



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**¿EL EPÍLOGO DE LAS ÓRDENES RELIGIOSAS? LA SECULARIZACIÓN DE LOS  
FRAILES EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO, 1790-1805.**

**TESIS**

que para obtener el título de Licenciado en Historia presenta

Agustín Rueda Castellanos

**ASESOR**

Dr. Antonio Rubial García

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, 2018



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.

## Índice general

<b>AGRADECIMIENTOS</b> .....	3
<b>INTRODUCCIÓN.</b> .....	5
<b>CAPÍTULO I.</b> Las órdenes religiosas a lo largo de la historia de la Iglesia en Nueva España, 1521-1749.....	16
1. Las leyes regias.....	18
2. La actuación de los virreyes. ....	25
3. Los arzobispos y el clero secular.....	31
4. El clero regular. ....	42
<b>CAPÍTULO II.</b> Los regulares ante las reformas borbónicas, el regalismo y la Ilustración, 1749-1789.....	56
1. Una época, diferentes facetas. ....	57
2. La Corona, el vicepatronazgo y la secularización.....	63
3. El regalismo arzobispal.....	74
4. Las órdenes religiosas.....	80
<b>CAPÍTULO III.</b> La renuncia de los frailes durante la crisis general, 1789-1821.....	90
1. La Iglesia en las últimas luces de Nueva España.....	91
2. Las órdenes religiosas en la coyuntura. ....	99
3. Las leyes de secularización de los frailes.....	105
4. Pistas en el derecho canónico.....	115
5. Tras las huellas de los expedientes.....	118
6. La voz de los actores.....	123
<b>CONCLUSIONES.</b> .....	144
<b>ANEXO.</b> Real cédula de 12 de agosto de 1805. ....	160
<b>FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.</b> .....	165

## **AGRADECIMIENTOS**

El presente escrito es resultado de un esfuerzo colectivo. Sin la participación de numerosas personas, la realización de esta tesis hubiera sido imposible. En primer lugar, quiero agradecer a mis padres, Margarita y Agustín, por su amor y apoyo incondicional a lo largo de mi vida. A mis hermanas, Sofía y Margarita, por lo que hemos pasado juntos. A ustedes cuatro dedico este texto con todo mi cariño. También quiero dar las gracias al resto de mi familia por estar presente en todo momento.

Quisiera expresar mi gratitud al Dr. Antonio Rubial García –director de esta tesis– quien con gran compromiso, interés y comprensión, así como con su característica formalidad, leyó, guió y realizó sugerencias a lo largo del proceso de elaboración del trabajo. Debo mencionar que debido a sus clases en la licenciatura creció mi interés por la historia de Nueva España y de las órdenes religiosas. También le agradezco la oportunidad que me ha dado al ser su ayudante.

A la Mtra. Carmen de Luna Moreno, gran profesora, por su gentileza al escucharme y orientarme desde mis primeros intentos de dar forma a esta tesis, siempre de manera meticulosa y entusiasta.

A mis demás sinodales, los doctores María Teresa Álvarez Icaza Longoria, Francisco Morales Valerio y Rodolfo Aguirre Salvador por sus críticas constructivas y sugerencias que ayudaron a mejorar y a corregir errores de este escrito. Quiero dejar constancia de que sus trabajos –junto con los del Dr. Rubial y la Mtra. De Luna– fueron clave para ir moldeando e inspirando el tema de la tesis.

A la Dra. Cristina Gómez Álvarez, por ser fundamental en mi formación académica y de vida. Agradezco que me haya dado la oportunidad de participar en su proyecto de investigación PAPIIT, “El libro y el folleto en el proceso de transición: Nueva España (1750-1820)”, en el cual aprendí la importancia del rigor en el oficio de historiador. En dicho proyecto obtuve una beca por parte de la DGAPA. Asimismo, debo señalar que gracias a la recomendación de la Dra.

Gómez ingresé a mi primer trabajo. También, debo anotar que en su seminario de investigación comencé a elaborar mi primer proyecto de tesis.

Doy las gracias al Dr. Álvaro Alcántara López por su ayuda en los primeros borradores de este proyecto durante la segunda parte del seminario de investigación. A la Dra. Alejandra González Leyva por sus lecciones tan formativas.

También debo mencionar la amable atención que recibí por parte del personal del Archivo General de la Nación (a pesar de lo difícil y molesto que las últimas políticas de esta institución han vuelto el trabajar en ella), del Archivo del Arzobispado de México y de la Biblioteca Nacional del Museo de Antropología e Historia para poder realizar la consulta de distintos documentos indispensables para este trabajo.

No puedo dejar de nombrar a los amigos que me han acompañado en distintos momentos. Agradezco a Ana Salinas, Miguel Noguera, Mariana Rodríguez (también invaluable compañera de trabajo), Juan Escobar, Huitzilíhuatl Pallares, Daniel Ramírez y Alberto Barreto por su amistad y apoyo en estos años de la carrera. A mis queridos amigos de antaño, Sandra, Jaime y Tina.

A la Universidad Nacional Autónoma de México y a la sociedad mexicana, que han sostenido mi formación profesional. Espero algún día poder retribuir en algo a tan enorme y costoso esfuerzo colectivo.

Por último, quiero recordar a mi finada profesora de historia de secundaria y preparatoria, Rita H. Zozaya Gallegos, a quien debo mi temprana –pero segura y necia– decisión de haber estudiado esta licenciatura.

Concluyo este apartado expresando la convicción de que la vida se trata de compartir, y gracias a este hecho, expresado fehacientemente en la intervención de todos los aquí mencionados, he podido desarrollarme como ser humano. Por compartir conocimientos, sugerencias, críticas, amistad, emociones... a todos, de verdad, ¡Muchas gracias!

## **INTRODUCCIÓN.**

Desde los albores de la Nueva España, la Iglesia estuvo presente como parte fundamental en el establecimiento de una nueva sociedad. En 1523 llegaron las primeras misiones del clero regular, y a los cinco años, fue nombrado y presentado el primer jerarca en la diócesis de México. Ambas ramas clericales comenzaron a extenderse en el plano geográfico, político y espiritual. Sin embargo, las órdenes regulares, encabezadas por los franciscanos, dominicos y agustinos, fueron las que tuvieron mayor fuerza en los primeros años de la evangelización y colonización.

También, desde aquel tiempo, dieron inicio los conflictos entre los dos cleros en torno a numerosos temas: por el cobro de diezmos a los indios y a las propiedades de los propios regulares, sobre la administración de los curatos y de los sacramentos; en torno a las fiestas y devociones que debían impulsarse, etcétera. En varios puntos, las discrepancias entre regulares y seculares eran patentes. Se hicieron notar desde las primeras reuniones conciliares. Esta pugna no cesó y se prolongó a lo largo del resto de los siglos XVI, XVII y XVIII.

Poco a poco, las diócesis fueron posicionándose por encima de los frailes a través del apoyo de la Corona, la cual ejercía una influencia casi absoluta en la Iglesia gracias al Regio Patronato Indiano que le había otorgado el papado en 1493 y 1508. Las causas de este fenómeno fueron varias: el recelo que provocaba

la libertad de los mendicantes con respecto de otras autoridades, los proyectos e intereses en común entre la monarquía y los obispos, entre otras.

Este proceso se acentuó con las políticas de los borbones a mediados del siglo XVIII, las cuales se inspiraban en cierta medida en el despotismo ilustrado y en los aires reformadores que se estaban adoptando en las monarquías católicas europeas. La Corona procuraba subordinar a varias corporaciones, tanto política como económicamente, y los regulares se vieron más afectados que nunca. Una expresión fehaciente fue la secularización de las doctrinas, la cual consistió en quitar la administración de los curatos a los regulares y pasarla a los seculares. Así, quedó resuelto uno de los temas que más había causado escozor a ambas alas de la Iglesia.

Aparte de que las doctrinas les fueran arrebatadas, las órdenes sufrieron reformas internas y su modo de vida cambió drásticamente, pues dejaron la vida activa y fueron “encerrados” en sus conventos. Además, su influencia y función en la sociedad colonial había sido modificada a lo largo de la historia novohispana. Aún así, los mendicantes mantuvieron un discurso casi inamovible, que poco cambió a lo largo de 200 años: que los indios necesitaban de su guía para no reincidir en la idolatría, o que los diocesanos eran ambiciosos económicamente... Sin duda, su negativa a adoptar un discurso y acciones que concordaran con los nuevos tiempos los perjudicó y dejó plantados en el pasado.

Tantos cambios, y numerosas circunstancias, terminaron por minar las bases que nutrían a las órdenes y a los frailes. A fines del siglo XVIII comenzó un fenómeno fatal, pero previsible, la secularización de los individuos. Esto significaba que los miembros del clero regular abandonaban su hábito, dejaban de

vivir bajo la regla de sus respectivas comunidades, y se incorporaban al siglo, como clérigos seculares justamente. Sin personal, ¿qué futuro podían construir las órdenes religiosas? Muy probablemente, los miembros que continuaron en ellas observaban un panorama negro, y seguramente contemplaron la posibilidad de que la providencia les había trazado el camino de la extinción.

En este punto creo que es importante aclarar el término “secularización”, pues como es patente en esta introducción, la palabra ya fue utilizada en dos acepciones diferentes. El *Diccionario de autoridades* define “secular” de tres maneras distintas. La primera es: “Lo mismo que Seglar. Particularmente como contrapuesto à Regular, ò Religioso”, la segunda: “lo que dura por tiempo de un siglo”, y la tercera: “Se dice tambien del Sacerdote, que vive en el siglo, à distincion del Religioso, que vive en clausúra”, e indica que proviene del latín *Saecularis*. En su forma verbal, “secularizar” se comprende como “Hacer secular alguna cosa que era Eclesiástica, ò regular”.<sup>1</sup>

Como puede observarse, ya desde entonces tenía acepciones similares pero no iguales. En este sentido, “secularización” se entiende como la acción de que algo dejara de ser parte del clero regular y que pasara a ser del clero secular, o sea que no dejara de ser parte de la Iglesia. Por lo tanto, cuando los documentos hacen referencia a la secularización de doctrinas o a la secularización de frailes se refieren a que los dos dejaron de pertenecer a las órdenes religiosas y pasaron a formar parte del otro clero, el diocesano o secular.

---

<sup>1</sup> *Diccionario de autoridades*, Real Academia Española, <http://web.frl.es/DA.html>, consultado el 13 de julio de 2017, 17:20.

Sin embargo, también se usa el término, aún en nuestros días, como opuesto a la religión, a la Iglesia. Algo que era eclesiástico dejó de serlo. En razón de esto, es común escuchar o ver escrito, por ejemplo, que el Estado se secularizó. Esto significa que el gobierno se separó por completo de la Iglesia y nada tiene que ver con ella. Esta ambivalencia hace del término algo confuso y ambiguo. No obstante, su utilización es y fue constante. Por ello, en este trabajo es preciso escribirlo una y otra vez, aunque siempre se intenta especificar el sentido en que se ocupa.

En la presente investigación, procuro abordar y ahondar en el tema de la secularización de los frailes en el Arzobispado de México, jurisdicción eclesiástica principal de Nueva España y espacio geográfico donde se localizaban los principales poderes novohispanos. Este fenómeno provocó la atención de la Corona, la cual comenzó a legislar sobre el asunto. No sólo hubo interés por parte de ésta, sino también por parte del episcopado de México. El contexto en el que se ubican estos hechos es en una época de cambios y coyunturas que afectaron el orden establecido en España y Nueva España. Las reformas borbónicas, las guerras napoleónicas y los levantamientos insurgentes influyeron en toda la esfera política, económica, social y cultural. En este sentido, la ejecución de los breves de secularización y la manera en cómo eran tratados por parte de los jerarcas civiles y eclesiásticos también se asociaron a estos procesos.

Hubo varias preguntas que me surgieron al plantear esta investigación: se puede explicar que los frailes decidieran dejar sus hábitos a partir de fechas bien definidas?, ¿qué motivos alegaban los candidatos para salirse de su vida conventual?, ¿qué esperaban al convertirse en clérigos seculares?; si la Corona

se dedicó a reducir la cantidad de curatos en manos de los religiosos, y por lo tanto de reducir su poder, ¿por qué dio muestras de preocupación ante la posible desaparición de las órdenes por causa de las secularizaciones?, ¿cuál sería su interés en mantener vivo al clero regular?, ¿el orden social de fines del XVIII e inicios del XIX había provocado que la vida conventual dejara de ser una alternativa adecuada para los novohispanos?

Con estas interrogantes en mente, desarrollé el trabajo y creo haber resuelto y aclarado varias de ellas, no todas. Asimismo, surgieron nuevas que debí ir resolviendo y otras que requerirían de más estudios. A través de este trabajo pretendo presentar a las secularizaciones de los frailes como un problema resultante de numerosas causas que se iban perfilando desde tiempo atrás, a saber: la pérdida de poder de los regulares, demostrada principalmente en la secularización de doctrinas y otros hechos más; las reformas en la vida conventual, el influjo de nuevas ideas que impactaron en la política y sociedad, y los cambios de régimen político tanto en España como en Nueva España.

También procuro explicar cómo el tema fue modificándose en un corto periodo de tiempo: para las autoridades, no fue lo mismo el abandono de los votos de los religiosos en 1797 que en 1821. Hubo un cambio, un rompimiento con la manera en que se concebía a la Iglesia y a la vida religiosa, no sólo por parte de las altas jerarquías, sino también al interior de los claustros, en la vida de varios sectores. Así también, intento relatar la participación de los distintos actores involucrados en el asunto y observar las dinámicas que estos tenían.

En otras palabras, considero que la secularización de los frailes se inserta en un largo proceso. El cambio cultural del siglo XVIII, que puso en primer plano a

los intereses mundanos y en segundo término a la religiosidad, influyó dentro del ámbito regular, y a su vez, encontró una de sus expresiones en la renuncia de los frailes a sus claustros. También el ambiente político, influido por esas ideas, contribuyó a este fenómeno. Creo que el programa de secularización de doctrinas fue el detonante del abandono de los hábitos, mas no por eso lo único que debe tomarse en cuenta. A su vez, la secularización de frailes fue el antecedente que evidenciaba el deterioro de los ideales monásticos y abría la puerta para la exclaustación.

Para lograr lo anterior, la presente tesis está estructurada en tres capítulos. El primero se remonta a los orígenes de la Iglesia en la Nueva España y da un repaso general de la historia de esta institución, desde 1521 hasta 1749. El remitirme a tan remotas fechas tiene como objetivo mostrar que casi todos los problemas que las órdenes padecían a mediados del siglo XVIII y fines del XIX tuvieron su origen desde los inicios de la Colonia. Sostengo que desde aquel tiempo existió un continuo debilitamiento de los regulares por parte de la Corona y de los diocesanos. El conflicto se expresó en los debates sobre quién debía estar a cargo de los curatos, en la discusión de quién y cómo debían ejercer las funciones parroquiales y de catequesis, en torno al cobro de diezmos sobre las propiedades de las órdenes, entre otras. Por si fuera poco, la función que cumplían los religiosos también mostró importantes cambios desde aquel entonces, y también esto fue influyente. Todo esto tuvo necesariamente incidencia en el desarrollo posterior de las órdenes.

