reservada al Conde de Moctezuma*, Prólogo y notas de Norman F. Martin, México, Jus, 1965, pp. 88 (Colección México Heroico, 47)

¹³ “[...] Después de un pleito de casi un siglo, la catedral logró que las órdenes mendicantes se avinieran al pago del diezmo de sus haciendas. Con ello, y puesto que el diezmo tenía por finalidad el sustento del ministerio, se hacía explícito que la responsable de la administración espiritual era plenamente la jerarquía secular, y ya no los frailes. Por otra parte, los capitales que redituaban las haciendas de las órdenes eran invertidos en el mantenimiento de aquellos elementos que superaban su programa de orden social, hospitales, colegios y grandes conventos. Así, grabar a las órdenes religiosas con el diezmo significaba, al mismo tiempo, dar cauce a un nuevo proyecto: el de la iglesia secular tridentina.” Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis...*, pp. 292-293

¹⁴ Denominación empleada el autor para referirse a aquellos sacerdotes sin una ocupación parroquial fija. Taylor, William, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Traducción del inglés de Oscar Mazín y Paul Kersey, Vol. I, Zamora, Mich., EL COLEGIO DE MICHOACÁN-SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN-EL COLEGIO DE MÉXICO, 1999, T.I, p. 114

estimada anual de 245 pesos en metálico, entenderemos porque los clérigos se empeñaron en ampliar sus opciones profesionales, particularmente en la ocupación de parroquias.

Es justo en ese sentido que la creación de beneficios y empleos eclesiásticos se había convertido en una tarea apremiante para los diocesanos. Y es que ante la falta de parroquias y el incremento en el número de clérigos demandando mayores espacios, la situación se complicaba con el correr del tiempo. Tan sólo en la capital del virreinato se afincaron poco más de la mitad de los clérigos de la Nueva España a la espera de una oportunidad: lo mismo los candidatos a promoverse algún cabildo que aquellos que simplemente anhelaban un empleo estable. El escenario se tornaba aún más complejo, pues la competencia por los escasos puestos que se ofertaban involucraba también a clérigos de otras diócesis que migraban a la ciudad de México, a sabiendas de que en ella había más instituciones eclesiásticas que cualquier otra población del virreinato.¹⁵

De forma momentánea, tres factores incidieron durante la primera mitad del siglo XVIII para acrecentar las expectativas de empleo, que no necesariamente las ocupaciones: el aumento de la población en las parroquias, el crecimiento de los curatos en manos de seculares y la recaudación del subsidio eclesiástico concedido por Roma a Felipe V, que necesitó del nombramiento de jueces eclesiásticos de doctrina.¹⁶ Sin embargo, el crecimiento en el número de fieles, no significó necesariamente la creación de nuevos beneficios. Además, los cargos no aumentaron tanto como para resolver el crisis, y, sobre todo, se trataba de empleos temporales. Ante una realidad aplastante, a los prelados no les quedó más que valerse de los medios a su alcance para tratar de solventar la falta de empleos. Lanciego, por ejemplo, puso especial atención en la entrega de licencias para confesar, predicar y celebrar misa, así como fomentar los servicios auxiliares y vicarios de curas de almas.¹⁷ Ello, a más de favorecer la colocación de algunos clérigos, permitiría al obispo atender de mejor forma la demanda espiritual de la feligresía.

Aunque con connotaciones distintas, el nombramiento de jueces eclesiásticos abrió nuevos horizontes para los clérigos. La real cédula de 2 de octubre de 1701,¹⁸ en que se facultaba a los prelados para que, sin excepción alguna, pudieran nombrar vicarios foráneos,

¹⁵ Rodolfo Aguirre, “La secularización de doctrinas en el arzobispado de México...”, p. 493

¹⁶ *Ibidem*, p. 494

¹⁷ *Ibidem*, p. 494-495

¹⁸ En dicha instrucción también se facultaba a los obispos a subdelegar “en gente de razón” la visita de las doctrinas regulares. AGN, Bienes Nacionales, leg. 1285, exp. 23

servió a Lanciego como instrumento para imponer de forma permanente su jurisdicción en las doctrinas del clero regular. En sentido estricto, el hecho de que dichos jueces estuvieran facultados para dictar sentencia en primera instancia, minaba de forma directa los privilegios de que hasta entonces gozaban los mendicantes en las comunidades indígenas.¹⁹ Por ello, no es de extrañar que Lanciego se valiera de esta figura en su intento por consolidar su autoridad en todos los confines de su arzobispado. Por si fuera poco, hasta donde sabemos, los jueces de doctrina jugaron un papel de primer orden durante la recaudación del subsidio eclesiástico otorgado por Roma en 1721.²⁰ Desde los primeros meses de 1723, Lanciego instruyó a sus delegados para que se hicieran cargo de averiguar, regular y cobrar el subsidio eclesiástico.²¹ Y tan meritorio fue su desempeño, al ejecutar la disposición del monarca, que hacia 1727, recibieron una compensación económica por sus servicios. Sin embargo, si bien este nombramiento aseguraba algún ingreso al clérigo en cuestión, lo cierto es que al igual que en las otras oportunidades de empleo se trataba de ocupaciones temporales, pues el “cargo de juez eclesiástico tampoco era vitalicio, sino sólo por el tiempo de la voluntad del obispo”.²²

¹⁹ Rodolfo Aguirre, “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios...”, p. 15-16

²⁰ E subsidio fue concedido al rey por el papa “a fin de que su producto fuese empleado contra los moros por estar tan exhaustas las fuerzas del Real Erario”. AGN, Bienes Nacionales, vol. 1231, exp. 2, ff. 2r “Cordillera Inclusa en el N° 9 Diligencias pertenecientes al Valle de Tulancingo por lo que mira del Juez Eclesiástico de dicho Valle y de los agregados al juzgado de este real de [H]Omitlan, Guasquizaloya, Pasayuca, Atotonilco el Grande doctrinas de Religiosos Agustinos, fechas por El Señor Juez subdelegado Br. Don Nicolás de Castañeda y Avendaño y por ante su Notario Francisco Romero de los Reyes año de 1723”

²¹ El capítulo 4 de la instrucción girada a Lanciego señalaba expresamente que “Para que se logre el fin lo la brevedad que pide la urgencia, los pre vengo que recibáis y hayáis visto los despachos que se os remiten sobre este asunto hagáis se publique el Breve en esa Capital y sus partidos y hecho esto, vos como delegado de la Santidad habéis de subdelegar por lo que mira a esa Ciudad, y su jurisdicción en el prebendado o eclesiástico que tu viereis por más propósito, literato, bien visto y vigilante, y por lo que toca a los otros partidos, colecturías, mayordomías de esa Diócesis en aquel que en cada uno supiereis concurren estas calidades enviándole copias autenticas del Breve de su Santidad advirtiéndoles y ordenándoles, que en virtud de la facultad y jurisdicción que les comunicáis, como lo habéis de hacer, aboguen por todos los medios que juzguen y proporcionados según el estilo de su Diócesis que renta gozan cada uno de los eclesiásticos de ella, así seculares como regulares sin excluir más que aquellos que expresa el Breve de su Santidad a que se han de arreglar enteramente sin faltar a ello con causa ni pretexto alguno en que les encargáis (a conciencia estándolos sobre esto tan advertido, que los dirijáis, y hagáis se les ministren las noticias de que necesitaren portando os de modo que con vuestro ejemplo, y providencia se ejecute todo, sin disturbio, ni embarazo pues no se duda del amor y celo de los contribuyentes y de lo que cada de hacer como buen católico y vasallo el exterminio de los infieles que facilitara y fomentara por su parte de la exacción mayormente sabiendo que no tiene trato sucesivo y que no se ha de convertir su producto en cosa alguna que no sea estrictamente fin importante y preciso de su destinación” AGN, Bienes Nacionales, vol. 1231, exp. 2, “Cordillera Inclusa en el N° 9 Diligencias pertenecientes al Valle de Tulancingo...”, ff. 2v-3r

²² Rodolfo Aguirre, “La secularización de doctrinas en el arzobispado de México...”, p. 495 Además habría que ver hasta qué punto el nombramiento de jueces eclesiásticos significó una oportunidad de ocupación para clérigos desocupados. Hasta dónde he podido aproximarme al cobro del subsidio, en la mayoría de los casos se nombró como colectores a personajes que ya contaban con alguna renta. Véase el caso del partido de Tulancingo. AGN, Bienes Nacionales, Vol. 589, Exp. 29, “Diligencias y autos hechos en virtud del despacho de su Ilustrísima y

Por todo ello, la preocupación central tanto del prelado como de los clérigos seguía siendo la vieja aspiración de secularizar las fundaciones mendicantes.

Aunque las cifras no son del todo claras, parece haber suficiente evidencia para afirmar que en el periodo que comprende el último cuarto del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, la proporción entre doctrinas y curatos de clérigos experimentó una transformación significativa. Aunque durante los primeros cincuenta años del siglo XVIII ninguna doctrina del arzobispado de México fue secularizada, diversos cambios en su organización interna provocaron que de 222 que se contabilizaban en 1673, se conservaran sólo 166 hacia 1740. Por el contrario, el número de curatos creció de forma importante. Si en 1670 éstos sumaban apenas 74, en las décadas posteriores se fundaron por lo menos 23, llegando a ser casi 100 en 1747.²³

En primera instancia, lo que estas cifras sugieren es que, al contrario de lo que pensaban autores ya clásicos como Taylor, las órdenes mendicantes administraban 50% más fundaciones que los clérigos. Pero lejos de querer corregirle la plana al gran historiador norteamericano, éstas cifras nos invitan a plantear el problema de forma distinta. Lo que esta variación nos sugiere no es otra cosa que el surgimiento de “nuevas realidades” en el arzobispado de México, durante la poco explorada primera mitad del siglo XVIII.²⁴ Variaciones en la relación entre cleros que bien pueden explicarnos de mejor manera la época previa a la secularización de parroquias.