El capítulo 2 se centra en las fechas 1749-1789, años en que las reformas borbónicas entorno a la Iglesia tuvieron un fuerte impulso. Trata el influjo de

ciertas corrientes de pensamiento: galicanismo, regalismo, ilustración, etc., las cuales comenzaron a impactar en varias esferas de España. Su repercusión en la política y en los miembros de la burguesía y burocracia, tuvo relación directa con los cambios reformistas que impactaron en la Iglesia. En este sentido, las políticas sobre la secularización de doctrinas, las reformas a las que fueron sometidas las órdenes en cuanto a su vida comunitaria, entre otras, fueron antecedentes directamente relacionados con las secularizaciones individuales, desde mi punto de vista.

Finalmente, el capítulo 3 abarca de 1789 a 1821. En él, se muestran las numerosas vicisitudes que sufrió la Iglesia del imperio español a lo largo del gobierno de Carlos IV, la era napoleónica y la monarquía constitucional. Las convulsiones que se vivían arrojaron a las secularizaciones de frailes. En el plano novohispano, relata la situación del clero ante las reformas y la independencia. Ya sobre el tema en específico, se explican, comparan e interpretan las distintas leyes a lo largo de ese periodo. Por último, se desglosan algunos expedientes de secularizaciones para dar cuenta de casos concretos y poner al descubierto las causas alegadas por los frailes, los problemas que encontraron en la práctica para ejecutar sus breves, las opiniones de los obispos, y los destinos que encontraron aquellos que intentaron o lograron cambiar sus vidas.

La amplitud del planteamiento precisa de acotamiento. Si bien este asunto repercutió a lo largo y ancho de los dominios españoles de ultramar, me ciño al Arzobispado de México. Además, cabe mencionar que todos los expedientes de secularización de frailes que seleccioné pertenecen sólo a los conventos de la

Ciudad de México de las órdenes mendicantes: agustinos, franciscanos, mercedarios y carmelitas descalzos.<sup>2</sup>

La temporalidad que abarca la secularización del personal regular se extendió por más de 70 años, de 1790, fecha en que encontré la primera referencia del tema, y 1865 (aprox.), año en que los frailes ya habían sido exclaustrosados por las leyes juaristas y algunos aún estaban en proceso de renuncia. Aquí, me propongo estudiar tan sólo 15 años, de 1790 a 1805. En esa última fecha, tomo como punto de referencia la cédula expedida por la Corona para dar nuevas regulaciones a las secularizaciones. Los expedientes que ya referí van de 1798 a 1803 en su mayoría. Sin embargo, cabe anotar que uno se extendió hasta 1815 y otro hasta 1821.

La licencia tomada para extenderme algunos años más no es fortuita. Como ya quedó asentado, la secularización fue un proceso de amplia duración. En este sentido, la utilización de fuentes que se prolongan más allá del periodo seleccionado, permiten dar una idea más acabada de éste. Cabe mencionar que en estos expedientes es posible ver cambios. Por ello, intento brindar un panorama extendido que coincide con la publicación de nuevas leyes sobre el rubro y con el fin de la Nueva España. Además, el haber abarcado hasta 1821 con lujo de detalle suponía manejar un cuerpo documental más numeroso, que bien podría requerir otro estudio específico y sobrepasaba los alcances de esta tesis.

A pesar de los límites en tiempo y espacio que todo trabajo histórico requiere, creo que pueden hacerse generalizaciones. Seguramente, otras diócesis

---

<sup>2</sup> No incluyo a los dominicos en la mención porque no encontré ningún expediente relativo a ellos en la temporalidad escogida.

y provincias religiosas de todas las órdenes religiosas de Nueva España y otras partes del mundo hispano, vivieron procesos similares. Sin embargo, para comprobar, matizar, o debatir eso, habría que hacer trabajos con distintos cronotopos, para así establecer puntos comparativos.

La historiografía no ha dedicado ningún estudio específico al tema de las secularizaciones de individuos. A pesar de ello, han habido varios autores que, conscientes de la importancia del rubro, lo han señalado y han brindado información y propuestas en torno a él que son necesarias considerar.

Desde los años 80, el historiador David Brading ya había encontrado algunos expedientes de secularización individual al sumergirse en los archivos michoacanos, cuando la historia regional gozaba de enorme auge. En su libro *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, dedicó un capítulo entero a la secularización de parroquias en Michoacán. En él, sostiene que la causa de que hubiera una disminución en la vocación religiosa tenía que ver justamente con el “arrebato” de doctrinas a los religiosos y al cambio de opinión con respecto a la utilidad de las órdenes religiosas. Anotó algunos casos de frailes que se liberaron de sus votos en la diócesis vallisoletana entre 1798 y 1805, además de que encontró unas cédulas de 1797 y 1805 del mismo tema. Resaltó que no había localizado ningún expediente completo y puso en evidencia que aún quedaban varios temas a estudiar en torno a las órdenes religiosas.<sup>3</sup>

Por otro lado, el padre Francisco Morales Valerio también estimó el tema como de gran importancia. En su artículo “Mexican Society and the Franciscan

---

<sup>3</sup> David A. Brading, *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, trad. de Mónica Utrilla de Neira, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2015, pp. 95-97.

Order in a Period of Transition, 1749-1859” englobó el tema en un marco más general. El escrito analiza la crisis que la orden franciscana vivía en dicho periodo, y propone que sus causas eran varias y ya añosas, como: las políticas de la monarquía, la falta de adaptación por parte de los frailes ante los cambios sociales, la relajación en la observancia de las reglas, las peleas entre facciones dentro de la orden, etc. En este sentido, las renunciaciones de los hermanos era una consecuencia de ese malestar.<sup>4</sup> También hizo mención de las cédulas de 1797 y 1805, además de que encontró información relativa a los hechos en los archivos vaticanos y en el Archivo General de la Nación.

Finalmente, el libro colectivo coordinado por Antonio Rubial, *La Iglesia en el México colonial*, también señala la existencia de los breves de secularización y propone que las causas de su impetración eran la desaparición de los antiguos privilegios que brindaba la vida religiosa y un mayor rigor en la vida conventual de aquella época.<sup>5</sup> Llama la atención que en las tres obras se utilice en varias ocasiones la palabra “crisis” al referirse a las órdenes religiosas. Los tres coinciden plenamente y me sumo a esta consideración.

Las aportaciones mencionadas son de gran valía y no deben desestimarse. La presente investigación, entonces, busca hacer un primer acercamiento, en la medida de lo posible, a ese hueco en la historiografía de la iglesia novohispana. Considero que el estudio de este tema puede abonar a la comprensión de una época de claro reacomodo político, social y cultural en Europa y América, en

---

<sup>4</sup> Francisco Morales, “Mexican society and the Franciscan Order in a Period of Transition, 1749-1859”, en *The Americas*, vol. 54, nº. 3, enero de 1998, *passim*.

<sup>5</sup> Antonio Rubial (coord.), *La Iglesia en el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), 2013, p. 462.

donde la Iglesia, como ya mencioné antes, comenzó a ocupar un lugar distinto en occidente.

Las fuentes a utilizar son varias. Hay dos tipos de documento principales. Por un lado, las cédulas y leyes relativas a la secularización. En ellas se estipula y reglamenta el debido proceso que seguirían los frailes. A través de esto se puede estudiar la percepción que tenía la Corona sobre el fenómeno. Por otro lado, los expedientes de secularización hacen posible un acercamiento a las inquietudes que movían a los frailes a retirarse, vislumbrar las relaciones al interior de los claustros y observar los mecanismos de funcionamiento de una monarquía regalista. Los mayores problemas de estos papeles son la poca cantidad que pude localizar y el estado incompleto en el que están casi todos, como se verá más adelante. Esto no debe restarles importancia, todo lo contrario. Las huellas existentes son un primer paso para estudiar a las secularizaciones.

## **CAPÍTULO I. Las órdenes religiosas a lo largo de la historia de la Iglesia en Nueva España, 1521-1749.**

El siglo XVIII fue una de las etapas más críticas para las órdenes religiosas a nivel mundial. Habían perdido buena parte de su poder político, tenían problemas económicos, los miembros de las comunidades estaban en permanente conflicto, etc. Esta situación no fue espontánea, sino que fue producto de una serie de circunstancias acaecidas durante un proceso de larga duración. La secularización de los frailes es una expresión del deterioro experimentado por el clero regular. Por ello, es necesario mirar hacia atrás e intentar encontrar los elementos que abonaron y propiciaron el fenómeno que es objeto de la presente investigación.

Debido a lo anterior, en este capítulo se realiza una reseña sobre la actuación de la Corona y la Iglesia en América, desde su llegada hasta mediados del siglo XVIII. El abarcar semejante temporalidad no resulta vano ni caprichoso desde mi punto de vista, pues ya desde el siglo XVI se aprecian acciones que manifestaban el interés de la Corona por dejar de favorecer a las órdenes religiosas. También se puede encontrar una difícil relación entre las órdenes religiosas y el clero secular, así como distintos problemas al interior de las órdenes mendicantes. En ese sentido, el objetivo principal del capítulo es mostrar todos estos elementos que pudieron ir perfilando el debilitamiento de los regulares hasta desembocar en la secularización de algunos de sus integrantes.

Considero que existen tres temas fundamentales que se perfilaron desde los primeros años del reino de Nueva España, y que su influencia y desarrollo repercutió en la secularización de frailes. El primero es la política que expedía la Corona a través de sus leyes. A este fenómeno se encuentran asociados temas, como los primeros intentos de secularizar parroquias, el cobro de diezmos a las propiedades de los mendicantes, el cobro del mismo impuesto a los indios, los exámenes de lengua y doctrina a los frailes y la apertura de puestos para el creciente número de clérigos seculares. Desde luego, todo esto involucraba directamente a los arzobispos.

El segundo tiene que ver con las dinámicas internas de las órdenes religiosas. Los escándalos sobre el incumplimiento de sus reglas y su libertinaje, provocaron que a lo largo de los años se desgastara su imagen. Esto devino en un paulatino descrédito y en eventuales intentos de reforma que sólo se lograron parcialmente y a la fuerza a fines del XVIII. En tercer lugar, debe tomarse en cuenta que la relación del clero regular con las comunidades no permaneció intacta. La función que cumplían los conventos y sus integrantes fue cambiando al igual que la sociedad. En este sentido, procuro hacer énfasis en estos puntos.

El capítulo ha sido dividido en cuatro apartados. El primero está dedicado a la política civil ejercida por el rey y su consejo. El segundo se enfoca en la actuación de los virreyes. Los dos siguientes relatan asuntos relativos a la Iglesia: el tercero habla de los arzobispos y el clero secular y el cuarto del regular. En cada uno de ellos se procura llevar una narración cronológica. También cabe destacar que todos los sucesos se encuentran interrelacionados, por lo que la división que se hace es con el fin de procurar una exposición más clara. En varios

casos, algunos datos se repiten, empero se abordan a partir de perspectivas distintas conforme al apartado en el que se encuentren ubicados. La división hecha en el capítulo procura también mostrar la complejidad en la relación corona-virreyes-arzobispos-frailes.

## 1. Las leyes regias

Los descubrimientos hechos por Cristóbal Colón y el establecimiento de colonias en los territorios del Nuevo Mundo contribuyeron a la modificación de estructuras políticas, económicas, sociales y culturales en todo el orbe. La Corona basó su empresa bajo el supuesto de que el dominio del mundo estaba en manos del poder pontificio.<sup>6</sup> Por ello, los reyes católicos solicitaron al papa la soberanía sobre las tierras que habían descubierto.

Del papa Alejandro VI obtuvieron tres bulas en 1493, las cuales daban la soberanía y también facultaban y obligaban a los reyes en la labor evangelizadora. Con ellas, la monarquía legitimaba sus conquistas, con la condición de promover el cristianismo. En 1504, Fernando pidió a la Santa Sede que erigiera las primeras diócesis en las islas caribeñas, pero el papa se negó a reconocer los derechos del rey sobre los obispados. Sin embargo, cuatro años más tarde, Julio II concedió el Patronato sobre la Iglesia americana a través de la bula *Universalis Ecclesiae*.<sup>7</sup> Esto significaba que la Corona quedaba con la potestad de la Iglesia en América, y sus funciones se limitaban a la erección de curatos y a presentar candidatos para los cargos eclesiásticos.

---

<sup>6</sup> Alberto de la Hera, *Iglesia y Corona en la América española*, Bilbao, Mapfre, 1992, p. 51.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 57.

Los reyes y juristas se encargaron de ir ampliando las atribuciones del Patronato a lo largo del tiempo. Los monarcas terminaron por adjudicarse también funciones económicas y jurisdiccionales entorno a la Iglesia. El Patronato se fue desarrollando y dio por resultado la teoría del Vicariato, sobre la cual se hablará más ampliamente en el capítulo 2. Gracias a este mecanismo, la intervención del papado en la Iglesia indiana no tuvo gran importancia, al menos no podía compararse con la voz y voto que ejercía en Europa. Sus intervenciones se limitaron al nombramiento de los obispos y a la creación de diócesis.<sup>8</sup> A pesar de ello, muchas veces estos procesos los dirigía la Corona a su gusto y la aprobación pontificia era meramente un trámite.

Después de la conquista de Tenochtitlan, Cortés solicitó el envío de religiosos para que evangelizaran una Nueva España repleta de idólatras. Los reyes estuvieron de acuerdo. Muy probablemente se decidió mandar a estos personajes porque la rama regular del clero se encontraba mejor organizada que la secular, además de que habían sido reformados recientemente por el cardenal Jiménez de Cisneros. La Corona estaba consciente de que apoyar a los frailes podía salirle caro, pues sus corporaciones eran fuertes y su estructura les brindaba cierta independencia.<sup>9</sup>

Casi simultáneamente, en 1520 y 1522, los frailes habían recibido por parte del pontífice unas bulas que les permitían administrar sacramentos sin aprobación

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 393.

<sup>9</sup> Antonio Rubial García (coord.), *op cit.*, p. 48.

de los obispos. En 1567, se confirmó esto nuevamente.<sup>10</sup> Los frailes evangelizadores interpretaron estas disposiciones como una posibilidad de independencia tanto del otro clero como del Patronato. Este asunto sería motivo de disputas en los años posteriores.

Durante los primeros treinta años de la colonia, la Corona apoyó a los regulares.<sup>11</sup> Al mismo tiempo comenzaba a interesarse en fortalecer a una iglesia dirigida por los obispos, y en este sentido, el 6 de agosto de 1530 expidió una cédula que pedía informes sobre la situación de Nueva España para medir qué tan adecuado sería comenzar a erigir parroquias y nombrar clérigos. Es pertinente decir que ya desde antes existían seculares en Nueva España. En 1548 se estableció la Provincia Eclesiástica Mexicana, dirigida por un arzobispo, cuyo nombramiento recayó en un fraile, Juan de Zumárraga, quien murió antes de ejercer dicho nombramiento. Como puede observarse, los dos clerics coexistieron y se desarrollaron al mismo tiempo, aunque los mendicantes tuvieron mayor presencia en un inicio. Tampoco debe ignorarse el hecho de que la cabeza diocesana podía ser miembro del clero regular.

Veinte años después, los religiosos comenzaron a tener más problemas con el clero secular. Sin embargo, la corona permanecía un tanto distante. Aún así, es probable que el Primer Concilio Mexicano y las pugnas surgidas a partir de él tuvieran eco en España, pues en 1557, 1559 y 1561 se expidieron varias cédulas, unas que prohibían nombrar clérigos en zonas con conventos, y otras con la

---

<sup>10</sup> Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, trad. de Ángel María Garibay, México, FCE, 2013, pp. 365 y 366. Es importante señalar que en Europa los frailes no podían impartir ciertos sacramentos, como el bautismo, el matrimonio y la comunión.

<sup>11</sup> Francisco Morales, "La iglesia de los frailes", en Margarita Menegus, *et. al.*, *La secularización de las doctrinas de los indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, UNAM / Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE), 2010, p. 33.

petición dirigida a los frailes de no fundar conventos donde ya existieran parroquias controladas por la diócesis.<sup>12</sup> Hasta este momento se puede ver una actitud ambigua y conciliadora por parte de los reyes.

En 1574 se dio a conocer una cédula que buscaba reglamentar al clero de los mendicantes, con claros visos de consolidar al Regio Patronato Indiano. Entre sus disposiciones estaba que los regulares entregaran relaciones a los virreyes y obispos sobre quiénes eran sus miembros, cuáles eran sus funciones, quiénes podían administrar sacramentos, etcétera.<sup>13</sup> Esto caía en contradicción con las bulas papales de 1520, 1522 y 1567, las cuales daban cierto margen de acción a las órdenes con respecto a la autoridad de los obispos. Los frailes se mostraron molestos por este punto, no tanto por la autoridad civil que quería ejercer su Patronato.

Años más tarde, otra real cédula daba nuevas pautas, algo ambiguas, de la política que se debía seguir en cuanto a las doctrinas de indios. Ésta se fechó el 6 de diciembre de 1583. Hace referencia a las disposiciones del Concilio de Trento, en donde se estipuló que la impartición de sacramentos le pertenecía sólo al clero secular. Continúa así:

“y que si en esas partes (América), por concesión apostólica se han encargado a los religiosos mendicantes doctrinas o curazgos fue por falta que había de sacerdotes a su principio [...] Pero porque conviene reducir este negocio a su principio [...] os ruego y encargo que de aquí adelante, habiendo clérigos idóneos y suficientes, los proveas en dichos curazgos[...].”<sup>14</sup>

---

<sup>12</sup> Margarita Menegus, “La iglesia de los indios”, en Margarita Menegus, *et. al., op. cit.*, pp. 82 y 83.

<sup>13</sup> Francisco Morales, “La iglesia de los frailes”, pp. 55 y 56.

<sup>14</sup> Francisco Morales, “La iglesia de los frailes”, p. 61.

Frente a los reclamos que se generaron a partir de lo anterior, el rey despachó otra cédula el 25 de mayo de 1585 que frenaba hasta nuevo aviso la secularización, refrendaba a los regulares como curas, pero reiteraba la sujeción de los frailes a los obispos.<sup>15</sup> En 1603 y 1618 se pidió a los frailes ser examinados por los preladados, lo que significaba obtener la aprobación del obispo para ejercer su oficio. De hecho, a raíz de una cédula de 1618, se realizaron juntas en el Consejo de Indias que discutían la secularización de parroquias, y se determinó que no existían condiciones para llevarla a cabo. Sin embargo, en esa cédula y en otra de 1624 se reitera la sujeción de los frailes a los obispos y al virrey.

En 1633 se volvió a realizar una junta para poner en orden todas las leyes que se habían expedido sobre asuntos indianos. Se discutió la opción de quitar la administración de los curatos a los frailes, lo cual provocó una división entre los miembros de la junta. A pesar de ello, se llegaron a acuerdos y se concibió una nueva cédula, la cual se publicó el 10 de julio de 1634.<sup>16</sup> No representó gran novedad con las de 1603 y 1618. Los frailes conservaban sus administraciones, pero debían dejarse visitar por el obispo, además de que se refrendaba la obligación de presentarse ante los preladados para ser examinados en el manejo de lenguas indígenas y en la administración de sacramentos.<sup>17</sup> Incluso decía que los frailes conservaban sus privilegios por voluntad del rey, pues uno de los puntos en los que la junta coincidió fue en que no debía existir ninguna autoridad superior

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, pp. 62 y 63. Óscar Mazín, "Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI y XVII", en Margarita Menegus, *et. al., op., cit.*, pp. 176 y 183.

<sup>16</sup> Antonio Rubial García (coord.), *op. cit.*, p. 309.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 310.

a la del monarca. Nuevamente, en 1639, el rey Felipe IV reiteraba lo anterior. El resto del siglo XVII mantuvo cierta calma legislativa en torno a los frailes.

Con la llegada de la nueva casa reinante, la de los borbones, se procuró una mayor centralización del poder, y en este sentido se quería ejercer más control sobre la Iglesia. Por ello, Felipe V decidió aplicar el andamiaje legal ya creado en los siglos XVI y XVII para fortalecer a los obispos y también creó nueva legislación.<sup>18</sup> Encima, se rodeó de ministros influidos por el regalismo, como Melchor Rafael de Macanaz y Antonio Álvarez Abreu.<sup>19</sup>

Durante el gobierno de Felipe V, los regulares sufrieron afecciones. En 1701, autorizó a los obispos el poder nombrar vicarios foráneos y visitadores para los conventos, contraviniendo una orden previa de 1694 expedida por Carlos II.<sup>20</sup> Dos años después pidió que no se fundaran nuevos conventos, lo que fue reiterado en unas instrucciones de 1717. En 1704, ordenó averiguar las rentas que obtenían las posesiones regulares con miras de quitar la limosna de aceite y vino en los lugares donde hubiera suficientes ingresos. Efectivamente, años después, en 1719, dejaron de recibir ese dinero.<sup>21</sup>

Por otro lado, el rey obtuvo del papa una bula que instaba al nuncio de Madrid vigilar la correcta correspondencia entre el ingreso de los frailes y monjas con la capacidad de manutención de los conventos (1723). Años más tarde, en 1734, también se les pidió no recibir novicios en ninguna de sus dependencias

---

<sup>18</sup> Antonio Rubial García (coord.), *op. cit.*, p. 315.

<sup>19</sup> Rodolfo Aguirre Salvador, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, UNAM / IISUE, 2012, p. 249.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 266.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 255.

durante un periodo de diez años.<sup>22</sup> Esto se hizo en beneficio de los seculares, quienes cada vez eran más numerosos y no encontraban empleo. Asimismo, procuró afianzar el patronato a través de la instauración de una junta y con el decreto de 1736 que exigía el pase real (reservado al criterio del monarca) para todo documento pontificio.<sup>23</sup>

Su gobierno buscó mejorar las finanzas, y con esta idea procuró que varios impuestos relativos a la Iglesia se pusieran al corriente, como la mesada, sus dos novenos del diezmo, la bula de la santa cruzada, expolios, etcétera. Además, pidió donativos a las mitras e hizo el cobro de subsidios eclesiásticos, como se verá más adelante.<sup>24</sup>

El cambio de casa reinante, así como las quejas que Madrid había recibido a lo largo del siglo XVII y XVIII sobre las órdenes religiosas (muchas de ellas provenientes de los prelados y miembros de la otra rama clerical) provocaron que en 1748 se hiciera una junta de funcionarios. Esto sucedió en el gobierno de Fernando VI. En ella se determinó secularizar las doctrinas. De estas discusiones surgió la famosa cédula del 4 de octubre de 1749. En ella se especifica que para llevar a cabo el proceso, se debía iniciar en los arzobispados de América y que cada uno debía decidir cómo lo desarrollaría de acuerdo a su contexto, todo con cautela.

---

<sup>22</sup> María Teresa Álvarez Icaza Longoria, *La secularización de doctrinas y misiones en el Arzobispado de México (1749-1789)*, México, UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), 2015, p. 61.

<sup>23</sup> Rodolfo Aguirre, *Un clero en transición...*, pp. 251 y 252.

<sup>24</sup> *Ibíd.*, pp. 291 y 292.

## 2. La actuación de los virreyes

Las cédulas reales producidas por el Rey y sus funcionarios llegaban a Nueva España y eran entregadas a sus representantes, quienes teóricamente debían cumplirlas. Por otro lado, estos funcionarios recibían unas instrucciones, las cuales reflejaban en buena medida los intereses de la Corona al proveer indicaciones al virrey designado. Al dejar el cargo, también debían dar cuenta de su actuación ante sus superiores y eran obligados a brindar consejo a sus sucesores a través de memorias.<sup>25</sup>

A continuación se despliega un breve recorrido de la administración de varios virreyes tomando en cuenta los documentos mencionados anteriormente.<sup>26</sup>

Una figura que no puede omitirse en el presente apartado es la de los arzobispos, pues estos convivían y se relacionaban muy de cerca con los virreyes, como se verá más adelante. Si bien la relación entre ambos llegó a ser muy conflictiva, en otras ocasiones fue de cooperación. Incluso, en numerosas ocasiones, el máximo cargo eclesiástico y civil en Nueva España llegó a recaer en una misma persona.

Es hasta las instrucciones del cuarto virrey, Martín de Enríquez, donde se puede encontrar una referencia directa a los conflictos entre los cleros: se le pidió mantenerlos en paz; que en la construcción de monasterios regulares se tomara en cuenta a las autoridades mendicantes y que se llegara a un acuerdo con los

---

<sup>25</sup> Para encontrar comentarios más profundos sobre estos documentos consúltese *Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, estudio introductorio, coordinación, bibliografía y notas de Ernesto de la Torre Villar, México, Porrúa, 1991, pp. XLIX y LII. En esta misma colección, De la Torre Villar establece que son sinónimos de *Instrucciones* las palabras *disposiciones* y *órdenes*; por otro lado, *memorias*, *relaciones*, *advertimientos* significan lo mismo.

<sup>26</sup> En el caso de las memorias e instrucciones, cabe aclarar, siguiendo a Ernesto de la Torre Villar, que muchas se encuentran perdidas y no se conocen, o ni siquiera se elaboraron. Además, en el presente capítulo se omiten los documentos que se considera poco aportan al tema. Por ello, en varios casos las menciones de los virreyes son salteadas. *Ibidem*.

prelados, quienes además debían dar licencia. De forma similar, se afirma que los seculares eran los encargados de la conversión de indios, aunque se menciona a los frailes como partícipes de importancia en la evangelización.<sup>27</sup>

Como puede observarse, desde 1568 se consideraba al clero secular por encima del regular, aunque las autoridades de éste último no son dejadas de lado y se pide que sean consultadas junto con los obispos. Cabe recordar que para esos años ya se habían expedido cédulas que favorecían a los seculares.

Los virreyes posteriores, el marqués de Falces (1566), el conde de la Coruña (1580) y el marqués de Villamanrique (1585) recibieron órdenes muy parecidas a las de Enríquez, y de hecho se copian a la letra varios pedimentos en cuanto a la situación del clero.<sup>28</sup>

Las peticiones cambiaron con el conde de Monterrey (1596), a quien se le encargó ya no aprobar la fundación de nuevos conventos sin la licencia de la Corona en acuerdo con una cédula del 9 de marzo de 1593.<sup>29</sup> No sólo se necesitaba la venia del clero diocesano, sino también la del Rey. Otro requerimiento era que las dos ramas eclesiásticas guardaran el patronazgo.<sup>30</sup> Las disposiciones reales dejadas a su sucesor, el marqués de Montesclaros (1603), no se conocen. Sin embargo, se puede intuir que fueron idénticas a las de Monterrey, pues se repitieron a la letra en el caso de varios virreyes subsecuentes, como las del segundo periodo de Luis de Velasco hijo (1607), del marqués de Guadalcázar (1612) y del marqués de Cerralvo (1624).

---

<sup>27</sup> "Instrucción a Martín de Enriquez, 7-VI-1568", en *Instrucciones y memorias...*, pp. 161 y 162.

<sup>28</sup> "Instrucción al conde la Coruña, 3-VI-1580" en "Instrucción al marqués de Villamanrique, 1-III-1585", *Ibidem*, pp. 193 y 210 respectivamente.

<sup>29</sup> Esta cédula tenía antecedentes en otras de 1559.

<sup>30</sup> "Instrucciones al conde de Monterrey, 20-III-1596", *Ibidem*, pp. 248 y 249. Se observa una clara influencia de la cédula de 1574, donde se afianza la autoridad civil y se ratifica la eclesiástica.

Montesclaros dejó recomendado en sus advertimientos que los frailes conservaran sus doctrinas por haber conducido a los indios correctamente en lo espiritual, pero en especial por la falta de clérigos seculares. Una vez que estos fueran suficientes, sería necesario suplir a los regulares. A pesar del halago inicial, Montesclaros aseguraba que los mendicantes explotaban a los indios.<sup>31</sup>

En 1619, el marqués de Guadalcázar se enfrentó al arzobispo Pérez de la Serna en cuanto a las doctrinas, pues este último quiso ejercer la orden que le permitía rechazar, conforme a su criterio, a los frailes curas. El virrey defendió a los mendicantes, pero fue retirado del cargo y sustituido por Gelves sin que se resolviera su diferendo con el prelado.<sup>32</sup> Antes de que el virrey interviniera, la Audiencia favoreció a los regulares, pero inconsistentemente revocó su propia decisión. A pesar de ello, Gelves se decantó por favorecer a los frailes. Este detalle, aunado a otros, contribuyó al estallido del motín de 1624, el cual fue coordinado por Pérez de la Serna.<sup>33</sup>

Con Gelves destituido y refugiado en el convento franciscano de México, llegó el marqués de Cerralvo. Mientras tanto, Madrid comisionó a Francisco de Manso y Zúñiga para averiguar la actuación de un visitador y de sustituir a Pérez en la mitra mexicana. Las dos autoridades se aliaron en un inicio, pero eso no significó que no existieran momentos de rispidez. Uno de ellos tuvo que ver con la cédula de 1624 que reiteraba las atribuciones que la Corona daba al prelado para examinar a los frailes. Al querer aplicarla Manso en una visita realizada a los

---

<sup>31</sup> “Advertimientos sobre algunos puntos del gobierno de la Nueva España que el marqués de Montesclaros envió a S.M. cuando dejó de ser virrey de aquel reino, 2-VIII-1607”, en *Instrucciones y memorias...*, pp. 302 y 303.

<sup>32</sup> Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, FCE, 2005, p. 145.

<sup>33</sup> *Ibidem*, pp. 147-163.

claustros, la Audiencia falló a favor de los mendicantes y Cerralvo secundó a los oidores. Esto sucedió en 1632. Sin embargo, en 1631 había apoyado al arzobispo en un caso individual y estuvo de acuerdo en que un fraile fuera examinado.<sup>34</sup>

Llaman la atención estas reacciones del virrey, pues en su *Memoria* escribió, al igual que Montesclaros, que sería contraproducente quitar a los religiosos de los curatos, pero sugería que todo fraile fuera aprobado y examinado por los preladados.<sup>35</sup> Su comentario respondía a las cédulas de 1583, 1618 y 1624, pero era contraria a sus acciones, por lo menos en el caso de la visita. Es probable que esto se debiera a que no quería enemistarse con la facción más prominente de ese momento en la Audiencia o que quisiera contrarrestar el poder que el arzobispo tenía. También dijo en ese texto que había intentado secularizar doctrinas e hizo alusión a las discusiones que se habían tenido en Madrid en torno al tema.