Durante las primeras cinco décadas del 1700, las órdenes regulares fueron testigos de un alud de nuevas situaciones. En primer lugar, enfrentaron la intervención deliberada de algunas autoridades en su intento por subdividir un número importante de doctrinas. Por otro lado, el ensayo del arzobispo Lanciego en su tentativa de transformar las misiones de ciertos rincones de la diócesis en doctrinas. Por lo que respecta a la división, como ha demostrado Rodolfo Aguirre, al igual que en el caso de los curatos de reciente creación, la mayor parte de las doctrinas de indios que fueron subdivididas surgieron a partir de la solicitud de algún interesado. Por lo general, un sector de la feligresía acudía directamente a pedir el auxilio -ya bien el obispo ya bien del virrey- para la creación de una nueva doctrina. En la mayoría de los

Reverendísimo Señor mío don fray Joseph Lanciego y Eguilaz monje del gran padre San Benito, del Consejo de su Majestad, Arzobispo de México, Juez delegado de su santidad para lo que en ella se expresa”, ff. 1-19

²³ *Ibidem*, pp. 489-490

²⁴ De acuerdo con Rodolfo Aguirre, todas estas situaciones prefiguran de forma distinta nuestra comprensión de fenómenos posteriores, tales como la secularización parroquial.

casos, los interesados alegaban “deficiencias en la administración espiritual” o, como en el caso particular de las haciendas, la petición tenía como argumento principal la “enorme” distancia que separaba las parroquias de los centros de labor.

Sabedor de que la subdivisión de doctrinas le resultaría favorable, Lanciego no dudó en respaldar buena parte de las solicitudes de que tuvo noticia. No obstante, no todos los procesos de fragmentación resultaron exitosos, pues en algunos casos, y debido a las raquíticas rentas, “a lo más que se llegó fue a la instalación de vicarios permanentes”.²⁵

Y si la situación fue compleja en las doctrinas foráneas, no lo fue menos en las grandes ciudades del obispado. En Querétaro, por ejemplo, luego de un altercado entre los franciscanos y los clérigos seculares por la procesión de Corpus Christi, quedó al descubierto el temor de los frailes ante la posibilidad de ser desplazados de la labor pastoral por los clérigos de la ciudad. En un despacho enviado al virrey, los franciscanos alegaban que desde la fundación de la villa, la congregación se había hecho cargo de atender espiritualmente tanto a los naturales como a los demás fieles; sin embargo, hacía 1710:

[...]Habiendo tomado algún cuerpo el número de eclesiásticos seculares de aquella ciudad, se valieron de la vos de los vecinos de ella, padres y parientes de los susodichos, para que, a su representación, se dignase su majestad de encomendarles curato de dicha ciudad en cuanto a españoles, negros, mestizos, mulatos, separándolos de los del de los indios, que es el que sólo querían dejar a los religiosos de dicho convento, para lo cual maquinaron razones inconvenientes, que si no bastaron a inclinar a su propósito el real ánimo de su majestad, a lo menos fueron suficientes a constituirlo en duda de lo más conveniente, y a fin de salir de ella y exigir lo mejor, expidió la real cédula de 15 de febrero de 1701 en que pidió informe al excelentísimo señor virrey que era entonces de la Nueva España y a la real audiencia de ella[.]

Habida cuenta, lo que los seculares reclamaban no era otra cosa que licencia para que se les permitiera administrar sacramentos a los españoles, dejando a los indios bajo la custodia de los mendicantes. Tan efectiva resultó la presión del “cuerpo secular”, que hacia 1708 el virrey informó a la corte de Madrid “del enorme beneficio que resultaría si se erigiesen dos o más parroquias de curas seculares para los españoles y demás ladinos de dicha ciudad”.²⁶

Independientemente de los conflictos legales, lo que esta competencia por los sitios de culto parece entreverar es el profundo interés que uno y otro “bando” mostraba ante cualquier posibilidad de empleo. Ante la falta de oportunidades, cualquier resquicio de bienestar era disputado por todos los medios. Lo cierto es que en la totalidad de los casos la disputa por el

²⁵ *Ibidem*, p. 490

²⁶ *Ibidem*, p. 492

control de las parroquias estuvo íntimamente ligado a un asunto de no poco interés entre la clerecía: los ingresos parroquiales. Como antes he señalado, no se trataba de un problema menor. Sólo cuando las rentas de una fundación aseguraban un ingreso digno a su titular, ésta podía mantenerse en funciones. A nivel de las catedrales, los montos recolectados por las doctrinas no dejaron nunca de ser un tema vigente, no sólo por el antiguo problema en torno al cobro del diezmo de las religiones, sino porque ante la falta de beneficios estables para los diocesanos, la secularización de doctrinas fue siempre una tentación muy grande.

Una rápida revisión del monto captado por las doctrinas y curatos, respectivamente, nos ayuda a entender el por qué del interés de algunos prelados por despojar a los frailes de sus fundaciones.

Promedio global de ingresos parroquiales
en el arzobispado de México hacia 1704

Curatos	<i>1132 pesos</i>
Doctrinas agustinas	<i>1000 pesos</i>
<i>Doctrinas dominicas</i>	<i>1418 pesos</i>

Fuentes: AGN Bienes Nacionales.²⁷

Como se observa en el cuadro, a principios del siglo XVIII, se hacía evidente que los recursos obtenidos por las doctrinas eran, en la mayoría de los casos, superiores a los recabados por los curatos. Aunque pudiera pensarse que la relación se invirtió con el siglo, el incremento en el número de curatos seculares no significó, necesariamente, un superávit de sus ingresos. Como bien ha observado Taylor, pocos años antes de la cédula de secularización de 1749, la diferencia entre las rentas de las doctrinas y las de las parroquias seculares se había incrementado notablemente.

Promedio global de ingresos parroquiales
en el arzobispado de México hacia 1744

Curatos	<i>1294 pesos</i>
Doctrinas franciscanas	<i>2229 pesos</i>
Doctrinas agustinas	<i>1675 pesos</i>
<i>Doctrinas dominicas</i>	<i>1492 pesos</i>

²⁷ *Ibidem*,

A diferencia de lo que ocurría cuatro décadas atrás, hacía 1744, los ingresos de las doctrinas de indios superaban con suma facilidad los montos que percibían los curatos seculares. Ante este panorama resulta mucho más comprensible la actitud tomada por arzobispos como Lanciego ante el conflicto. Los prelados sabían que, de entrada, despojar a los mendicantes de las doctrinas les permitiría colocar a un número importante de clérigos.²⁸ Más aún, la inserción de un mayor número de párrocos seculares sujetos, naturalmente a la mitra, facilitaría sobre todo la consolidación de la autoridad episcopal.

3.3 Los despachos de Lanciego: el teatro romano

Poco tiempo después de haber regresado a Madrid en el otoño de 1722, Joseph de Ansoain y los Arcos se enteró del enorme revuelo que entre los círculos más próximos al Consejo Real había causado su estadía en la corte romana. Durante su ausencia, los regulares habían hecho llegar al rey un informe²⁹ en el que advertían al monarca sobre los peligros que para su Regio Patronato representaban las diligencias que Ansoain efectuaba ante el papa. A decir de los frailes, los asuntos tratados en Roma por el enviado del arzobispo Lanciego vulneraban el legítimo derecho del rey sobre el gobierno de la Iglesia en Indias pues no se le tomaba parecer alguno. Temeroso de que las acusaciones pusieran freno a los trámites que lo habían llevado al Viejo Continente, Ansoain decidió manifestar por voluntad propia “la verdad de cuantos pasos” había dado en la corte de Roma. Ésta es la historia de aquel desencuentro.

El 19 agosto de 1720 Joseph de Ansoain recibió de manos del arzobispo Lanciego un poder y la instrucción de trasladarse a Roma. A punto de terminar la visita de su arzobispado y ya bien enterado de la situación por la que atravesaba su clerecía, fray José Lanciego decidió enviar a su secretario como procurador ante la corte romana para tratar con el papa varios asuntos sobre la ocupación de las parroquias. Entre las cuestiones que el obispo encomendaba a su delegado se incluía una propuesta para despojar de 60 doctrinas a lo regulares. La visita

²⁸ Rodolfo Aguirre ha calculado que con esta medida Lanciego estimaba dar ocupación a cerca de 160 clérigos. *Ibidem*, p. 493

²⁹ En el parecer de Joseph de Ansoain el informe presentado por los mendicantes carecía de todo sustento. Era, según sus propias palabras “un menos bien fundado informe”. Archivo Histórico Nacional de Madrid (AHN en adelante), Diversos, Colecciones, 37, n. 25, “Aclaración del proceder del arzobispo de México en Roma”, f. 1r

serviría, a su vez, para tomar parecer al santo Padre sobre la pertinencia de que los frailes continuasen al frente de las doctrinas de indios, así como para “fijar los alcances que los obispos debían tener en el conocimiento de los frailes al frente de la administración de los sacramentos”.³⁰

Tan pronto como le fue posible, Ansoain emprendió el viaje rumbo a la Península. Instalado en Madrid en la primavera de 1721, se abocó de inmediato a conseguir el pase regio para los despachos del diocesano. Luego de una larga insistencia, el 2 de mayo de ese mismo año se expidió una real cédula concediéndosele licencia para pasar a Roma a desahogar “diferentes diligencias pertenecientes al reverendo arzobispo”.³¹ Ya en la ciudad eterna, “y como poco versado en su idioma”, Ansoain puso en manos de un abogado “la dicha instrucción para que arreglados a ella formase en dicho idioma [italiano] memoria”.³² Solicitó también al traductor que adicionalmente redactase en italiano una petición para que tan pronto como fuera posible, su Beatitud turnase los despachos a la congregación de los Cardenales interpretes del Santo Concilio.

Una vez que el caso les fue encomendado, la congregación de Cardenales demandó que “los priores generales de los regulares, quienes con su abogado, y prior fueran apremiados a concurrir para acordar en las dudas o cuestiones” habrían de discernirse. Tras el encuentro, el acuerdo al que llegaron ambas partes convino en que solamente le serían presentadas a la congregación de intérpretes siete de las ocho dudas remitidas por el arzobispo de México, “sin que sea lícito a ninguna de las presentes tratar ni controvertir otra cosa”.³³ Aunque fuera de toda discusión quedó el pleito de precedencia que enfrentaba a regulares y clérigos seculares de la ciudad de Querétaro, podríamos decir que el grueso de las cuestiones que interesaban al arzobispo Lanciego logró llegar al seno de la Santa Sede.

Bien mirado, se trataba de materias de no poca importancia. La primera duda, cuestionaba “si la bula de Pio V, la 34, que comienza *Exponi Nobis* concedida a los regulares a instancia de su Majestad Felipe II era perpetua o temporal”. Una segunda inquiría por la “manera en que se ha de hacer en las futuras vacantes de parroquias que obtienen los regulares; esto es, si, cómo hasta aquí, se habían de suceder unos a otros”. La tercera: “si los vicarios o

³⁰ Rodolfo Aguirre, “La secularización de doctrinas...”, p. 496

³¹ AHN, Diversos, Colecciones, 37, n. 25, “Aclaración del proceder del arzobispo de México en Roma”, f. 1v

³² *Idem*.