El marqués de Villena y duque de Escalona llegó a Nueva España con el título de virrey. Viajó junto con Juan de Palafox, quien tenía dos cargos: visitador de Nueva España y obispo de Puebla. Ambos llegaron en junio de 1640. Palafox era cercano al conde-duque de Olivares, importante político español. Ambos compartían la idea de rescatar a su nación de la decadencia.<sup>36</sup> Palafox pensaba que el clero secular debía encontrarse por encima del otro. Por ello, en su diócesis pidió examinar a los doctrineros, y para solicitarlo se basaba en la cédula de 1634. Los frailes se negaron, y esto provocó que en 1641 el obispo secularizara 36

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, pp. 189 y 190.

<sup>35</sup> "Relación del estado en que dejó el gobierno el marqués de Cerralvo, 17-III-1636", en *Instrucciones y memorias...*, p. 380.

<sup>36</sup> Jonathan Israel, *op. cit.*, p. 203.

curatos en su jurisdicción. Esta fue una acción nunca antes vista, pero Palafox se justificó con el aparato legal acumulado desde el siglo XVI hasta su presente.<sup>37</sup>

El duque de Escalona había intentado mantenerse al margen del problema, pero se vio presionado a intervenir. Decidió oponerse al obispo y apoyar a los frailes. El gobierno peninsular se molestó y decidió favorecer a Palafox, por lo que removió al duque de su cargo y nombró al visitador Palafox virrey interino.<sup>38</sup>

En su calidad de representante directo del Rey, Palafox dejó un informe muy amplio a su sustituto, el conde Salvatierra. Creía adecuado reducir a los frailes a sus conventos. Proponía realizarlo lentamente y con base en las cédulas sobre doctrinas.<sup>39</sup> Calificaba a los religiosos de ricos y argumentaba su resistencia a la autoridad de los virreyes, obispos y del concilio.<sup>40</sup> Salvatierra, quien asumió su cargo en 1642, parece no haber tenido ningún problema con el clero. No intentó secularizar.

Durante los años de 1642 a 1664, no acaecieron grandes conflictos con respecto a las doctrinas. Sin embargo, los virreyes y preladados continuaban su eterna disputa. Los arzobispos Juan de Mañozca y Mateo Sagade Bugueiro intentaron aplicar la examinación de frailes, pero los virreyes Conde de Alba de Liste (1650) y el Duque de Alburquerque (1653) se aliaban con los regulares e impedían la ejecución de las cédulas. Lo mismo sucedió durante el gobierno del

---

<sup>37</sup> Antonio Rubial García, "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, vol. XIX, núm. 73, 1998, p. 240.

<sup>38</sup> Jonathan Israel, *op. cit.*, pp. 212-215.

<sup>39</sup> Para Rubial García, Palafox retomó prácticamente toda cédula que le sirviera: las de 1574, 1583, 1603, 1618, 1622, 1634 y 1639. Véase, "La mitra y la cogulla...", pp. 242-244.

<sup>40</sup> "Informe del Ilustrísimo señor Don Juan de Palafox, obispo de Puebla, al excelentísimo señor conde de Salvatierra, virrey de esta Nueva España, 1642", en *Instrucciones y memorias...*, pp. 414 y 415.

Conde de Baños, el cual inició en 1660.<sup>41</sup> Se puede observar que estos tres virreyes no hicieron caso de las recomendaciones de Palafox tocantes a la sustitución de los frailes en las doctrinas.

En 1664, llegó el marqués de Mancera. Cuatro años después arribó el prelado máximo de Nueva España, Payo Enríquez de Ribera. En ese mismo año (1668), el comisario de los franciscanos, fray Hernando de la Rúa, procuró restablecer varios privilegios que su orden había perdido. Acudió al virrey y éste decidió interceder por la orden de los hermanos menores. Esta acción causó la molestia del arzobispo Enríquez. Se desató un enorme conflicto que terminó en acusaciones frente al Consejo de Indias. La respuesta del monarca salió favorable al prelado. Se le mandó una cédula a Mancera, fechada en 1672, en la cual se le reclamaba y recordaba que Payo Enríquez tenía autoridad sobre los regulares.<sup>42</sup> Mancera tan sólo escribió en su relación que la contienda por el control de doctrinas se encontraba muy fuerte, por lo que era necesario establecer nuevos mecanismos de solución.<sup>43</sup>

La victoria del arzobispo no tuvo que ver directamente con la secularización, sólo con el asunto jurisdiccional que el marqués había incumplido al apoyar a los franciscanos. Sin embargo, este hecho sentó otro precedente que abrió el camino para desarticular a la corporación regular,<sup>44</sup> además de que fortaleció a la catedral. Una vez que Payo Enríquez de Ribera quedó como virrey interino, las órdenes

---

<sup>41</sup> Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la ciudad de México (1563-1580)*, México, UNAM / El Colegio de Michoacán, 2005, pp. 130-142.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 242-250.

<sup>43</sup> "Relación que de orden del rey deio el virrey de México (D. Antonio Sebastián de Toledo, marqués de Mancera) a su sucesor (el excelentísimo señor D. Pedro Nuño Colón, duque de Veragua, en 22 de octubre de 1673", en *Instrucciones y memorias...*, p. 604.

<sup>44</sup> Leticia Pérez Puente, *op. cit.*, p. 260.

religiosas se calmaron y dejaron de intentar recuperar sus doctrinas perdidas en la región Puebla-Tlaxcala. Incluso comenzaron a pagar diezmos.

Al duque de Veragua (1673) se le pidió exactamente lo mismo que a sus antecesores, repitiéndose las órdenes que se habían girado al conde de Monterrey y subsecuentes. Su prematura muerte llevó a Payo de Ribera a gobernar Nueva España por varios años. Años después, el obispo de Michoacán, Juan Ortega y Montañés, asumió el cargo de visorrey. Para él, las doctrinas se encontraban estables. Pedía mantener la paz a través del respeto de las jurisdicciones de cada clero.<sup>45</sup>

El conde de Moctezuma (1696) recibió la misma instrucción que Veragua. El duque de Linares (1711) hizo muy pocas referencias a asuntos de doctrinas en su *relación*. Por esos años todo parecería estar en calma. Después de una gran laguna con respecto a las *instrucciones* y *memorias* de varios virreyes, se conserva más documentación del conde de Revillagigedo, quien gobernó de 1746 a 1755. A él le tocó recibir la famosa cédula secularizadora de 1749.

### 3. Los arzobispos y el clero secular.

Como ya se mencionó, el clero secular llegó desde el siglo XVI. Sin embargo, su fuerza se veía rebasada por la de las órdenes. Antes de hablar del clero secular novohispano, es necesario hacer una breve referencia a la estructura eclesiástica.

La Iglesia tiene una estructura jerárquica vertical. La cabeza del catolicismo es el papa, a quien desde el Medievo se le caracterizó con una potestad plenaria,

---

<sup>45</sup> “Relación del obispo-visorrey Juan de Ortega Montañés a su sucesor”, en *Instrucciones y memorias...*, pp. 681 y 682.

un amplio poder en lo temporal y espiritual.<sup>46</sup> Por debajo de él están los demás. Los obispos son sus representantes en territorios llamados diócesis, en donde se extiende su jurisdicción. Así, tienen la obligación de corregir todos los excesos de sus súbditos, de realizar visitas e imponer castigos. Esto aplica para seculares y regulares, y se estableció claramente en el Concilio de Trento (1545-1563).<sup>47</sup>

El clero regular, a pesar de tener cabezas independientes de los obispos –como los generales de las órdenes–, también debe obedecer a la mitra de las diócesis donde se encuentran sus casas. Sin embargo, sus miembros también están sujetos a los superiores de cada orden.<sup>48</sup> La potestad jurisdiccional de los obispos está dada por el sacramento de orden (característica que todo sacerdote posee a partir del rito de la ordenación), más aparte las amplias funciones que le confiere dicho nombramiento.<sup>49</sup>

Este esquema no se aplicó inicialmente en Nueva España debido a la ausencia de clérigos seculares y a falta del nombramiento y llegada de un obispo. Los frailes, con las bulas de 1521 y 1522 de por medio, habían afianzado su poder cuando los obispados empezaron a fundarse y crecer. Utilizaron dichas disposiciones legales para ampararse y actuar sin sujetarse a la autoridad obispal. De este punto se desprendió buena parte de la pugna entre las dos ramas de la Iglesia.

---

<sup>46</sup> Francisco Morales, “La Iglesia de los frailes”, p. 16.

<sup>47</sup> *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Imprenta de D. Ramon Martin Indár, 1847, sesión XIV, capítulo IV y sesión XXV, capítulo XI.

<sup>48</sup> *Ibidem*, sesión XXV, capítulo IV.

<sup>49</sup> Tomás Rincón-Pérez, *El orden de los clérigos o ministros sagrados*, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 2009, p. 38; *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, sesión XXIII, capítulo III.

En Nueva España se efectuaron varias juntas apostólicas primero, y posteriormente tres concilios provinciales. Las dos primeras juntas (1524 y 1532) sólo se integraron con miembros de las órdenes religiosas por no haberse establecido adecuadamente todavía los seculares. Pero en 1537, al encontrarse algunos obispados erigidos, la otra rama clerical ya fue partícipe de las juntas del susodicho año y de las subsecuentes de 1539, 1544 y 1546. Principalmente, en la de 1539 se discutió la capacidad de los frailes para ejercer las funciones de párrocos, la obediencia que debían tener hacia los obispos y la idea misma de secularizar doctrinas para convertirlas en parroquias.<sup>50</sup> Evidentemente, los frailes hicieron fuertes reclamos.

Pocos años después, ya varios arzobispos tenían conocimiento de las disposiciones tridentinas. En este sentido, el prelado fray Alonso de Montúfar pensaba que los regulares debían ejercer una vida conventual contemplativa.<sup>51</sup> Además, buscaba ampliar el poder de su clero, por lo que tuvo fuertes disputas con las órdenes religiosas. En opinión de Francisco Morales, en la década de 1550 hubo un cambio y el proyecto secular comenzó a consolidarse y a dejar de lado a los frailes.<sup>52</sup>

---

<sup>50</sup> Paulino Castañeda Delgado y Pilar Hernández Aparicio, *El IV <<Concilio>> Provincial Mexicano*, Madrid, Deimos, 2001, pp. 20 y 21; Leticia Pérez Puente, *et. al.*, “Los concilios provinciales mexicanos primero y segundo”, en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los Concilios provinciales en Nueva España. reflexiones e influencias*, México, UNAM / BUAP, 2005, pp. 22 y 23.

<sup>51</sup> Enrique González y González, “La ira y la sombra. Los arzobispos Alonso de Montúfar y Moya de Contreras en la implementación de la contrarreforma en México”, en Pilar Martínez y Javier Cervantes (coords.), *Los Concilios provinciales...*, p. 102.

<sup>52</sup> Cabe señalar que ya desde antes del concilio habían existido intentos en las juntas apostólicas. La secularización de doctrinas y el establecimiento de parroquias se había propuesto desde 1539 por los obispos, pero los frailes reclamaron.

Durante su gobierno, convocó a dos concilios provinciales, uno en 1555 y otro en 1565. El primero se dedicó más a asuntos de evangelización y doctrina, mientras que el segundo buscaba atender a las disposiciones tridentinas, aunque con ciertas adaptaciones al contexto indiano. Por ejemplo, sobre la primacía de los obispos no se hace mención,<sup>53</sup> pues era necesario tomar en cuenta a los regulares y que el clero secular no tenía suficiente capacidad para ejercer su dominio. Cabe referir que en ambos también se habló sobre el pago de diezmos por parte de los indios, quienes estaban exentos de realizarlo. Respecto a esto, los regulares mantenían una posición en contra y los seculares a favor.

Pedro Moya de Conteras, sucesor de Montúfar y primer arzobispo perteneciente al clero secular, procuró también el afianzamiento de los suyos basándose en el concilio ecuménico ya mencionado y en la cédula de 1574 de la *Ordenanza del Real Patronato*. Su proyecto se vio favorecido cuando él mismo fue nombrado visitador general de Nueva España. Al convertirse en arzobispo virrey convocó al Tercer Concilio Mexicano en 1585. Se trataron numerosos temas sobre formación del clero, repartimientos, lenguas, etc., todo encaminado a reafirmar lo acordado en Trento, pero ahora con más claridad. En él ya se proponía la autoridad que el obispo debía tener por encima de los demás eclesiásticos. Por ejemplo, se exigía a los regulares ser examinados por la mitra en cuestiones de lengua como de conocimiento básico para ejercer de párrocos.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> Leticia Pérez Puente, *et. al.*, "Los concilios provinciales...", p. 40.

<sup>54</sup> María del Pilar Martínez López-Cano, *et. al.*, "El tercer concilio mexicano (1585)", en Pilar Martínez y Javier Cervantes (coords.), *Los Concilios provinciales...*, p. 44; Paulino Castañeda y Pilar Hernández, *op. cit.*, pp. 34 y 35.

No obstante, el peso de los regulares, así como las disputas y presiones entre obispos, funcionarios civiles (como el virrey de Villamanrique) y el rey provocaron que el concilio no tuviera un impacto inmediato en varios aspectos.<sup>55</sup> Su publicación y aprobación tardaron muchos años, además de que en la práctica varias disposiciones no se llevaron a cabo.

A pesar de lo anterior, puede observarse que estos dos arzobispos fueron fundamentales para la implantación del clero secular, aun cuando los regulares seguían manteniendo un gran poder. Quedaron sentadas algunas bases que después serían usadas como argumento y sostén de otras que el clero secular promovería.

A mediados del siglo XVII, el clero secular, representado por la catedral de México, enfrentaba varios problemas. Uno de ellos era que los virreyes tenían fuertes disputas políticas con los arzobispos. Otro, los cabildos catedrales estaban desunidos y no trabajaban en conjunto con sus respectivas cabezas.<sup>56</sup> Aunado a esto, los diocesanos se veían afectados porque los regulares no pagaban diezmos. Esto generaba pérdidas económicas a la administración episcopal, además de que con ello quedaba a la vista la no sujeción de los frailes a la autoridad de los seculares.

Juan Pérez de la Serna (1613) y Manso y Zúñiga (1627) son dignos representantes de las disputas políticas entre los poderes civil y eclesiástico. Como ya se mencionó, el primero entró en querellas con Guadalcazar primero, la Audiencia y finalmente con Gelves. Enfrentó la negativa de ser apoyado por estas

---

<sup>55</sup> Enrique González y González, *op. cit.*, p. 118.

<sup>56</sup> Véase el trabajo de Leticia Pérez Puente ya citado.

autoridades en cuanto a la sujeción que él podía ejercer sobre el clero regular según ordenaba la Corona.

Durante la gran inundación de la Ciudad en 1629, buena parte de la población se dispersó a zonas aledañas no afectadas por el agua. El arzobispo Manso pidió a los miembros de su clerecía que fueran a esos poblados a impartir sus servicios. Los regulares reaccionaron violentamente, e incluso golpearon a un párroco en Coyoacán. Los hechos fueron conocidos por la Audiencia y ésta, para variar, dictaminó que quien había sido culpable era el prelado.

Otro suceso que involucró a Manso y Cerralvo fue el del examen de los regulares. En 1631 los dos estuvieron de acuerdo en que se examinara un agustino, pero al año siguiente, después de que Manso y Zúñiga realizara una visita a los conventos y criticara a sus habitantes, los frailes acudieron y fueron favorecidos por la Audiencia y el virrey. La visita fue calificada de ilegal. Manso reclamó pero fue removido de su puesto y se hizo a la mar rumbo a España en 1635.<sup>57</sup>

En 1640, llegó a Nueva España el visitador general y obispo de Puebla Juan de Palafox y Mendoza. Al poco tiempo de su llegada, quiso examinar por asunto de lenguas a los religiosos de su diócesis. Los frailes se negaron y esto provocó que el prelado secularizara 36 parroquias en 1641, basándose en las cédulas de 1574, 1603, 1618, 1622, 1634 y 1639.<sup>58</sup> Cabe mencionar que los conventos permanecieron en manos de los religiosos. Este hecho generó discordia con el virrey marqués de Villena y duque de Escalona, quien apoyaba a

---

<sup>57</sup> Jonathan Israel, *op. cit.*, p. 190.

<sup>58</sup> Antonio Rubial, "La mitra y la cogulla...", p. 244.

los mendicantes. Las circunstancias del momento llevaron a que Palafox se viera favorecido por la corona y fue nombrado virrey provisional ante la destitución del duque de Escalona, de junio a noviembre de 1642.<sup>59</sup> En 1644, la secularización de Palafox fue ratificada.

Palafox también dedicó parte de su tiempo a resolver problemas en torno al diezmo que las órdenes debían pagar. El diezmo era un impuesto que se cobraba sobre la producción agropecuaria. En 1501, el papa cedió a Fernando e Isabel el producto de los diezmos, pero en 1512 lo regresaron al manejo de la Iglesia, específicamente bajo el control de los obispos y cabildos catedrales. La recaudación del impuesto la hacía cada diócesis a través de mayordomos y jueces hacedores. El total se dividía en dos partes iguales, y cada una de ellas se subdividía a su vez. Los mayores beneficiarios eran los obispos y cabildos, pues la parte que les correspondía era la más grande y el resto del dinero era frecuentemente manejado por la última corporación mencionada.<sup>60</sup>

Ya desde años atrás, al clero secular en general le preocupaba que varias corporaciones religiosas, en especial los jesuitas, poseyeran numerosas tierras productivas que se encontraban exentas del pago de dicho impuesto. El obispo concordaba con estas ideas, y tuvo algunas desavenencias con la Compañía de Jesús entre 1641 y 1643. Sobre el pago de diezmos por parte de las órdenes religiosas, la doctora Pérez Puente afirma que el pleito persistió desde 1536 hasta mediados del siglo XVII. La catedral pedía a la Corona que los regulares pagaran su diezmo. Palafox intentó lograrlo, pero aun cuando quedaron sujetos a realizar la

---

<sup>59</sup> Jonathan Israel, *loc. cit.*, p. 215.

<sup>60</sup> Antonio Rubial (coord.), *op. cit.*, pp. 88-90.

contribución, ésta no se logró de facto. Incluso en 1668 las órdenes seguían sin pagar gracias a las intervenciones de la audiencia.

Otros roces que tuvo con la Compañía de Jesús tuvieron que ver con el asunto educativo, pues Palafox procuraba impulsar la instrucción del clero secular en seminarios, en detrimento de los colegios y conventos de los regulares. En este sentido, fundó los seminarios tridentinos de San Pedro y San Juan en Puebla.<sup>61</sup> A partir de estos, se fueron abriendo más seminarios en varias ciudades de Nueva España a lo largo del siglo XVII.

Todo esto generó más conflictos, que se prolongaron a lo largo de varios años, hasta 1653. Palafox se ganó la animadversión del virrey conde de Salvatierra, del arzobispo Juan de Mañozca y de todas las órdenes religiosas. Después de numerosas vicisitudes, Palafox fue llamado a España y partió en 1649.

Las acciones del prelado de Puebla tuvieron eco en el resto de Nueva España. Otros obispos de distintas diócesis siguieron su ejemplo en cuanto a la secularización de doctrinas y el cobro de diezmos. Por ejemplo, en Nueva Vizcaya (1641), Oaxaca (1649), Nueva Galicia (1649) y Yucatán (1677) se quitaron varias doctrinas a las órdenes que se oponían al examen por parte de la mitra. En Michoacán, también hubo conflictos por el cobro del diezmo a una hacienda administrada por franciscanos en 1655.<sup>62</sup> Con esto, se observa una fuerte repercusión de la actuación de Palafox y un fortalecimiento de los seculares, quienes cada vez cobraban mayor importancia.

---

<sup>61</sup> *Ibidem*, pp. 223-225.

<sup>62</sup> Todos los casos mencionados se encuentran más detalladamente en Antonio Rubial, "La mitra y la cogulla...", pp. 244-249 y 258-266.

Durante el gobierno del arzobispo Juan de Mañozca (1643-1650) se intentó remover a los religiosos de las doctrinas y promover la realización de visitas a estas dependencias y a los conventos. Su sucesor, Sagade también hizo intentos, pero no pudo. Incluso llegó a acusar a su propio cabildo de estar en contubernio con el virrey.

El arzobispo Mateo Sagade Bugeiro (1656-1661) buscaba recobrar prerrogativas que los virreyes se habían adjudicado, y que desde su punto de vista, pertenecían a su jurisdicción. Esto provocó choques con el vicario real en turno, el duque de Albuquerque (1653-1661). Las acusaciones mutuas fueron creciendo y aumentando de tono, hasta que Sagade fue removido de su cargo.<sup>63</sup>

La consolidación del clero secular sucedió con la llegada del arzobispo fray Payo Enríquez de Ribera (1668-1680), quien ayudó a fortalecer los lazos de su iglesia con la corona y logró contraponerse al virrey.<sup>64</sup> Hasta 1673, cuando fue nombrado como arzobispo-*virrey*, las órdenes reconocieron el pago de diezmos que ellas debían realizar.<sup>65</sup>

Sobre la secularización de doctrinas hechas previamente por Palafox, los regulares intentaron recuperarlas en 1668. El virrey marqués de Mancera los apoyó y causó el enojo de Payo de Ribera, quien lo acusó ante el Consejo de Indias. El arzobispo obtuvo un triunfo en 1672 con una cédula que pedía al virrey que dejara al prelado examinar a los regulares. Esto se confirmó en otra cédula de

---

<sup>63</sup> Leticia Pérez Puente, *Tiempos de crisis...*, pp. 54-57.

<sup>64</sup> *Ibídem*, p. 171.

<sup>65</sup> *Ibídem*, pp. 239-241.

1680 que autorizaba la secularización de doctrinas en caso de que los frailes se negaran a ser examinados.<sup>66</sup>

Para Pérez Puente, el gobierno de Payo Enríquez es clave en la historia de la iglesia novohispana. El poder regular se vio minado y acotado, mientras que el poder del arzobispado creció gracias a la gestión de dicho personaje y a diversas circunstancias que se combinaron (su nombramiento como virrey y su habilidad política).

Hacia principios del siglo XVIII, hubo un crecimiento demográfico en Nueva España. Con este fenómeno, se incrementaron los feligreses y el número de sacerdotes. Debido a lo anterior, los preladados se esforzaron por dar empleo a los miembros del clero que no tenían un beneficio. Por ejemplo, entre 1670 y 1749 varios curatos fueron divididos y aumentó su número.<sup>67</sup> También se apoyó la ordenación a título de lengua.

Por orden del rey, a los arzobispos les tocó cobrar el subsidio eclesiástico, el cual consistía en la obtención de un porcentaje determinado sobre las rentas eclesiásticas.<sup>68</sup> En 1701 se pidió la primer recaudación y el encargado fue el arzobispo Juan Ortega y Montañés. Le surgieron problemas con los dos cleros y la obtención fue muy limitada. El problema se incrementó años más tarde con la llegada de José Lanciego Eguilaz, quien siguió con el cobro de este gravamen y de otro segundo ordenado por la corona en una cédula de 1722. Los frailes, como

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, pp. 249 y 254.

<sup>67</sup> Rodolfo Aguirre, *Un clero en transición...*, p. 155.

<sup>68</sup> Cabe mencionar que este subsidio ya se cobraba en la península, pero nunca se había hecho en el Nuevo Mundo. *Ibidem*, p. 155.

era de esperarse, ponían pretextos para no pagar o simplemente se retrasaban para hacerlo.<sup>69</sup>

Otra acción emprendida por Lanciego fue el establecimiento de jueces eclesiásticos en todas de las doctrinas y parroquias del arzobispado y la ampliación de sus atribuciones. Según Rodolfo Aguirre, con esta iniciativa, por primera vez hubo representantes fijos de la autoridad episcopal en muchos sitios. También procuró la fundación de colegios de enseñanza de castellano, prohibió a los frailes tener cargos al interior de las cofradías y en su lugar colocó a los jueces ya mencionados.<sup>70</sup>

Un intento significativo de Lanciego tuvo que ver con la secularización de doctrinas. Cada vez era mayor el número de clérigos gracias a la fundación y consolidación de seminarios iniciada por Palafox y continuada por otros preladados,<sup>71</sup> pero muchos de ellos se encontraban desempleados a falta de parroquias. Todo esto pudo provocar que el arzobispo quisiera encontrar una solución quitando a los frailes y cediendo su lugar a los curas. Por ello, mandó a un representante a Roma a tratar el asunto. Su intento no prosperó inmediatamente, mas tuvo el mérito de causar cierto interés en Madrid y abrir las discusiones que permitirían después, en 1749, comenzar la secularización de doctrinas.<sup>72</sup>

---

<sup>69</sup> Rodolfo Aguirre Salvador, “José Lanciego, arzobispo de México, y el clero regular durante la transición eclesiástica del reinado de Felipe V, 1712-1728”, en *Fronteras de la Historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, vol. 17, núm. 2, 2012, p. 81.

<sup>70</sup> *Ibidem*, pp. 86, 89 y 92.

<sup>71</sup> Para un análisis pormenorizado del seminario de México véase Rodolfo Aguirre, *Un clero en transición...*

<sup>72</sup> Rodolfo Aguirre, “José Lanciego, arzobispo de México...”, p. 97.

#### 4. El clero regular

Como ya se mencionó anteriormente, el clero regular llegó al poco tiempo de la conquista de Tenochtitlan. Previamente, el papa Adriano VI publicó la bula *Exponi nobis* que permitía a los frailes ejercer funciones de curas e incluso algunas de obispos. Este argumento jurídico, junto con la reiteración sobre el mismo tema hecha por el papa Pío V en su bula homónima de 1568, fueron los bastiones legales de las órdenes regulares para defender su labor como curas sin sujetarse a la autoridad de los obispos. Los superiores de las órdenes habían obtenido en concesión la omnímoda potestad del papa.<sup>73</sup> Por supuesto, todo esto contravenía el poder jurisdiccional que tradicionalmente tenían los obispos y se oponía a las disposiciones tridentinas.

Los primeros que arribaron fueron los franciscanos, un primer grupo de tres en 1523 y un segundo grupo de doce en 1524. Les siguieron los dominicos en 1526 y los agustinos en 1533. Rápidamente, estas órdenes se expandieron por el territorio: comenzaron a evangelizar y bautizar masivamente, construyeron iglesias improvisadas de materiales perecederos para realizar misas y catequizar, después continuaron con la construcción de grandes conventos, etcétera. Con el tiempo, estaban presentes a lo largo y ancho de Nueva España. Al mismo tiempo que se iba colonizando el septentrión, las órdenes se expandían a través de misiones.

El poder que alcanzaron las órdenes era muy grande. En muchos pueblos eran las únicas figuras de autoridad españolas. Además, recibían por parte de los indígenas cuantiosas donaciones de productos en especie, dinero y trabajo a

---

<sup>73</sup> Francisco Morales, "La Iglesia de los frailes", p. 17.

cambio de su labor evangelizadora. También fueron de gran importancia durante el proceso de congregación de pueblos.

El lugar preponderante que llegaron a tener no fue casualidad. Ya se mencionó que la Corona apoyó a esta rama en razón de su buena organización en España, a las “recientes” reformas que habían tenido en tiempos de los reyes católicos, y a su experiencia misionera. También, los primeros gobiernos favorecieron a los frailes, como el de Cortés. Al establecerse, su propia estructura les permitió adaptarse conforme a la realidad indiana, la cual requería de una labor misionera dinámica: establecieron visitas, educaron indios que los ayudaban, construyeron conventos e iglesias por donde fuera, etc.<sup>74</sup> También les ayudó el hecho de haberse independizado rápidamente de sus provincias madre y constituirse en independientes.

A pesar de que la Corona comenzó a favorecer el empoderamiento del clero secular desde la segunda mitad del siglo XVI, como ya se analizó anteriormente, las órdenes mantuvieron una posición preponderante que minó varios de esos intentos por restarles poder. Ya desde el Primer Concilio Mexicano convocado por Montúfar, los frailes criticaron ampliamente los intentos del episcopado por cobrar diezmo a los indios.<sup>75</sup>

Desde esa primera reunión conciliar, los frailes escribieron varias cartas dirigidas al Consejo de Indias quejándose de malos tratos por parte de los obispos y pidiendo ratificaciones para poder seguir administrando sacramentos. En este sentido escribió el provincial agustino fray Alonso de la Veracruz entre 1558 y

---

<sup>74</sup> Antonio Rubial García (coord.), *op. cit.*, pp. 112-114.

<sup>75</sup> Francisco Morales, “La iglesia de los frailes”, p. 46.

1559. Asimismo, realizó textos que defendían los privilegios de las órdenes. Entre sus propuestas, estaba que en lugar de que se cobrara diezmo a los indios, los diocesanos extrajeran cierta cantidad de los tributos para la corona.<sup>76</sup> De hecho, después de un altercado con Montúfar, los provinciales de las tres órdenes viajaron a España y defendieron su oposición al diezmo.

Al poco tiempo se publicó la Cédula del Real Patronato de 1574. El mismo agustino no perdió tiempo y mandó nuevas epístolas argumentando que la disposición real alteraba el orden en la vida de los religiosos.<sup>77</sup>

Lo mismo sucedió con la cédula de 1583: ante la pérdida de sus privilegios, los frailes de las tres órdenes giraron una carta que exponía su labor en zonas llenas de idólatras, como en la Gran Chichimeca, y explicaban los problemas que causaría el retiro de todos sus miembros a la vida conventual. Además, fueron enviados a la península varios procuradores que acusaron a los seculares de onerosos, de ser ignorantes de lenguas indígenas y de tener en sus filas a criollos, gente de dudosas capacidades.<sup>78</sup> El resultado de estos reclamos fue la derogación de esa cédula en 1585.

Antes de proseguir, conviene hacer un breve resumen de las órdenes religiosas que fueron llegando a Nueva España después de las tres primeras. Los dieguinos o franciscanos descalzos lograron su primera fundación en 1577. Los carmelitas descalzos ingresaron a México en 1585.<sup>79</sup> Los mercedarios llegaron

---

<sup>76</sup> Antonio Rubial García, "Cartas amargas. Reacción de los mendicantes novohispanos ante los concilios provinciales y la política episcopal", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los Concilios provinciales...*, pp. 318 y 319.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 323.

<sup>78</sup> Francisco Morales, "La iglesia de los frailes", p. 62; María Teresa Álvarez Icaza, *La secularización...*, p. 45.