³³ *Ibidem*, ff. 2r

los curas regulares, ya sean perpetuos o temporales, pueden ser instituidos por párrocos sin la excelentísima aprobación del reverendo Arzobispo, o removidos sin su licencia”. La cuarta atendía “a la providencia que se ha de dar acerca del señalamiento de ministros en las parroquias en que haya mucho pueblo (sic) y son muy dilatadas”. La quinta cuestión preguntaba “si compete al reverendo Arzobispo el derecho de visitar las cofradías ex profeso en las parroquias regulares”, particularmente “las de la Madre de Dios con los títulos del Rosario y Monte Carmelo”. En torno a la visita pastoral, la sexta duda pretendía determinar “sí, y por qué derecho puede el arzobispo proceder en el caso de que hubiese regulares de unas u otras religiones”. Por último, la séptima interrogante planteaba “si compete al reverendo arzobispo el derecho de aprobar los confesores y ejecutar lo demás que se previene en la bula *Inscrutabili* de Gregorio XV”, aun en los monasterios de los regulares.

A pesar de que no se deduce de inmediato, las inquietudes planteadas por Lanciego a través su embajador poseían un trasfondo político innegable. Basta pensar que para proponer la primera de las dudas, “y todo lo que a ella concierne”, recomendó a su enviado que de no hallar inconveniente planteara al pontífice la crítica situación en que se encontraba el clero del arzobispado “por lo numeroso [...] y lo pobre que se halla por los pocos y cortos curatos que hay que proveer en él”.³⁴ Pero si por el contrario, y por carecer de atribuciones, el santo padre se mostraba indispuerto a resolver sobre dicho asunto Lanciego encargaba que se hiciera representación ante el Rey “porque el ánimo del reverendo Arzobispo sólo es cumplir con su obligación sin cosa alguna, ni exceder de ella”. Tan quiso hacer manifiesta su subordinación al monarca, que el prelado solicitó a Ansoain “que en todo ejecutase únicamente lo que fuere del real agrado”.

Y es que no lejos de ese conflicto de atribuciones, se esconde la primer problemática que arzobispo quería solventar. Luego de que Trento resolvió en sus decretos de Reforma que concernía a los obispos la conducción de la fe y la disciplina eclesiástica, los regulares buscaron a toda costa conservar sus privilegios. Tal fue su suerte que en 1567, y como caída del cielo, la bula *Exponi Nobis* de Pío V vino a confirmar su capacidad para ser párrocos en Indias, además de que les autorizaba a ejercer la cura de almas como hacían antes del encuentro ecuménico; es decir, con la sola licencia y bajo la conducción de los superiores de cada una de sus órdenes.³⁵ Y

³⁴ *Ibidem*, ff. 2v

³⁵ Leticia Pérez Puente, “Dos proyectos postergados. El Tercer Concilio Provincial y la secularización parroquial”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 35, México, UNAM/IIH, 2006, p. 22 nota 18

es que la expedición tuvo tal efecto que, en todos y cada uno de los intentos de los obispos por controlar la acción pastoral, los frailes siempre sacaron a relucir los privilegios que Pío V les había conferido. Incluso, cuando en 1574 el rey exigió a las corporaciones mendicantes que hicieran relación de los frailes empleados en oficios de curas, los regulares alegaron que no podían atender en forma su ministerio si debían, contraviniendo lo ordenado en la bula, dar razón de su actividad a personas ajenas a su orden.³⁶Tal vez por acciones como ésta, la Corona respondió con tanta fuerza al tratar de restituir el orden natural de la Iglesia –sustituyendo a los frailes por clérigos seculares– con expedición de la llamada “Cédula de patronato”.

Sea como fuere, lo cierto es que para los obispos en Indias resultaba del todo evidente que la bula en cuestión representaba uno de los más grandes escollos para el ejercicio de su autoridad. Por ello Lanciego astutamente lanzó la pregunta como quien no quiere la cosa: si la bula concedida a los regulares resultaba perpetua, poco podría hacer para despojar a los frailes de sus fundaciones; si por el contrario Roma determinaba que el beneficio caducaba, bien podría promover en la corte de Madrid la transferencia de un número considerable de doctrinas a los párrocos seculares, argumentado además que con la suplantación se “lograría la mayor quietud de la diócesis”.³⁷

A la recepción de los despachos arzobispaes siguió un largo proceso de discusiones al interior de la congregación. El resultado final quedó conformado por 17 fojas escritas por ambas caras en las que se daba respuesta a cada una de las inquietudes. El dictamen de la congregación respecto de la primera duda resultó favorable a la causa del arzobispo: “declarándose que la bula [*Exponi Nobis*] es temporal y no perpetua”.³⁸Adicionalmente, se hacía constar que de modo alguno el pontífice se arrogaba la facultad de “despojar de una vez a los regulares [de las parroquias]”, pues entendía que esa potestad competía solo al monarca español.³⁹Con este señalamiento, apuntaba Ansoain, quedaba “ilesa la omnimoda disposición que Vuestra Majestad tiene de conferir las parroquias a los seculares o regulares”.⁴⁰

Respecto de la segunda duda el arzobispo apelaba a que la congregación de intérpretes ratificaría la providencia dada por Felipe II en su real cédula de 1583, que “refiere el Solorzano

³⁶ Juan de Grijalva, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985, p. 317

³⁷ AGI, México, 717, “Que se ejecuten las visitas a doctrinas”, 16 de octubre de 1721, f. 1r

³⁸ AHN, Diversos, Colecciones, 37, n. 25, “Aclaración del proceder del arzobispo de México en Roma”, f. 3v

³⁹ *Ibidem*, f. 3v- 4r

⁴⁰ *Ibidem*, f. 3v

Iux Indianum lib. 3 cap. 16 n. 26”.⁴¹ Como se sabe, a través de ésta el rey hizo del conocimiento de sus vasallos su deseo de trastocar la organización de la Iglesia en Indias, a fin de devolver a los clérigos sus funciones:

[...] conforme a lo ordenado y establecido por la Santa Iglesia romana y la antigua costumbre recibida y guardada en la cristiandad, a los clérigos pertenece la administración de los santos sacramentos en la rectoría de las parroquias de las iglesias, ayudándose como coadjutores en el predicar y confesar de los religiosos de las órdenes, y que si en esas partes por concesión apostólica se ha encargado a los religiosos de las mendicantes doctrinas y curados, fue por la falta que había de los dichos clérigos sacerdotes, y la comodidad que los dichos religiosos tenían para ocuparse de la conversión, doctrina y enseñanza de los naturales con el ejemplo y aprovechamiento que se requiere; pero porque conviene reducir este negocio a su principio, y que en cuanto fuere posible se restituya al común recibido uso de la Iglesia[...]⁴²

En la lógica de Lanciego, lejos de atentar en contra del Patronato regio, la presentación de esta duda fortalecía la potestad del monarca, pues:

confirmándose por su Beatitud no podría jamás dudarse jamás de la regalía y omnímoda disposición que Vuestra Majestad siempre ha tenido y tiene de conferir a clérigos seculares o regulares, con forme fuesen vacando, y antes de vacas en número de parroquias que fuere de vuestro Real agrado⁴³

No obstante, no deja de resultar curioso que en un acto de amnesia voluntaria Lanciego omitiese que si bien algunos obispos habían intentado ejecutar al instante la instrucción de 1583, tan sólo dos años más tarde –en marzo de 1585– se había dado marcha atrás a la secularización con la aparición de una nueva cédula.⁴⁴ Ese nuevo mandato señalaba que ante el alud de memoriales, cartas y pareceres enviados de todos los rincones del reino, el monarca consideraba necesario agotar toda diligencia antes de tomar una resolución definitiva. Por ese motivo, y para tener una visión mucho más amplia sobre el conflicto, la cédula solicitaba a los mendicantes que enviaran “nuevos pareceres y relación particular de sus opiniones, así como un informe de las doctrinas y pueblos a su cargo”.⁴⁵ De esta manera, mientras se tomaba una decisión perentoria, se ordenó suspender la ejecución de la cédula de 1583, dejando las doctrinas a las religiones “para que, las que han tenido, tienen y tuvieren, las tengan como hasta

⁴¹ *Ibidem*, f. 3r Duda: la referencia a la que remite Ansoain en realidad señala cuestiones relativas a la encomienda en indias.

⁴² Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible...*, p. 361 [Referencia en el *Desconocido cedulario*]

⁴³ AHN, Diversos, Colecciones, 37, n. 25, “Aclaración del proceder del arzobispo de México en Roma”, f. 4r

⁴⁴ Carreño, *Un desconocido cedulario del siglo XVI*, Cédula 190 de marzo 25 de 1585, México, Victoria, 1944, p. 358

⁴⁵ Leticia Pérez Puente, *El concierto imposible...*, p. 126

aquí, sin que se haga novedad alguna en la forma de la presentación y provisión”.⁴⁶ Y es que si se atendía a este último mandato, la duda planteada por Lanciego carecía a todas luces de sentido: la presentación y provisión de doctrinas se mantenía como hasta entonces.

Para plantear la cuestión relativa a la tercera duda —“si los vicarios o los curas regulares, ya sean perpetuos o temporales, pueden ser instituidos por párrocos sin la excelentísima aprobación del reverendo Arzobispo, o removidos sin su licencia”— la instrucción del arzobispo apelaba a que debía prestarse obediencia al concilio de Trento.⁴⁷ Como se recordará en los Decretos de la Reforma de la sesión XXIII, capítulo IV del encuentro ecuménico se estipulaba que:

[...]que se ejerza con la mayor frecuencia que pueda ser, en beneficio de la salvación de los fieles cristianos, el ministerio de la predicación, que es el principal de los Obispos; y acomodando más oportunamente a la práctica de los tiempos presentes los decretos que sobre este punto publicó en el pontificado de Paulo III de feliz memoria; manda que los Obispos por sí mismos, o si estuvieren legítimamente impedidos, por medio de las personas que eligieren para el ministerio de la predicación, expliquen en sus iglesias la sagrada Escritura, y la ley de Dios; debiendo hacer lo mismo en las restantes iglesias por medio de sus párrocos, o estando estos impedidos, por medio de otros, que el Obispo ha de deputar, tanto en la ciudad episcopal, como en cualquiera otra parte de las diócesis que juzgare conveniente, a expensas de los que están obligados o suele costearlas, a lo menos, en todos los domingos y días solemnes; y en el tiempo de ayuno, cuaresma, y adviento del Señor, en todos los días, o a lo menos en tres de cada semana, si así lo tuvieren por conveniente; y en todas las demás ocasiones que juzgaren se puede esto oportunamente practicar. Advierta también el Obispo con celo a su pueblo, que todos los fieles tienen obligación de concurrir a su parroquia a oír en ella la palabra de Dios, siempre que puedan cómodamente hacerlo. Mas ningún sacerdote secular ni regular tenga la presunción de predicar, ni aun en las iglesias de su religión contra la voluntad del Obispo.⁴⁸