<sup>79</sup> Antonio Rubial (coord.), *op. cit.*, pp. 182-185.

desde 1533, pero su primera fundación no prosperó. Desde su provincia guatemalteca gestionaron la apertura de un convento para que sus miembros se formaran en la universidad de la Ciudad de México. Fue hasta febrero de 1592 que obtuvieron las licencias oficiales para su fundación.<sup>80</sup>

Todas ellas también fueron esparciéndose poco a poco, y se establecieron en las principales poblaciones de Nueva España, especialmente en las ciudades. Por ejemplo, hacia 1620, los mercedarios ya tenían ocho fundaciones. Cabe destacar que los mercedarios no fueron admitidos como doctrineros, por lo que no pudieron tener a su cargo ninguna parroquia. Su esfera de influencia fue más limitada. Sin embargo, tuvieron presencia en la universidad como profesores y el ingreso a sus noviciados se nutrió de criollos.<sup>81</sup> Esto significaba que aún así era una forma de vida con prestigio.

Por otro lado, los carmelitas llegaron con la intención de establecer misiones y combinar la labor activa con la contemplación. Se les otorgó la ermita de San Sebastián, antes administrada por los franciscanos, a las afueras de la ciudad de México. Allí fueron coadjutores de 1586 a 1607.<sup>82</sup> La existencia de dos partidos al interior de las filas carmelitanas y el triunfo de quienes apoyaban la idea de dedicarse puramente al rezo, provocó que la doctrina de México se entregara a los agustinos y eliminó la posibilidad del ejercicio misional de la orden.

A pesar de apartarse de la labor evangelizadora, los carmelitas tuvieron una amplia presencia en Nueva España, especialmente en las urbes. En 1596

---

<sup>80</sup> María del Carmen León Cázares, *Reforma o extinción: un siglo de adaptaciones de la orden de Nuestra Señora de la Merced en Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL) / IIH, 2004, pp. 112 y 113.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 161.

<sup>82</sup> Jessica Ramírez Méndez, *Los carmelitas descalzos en la Nueva España. del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614*, México, Conaculta / INAH, 2015, pp.

erigieron la provincia independiente de San Alberto. Hacia los primeros años del siglo XVII ya tenían conventos en Puebla, Valladolid, Guadalajara, Celaya y Querétaro. Además crearon un colegio y un desierto. Su presencia fue respaldada en un inicio por el rey, los virreyes y el obispo. En general, las nuevas órdenes respondieron al afán de las autoridades por debilitar el gran poderío de las viejas comunidades religiosas que tenían gran poder. Muestra de ello fue que los carmelitas eran coadjutores de los seculares. Además, servían para fortalecer la presencia de la Corona, como elemento de atracción para el establecimiento de más pobladores y para preservar, consolidar y expandir el catolicismo.<sup>83</sup>

Por esos mismos años, algunas de las viejas órdenes ya tenían problemas al interior. Los franciscanos recibían a pocos miembros desde la península y en un inicio no se permitía que los mestizos e indios se ordenaran como sacerdotes.<sup>84</sup> Todas las provincias religiosas, cerca de 1573, comenzaron a enfrentar además una disputa interior por detentar los oficios de mayor jerarquía y así controlar la jurisdicción. Normalmente se formaban dos partidos: criollos y peninsulares. Esto derivó en el establecimiento de un sistema de gobiernos provinciales cuyo funcionamiento era la alternancia de los distintos puestos entre las facciones. Los dominicos de la provincia de Santiago adoptaron la solución desde fines del siglo XVI, mientras que los franciscanos del Santo Evangelio hasta 1626 y los agustinos del Santísimo Nombre de Jesús en 1627.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, pp. 79, 284 y 286.

<sup>84</sup> Guillermo Nájera Nájera, *Entre la decadencia y la renovación. Desarrollo de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México, 1572-1749*, tesis de maestría, asesor Brian Connaughton, México, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), 2004, p. 74.

<sup>85</sup> Carmen de Luna Moreno, *La alternativa tripartita en la provincia franciscana del Santo Evangelio de México*, tesis de maestría, asesora Rosa de Lourdes Camelo, México, UNAM, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), 1984, pp. II y 63. La excepción fue la provincia mexicana de franciscano,

A pesar de la creación de la alternativa, los conflictos continuaron al interior de los gobiernos mendicantes a lo largo de los siglos XVII y XVIII. La supuesta solución no amainó los ánimos de los religiosos. En la aplicación de este sistema llegaron a intervenir continuamente los virreyes, la audiencia, los obispos y sus cabildos, los generales de las órdenes, visitadores, el sumo pontífice y varios de sus organismos, etcétera. Al interior de cada orden, las propias facciones se encargaban de descalificar a sus contrarios alegando incapacidad, poca preparación, falta de méritos, ambiciones personales o colectivas y otras tantas increpaciones. En el caso de los mercedarios también hubo conflictos entre el vicario general de la orden y el provincial de México.<sup>86</sup>

Por otro lado, con la realización del Tercer Concilio Provincial, se exacerbó la discordia entre los dos cleros. Uno de los franciscanos más ilustres de aquel tiempo, Jerónimo de Mendieta, redactó un *Memorial* en febrero de 1585. Allí propugnaba por la autonomía que debían tener las órdenes religiosas. Sugería que, en lugar de que los obispos hicieran visitas y exámenes, las propias órdenes lo harían a través de sus superiores y demás miembros.<sup>87</sup> A pesar de esto, las resoluciones conciliares favorecieron a la mitra. Se estipuló que los obispos podían y debían realizar los exámenes de lengua y suficiencia doctrinal, además de realizar visitas a los conventos.

Naturalmente, las órdenes no permanecieron inertes y protestaron. Pidieron que sus asuntos quedaran fuera del alcance del brazo episcopal y exigieron que

---

quienes pactaron una terna entre peninsulares, criollos e hijos de provincia. Este es el tema principal de la tesis aludida de Carmen de Luna Moreno.

<sup>86</sup> María del Carmen León Cázares, *op. cit.*, pp. 163-166.

<sup>87</sup> Antonio Rubial, "Cartas amargas...", p. 325.

no se comenzara a legislar lo acordado en el Concilio sino hasta que el Consejo de Indias emitiera su aprobación.<sup>88</sup> Cabe destacar que la publicación y ejecución de estas disposiciones tardaron en suceder, pues los frailes no fueron los únicos en interferir durante el proceso, sino también la Audiencia de México y el virrey.

La cédula de 1603, así como su reiteración de 1618, generaron un nuevo punto álgido en la disputa clerical. A esto se sumó la intervención del arzobispo Juan Pérez de la Serna, quien en 1620 quiso examinar a los doctrineros de las órdenes de dichas disposiciones. La reacción de los mendicantes fue quejarse con el virrey marqués de Guadalcázar, quien los apoyó.<sup>89</sup> Lo anterior provocó que Juan de Torquemada, franciscano destacado, escribiera un *Memorial*, como ya era tradición de esa orden. Aseguraba que la organización regular se vería muy afectada, que los clérigos seculares no eran suficientes para sustituir a los doctrineros y que no serían tan minuciosos en la parte ceremonial, y en consecuencia, los indios regresarían a la idolatría.<sup>90</sup>

Aún así, cabe mencionar que Torquemada creía que en algún punto futuro los frailes debían regresar a la observancia total, pero ese momento todavía no había llegado. En este sentido, los frailes no debían ser relegados por el momento. Esto se veía refrendado con otro memorial de 1621 en el que Torquemada daba razón de los méritos y servicios hechos hasta el momento por su orden y por las otras.

En 1622, 1623 y 1624 se reiteraron varias órdenes de cédulas previas. Pérez de la Serna continuó insistiendo en examinar a los frailes, lo que causó la

---

<sup>88</sup> María del Pilar Martínez López-Cano *et. al.*, "El tercer concilio...", p. 55.

<sup>89</sup> María Teresa Álvarez Icaza, *La secularización...*, p. 48.

<sup>90</sup> Antonio Rubial, "Cartas amargas...", pp. 332 y 333.

amenaza por parte de estos de abandonar sus doctrinas. Por ello, el virrey marqués de Gelves intervino a favor de ellos. Este conflicto, aunado a otros, provocó la famosa revuelta de 1624, como ya vimos. Ante el intento del arzobispo Manso y Zúñiga de visitar a los frailes en 1631, estos últimos buscaron apoyo en la Audiencia, autoridad que declaró ilegal la visita del prelado.<sup>91</sup> Como puede verse, los mendicantes seguían sin ceder ante el tema. Otras cédulas, ahora de 1634 y 1639, volvían a poner el dedo en la llaga y reiteraban la sujeción de los frailes a la autoridad secular.

Con la secularización palafoxiana en Puebla, y todas las acciones hechas por este personaje a favor de su brazo clerical, las órdenes se quejaron ampliamente. Sin embargo, esto cesó en el momento en que Palafox se convirtió en virrey. El problema en la diócesis de Puebla tomó un nuevo impulso en 1665, pues los franciscanos promovieron una solicitud de apelación para recuperar sus doctrinas. Al año siguiente, el comisario de los hermanos menores en Nueva España, fray Hernando de la Rúa, exigió al obispo Osorio y Escobar la recuperación de las doctrinas.<sup>92</sup>

Este mismo comisario se enfrentó no sólo al obispo poblano, sino también al arzobispo Payo Enríquez de Ribera en torno al mismo asunto. Tuvo de aliado al virrey Mancera y al resto de las órdenes, quienes pidieron la destitución de aquel, pero esta unión no bastó, pues el prelado triunfó al publicarse la cédula de 1680 ya mencionada.<sup>93</sup> Por esos años, cerca de 1673, las órdenes también perdieron

---

<sup>91</sup> Guillermo Nájera Nájera, *op. cit.*, p. 159.

<sup>92</sup> Antonio Rubial, "La mitra y la cogulla...", p. 252.

<sup>93</sup> Leticia Pérez Puente, *op. cit.*, p. 254.

una batalla, en torno a los diezmos. Los provinciales negociaron sus deudas con la catedral.<sup>94</sup>

En el resto de las diócesis en las que repercutieron las acciones secularizadoras de Palafox, las tres órdenes hicieron reclamaciones y los resultados fueron muy variados, En algunas ocasiones, los frailes recuperaron algunas de sus parroquias, en otras las perdieron. Aparentemente, fueron una constante las acusaciones mutuas sobre la mala preparación e insuficiencia de personal.<sup>95</sup>

Paralelamente, a mediados del siglo XVII, hubo otro fenómeno en torno a las órdenes, pues estas se encargaban de traer miembros desde España sin que se despacharan las providencias contempladas por las leyes regias. En este sentido, Felipe IV mandó una orden en 1646 a los dominicos, franciscanos, agustinos y mercedarios pidiendo poner fin a las incorporaciones ilícitas de frailes, pues esto costaba a la Corona. Al parecer, los religiosos se embarcaban sin el debido permiso del Consejo de Indias y gestionaban todo directamente en Roma.<sup>96</sup> Estos hechos ilustran el poder que aún conservaban los frailes, la desobediencia a sus estatutos y a los del reino, así como la continua disputa de facciones en su interior.

Con la llegada de un nuevo siglo y de una casa reinante distinta, los gobernantes de la mitra mexicana fortalecieron a su clero. Se cobijaron en el apoyo que les otorgaban los borbones. Esto significó también un menor apoyo a

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 241.

<sup>95</sup> Antonio Rubial, "La mitra y la cogulla...", *passim*.

<sup>96</sup> Carmen de Luna, *op. cit.*, pp. 65 y 66.

los regulares. Es así como, durante la gestión de Lanciego Eguilaz, los frailes encararon numerosos problemas.

Ante la imposición del cobro de subsidios en 1701 y 1723, numerosos doctrineros se negaron a pagar confrontando directamente a los delegados del arzobispo, o bien poniendo pretextos. Por otro lado, ante la erección de nuevos curatos a partir de cabeceras de doctrina, hubo reclamos en torno a quién debía de administrar la nueva parroquia, si regulares o seculares. Frente a la nueva autoridad de los jueces, los franciscanos alzaron la voz. Muchas veces, los frailes ignoraban a los susodichos y se auto atribuían funciones que ya no les correspondían, como la capacidad de autorizar matrimonios.<sup>97</sup>

El asunto de la secularización de las 60 doctrinas resultó favorable a los frailes, al menos temporalmente. El prelado había mandado a su secretario, José Ansoain y los Arcos, a Roma para plantear el problema directamente al papa. La omisión de consultar al monarca español costó muy cara, pues los frailes encontraron el argumento perfecto para enfrentar a Lanciego: se estaba menospreciando al regio patronato. Por ello, el consejo de Felipe V decidió no proceder ante la demanda. Esta resolución la interpreta Aguirre como la capacidad que aún tenían las órdenes religiosas en ese entonces para hacerse oír en la corte madrileña.<sup>98</sup> Voces que pronto perderían resonancia, pues la disminución de su poder avanzaría inexorablemente a partir de 1749.

Por otro lado, es importante hacer hincapié en la relación que los frailes tenían con la sociedad. En un primer momento, se dedicaron a evangelizar

---

<sup>97</sup> Rodolfo Aguirre Salvador, "José Lanciego, arzobispo de México...", pp. 86, 87 y 90.

<sup>98</sup> *Ibidem*, pp. 96 y 97.

siguiendo el principio de trashumancia. Sus primeros establecimientos eran provisionales en muchos casos, y después se convirtieron en asentamientos fijos, los cuales fungían como centros para realizar visitas a comunidades alejadas. Su objetivo primordial era enseñar el cristianismo a los gentiles, y para ello las primeras acciones fueron bautizar y casar a los indios. Así también, enseñaron los principios básicos del catolicismo a través de la catequesis.<sup>99</sup>

En búsqueda de fomentar y hacer que los indios retuvieran lo relativo a la doctrina, los religiosos impulsaron la celebración de vistosas fiestas dedicadas a asuntos de devoción y santos –muchas veces compaginadas con antiguas celebraciones prehispánicas–, la realización de representaciones teatrales y de procesiones, y demás instrumentos que creyeran necesarios.<sup>100</sup>

Su labor no se limitó al ámbito religioso. También procuraron instruir a los indígenas en el aprendizaje de lenguas, en enseñar a leer y escribir con caracteres latinos, y a realizar labores técnicas propias de occidente, como lo relativo a la manufactura textil, a la pintura, a la escultura, etc.<sup>101</sup> Inicialmente, también se procuró brindar educación universitaria a las élites indígenas, formándolos como catequistas y traductores.

Los frailes también fueron fundamentales en la desintegración, y a la vez en la recomposición del ámbito social indígena. En un inicio, intentaron conservar a las comunidades tal y como estaban distribuidas geográficamente. En razón de su dispersión y gran número, decidieron promover, junto con la Corona, a las

---

<sup>99</sup> Antonio Rubial, *La evangelización de Mesoamérica*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 2001, pp. 14 y 15.

<sup>100</sup> *Ibidem*, pp. 30-33.

<sup>101</sup> *Ibidem*, pp. 20 y 21.

congregaciones hacia 1590. Este sistema se dedicaba a formar las poblaciones a conveniencia de las autoridades españolas, juntando diversas comunidades sin importar sus orígenes diversos. Para cohesionarlas, fue necesario establecer mecanismos, y uno de ellos fue la formación de cofradías. Éstas no sólo eran de utilidad espiritual, sino que también brindaban cierta seguridad económica a sus miembros y les garantizaba la pertenencia a una comunidad.<sup>102</sup>

Tanto en estos nuevos sitios congregados, como en los que perduraron desde la conquista, también los frailes fomentaron la fundación de hospitales, en donde algunos asistían dando medicamentos, alimentos y sacramentos. Este papel se destacó aún más en los años en que las epidemias azotaron con mayor fuerza (1548-1592).<sup>103</sup>

Los conventos fueron sitios de suma importancia. Se incorporaron a la economía al requerir de varios tipos de insumos para el uso de sus habitantes, por lo que atrajeron a comerciantes, campesinos y ganaderos. Muchos de ellos tenían huertos, y todos los conventos requerían de mantenimiento y construcción. En este sentido, ocuparon de mano de obra indígena, ya fuera gratuita o a través del repartimiento.<sup>104</sup> En buena medida, contribuyeron a la explotación de los indios.

Hasta ahora sólo he hecho referencia a la relación entre los indígenas y los frailes. Sin embargo, sus conventos urbanos permitieron la fundación de asociaciones españolas en sus templos, además de que éstos podían asistir a

---

<sup>102</sup> Marialba Pastor Llanea, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, UNAM / FCE, 2004, p. 109.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 32.

<sup>104</sup> El repartimiento era una forma de trabajo rotativa, obligatoria y remunerada. La Corona la adoptó en aras de terminar con la explotación de los indígenas, cosa que no se cumplió.

misas, realizar donaciones y dar limosnas. Asimismo, también llegaron a albergar cofradías de negros, mulatos y otras castas.

A fines del siglo XVI, las órdenes ya se encontraban completamente establecidas en la región central de Nueva España. A pesar de los numerosos y fundados cuestionamientos, la evangelización también ya había concluido.<sup>105</sup> Ahora ejercían el ministerio parroquial y la antigua labor misional se había ido recorriendo a las fronteras septentrionales que se iban expandiendo. Este cambio provocó que los frailes dijeran que su presencia aún era necesaria no sólo en el norte, sino también en el centro, para conservar sus enseñanzas a través del culto y de las fiestas que habían impulsado, y así evitar una recaída en sus prácticas supersticiosas.<sup>106</sup> Además, sus conventos eran formadores de personal para asistir a las misiones.

Junto con estos importantes cambios, los frailes comenzaron a ser muy duramente criticados hacia 1560. Como ya se dijo con anterioridad, fueron acusados de malversar fondos de cajas de comunidad, de enriquecerse y no seguir sus votos de pobreza, de hacer negocios, de descuidar a la feligresía, etcétera.<sup>107</sup> Estas críticas continuaron a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX.

La respuesta de los frailes fue negarlo todo y contraatacar, en especial al clero secular, acusándolo de lo mismo. Sin embargo, al interior se sabían y denunciaban los abusos de los propios hermanos, y por ello emprendieron

---

<sup>105</sup> Francisco Morales, "Secularización de doctrinas ¿Fin de un modelo evangelizador en la Nueva España?", en *Actas del IV Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, 1991, p. 485.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 488.

<sup>107</sup> Marialba Pastor, *op. cit.*, p. 171; Antonio Rubial, "Las reformas de los regulares novohispanos anteriores a la secularización de parroquias (1650-1750)", en María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, UNAM / IIH / BUAP, 2014, pp. 144-151.

reformas. Una de ellas fue el impulso a la creación de casas de recolección, las cuales eran sitios hechos expresamente para dedicarse a una vida contemplativa.<sup>108</sup> Sus miembros no podían administrar doctrinas. El surgimiento de estas casas contrastaba con la misión original encomendada a los frailes americanos, pero fue uno de los canales que encontraron para reformarse. También se propusieron visitas para reformar, las autoridades de las órdenes hicieron circular patentes para corregir conductas y se hicieron reacomodos de personal.<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> Antonio Rubial, "Las reformas de los regulares...", p. 152.

<sup>109</sup> *Ibidem*, pp. 150, 159 y 160.

## **CAPÍTULO II. Los regulares ante las reformas borbónicas, el regalismo y la Ilustración, 1749-1789.**

Después de haber hecho un recuento aspectos relativos a la Iglesia entre 1521 y 1749, es indispensable realizar un análisis del antecedente más inmediato y más influyente, desde mi punto de vista, en el proceso de secularización de frailes: la secularización previa, la de curatos y conventos. Si bien no pienso que fue la causa única de que los religiosos renunciaran a sus votos, sí considero que fue la expresión más drástica de las políticas de la Corona en torno a las órdenes religiosas, que fue el proceso que hizo visible su pérdida de poder y que fue causante y agravante de otros problemas. A la luz de este hecho, los novicios y frailes ya no vislumbraron la posibilidad de tener un futuro o una forma de vida en el seno del clero regular y decidieron retirarse.

Para poder fundamentar las ideas del párrafo anterior, en el presente capítulo se desarrolla el proceso de secularización de doctrinas que, de manera sistemática, comenzó en el año de 1749. También hablo de otros procesos, como el reordenamiento de cofradías, el intento de castellanizar y la realización de un concilio provincial, todo relativo al regalismo. Insisto que el objetivo principal de este apartado es mostrar cómo se conecta el “arrebato” de las doctrinas con la renuncia de los hermanos. Sin embargo, también procuro mostrar y problematizar el impacto y los alcances de éstas y otras reformas eclesiásticas que acontecieron durante los 40 años que abarca este apartado. Otro punto a tocar es la lógica que

siguieron esas reformas, ¿fueron producto de políticas ilustradas o pragmáticas tendientes a fortalecer la figura regia?

Además, al igual que el capítulo anterior, se intenta señalar la complejidad del fenómeno al tomar en cuenta la participación y las relaciones entre los diferentes actores involucrados. Por eso, la subdivisión del capítulo comparte gran similitud con el primero.

Finalmente, cabe mencionar que la temporalidad tomada para el estudio de este tema es la misma que propone la historiadora María Teresa Álvarez Icaza, quien cabe señalar que es la única que ha abordado como tema principal el de la secularización de doctrinas en el arzobispado. Se inicia con el decreto de la cédula de 1749 y termina con la última secularización registrada en el arzobispado de México. En lo espacial, la información hace referencia al contexto de México. Cuando se trata de otros territorios se indica.

## **1. Una época, diferentes facetas**

Antes de proseguir con el relato de los acontecimientos que se relacionan con el tema principal del presente trabajo, es importante hacer un alto y analizar el contexto en que se llevó a cabo el traspaso de doctrinas y en general las reformas borbónicas. La historiografía ha caracterizado a la segunda mitad del siglo XVIII como una época de grandes cambios provocados por numerosos factores: el ascenso de los borbones al trono español, la influencia de corrientes de pensamiento provenientes del extranjero –especialmente la ilustración francesa– y de la propia España. También es común ver una serie de categorías que arrojan y

califican a toda acción de esta época, tales como: ilustración católica, ilustración eclesiástica, despotismo ilustrado, regalismo, galicanismo, jansenismo, etc.

A partir de lo anterior, creo que merece la pena dar una revisión a todos esos conceptos para después intentar responder las siguientes preguntas: ¿Qué influencias o qué tendencias pueden explicar la decisión de quitar la administración parroquial a los regulares? ¿Las cédulas de 1749, 1753 y 1757 responden directamente al afán reestructurador borbónico, se encuentran basadas en corrientes ideológicas y procesos históricos previos, o combinan ambas? ¿Se puede hablar de algún tipo de ilustración a lo largo del proceso estudiado?

Para intentar dar una respuesta, es necesario explicar algunas corrientes de pensamiento que revistieron a la política española y novohispana. En primer lugar, el regalismo se entiende como los derechos exclusivos que se adjudicó la monarquía en torno a la Iglesia. En este sentido, alegó su derecho a presentar cargos de todo tipo –desde los más altos hasta unos menos importantes–, a limitar el poder económico eclesiástico a través de impuestos o reduciendo su manejo de bienes muebles, etc.<sup>110</sup> Esta idea se nutrió de distintas fuentes a lo largo del tiempo, que incluso se venían gestando desde el siglo XVI con juristas que defendían las regalías de la Corona española. Pueden identificarse por lo menos dos posiciones opuestas en la teoría pero coincidentes en abonar al asunto del regalismo.

Por un lado, estaba la teoría del Vicariato real, la cual consideraba que los reyes españoles habían obtenido sus regalías con la anuencia del papado. Posteriormente, esta idea se vio transformada a partir de la utilización de la

---

<sup>110</sup> Antonio Rubial (coord.), *op.cit.*, p. 36.

historia. La lógica fue que, si el Papa alguna vez había tenido derechos temporales sobre España gracias a la donación de Constantino, estos se habían cancelado debido a que los visigodos se hicieron del territorio a partir de una guerra justa.<sup>111</sup> A pesar de este giro, no se niega la potestad espiritual del Papado.

Por otro lado, el galicanismo era una corriente de origen francés. Su postulado más destacado sostenía que las prerrogativas del rey eran obtenidas directamente por designio divino, y por ello la intromisión del sumo pontífice era innecesaria en los asuntos relacionados a los dominios franceses. Evidentemente, esta idea también fue aplicada por algunos pensadores al caso español.

A pesar de la gran diferencia entre las tendencias, en términos prácticos su función era la misma: colocar al monarca por encima de toda autoridad eclesiástica.<sup>112</sup> Para Mario Góngora, el caso español fusiona tanto las ideas galicanas como la teoría del Vicariato. Puede entenderse que las dos fueron parte del sustento del regalismo que los borbones impulsaron con gran ímpetu.

Por otra parte, el jansenismo también fue una corriente de pensamiento cuyo origen se remonta a 1640 y tuvo seguidores en Francia. Inicialmente tuvo una acepción teológica. Su propuesta principal era que el hombre había perdido toda libertad gracias al pecado original y que ya estaba determinado por Dios el destino

---

<sup>111</sup> Mario Góngora, "Estudios sobre el Galicanismo y la 'Ilustración católica' en América española", en *Revista chilena de historia y geografía*, Santiago de Chile, Sociedad Chilena de Historia y Geografía, 1957, núm. 125, p. 107; Iván Escamilla González, "La iglesia y los orígenes de la Ilustración novohispana", en María del Pilar Martínez López-Cano (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM / IIH, 2010, p. 127.

<sup>112</sup> Mario Góngora, *op. cit.*, pp. 96-99.

de cada quien. En cuanto a la moral, buscaba la pureza religiosa, el regreso a los ideales evangélicos, y criticaba la ostentación de la Iglesia.<sup>113</sup>

Ya en el siglo XVIII, el sentido de jansenismo se amplió. Cobró un significado político y comenzó a entenderse como una corriente que luchaba por someter a la Iglesia bajo la autoridad del Estado, a la del rey, y en casos más extremos, hacía referencia a los personajes que buscaban separar la esfera religiosa y política. De esta manera, se le asoció con el regalismo radical, del cual se llegó a volver sinónimo.<sup>114</sup> Este nuevo significado rebasó al anterior puramente teológico, pero éste no se perdió, pues el jansenismo también se entendía como anti jesuita. La razón de esto era que los jesuitas promovían una moral laxa desde el punto de vista religioso del jansenismo: el hombre tenía libertad, y él mismo, junto con Dios, forjaba su propio destino.<sup>115</sup> Aún así, guardaba tintes políticos.

Quizá, el concepto más complejo de definir es el de Ilustración, junto con varios de sus derivados. La Ilustración puede comprenderse como una actitud mental que representó un cambio en el seno de ciertos grupos burgueses y nobles de corte intelectual. El aspecto religioso comenzó a subordinarse en favor de los asuntos temporales, los cuales fueron priorizados. Así, surgió una preocupación por la libertad humana, por los derechos y obligaciones de cada persona, por una educación más generalizada, por la aplicación de la tecnología a la resolución de problemas de corte social, por la idea de progreso económico, etc. Todo esto revestido de racionalidad.

---

<sup>113</sup> Antonio Rubial, "Las sutilezas de la gracia. El Palafox jansenista de la Europa Ilustrada", en Amaya Garritz (coordinación y edición), *Un hombre entre Europa y América. Homenaje a Juan Antonio Ortega y Medina*, México, UNAM / IIH, 1993, pp. 169 y 175.

<sup>114</sup> *Ibídem*, p. 175.

<sup>115</sup> *Ibídem*, p. 182; Antonio Rubial (coord.), *op. cit.*, pp. 420 y 421

La “razón” tenía un significado específico para los filósofos del siglo XVIII. El concepto se entendía como la comprensión de un fenómeno cualquiera a partir de sí mismo, de su evidencia empírica, a través de su desarticulación (análisis), sin que ésta perdiera de vista la relación recíproca del todo con sus partes. Esta forma de proceder era un común denominador en la mentalidad ilustrada de la época, y por lo tanto era aplicada en las esferas científicas, filosóficas, políticas, etc.<sup>116</sup>

Ahora bien, la mentalidad que permeaba en aquel momento y varias de las ideas enlistadas anteriormente, se vieron reflejadas a nivel político. Las monarquías absolutas del antiguo régimen impulsaron reformas, ya fueran desde arriba o a partir del empuje de grupos de la élite,<sup>117</sup> que les permitieran seguir funcionando. Esta fusión entre elementos del antiguo régimen y las ideas ilustradas se conoce como despotismo ilustrado.<sup>118</sup> Aún así, debe quedar claro que este último concepto es una generalización aplicada a un espacio enorme y a una temporalidad no muy corta, por lo cual debe ser matizado.

Las políticas de todas las monarquías mantuvieron continuidades y cobijaron novedades. Sin embargo, no siempre esas innovaciones respondían a un afán ilustrado, sino que su cauce era de corte pragmático, proveniente de dinámicas específicas de cada lugar, marcadas por la realidad.<sup>119</sup> A partir del problema de la particularidad, varios historiadores han propuesto que en España y otras partes

---

<sup>116</sup> Ernest Cassirer, *Filosofía de la ilustración*, trad. de Eugenio Imaz, México, FCE, 1950, pp. 17-52.

<sup>117</sup> Derek Beales, “Social Forces and Enlightened Policies”, en H. M. Scott (ed.), *Enlightened Absolutism. Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe*, Hong Kong, MacMillan, 1990, p. 52.

<sup>118</sup> H. M. Scott, “Introduction: The Problem of Enlightened Absolutism”, en H. M. Scott (ed.), *op. cit.*, p. 1.

<sup>119</sup> *Ibidem*, pp. 16 y 17; Annick Lempérière, *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, trad. de Ivette Hernández Pérez Vertti, México, FCE, 2013, p. 167.

acaeció una Ilustración católica. Ésta se entiende como una tendencia que no menoscababa el papel de la Iglesia y la religión católica en la sociedad. Se basaba en los principios tridentinos y se nutría del galicanismo y jansenismo. Asimismo, adoptó un sentido de racionalidad y crítica en varios aspectos, como: el desprecio por las devociones populares, el cuestionamiento de la verosimilitud de apariciones y milagros, el retorno a una religiosidad más pura basada en los evangelios, la búsqueda de datos históricos como herramienta argumentativa, etc.<sup>120</sup>

En el caso concreto de España, no existió, al menos hasta 1789, un fuerte cuestionamiento al catolicismo. Sin embargo, sí hubo polémica, discusión y puesta en marcha de varias reformas (las cuales se mencionarán más adelante), algunas de corte tradicional que ya se habían vislumbrado desde tiempo atrás. Así también, se propusieron nuevas políticas claramente ilustradas que apoyaban a las nuevas ciencias, a la experimentación y que además respondían a la necesidad de atender los problemas materiales y mundanos.