En el entendido de que los obispos se ubican en la cúspide de la jerarquía de la Iglesia y que en ellos descansa la potestad de ordenar ministros, para Lanciego quedaba en claro que los preladados estaban facultados para intervenir, “siempre que lo juzgare conveniente”, a aquellos en quienes habían delegado la prédica del Evangelio. En estricto sentido, todos “los obispos, arzobispos, primados y todos los demás preladados de la Iglesia estaban obligados a predicar los evangelios de Jesucristo por sí mismos”.⁴⁹ Y en caso de estar “legítimamente impedidos”, se encontraban facultados para “escoger personas hábiles para que desempeñasen fructuosamente el ministerio de la predicación”.⁵⁰ Por ello, la formación de ministros coadjutores, tanto

⁴⁶ Carreño, *Un desconocido cedulaario...*, Cédula 190 de marzo 25 de 1585, p. 358

⁴⁷ AHN, Diversos, Colecciones, 37, n. 25, “Aclaración del proceder del arzobispo de México en Roma”, f. 4r

⁴⁸ *Trento*, Sesión XXIII, Capítulo IV, “De la jerarquía eclesiástica, y de la ordenación”

⁴⁹ *Trento*, Sesión V, Capítulo II

⁵⁰ *Ibidem*

seculares como regulares, no era un asunto menor pues de esto dependía el correcto funcionamiento de la labor pastoral. De este modo, si la prédica de las Escrituras era un privilegio de los diocesanos, sancionar las condiciones para su delegación recaía necesariamente en ellos.

Para solventar la cuarta duda, la instrucción de Lanciego solicitaba que se tuviera en cuenta la situación del clero en su arzobispado. Como antes he hecho mención la escasa ocupación de parroquias por parte de los clérigos representaba, aún en los albores del siglo XVIII, una de las asignaturas más apremiantes para los prelados novohispanos. A pesar de que la autoridad de las catedrales había ganado terreno frente a las corporaciones mendicantes, gracias al fortalecimiento de su estructura recaudatoria, el modelo de iglesia secular requería aún de un mecanismo que asegurase empleos bien remunerados para los clérigos. La situación llegó a ser tan alarmante que cuando Lanciego envió a su secretario ante el papa le recomendó encarecidamente que expusiera al pontífice la crítica situación en que se encontraba el clero del arzobispado “por lo numeroso [...] y lo pobre que se halla por los pocos y cortos curatos que hay que proveer en él”.⁵¹

Ante un panorama que se auguraba oscuro para su clerecía, Lanciego favoreció, hasta donde pudo, la subdivisión de un número importante de doctrinas, con la esperanza que estas ocupaciones servirían para colocar a los seculares. Como ha demostrado Rodolfo Aguirre, la mayor parte de las doctrinas de indios que fueron subdivididas surgieron a partir de la solicitud expresa de algún interesado. Por lo general, un sector de la feligresía acudía directamente a solicitar el auxilio del obispo para la creación de una nueva doctrina. En la mayoría de los casos, los interesados alegaban “deficiencias en la administración espiritual” o, como en el caso particular de las haciendas, la petición tenía como argumento principal la “enorme” distancia que separaba las parroquias de los centros de labor. De ahí que Lanciego se mostrara tan insistente en saber cómo debía proceder en “las parroquias en que haya mucho pueblo (sic) y son muy dilatadas”.

En lo que refiere a la quinta, sexta y séptima dudas el alegato de Ansoain partía de un principio muy simple: aunque los regulares demandaban un alto a la actividad pastoral de Lanciego, por considerar que la visita de las doctrinas era un privilegio de las órdenes, en estricto sentido el asunto había sido resuelto con toda claridad por el Concilio de Trento. *Ergo*,

⁵¹ AHN, Diversos-Colecciones, 37, n. 25, “Aclaración del proceder del arzobispo de México en Roma”, f. 2v

lo único que verdaderamente solicitaba el arzobispo era la irrestricta observancia del documento conciliar. Al igual que en los otros casos, las interrogantes buscaban legitimar el alcance de las atribuciones del diocesano. Aunque se jugaba en términos retóricos, no deja resultar interesante que el alegato del arzobispo se hiciera *a posteriori*. Lanciego sobreentendía que esas facultades le había sido dispensadas por Trento y por ello se había aventurado a recorrer el arzobispado; pero sabía también que la mejor forma de consolidar su ejecución era sentando precedente. Para eso no halló mejor forma que anticiparse a los regulares, ganado la disputa y el favor del pontífice.

En el plano concreto, la quinta duda no era tal, o en todo caso, bastaba con echar un vistazo a las actas del concilio para determinar “si compete al reverendo Arzobispo el derecho de visitar las cofradías ex profeso en las parroquias regulares”. En los Decretos sobre la reforma de la Sesión XXII, capítulos VIII y IX se estipulaba con toda claridad que el obispo

[...] aun como delegados de la Sede Apostólica, sean en los casos concedidos por derecho, ejecutores de todas las disposiciones piadosas hechas tanto por la última voluntad, como entre vivos: tengan también derecho de visitar los hospitales y colegios, sean los que fuesen, así como las cofradías de legos, aun las que llaman escuelas, o tienen cualquiera otro nombre; pero no las que están bajo la inmediata protección de los Reyes, a no tener su licencia. Conozcan también de oficio, y hagan que tengan el destino correspondiente, según lo establecido en los sagrados cánones, las limosnas de los montes de piedad o caridad, y de todos los lugares piadosos, bajo cualquiera nombre que tengan, aunque pertenezca su cuidado a personas legas, y aunque los mismos lugares piadosos gocen el privilegio de exención; así como todas las demás fundaciones destinadas por su establecimiento al culto divino, y salvación de las almas, o alimento de los pobres; sin que obste costumbre alguna, aunque sea inmemorial, privilegio, ni estatuto.⁵²

Si bien el mandato negaba a los prelados la facultad para inspeccionar las cofradías que estuvieran bajo “la inmediata protección de los Reyes”, los autorizaba a tener acceso irrestricto al resto de estas fundaciones, “sin que obstase costumbre, privilegio, ni estatuto”. Naturalmente se deduce que el mandato alcanzaba a aquellas cofradías fundadas en las parroquias de los regulares, quienes, como parece lógico pensar, no deseaban ser objeto de la vigilancia diocesana. Y es que el conflicto no pasaba simplemente por la superposición de autoridades. El hecho de que el arzobispo ejerciera su jurisdicción en ese ámbito significaba poner freno al usufructo de recursos que hasta entonces habían gozado los mendicantes. Por citar sólo un ejemplo, en caso de que se diera la razón al arzobispo en el asunto de las cofradías, Lanciego podría tener noticia puntual de las rentas de dichas congregaciones.

⁵² *Trento*, Sesión XXII, De la Reforma, Capítulo VIII

De la sexta duda “sí, y por qué derecho puede el arzobispo proceder en el caso de que huyesen regulares de unas u otras religiones” presentaba no pocas complicaciones. Por el peso de su normativa interna, los mendicantes comúnmente respondían ante superior de la orden. Incluso el en Trento se consintió que en caso de que algún regular

Para resolver la séptima de las dudas, el argumentó del arzobispo apuntaba nuevamente al concilio ecuménico. Según consta en la representación presentada por Ansoain ante el rey, si se atendía al texto conciliar “nadie aunque, sea regular, puede oír confesión” sin que el obispo lo juzgue idóneo; “y obtenga la aprobación, que se le debe conceder de gracia”.⁵³

Una vez tuvieron noticia de aquello que Lanciego había enviado a consulta, los regulares reaccionaron alarmados. Antes de que concluyera el proceso, hicieron llegar a la congregación de Cardenales un pedimento impreso en cuatro fojas en el que defendía su legítimo derecho a poseer las doctrinas. Alegaban que se trataba de una prerrogativa adquirida a lo largo de 200 años, “en remuneración de su trabajo y méritos”.⁵⁴ Además, sostenían que “la referida Bula de san Pio V y los privilegios y excepciones en ella concedidos no son por ínterin que hay presbíteros seculares, sino es perpetua”. A su entender, no se les podía privar de sus parroquias, para dárselas a los seculares, sin que primero estos dieran muestra de un mérito ejemplar. Y para cerrar con broche de oro, los regulares se alcanzaron la puntada de que la bula de Inocencio X -que ponía límite a los derechos concedidos a los frailes por la bula *Exponi Nobis* de Pio V, al establecer que éstos sólo tenía vigencia ante la falta de clérigos seculares-⁵⁵ no tenía efecto sobre sus fundaciones, pues “esto sólo se debe entender de las parroquias que

⁵³ AHN, Diversos-Colecciones, 37, n.25, “Aclaración...”, f. 4v Hace referencia al capítulo IV, Sesión XXV de los Decretos sobre la Reforma en que se indica: obstante el santo Concilio, que nadie, aunque sea Regular, pueda oír de confesión a los seculares, aunque estos sean sacerdotes, ni tenerse por idóneo para oírles; como no tenga algún beneficio parroquial; o los Obispos, por medio del examen, si les pareciere ser este necesario, o de otro modo, le juzguen idóneo; y obtenga la aprobación, que se le debe conceder de gracia; sin que obsten privilegios, ni costumbre alguna, aunque sea inmemorial. *Trento*, Decretos sobre la reforma, Sesión XXV, Cap. IV (p.124 versión mecanoscrita)

⁵⁴ AHN, Diversos, Colecciones, 37, n. 25, “Aclaración...”, f. 4v

⁵⁵ Como un referente obligado debe citarse las siguientes disposiciones papales: León X otorgó en 1521 a través de la bula *Alias felix* el privilegio a las órdenes religiosas de administrar los sacramentos, ordenar (órdenes menores), conocer las causas matrimoniales, así como usar la crisma y el óleo santo. Adriano VI expidió en 1522 la bula *Exponi Nobis* u Omnimoda por los amplios privilegios que concedía. La bula omnimoda otorgó a los frailes la potestad del sumo pontífice sobre los actos episcopales donde no hubiera obispos. Paulo III la amplió en 1535 al eliminar la restricción de jerarquía ordinaria. Nancy Farriss, *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 19 (268 p.) (Sección de Obras de Historia)

de nuevo se erigiesen pero no de las que retienen los regulares de cuyo derecho adquirido no se les puede despojar”.⁵⁶

No conforme con esto, el Comisario General de la orden de San Francisco entregó a la congregación de intérpretes otro impreso, de 6 fojas, en el que argumentaba también a favor de su causa. Aunque en la forma de plantear el conflicto el pedimento de los franciscanos no se aparta mucho del documento anterior, no deja de resultar interesante. Por lo que refiere particularmente a la bula de Pio V, el impreso sostiene que se trataba de un privilegio perpetuo y no temporal. A diferencia de la primera solicitud hacía constar que dicha prerrogativa papal se les había concedido no por la falta de clérigos seculares en Indias, sino “en atención al trabajo y mérito de los regulares”.⁵⁷ Sin embargo, la parte más atractiva del documento pasaba no por la defensa de sus privilegios sino por las acusaciones que lanzaban en contra del arzobispo Lanciego. En el centro de las imputaciones se hallaba el miedo siempre preclaro de perder las doctrinas: el arzobispo intenta quitarnos las parroquias, que por justo título poseen y les pertenecen.⁵⁸ Adicionalmente, ponía de relieve la pretendida intromisión del arzobispo en asuntos que sólo competían a las órdenes. A su entender, que el diocesano mandara preguntar sobre la forma en que debía proceder cuando los regulares huyeren de sus congregaciones, lejos de resultar benéfico dejaba entrever el interés del prelado por atentar en contra de la estructura de las congregaciones mendicantes. Más grave aun el señalamiento de que la actitud del prelado se contraponía, peligrosamente, al “espíritu” del Regio Patronato. A decir de los religiosos, Lanciego trataba de arrogarse el derecho que el rey poseía para elegir seculares o regulares en las doctrinas que fueran vacando. En su argumento, y por una cuestión un tanto imprevisible, la sucesión de los regulares en la ocupación de parroquias mantenía inalterado el Patronato del rey, mientras que la intervención del obispo atentaba en contra de éste. Y no sólo eso, sino que en un acto por demás desafiante había solicitado parecer al pontífice sobre la viabilidad de despojar de 60 doctrinas a los regulares.

Antes que el asunto saliera de control, Ansoain tomó en sus manos la defensa del arzobispo. En dos fojas que hizo llegar a los cardenales intérpretes, trató de mostrar que de modo alguno el obispo deseaba hacerse de atribuciones que no le correspondían. Para demostrar su dicho puso de manifiesto el irrestricto respeto que no pocos casos el arzobispo

⁵⁶ AHN, Diversos, Colecciones, 37, n. 25, “Aclaración...”, f. 5r

⁵⁷ AHN, Diversos, Colecciones, 37, n. 25, “Aclaración...”, f. 5v

⁵⁸ AHN, Diversos, Colecciones, 37, n. 25, “Aclaración...”, f. 6r

Lanciego había mostrado hacia la potestad del rey. Por citar un ejemplo, decía Ansoain, aun cuando bien pudo el prelado preguntar en el memorial entregado a la congregación de cardenales, si la restricción ordenada por Pablo III sobre el matrimonio en segundo grado entre los indios continuaba vigente, se abstuvo de hacerlo por “haber contemplado no convenía disputarlo, hasta que Vuestra Majestad, por medio de su agente lo pidiese”.⁵⁹

No obstante, su defensa sobre la petición de restringir 60 doctrinas a los mendicantes novohispanos fue más bien tibia. El argumento se centró en evidenciar, creo que sin lograrlo, que dicha solicitud se hacía para salvaguardar el Patronato de los peligros que corría ante la desobediencia de los mendicantes.

Infortunadamente para la causa del arzobispo, hubo más de un “error de procedimiento”. Aunque Ansoain trató de disimularlo, la forma en que se llevaron las diligencias en Roma no correspondió necesariamente con el protocolo. En el cálculo del arzobispo sólo si se lograba demostrar que la *Exponi Nobis* poseía un carácter temporal, y no perpetuo, se estaría en condiciones de negociar el despojo. De ahí que en primera instancia quiso saber el parecer del pontífice. Aquí el primer desatino: tratar asuntos de la iglesia indiana sin antes tomar opinión al monarca. Si bien en la representación entregada por Ansoain al rey se advierte que con la solución de la duda quedaría “más patente la regalía del Vuestra Majestad”,⁶⁰ la suerte parecía echada. Pese a que este gesto bien pudo valerle el favor de Felipe V, había en el fondo algo que no quedaba del todo claro. En las 17 fojas escritas por ambas caras que Ansoain presentó ante la congregación de Cardenales intérpretes, se insinuaba que el papa tenía facultad para determinar si era legítimo que 60 parroquias “pasaran a manos de seculares conforme fueran vacando los regulares”.⁶¹ Todo parece indicar que esta negociación “directa” entre Lanciego y Roma no fue del agrado del rey. Al igual que el resto de los monarcas españoles, Felipe V se mostró siempre receloso de sus derechos como patrono de la Iglesia. A su entender, el que Lanciego insinuara siquiera que el asunto de las parroquias competía al papa era razón suficiente para desestimar la petición del arzobispo.

⁵⁹ AHN, Diversos, Colecciones, 37, n. 25, “Aclaración...”, f. 6v

⁶⁰ AHN, Diversos, Colecciones, 37, n. 25, “Aclaración del proceder del arzobispo de México en Roma”, f. 3r Más aún se dejaba de manifiesto que si alguien era contrario al regio patronato eran los frailes, quienes constantemente se mostraban renuentes a permitir la nominación y elección de las parroquias.

⁶¹ *Ibidem*, f. 3r-v

Aunque en el fondo, las cuestiones tratadas por Lanciego no eran nuevas, sí lo era que un obispo negociara directamente en Roma la salida de los regulares de las doctrinas indias. Sí, finalmente, el arzobispo no obtuvo lo que deseaba fue en buena medida al recelo con que los monarcas españoles trataban los asuntos relativos al Patronato. No obstante, este primer tropiezo sacó a la palestra algunas de las inquietudes que más tarde derivarían en la secularización de parroquias ordenada por Fernando VI en 1749.

CONCLUSIONES

En las poco más de ochenta cuartillas que anteceden a estas reflexiones finales, he tratado de mostrar cómo es que la visita arzobispal emprendida por fray José Lanciego y Eguilaz (1715-1720) más allá de significar un mecanismo para la correcta introducción de la doctrina católica, permitió al prelado entrar en contacto con aquella realidad, y generar una representación particular de su arzobispado que legitimara una propuesta secularizadora. No es que un objetivo anule al otro: ambos bien pueden coexistir sin ser necesariamente excluyentes. En todo caso, lo que he querido poner de manifiesto es la manera en que la construcción discursiva que deriva de dicha práctica fue empleada por nuestro obispo con fines distintos a los que normalmente se le atribuían.

Dicha suposición encuentra su origen en un replanteamiento de las perspectivas desde las que la historiografía ha trabajado la visita episcopal. Aunque se trata de posiciones divergentes entre sí, en todos los casos prevalece la sospecha de que los libros de visita como fuentes para la historia ofrecen una veta casi inagotable de información. Y no lo dudo: se trata de descripciones amplias que, en la mayoría de los casos, entregan al lector información privilegiada sobre la vida parroquial, la situación del clero y los mecanismos encaminados a enmendar las costumbres de la feligresía. Sin embargo, desde nuestra posición, más allá de la desbordada oferta de datos, un libro de visita es una oportunidad para reflexionar sobre el entramado de conflictos que envuelven este ejercicio pastoral. Con el examen de los documentos producidos por la inspección de fray José Lanciego y Eguilaz, entre 1715 y 1721, he querido llamar la atención sobre la manera en que estos informes son testimonios no sólo de una práctica de gobierno diocesano, sino que adicionalmente sirven para generar una representación sobre el ambiente que prevalecía al interior de la diócesis. Testigos silenciosos, dichos informes fueron pensados para dar cabal cumplimiento al mandato canónico y, simultáneamente, como garantes de una visión particular sobre el estado que guardaba el arzobispado de México.

De este modo me he esforzado por demostrar que los registros de la visita son en algún sentido artefactos discursivos cuya finalidad es dar cuenta de una actividad pretérita específica. Dicho de otro modo, el análisis realizado a los libros de visita del arzobispo Lanciego atendió a su cualidad de artificio verbal cuya finalidad es dar cuenta del pasado. Pensar de este modo es asumir que lo que ahí se produce no es otra cosa que una narración dependiente de un código, y que lo que se genera son “efectos de realidad” en términos

estrictamente discursivos.⁶² A nuestro entender, de esta capacidad para representar la realidad depende en gran medida el uso que de ella puede hacerse. Para demostrarlo traté de tender un puente entre aquella forma peculiar de dar cuenta del pasado propia de los libros de visita y el trabajo que sobre la narrativa histórica ha realizado Hayden White. Sin pretender un panorama general de las aportaciones de de White, intenté destacar aquellos aspectos que pusieran en claro el estatuto de verdad que impera en esta clase de *corpus* documentales. El resultado de dicha indagatoria arrojó que las oraciones que constituyen los registros de visita se presentan como noticias breves, que pretenden informarnos de los diversos acontecimientos sucedidos durante la visita del arzobispo Lanciego. Podría decirse que se trata de enunciados de tipo descriptivo. Y es que lo que esta cualidad sugiere cierta vocación realista: las relaciones de la visita son como una forma peculiar de representación de lo real. A partir de la reflexión esbozada por White, exploramos aquellas formas de relato que, además de la historiografía, buscan mostrar acontecimientos del pasado, y por tanto poseen esa función realista.

Todo este repaso de las diversas formas de representación histórica lejos de pretender ubicar los libros de visita dentro de una u otra esfera desembocaba en una reflexión mucho más sobre nuestro problema. Si he querido considerar los registros de la visita como una representación de lo real, esto se ha debido principalmente a la forma en que se emite la significación del discurso antes que a la cualidad descriptiva de los manuscritos. De entrada, la forma en que se articula el significado de esta escritura comparte algunos elementos con otras formas de discurso histórico, pero no todos. Por principio de cuentas, a semejanza de los anales, la relación de la visita mantiene una dependencia cronológica. En la construcción de cada párrafo, es decir, una fecha seguida de un lugar y una serie de acontecimientos, se establece la significación de estos hechos sólo en un ámbito fechable. El día, el mes y el año actúan -como precisaba White en el caso de los anales- como el significado; mientras que los acontecimientos son el significante. Es decir, parece que los hechos cobran cierto sentido en razón de que se ubican dentro de una secuencia, al interior de un derrotero.

No obstante, a diferencia de otros modelos de escritura de lo real en lo que pareciera que los acontecimientos hablan por sí mismos, los libros de visita poseen un narrador casi imperceptible. Una voz que habla sin mostrar el rostro. Desde nuestro horizonte, no se trata de una simple enunciación en la que en la de fecha y acontecimiento irrumpen sin más como

⁶² Fernando Betancourt, "Significación e Historia...", p. 62

queriendo hablar por sí mismo. En verdad se trata de un tipo distinto de representación de lo real, caracterizado por el deseo de un orden específico. Dicho orden responde, es cierto, al derrotero trazado, pero también a una forma singular de representar la realidad. Por principio, no tenemos dificultad para reconocer este texto como una narrativa. La relación de la visita cuenta con un tema central (el recorrido del arzobispo Lanciego), un centro geográfico en el que se desarrolla (el arzobispado de México), un comienzo temporal (anunciado en la presentación del manuscrito) y un motivo (dar cumplimiento a la instrucción del concilio). Pero el manuscrito no cuadra como una verdadera historia, puesto que no quiere serlo. Al igual que la crónica, el registro de la visita sigue fielmente el orden de la cronología; mas lo hace obligado por la conexión causal que existe entre un acontecimiento y otro. Esto quiere decir que si bien hay una relación entre los hechos -puesto que es posible establecer un desarrollo en los eventos- su pretensión realista depende en algún sentido de mostrar que el acontecimiento tuvo lugar en un momento determinado. Esta fecha, inscrita en la parte superior de cada párrafo, es la que nos dice qué sucedió realmente, no la cualidad intrínseca del acontecimiento.

Los fragmentos que componen los libros de visita corresponden a un espacio cerrado, concluidos al momento de su descripción. Pequeñas particulares que entrelazadas forman una secuencia temporal con pretensiones realistas. Para decirlo de otra manera, en la medida en que estos fragmentos ficcionan el tiempo vivido pueden mostrarse como una representación de lo real. Sin embargo, y paradójicamente, esta actividad estructuradora consciente de sí misma pareciera restarle todo rasgo de objetividad.

Lo que ahí encontramos es tan sólo una “selección” de aquello que resultaba en función de determinados criterios. Uno de esos criterios es sin lugar a dudas la pauta conciliar. En todo momento, esta escritura surge condicionada por una serie de procedimientos específicos que enmarcan su elaboración. (Si podemos leer una serie de informaciones sobre el número de bautismos, casamientos y defunciones en sólo porque tales son los requerimientos del mandato canónico). Pese a ello, sería injusto denunciar que existe un criterio de discriminación que incorpora al flujo de la narración sólo una porción de los acontecimientos, descartando otros. Si lo pensamos un momento, toda descripción del pasado supone una selección: ninguna puede dar cuenta de la totalidad de lo sucedido. Incluso si pudiéramos contemplar la totalidad de lo acontecido cualquier relación que diéramos de él sería una selección, “una insistencia, una eliminación, y presupondría criterios de relevancia por lo que

nuestro registro no podría incluir todo.”⁶³Para nadie es un secreto que la totalidad del pasado y su representación son inconmensurables. Tal epopeya es sólo posible en la conciencia de Funes el Memorioso, y no en otro lado.

Una vez superada esta sospecha, debimos superar un segundo obstáculo. De acuerdo con la opinión común, la trama en una narración, al imponer un sentido determinado a los acontecimientos, modifica sustancialmente la relación que se fragua entra la realidad y el relato. Establecer una configuración específica al interior de un conjunto de hechos suele ser visto como una operación eminentemente literaria, que despoja al texto de toda posibilidad de decir verdad. Pero hacer esto de modo alguno invalida el estatus de las narrativas históricas como proveedores de un tipo de conocimiento.⁶⁴Por el contrario, la codificación de los acontecimientos en términos de tales estructuras es una de las formas que posee la cultura para dotar de sentido a los pasados tanto personales como públicos. Para decirlo con Paul Ricoeur, “el tiempo resulta humano en la medida en que se expresa de forma narrativa; a su vez el relato es significativo en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal”.⁶⁵Lo que subyace en el fondo de este planteamiento es que entre la actividad de narrar y el carácter temporal de la existencia humana existe una correlación que no es puramente accidental, sino necesaria: “la experiencia humana es sólo aprehensible a partir del acto de narrar”. Lejos de representar un problema para la verdad, la narrativa plantea una solución en torno a la transmisión de conocimientos.

De este modo, el resultado de nuestra indagatoria arroja que en el caso concreto de la visita del arzobispo Lanciego si bien los registros pretenden consignarlo todo, lo cierto es que el mayor énfasis es puesto en la denuncia de las conductas impropias. Es verdad, se trata de la naturaleza misma de esta clase de documentos: consignar aquello que violentaba las leyes de Dios para corregir el camino. No obstante, los libros de la visita de Lanciego hablan de los graves problemas que enfrentaba la diócesis y de lo necesario que resultaba una reforma del orden parroquial, para mejor gobierno de la diócesis y procurar salud espiritual de los fieles. En nuestra consideración, aunque en el papel el objetivo primordial de las visitas era “introducir la doctrina sana y católica”, “expeler las herejías” y “promover las buenas costumbres y corregir las malas” sería ingenuo sustraer esta práctica del proceso de consolidación de la autoridad de

⁶³ Artur C. Danto, “Historia y Crónica...”, p. 56

⁶⁴ Hayden White, “El texto histórico como artefacto literario...”, p. 115

⁶⁵ Paul Ricoeur, *Tiempo y Narración I...*, p. 41

los obispados. En su tránsito hacia su fortalecimiento, las distintas catedrales novohispanas debieron imponer su autoridad frente a aquellos actores que les disputaban el ejercicio del poder: las órdenes regulares.⁶⁶ Es en ese sentido que las visitas pastorales se presentaban como una oportunidad inigualable para la afirmación del poder de la mitra, toda vez que ponían a los obispos en contacto con las problemáticas de las doctrinas, además de que abrían la puerta para que los dignatarios ejercieran su autoridad apostólica en detrimento de la jurisdicción de fuero externo conferida, siglos atrás, a los regulares. De ahí que la visita adquiere un cariz político pues la imagen que se genera del arzobispado posee implicaciones que trascienden su sentido original: se convierte en un artefacto discursivo con pretensión de verdad que legitima, en algún sentido, una posición determinada.

Ahora bien, pensar los libros de visita como observaciones “narrativizadas” del pasado implica necesariamente preguntarse por aquellos referentes que condicionan su elaboración. En ese entendido, y como parte central de la propuesta, atendimos por un lado a la forma en que tanto el Concilio de Trento como la legislación regia trataron de normar la visita de los obispos con fines diversos: el encuentro ecuménico con miras a la consolidación de un dispositivo que favoreciera la corrección de las costumbres; la monarquía tratando de privilegiar un esquema diocesano de Iglesia que velara por sus intereses en Indias. Aunque se pone de manifiesto la circunstancia en que se fijan dichas posiciones, quisimos en todo momento poner de relieve la forma en que estos marcos normativos condicionan la constitución discursiva de los libros de visita.

Por lo que respecta a la pauta canónica, lo que se observa es un interés que privilegia la introducción de un orden moral postridentino, pero poco dice sobre la forma en que ha de darse cuenta de la visita. Si bien es cierto que tanto en Trento como en el Tercer Concilio Provincial Mexicano la institución “visita” desempeña un papel de primer orden, pues se convirtió el vehículo para la introducción de la Reforma, en ambos casos se establece la forma en que ha de desarrollarse, pero se omite casi por completo la manera en que habría de guardarse registro de dicha actividad. Por el contrario, y con miras a la conservación de sus

⁶⁶ En su ahora clásico estudio, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670* (Traducción del inglés de Roberto Gómez Ciriza, México, FCE, 2005, 309 p. (Sección de obras de Historia), Jonathan Israel aseguraba que “a medida que crecía el poder e influencia de los obispos, particularmente del arzobispo de México, los virreyes se aliaron con las órdenes mendicantes para contrarrestarlos”. El autor explica el entramado político del siglo XVII novohispano a partir de la consolidación de dos bloques que se disputaban el poder: uno conformado por el binomio virrey-órdenes mendicantes; otro que, con los obispos a la cabeza, contaba entre sus filas con buena parte de la burocracia virreinal.

intereses en América, la Corona trató de normar con mucha más atención no sólo el actuar de los obispos durante la visita, sino que igualmente puso el énfasis en la pauta que debía orientar la construcción del libro. Un ejemplo de esta voluntad normativa puede leerse en “De la gobernación espiritual”, pues en su interior se advierte con claridad por un lado el rol que desempeñaría la visita en el “nuevo” esquema eclesiástico diseñado por Juan de Ovando; por el otro, la posición del rey frente a este mandato canónico y, sobre todo, la precisión con que se trató de normar la elaboración de los registros. Lo que hallamos en la nuestra revisión del texto ovandiano es una preocupación por normar con toda precisión el formato que debía darse a los informes de la visita. Por principio de cuentas, el manuscrito ponía el énfasis en las motivaciones de la inspección, pues advertía que la realización de la visita permitiría a los prelados “saber y entender el estado de las iglesias y lugares de culto [...] y la vida costumbres de todos los súbditos del reino”; pero sobre todo marcaba los causes para la recuperación la información resultante. Y es que la Corona mostró por lo general una enorme sensibilidad política al normar sobre estos asuntos. Para todos resultaba obvio que el alud de informes recogidos por los obispos servirían para formarse una idea mucho más clara de lo que ocurría en Indias y luego administrar justicia. A diferencia de Trento, que no tuvo la pericia para detallar a voluntad la pauta discursiva que debía seguirse de la visita, el rey no dudó en normar aquello que podía servir a sus múltiples intereses en Indias.

Un segundo frente en nuestra propuesta atiende a la forma que fue empleada la vista por Lanciego. Podemos concluir que una vez que la visita tocó a su fin, ya con una idea mejor formada de la situación de su obispado, fray José Lanciego y Eguilaz decidió emplear los la información recabada durante la visita en contra de los mendicantes. Así la imagen formada por los registros de visita serviría al prelado como legitimación en su intento por despojar a los mendicantes de un buen número de doctrinas. Por ello decidió enviar a su secretario, José Ansoain y los Arcos, como procurador a Roma. Entre otros asuntos, Ansoain fue el encargado de llevar ante el Sumo Pontífice una propuesta para despojar de 60 doctrinas a los regulares, bajo la premisa de que la transferencia de las mismas a los diocesanos favorecería el “mejor gobierno” de la diócesis.⁶⁷ En el fondo, lo que se esconde detrás de esta solicitud es la certeza de que el único modo de dotar de empleos bien remunerados a los clérigos del arzobispado pasaba necesariamente por arrebatar las doctrinas a los frailes. Y es que como pudimos

⁶⁷ AHN, Diversos-Colecciones 37, n. 25, “Aclaración del proceder del arzobispo de México en Roma”, 8 ff.

constatar, la falta de ocupaciones fue desde tiempo atrás una de las asignaturas más apremiantes para los prelados novohispanos. De ahí que, en cuanto tuvo la oportunidad, el arzobispo Lanciego trató de generar las condiciones necesarias para secularizar las parroquias. Solo en ese contexto la petición del obispo adquiere sentido.

Como era de esperarse, el embajador trató de ganar el favor del Papa en torno a dos asuntos centrales: por un lado, conocer la posición del pontífice sobre la pertinencia de que las doctrinas continuaran en manos de los regulares; por el otro, esclarecer “los alcances que los obispos debían tener en el conocimiento de los frailes al frente de la administración de sacramentos”.⁶⁸

Infortunadamente para la causa del arzobispo, hubo más de un error en las gestiones. Aunque Ansoain trató de disimularlo, la forma en que se llevaron las diligencias en Roma no correspondió necesariamente con el protocolo. En el cálculo del arzobispo sólo si se lograba demostrar que la *Exponi Nobis* poseía un carácter temporal, y no perpetuo, se estaría en condiciones de negociar el despojo. De ahí que en primera instancia quiso saber el parecer del pontífice. Aquí el primer desatino: tratar asuntos de la iglesia indiana sin antes tomar opinión al monarca. Si bien en la representación entregada por Ansoain al rey se advierte que con la solución de la duda quedaría “más patente la regalía del Vuestra Majestad”,⁶⁹ la suerte parecía echada. Pese a que este gesto bien pudo valerle el favor de Felipe V, había en el fondo algo que no quedaba del todo claro. En las 17 fojas escritas por ambas caras que Ansoain presentó ante la congregación de Cardenales intérpretes, se insinuaba que el papa tenía facultad para determinar si era legítimo que 60 parroquias “pasaran a manos de seculares conforme fueran vacando los regulares”.⁷⁰ Todo parece indicar que esta negociación “directa” entre Lanciego y Roma no fue del agrado del rey. Como se sabe, al igual que el resto de los monarcas españoles, Felipe V se mostró siempre receloso de sus derechos como patrono de la Iglesia. A su entender, el que Lanciego insinuara siquiera que el asunto de las parroquias competía al papa era razón suficiente para desestimar la petición del arzobispo. Sí al final del día el arzobispo no obtuvo lo que deseaba fue en buena medida al recelo con que los monarcas españoles trataban los asuntos relativos al Patronato. Pese a la negativa real, este primer tropiezo sacó a la palestra

⁶⁸Rodolfo Aguirre, “La secularización de doctrinas en el arzobispado de México...”, pp. 496

⁶⁹ AHN, Diversos, Colecciones, 37, n. 25, “Aclaración del proceder del arzobispo de México en Roma”, f. 3r Más aún se dejaba de manifiesto que si alguien era contrario al regio patronato eran los frailes, quienes constantemente se mostraban renuentes a permitir la nominación y elección de las parroquias.

⁷⁰ *Ibidem*, f. 3r-v

algunas de las inquietudes que más tarde derivarían en la secularización de parroquias ordenada por Fernando VI en 1749.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

ARCHIVOS CONSULTADOS

ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI)
REGIO PATRONATO
CONTRATACIÓN
AUDIENCIA DE MÉXICO

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, MÉXICO (AGN)
BIENES NACIONALES
REALES CÉDULAS

ARCHIVO HISTÓRICO DEL ARZOBISPADO DE MÉXICO (AHAM)
SECRETARIA ARZOBISPAL

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL, MADRID (AHN)
DIVERSOS, COLECCIONES

A) FUENTES MANUSCRITAS

“Aclaración del proceder del arzobispo de México en Roma”, AHN, Diversos, Colecciones, 37, n. 25, 8 ff.

“Cordillera Inclusa en el N° 9 Diligencias pertenecientes al Valle de Tulancingo por lo que mira del Juez Eclesiástico de dicho Valle y de los agregados al juzgado de este real de [H]Omitlan, Guasquizaloya, Pasayuca, Atotonilco el Grande doctrinas de Religiosos Agustinos, fechas por El Señor Juez subdelegado Br. Don Nicolás de Castañeda y Avendaño y por ante su Notario Francisco Romero de los Reyes año de 1723”, AGN, Bienes Nacionales, vol. 1231, exp. 2

“Diligencias y autos hechos en virtud del despacho de su Ilustrísima y Reverendísimo Señor mío don fray Joseph Lanciego y Eguilaz monje del gran padre San Benito, del Consejo de su Majestad, Arzobispo de México, Juez delegado de su santidad para lo que en ella se expresa”, AGN, Bienes Nacionales, Vol. 589, Exp. 29, ff. 1-19

“Edicto de fray José de Lanciego sobre los pecados públicos denunciados durante la visita”, AHAM, *Secretaria Arzobispal*, Caja 29, Exp. 25 1718, 3 ff.

“Expediente de información y licencia de Fray José Lanciego”, AGI, Contratación 5466, N. 2, R.15, 14 de julio de 1712, fj. 1 v.

“Forma e instrucción de visitar que el santo concilio provincial mandaba guardar a los visitadores ahora sean obispos, ahora los que por su comisión van a visitar”, AGI, Regio Patronato, 248, R. 3, ff. 45-48

“Libro de visitas del arzobispo fray José de Lanciego y Eguilaz del año de 1715 desde San Agustín de las Cuevas, pasando por Oaxtepec, Cuatla, Tlayaca, Xonacantepec, Xantelteco, Zacualpan, Thochimilco, Tlanepantla, Cuautenca, Totolapan, Chimalhuacan, San Juan Temamatla, Chalco, Ixtapaluca y Mexicalzingo...”, AHAM, *Secretaría Arzobispal*, CL. 20, 465 ff.

“Que se ejecuten las visitas a doctrinas”, AGI, México, 717, 16 de octubre de 1721, 2 ff.

“Real cédula de 2 de octubre de 1701”, AGN, Bienes Nacionales, leg. 1285, exp. 23

“Relación de la visita pastoral del Arzobispado de México”, 1721-1722, AGN, Bienes Nacionales, Vol 87, Exp. 18

“Visita pastoral de fray José Lanciego”, 1715, AHAM, *Secretaría Arzobispal*, Caja 27, Exp. 4, 20 ff.

B) FUENTES IMPRESAS

Carta de Inés Alonso Cervera a su hijo García de Escobar, en Trujillo, en Enrique Otte, *Cartas privadas de inmigrantes a Indias*, 1540-1616, México, FCE, 1993, p. 397, carta 458

Carta de María Díaz a su hija Inés Díaz, en Sevilla, Enrique Otte, *Cartas privadas de inmigrantes a Indias*, 1540-1616, México, FCE, 1993, en p.97 carta 73

Concilio III Provincial Mexicano, celebrado en México el año de 1585, confirmado en Roma por el papa Sixto V, y mandado observar por el gobierno español, en diversas reales órdenes. Publicado con las licencias por Mariano Galván Rivera, México, Eugenio Maillerfert y Compañía, 1859

“De la gobernación espiritual”, en Víctor Maurtua, *Antecedentes de la Recopilación de Yndias*, Madrid, Imprenta de Bernardo Rodriguez, 1906

Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva España. En cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592*, México, Porrúa, 1985

Memorial del padre Juan de la Plaza al Tercer Concilio Provincial Mexicano, ff. 156 r-174, en Carrillo Cázares, Alberto (ed., est. intr., notas, pal. y trad. de textos latinos), *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*, 6 vols. en 4 t., Zamora, El Colegio de Michoacán / Universidad Pontificia de México, 2006-2009, pp. 223-283

Maurtua, Víctor, *Antecedentes de la Recopilación de Yndias*, Madrid, Imprenta de Bernardo Rodríguez, 1906

Ortega y Montañés, Juan, *Instrucción reservada al Conde de Moctezuma*, Prólogo y notas de Norman F. Martín, México, Jus, 1965, 207 p. (Colección México Heroico, 47)

Real cédula de 25 de marzo de 1585”, en Carreño, Alberto María (ed.), *Un desconocido cedulaario del siglo XVI perteneciente a la catedral metropolitana de México*, Introducción de José Castillo y Piña, México, Victoria, 1944, p. 358 [Cédula 190]

Recopilación de las leyes de Indias. Mandadas imprimir y publicar por la Majestad Católica del Rey Carlos II, Nuestro Señor. Va dividida en cuatro tomos con el Índice general, y al principio de cada tomo el índice especial de los títulos, que contiene, 4 tomos, Madrid, Por Julián de Paredes, 1681

Sacrosanto y ecuménico concilio de Trento, traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala. Agrégase el texto original corregido según la edición auténtica de Roma, publicada en 1564, Madrid, Imprenta Real, 1785

Velasco y Arellano, José Luis de, *Sentida fúnebre parentación, nenia lacrimosa, que con tristes lamentos, amrgos suspiros e infatigable llanto escribía a la muerte del ilmo. sr. d. fr. Joseph de Lanciego y Eguilaz, arzobispo de la santa iglesia metropolitana de México*, México, Francisco de Rivera Calderón, 1728

C) FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

Aguirre, Rodolfo, “El ascenso de los clérigos en Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz”, en *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 22, México, UNAM-IIH, 2000, pp.77-110

_____, “Los límites de la carrera eclesiástica en el Arzobispado de México”, en Rodolfo Aguirre (coord.), *Carrera, linaje y patronazgo. Clérigos y juristas en la Nueva España, Chile y Perú (siglos XVI-XVIII)*, México, UNAM-CESU/Plaza y Valdez, 2004, pp. 73-120

_____, “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII”, *Historia Crítica*, no. 36, Bogotá, julio-septiembre 2008, pp. 14-35

_____, “La secularización de doctrinas en el arzobispado de México: realidades indianas y razones políticas, 1700-1729”, *Hispania Sacra*, vol. LX, núm. 122, julio-diciembre de 2008, pp. 487-505

Ankersmit, Frank, *Historia y Tropología. Ascenso y caída de la metáfora*, México, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA, 2004, 470 p., (Breviarios, 516)

- _____, *La experiencia histórica sublime*, trad. del neerlandés de Nathalie Schwan, México, Universidad Iberoamericana, 2010, 415 p.
- Arranz Guzmán, Ana, “Las visitas pastorales a las parroquias de la Corona de Castilla durante la Baja Edad Media. Un primer inventario de obispos visitantes”, en *En la España Medieval*, núm. 26, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2003, pp. 295-339
- Barthes, Roland, “El discurso de la historia”, en *El susurro del lenguaje. Más allá de la palabra y la escritura*, Barcelona, Paidós, 1994, pp. 163-177
- Berlín, Isaiah, *Sobre la libertad*, edición de Henry Ardí, con un ensayo sobre Berlín y sus críticos por Ian Harris, Madrid, Alianza, 2004, 421 p.
- Betancourt, Fernando, “Significación e Historia: el problema del límite en el documento histórico”, en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. 21, enero-junio 2001, México, UNAM-IIIH, 2001, p.59-78
- Bloch, Marc, *Introducción a la Historia*, 5º ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1967, 159 p.
- Brading, David, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1818*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Cárcel Orti, María Milagros, “Hacia un inventario de visitas pastorales en España, siglos XVI-XX”, en Agustín Hevia Ballina (coord.), *Las visitas pastorales en el Ministerio del Obispo y Archivos de la Iglesia. Santoral Hispano-mozárabe en las diócesis de España. Actas del XIII Congreso de la Asociación celebrado en Sevilla, 11 al 16 de septiembre de 1997*, *Memoria Ecclesiae*, vols. XIV -XV, Oviedo, 1999, pp. 9-135
- Carreño, Alberto María (ed.), *Un desconocido cedulario del siglo XVI perteneciente a la catedral metropolitana de México*, Introducción de José Castillo y Piña, México, Victoria, 1944
- Certeau, Michel de, *La escritura de la Historia*, 2º ed., Traducción de Jorge López Moctezuma, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 334
- Chartier, Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución francesa*, Barcelona, Gedisa, 1995
- Colson, J. *L'Évêque dans les communautés primitives. Tradition paulienne et tradition johannique de l'épiscopat des Origènes a Saint Irénée*, París, 1951
- Coulet, Noël, *Les visites pastorals*, Turnhout, Brespols, 1977
- Cuevas, Mariano, *Historia de la Iglesia en México*, 6ªed., José Gutiérrez Casillas (editor), 5 vols., México, Porrúa, 1992

- Danto, Artur C., “Historia y Crónica”, en *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Introducción de Fina Birulés, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, Universidad de Barcelona, 2002, pp. 53-98
- _____, “Oraciones narrativas”, en *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia*, Introducción de Fina Birulés, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, Universidad de Barcelona, 2002, pp. 99-155
- Deleuze, Gilles, *Foucault*, Prólogo de Miguel Morey, Paidós, Barcelona, 1987
- Díaz Maldonado, Rodrigo, “Hacia una poética de la historia”, en *Revista de la Universidad de México. Nueva época*, Febrero 2009, no. 60, pp. 56-58
- Duran, Norma, Alfonso Mendiola y Guillermo Zermeño, *Historia y narración*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 1993
- Elliott, John H., *Historia de Europa. La Europa dividida. 1559-1598*, México, Siglo XXI, 1999
- Farris, Nancy *La Corona y el clero en el México colonial. 1575-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995
- Fernández Terricabras, Ignasi, *Felipe II y el clero secular. La aplicación del concilio de Trento*, Madrid, Sociedad estatal para la conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2000
- Feros, Antonio, “Clientelismo y poder monárquico en la España de los siglos XVI y XVII” en *Relaciones, La monarquía española: grupos políticos locales ante la corte de Madrid*. México, EL COLEGIO DE MICHOACÁN, Núm. 73, Vol. XIX, 1998, pp. 16-49
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, 33 ed., tr. de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 2007, VII-VIII; 375 p.
- _____, *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI, 2008
- Gaos, José, “Notas sobre la historiografía”, en Álvaro Matute (compilador), *La teoría de la historia en México (1940-1973)*, México, Secretaría de Educación Pública, 1974, pp.66-93
- González González, Enrique “La ira y la sombra. Los arzobispos Alonso de Montúfar y Moya de Contreras en la implantación de la contrarreforma en México”, en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM-IIIH, 2005, pp. 91-121

- Heller, Agnes, en *Una filosofía de la historia en fragmentos*, tr. Marcelo Mendoza Hurtado, Barcelona, Gedisa, 1999, 333 p.
- Hera, Alberto de la, *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, Mapfre, 1992.
- Israel, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670* (Traducción del inglés de Roberto Gómez Cíza, México, FCE, 2005, 309 p. (Sección de obras de Historia)
- Koselleck, Reinhart, *Futuro pasado: Para una semántica de los tiempos históricos*, trad. de Norberto Smilg, Barcelona, Paidós, 1993, 368p.
- Lynch, Jonh, *El siglo XVIII: Historia de España*, trad. castellana de Juan Faci, Barcelona, Crítica, 1989, 408 p., ils.
- Luhmann, Niklas, *Observaciones de la modernidad. Racionalidad y contingencia en la sociedad moderna*, trd. Carlos Fortea Gil, Barcelona, Paidós, 1997, 203 p.
- Martínez López-Cano, Pilar, Elisa Itzel García Berumen y Marcela Rocío García Hernández “Estudio introductorio al Tercer Concilio provincial mexicano, (1585)” en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, UNAM-IIIH, 2004
- Mazin, Oscar, *Entre dos majestades. El obispo y la iglesia de Gran Michoacán ante las reformas borbónicas. 1758-1772*, Zamora, Michoacán, El colegio de Michoacán, 1987
- _____, “La secularización de parroquias en el antiguo Michoacán”, en *Relaciones*, vol. VII, número 26, primavera de 1986, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986, pp. 23-34
- _____, *Gestores de la Real Justicia. Procuradores y agentes de las catedrales hispanas nuevas en la corte de Madrid, I: El ciclo de México*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos, 2007, 393 p.
- Mazín, Óscar, Claudia Ferreira, Nelly Sigaut, *Archivo del Cabildo del Cabildo Metropolitano de México*, vol. 2, México, 1999
- Mendiola, Alfonso, “El giro historiográfico: la observación de observaciones del pasado”, en *Historia y grafía*, núm. 15, (2000), México, Universidad Iberoamericana, 2000, pp.181-208
- Munslow, Alun, *Deconstructing History*, 2º ed., Londres-Nueva York, Routledge, 2006
- Pérez Iturbe, Marco Antonio y Berenice Bravo Rubio, “Tiempos y espacios religiosos novohispanos”, en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre Villar (eds.), *Religión, poder y*

autoridad en la Nueva España, México, IHH-UNAM, 2004, pp. 67-83 (Serie Historia Novohispana, 72)

_____, “Hacia una geografía espiritual del arzobispado de México, la visita pastoral de José de Lanciego y Eguilaz de 1715”, en Doris Bieñko de Peralta y Berenice Bravo Rubio (coords.), *De sendas, brechas y atajos. Contexto y crítica de las fuentes eclesíásticas, siglos XVI-XVIII*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2008, pp. 145-165

Pérez Puente, Leticia, *Tiempos de crisis tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México, 1653-1680*, México, UNAM/Centro de Estudios Sobre la Universidad, Plaza y Valdés, EL COLEGIO DE MICHOACÁN, 2005, 305 p.

_____, “Dos proyectos postergados. El Tercer Concilio Provincial y la secularización parroquial”, en *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 35, México, UNAM/IHH, 2006, pp. 17-45

_____, “Sólo un rostro de la arquidiócesis de México. La visita pastoral de Juan de Mañozca y Zamora, 1646”, en Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre (coords.), *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, México, México, UNAM-IISUE, 2009, pp. 137-168

_____, “El obispo. Político de institución divina”, en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2010, pp. 151-184

_____, *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, UNAM/IISUE, 2010, 300 p. (La Real Universidad de México, Estudios y textos XXVI)

_____, “La política eclesíástica regia y los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas”, 25 p. (En prensa)

Ricoeur, Paul, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, tr. de Agustín Neira, México, Siglo XXI, 2007, VIII-1074 p.

_____, *La memoria, la historia y el olvido*, tr. de Agustín Neira, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2010, 673 p.

Rubial, Antonio, “Fray Diego Velázquez de la Cadena. Un eclesiástico cortesano en la Nueva España de fines del siglo XVII”, en *Anuarios de Estudios Americanos*, Sevilla, Escuela de Estudios Americanos, tomo XLVI, 1989 pp. 173-194

_____, *Una monarquía criolla (La provincia agustina en el siglo XVI)*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1990, 187 p. (Sección Regiones)

- _____, “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII” en, *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, Zamora, El colegio de Michoacán, v. XIX, núm. 73, invierno 1998
- _____, “Cartas amargas. Reacciones de los mendicantes novohispanos ante los concilios y la política episcopal. Siglo XVI”, en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los Concilios Provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México /Instituto de Investigaciones Históricas, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2005, pp. 315-335 (Serie Historia Novohispana, 75)
- Ruz, Mario Humberto (coord.), *Memoria eclesial guatemalteca. Visitas pastorales*, 4 vols., México, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Arzobispado de Guatemala, Universidad Nacional Autónoma de México-Instituto de Investigaciones Filológicas/Centro de Estudios Mayas, 2002
- Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y Educación en el México Colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999
- Taylor, William, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Traducción del inglés de Oscar Mazín y Paul Kersey, 2 Vols., Zamora, Mich., EL COLEGIO DE MICHOACÁN-SECRETARÍA DE GOBERNACIÓN-EL COLEGIO DE MÉXICO, 1999
- Teruel, Manuel, *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, pról. por Carlos Martínez Shawn, Barcelona, Crítica, 1993
- Traslosheros, Jorge, “Por su Dios y por su Rey. Las ordenanzas de fray Marcos Ramírez de Prado para el obispado de Michoacán. 1642”, en Brian F. Connaughton y Andrés Lira (coords.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, Universidad Autónoma Metropolitana/Unidad Iztapalapa, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1996, pp. 191-215
- Vergara Anderson, Luis, *La producción textual del pasado*, t. II, México, Universidad Iberoamericana/Departamento de Historia, 2010, 477 p.
- Virve, Piho *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, México, INAH, 1981
- Watzlawick, Paul et. al., *La realidad inventada*, tr. Nélid M. de Machain, Barcelona, Gedisa, 1994, 278 p.
- White, Hayden, “El valor de la narrativa en la representación de la realidad”, en *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, tr. Jorge Vigil Rubio, Barcelona, Paidós, 1992, pp. 11-39 (Paidós Básica, 56)

_____, “El texto histórico como artefacto literario”, en *El texto histórico como artefacto literario*, introducción de Verónica Tozzi, Barcelona, Paidós/Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad de Barcelona, 2003, pp. 107-139

_____, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, traducción de Stella Mastrangelo, México, FCE, 2005, 432 p.