No debe de perderse de vista que, aún durante el gobierno de Carlos III, clásico ejemplo del despotismo ilustrado español, la jerarquía social, la primacía de la Corona y la preponderancia religiosa permanecieron inamovibles. Como consecuencia, las reformas se echaron a andar a través de los canales ya existentes, como la estructura institucional desarrollada hasta entonces.<sup>121</sup> En este mismo sentido se ha llegado a proponer que la aplicación de las reformas borbónicas en Nueva España se realizó por medio del viejo esquema corporativo,

---

<sup>120</sup> Mario Góngora, *op cit.*, pp. 131 y 132.

<sup>121</sup> Charles C. Noel, "Charles III of Spain", en H. M. Scott (ed.), *op. cit.*, pp. 125, 129 y 130.

el cual se vio trastocado en tanto que algunos cuerpos fueron favorecidos o creados en detrimento de otros.<sup>122</sup>

Todo lo anterior, lleva a comprender que la España del siglo XVIII debe contemplarse desde su propia especificidad. Caracterizarla en un solo concepto no es suficiente.<sup>123</sup> Sin embargo, esta discusión queda abierta y no es objeto del presente trabajo. A pesar de ello, es importante contemplarla para comprender –o por lo menos hacer el intento– a qué respondieron los procesos de secularización, tanto de doctrinas como de frailes. Más adelante abundaré en esto y lo relacionaré con los temas de la investigación.

## 2. La Corona, el vicepatronazgo y la secularización.

Como ya se dijo en el capítulo primero, la llegada de los borbones supuso un cambio en la manera como se ejercía el gobierno en España y en sus colonias. Aunque existieron varios elementos que permiten diferenciar los gobiernos de los Austria con los de la casa borbona, hubo políticas que ya habían sido desarrolladas antes de la llegada de Felipe V al trono español. Esto devino en el fortalecimiento de la rama secular de la Iglesia. A pesar de que en varias ocasiones durante los siglos XVI y XVII se planteó sustituir a los frailes por curas en las doctrinas, dicha acción no se realizó sino hasta bien entrado el siglo XVIII.

Desde el gobierno del primer Borbón, hubo reformas de importancia. Pero fue con Fernando VI que se hicieron cambios más profundos en todos los niveles

---

<sup>122</sup> Annick Lempérière, *op cit.*, *passim*.

<sup>123</sup> Esta misma idea es expresada por Andrea J. Smidt, quien llama al caso específico de España una Ilustración católica española. Véase Andrea J. Smidt, "Bourbon Regalism and the Importation of Gallicanism: The Political Path for a State Religion in Eighteenth-Century Spain", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, Navarra, Universidad de Navarra, 2010, vol. 19, p. 29.

de sus dominios. Bajo este esquema, se efectuaron reuniones con los principales funcionarios, todas ellas orquestadas por figuras como Zenón de Somodevilla marqués de Ensenada y José de Carvajal y Láncaster, entre otros, para valorar los distintos problemas, y con base en sus informes y conclusiones iniciar programas. Algunos de ellos fueron: la modernización e incremento de la flota española, el procurar sustituir los impuestos directos por una contribución única, etcétera.

Uno de los puntos principales fue el tema eclesiástico y los regulares fueron un foco de atención. Varios funcionarios, como el marqués de Ensenada, consideraban que esta rama clerical era muy cuantiosa y que poseía demasiados bienes. Decían que los gastos que representaban para la Corona no se correspondían con su beneficio para la sociedad.<sup>124</sup> A lo anterior, se sumaron las opiniones de Juan y Antonio de Ulloa, quienes describieron con dureza a los regulares de Perú. También se expresaron desfavorablemente los virreyes de aquel sitio, José Antonio Manso, y de Nueva España, el conde de Revillagigedo.

El confesor Rábago emitió un dictamen en agosto de 1748 que pedía la reducción del número de religiosos en las Indias. Además, probablemente por su influencia, fueron nombrados arzobispos de México y Lima dos personajes cercanos a él: Manuel Rubio y Salinas y Pedro Barroeta y Ángel. Ellos compartían la opinión del confesor real.<sup>125</sup>

El contexto y las opiniones concordantes propiciaron la formación de una Junta cuyo tema principal era el clero regular indiano. Ésta fue integrada por los ya

---

<sup>124</sup> María Teresa Álvarez Icaza Longoria, "Sumando fuerzas para promover cambios. Manuel Rubio y Salinas y la Junta de 1748-1749", en Francisco Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López Cano (coords.), *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana*, México, UNAM / BUAP, 2016, p. 317.

<sup>125</sup> *Ibíd.*, pp. 318 y 319.

aludidos Carvajal, Somodevilla, Rábago, Rubio y Barroeta, además de cuatro miembros del Consejo de Castilla y cinco del de Indias. Como secretario del colegiado quedó José Banfi y Parrilla.<sup>126</sup> La primera reunión fue en enero de 1749. Según el testimonio de Rubio y Salinas, en la junta hubo tres ejes fundamentales: 1) la obtención de cifras del número de regulares, y con base en ellas, el reacomodo y reducción de los religiosos; 2) evaluaron la posibilidad de quitar sus curatos y transferirlos a los seculares, asunto que ya se había planteado 116 años antes en otra junta de 1633; 3) procuraron frenar la adquisición de bienes por parte de las órdenes, pues esto violentaba el voto de pobreza y perjudicaba a los diocesanos.<sup>127</sup>

Sin duda, la Junta dejó de manifiesto la actitud crítica hacia los frailes y el interés del gobierno de Fernando VI de realizar reformas profundas, de carácter regalista e ilustrado. Con base en el diagnóstico y recomendaciones de este grupo, se redactó una cédula, la cual fue expedida con fecha de octubre 4 de 1749. En ella se estableció que la secularización de doctrinas estaba autorizada y debía iniciar y limitarse a los arzobispados. La medida sólo podía aplicarse en los curatos que quedaran vacantes (que el fraile encargado muriera) y su ejecución debía ser coordinada por las autoridades virreinales y arzobispales en conjunto, de manera consensuada.

Para la Corona española era importante no causar desasosiego en sus dominios, por lo que las medidas habían sido pensadas para llevarse a cabo en el largo plazo y así evitar resistencias por parte de las órdenes. La justificación dada

---

<sup>126</sup> *Ibidem*, pp. 320-322; David A. Brading, *op cit.*, p. 78.

<sup>127</sup> María Teresa Álvarez Icaza, "Sumando fuerzas...", pp. 325-327.

por el rey era que ya los regulares habían cumplido su cometido (viejo argumento) y que los deberes parroquiales los distraían de su misión original, la observancia. Encima, las quejas sobre el mal comportamiento y los abusos que cometían los miembros de las órdenes fueron aludidas.<sup>128</sup> Estas actitudes se contraponían a la función que los frailes debían cumplir, el ser “pauta y ejemplo” para la sociedad.<sup>129</sup>

Tocó a la administración del conde de Revillagigedo como virrey de Nueva España (1746-1755) la aplicación de la cédula del 4 de octubre de 1749. Se le requirió colaborar de cerca con el arzobispo en turno, Manuel Rubio y Salinas. De hecho, en un oficio, Revillagigedo aseguraba que la separación de los frailes de las doctrinas siempre se había querido, y se había intentado muchas veces. Para evitar la resistencia de los religiosos, hacía notar que la cédula se le dirigió en secreto para él girársela a otros funcionarios (incluido el arzobispo) y comenzar a ejecutarla sin problemas. Además, aseveraba que la secularización sería fácil gracias a las previsiones tomadas por la Corona y porque la feligresía se encontraba en mal estado por culpa de los regulares. Estaban “deseosos de mudar de mano”.<sup>130</sup>

A pesar del total secreto con que se quiso manejar el asunto, los frailes se enteraron de los planes de la Corona a través de distintas vías. El programa de secularización se inició con los agustinos, continuó con los dominicos y con los franciscanos.<sup>131</sup> En 1750 se quitaron seis doctrinas a los agustinos. Al año siguiente otras doce fueron secularizadas: siete agustinas y cuatro dominicas.

---

<sup>128</sup> María Teresa Álvarez Icaza, *La secularización...*, pp. 91 y 92.

<sup>129</sup> María Teresa Álvarez Icaza, “Sumando fuerzas...”, p. 323.

<sup>130</sup> “Oficio del conde de Revillagigedo sobre la secularización de curatos y separar de ellas a los regulares”, en *Instrucciones y memorias...*, pp. 844-846.

<sup>131</sup> María Teresa Álvarez Icaza, *La secularización...*, p. 96.

También por esas fechas, sin que quede claro el año exacto, los franciscanos perdieron una, los agustinos tres y los dominicos una. En 1752 los agustinos y dominicos perdieron una respectivamente.<sup>132</sup>

Las juntas de 1748 habían considerado necesario obtener una bula papal que avalara la secularización. El pontífice Benedicto XIV, por petición del rey, expidió una llamada *Cum nuper* en 1751. Allí se daba el poder a los obispos para transferir las iglesias regulares a los curas. El permiso de que los religiosos se mantuvieran como doctrineros se reservaba a la aprobación de la mitra.<sup>133</sup> De esta manera, el basamento legal más aludido por los frailes para defenderse se veía destruido. No está de más recordar que las bulas de 1520, 1522 y 1567 permitían a los mendicantes la administración de varios sacramentos sin que la autoridad episcopal tuviera que aprobarlo.

Con el inicio y éxito del traspaso de doctrinas, se publicó otra cédula el primer día de febrero de 1753. En ella se reiteraba lo expuesto en la de cuatro años antes, pero se agregaba la idea de que la evangelización impulsada por los frailes había sido una concesión del rey (muy similar a lo expresado en la disposición de 1634) y que bajo esta perspectiva, la Corona tenía todo el derecho de revocar los privilegios otorgados. Otras adendas fueron de enorme importancia: se quitó el derecho a los frailes de apelar el despojo de sus posesiones ante el Consejo, y se ampliaba la facultad de quitar a los doctrineros de “donde se creyera conveniente”. En pocas palabras, se daba carta abierta a secularizar, ya sin la cautela que antes se había pedido.

---

<sup>132</sup> *Ibidem*, cuadro 3, p. 150.

<sup>133</sup> *Ibidem*, p. 99.

También en ese año se firmó un concordato con Roma, en el que se reconocía el dominio de España sobre los beneficios eclesiásticos de sus dominios. Además, asentaba que el papado debía cooperar en el restablecimiento de la disciplina regular.

El entusiasmo inicial que había expresado el conde de Revillagigedo con la cédula de 1749 dio un giro de 180 grados. Otro documento de este virrey explica que el cumplimiento de la orden real “se han considerado en la ejecución puntual y absoluta inconvenientes graves”. Sus argumentos hacen referencia a que faltaban clérigos que supieran los idiomas de indios y a que la reducción de los religiosos a sus conventos trastornaría económicamente a las instituciones. Debido a lo anterior, se consideraba más viable secularizar a los curatos hasta que muriera el fraile encargado de la doctrina. En pocas palabras, prefería aplicar la cédula de 1749 que la de 1753, pues la primera era más mesurada.

A pesar de las reservas del virrey, la adquisición de las antiguas doctrinas por parte del obispado aumentó de ritmo. Entre 1753 y 1754 fueron 27 sitios los que cambiaron de régimen, mientras que en los tres años previos (1750-1752) habían sido 24. Este incremento en el ritmo pudiera pensarse como una prueba del éxito de la nueva cédula de 1753. Sin embargo, justo en ese año surgió una fuerte reacción por parte de los afectados. En 1755 el virrey conde de Revillagigedo fue relevado en el cargo por el marqués de las Amarillas (1755-1760). Previamente, el ministro de Indias, Julián de Arriaga, le había encargado proseguir con el programa de secularización y de apoyar en todo lo necesario al arzobispo.

Bajo este esquema se continuó por más de un año. Su instrucción invoca a las cédulas de 1749 y la de 1753. Se reconocía la falta de párrocos seculares que pudieran hablar lenguas indígenas, y por ello se le encargaba al virrey incentivar su formación. Asimismo, se le suplicaba examinar la legalidad de la fundación de los conventos-doctrinas. Con respecto a las licencias que tuvieran las comunidades religiosas, les podía quitar el uso de sus iglesias anexas a los conventos. En otros casos, podían conservarlas pero ya no como parroquias, sino sólo para uso de la orden. La construcción de nuevas iglesias se autorizó en caso de que fuera necesario.<sup>134</sup>

La combinación de los reclamos de los frailes, la muerte y remoción de los ministros peninsulares que habían formulado el plan,<sup>135</sup> la recepción de documentos similares al oficio elaborado por Revillagigedo, y la influencia de nuevos personajes en la vida cortesana más favorables a las órdenes (como el nuevo confesor Manuel Quintano Bonifaz) provocaron que se expidiera una nueva cédula el 23 de julio de 1757.<sup>136</sup>

A grandes rasgos, fue una moderación de las leyes anteriores. Se vuelve a lo dicho en 1749, de sólo secularizar las doctrinas vacantes. Sin embargo, la reglamentación fue más específica. Por ejemplo, se aclaró que los conventos con ocho o más miembros podían ser conservados (no así los curatos), al igual que las dos doctrinas más ricas que escogieran los propios frailes.<sup>137</sup> Estas medidas de la

---

<sup>134</sup> “Instrucción reservada que trajo el marqués de las Amarillas, recibida del Exmo Sr. D. Julian de Arriaga ministro de indias”, en *Instrucciones y memorias...*, pp. 920-922.

<sup>135</sup> Carvajal y Láncaster murió en 1754, mientras que el marqués de Ensenada fue destituido más tarde en ese mismo año. El mismo destino sufrió Francisco Rábago, quien fue cesado como confesor real en 1755.

<sup>136</sup> David A. Brading, *op. cit.*, p. 82.

<sup>137</sup> María Teresa Álvarez Icaza, *La secularización...*, pp. 127 y 128.

Corona tenían como objetivo calmar los ánimos de los regulares, mas no detener el programa que la junta de 1748 había trazado, sólo llevarlo más gradualmente en razón de los fehacientes reclamos de los religiosos.

A partir de 1757, el ritmo de la secularización disminuyó. Entre ese año y 1765, sólo se suprimieron ocho doctrinas. A parte de la cédula, hubo otros factores que pudieron contribuir a este hecho. En 1759, murió Fernando VI y fue sucedido por Carlos III (1759-1786). Si ya desde el gobierno anterior se habían emprendido varias reformas, con la nueva administración se intensificaron.

El principal objetivo del nuevo monarca era reposicionar a España como una potencia. Aunque esto ya lo había procurado su antecesor, Carlos III impulsó reformas mucho más radicales y de mayor alcance. América cobró un papel central para la obtención de materia prima, por lo que el comercio se volvió prioridad. Desde Madrid se legisló en el terreno administrativo y militar para asegurar un control centralizado.<sup>138</sup>

Carlos III se rodeó de ministros y funcionarios que compartían su visión regalista: Pedro Rodríguez de Campomanes, Leopoldo de Gregorio marqués de Esquilache, Manuel de Roda, José Moñino Redondo conde de Floridablanca, Gaspar Melchor de Jovellanos, Pablo de Olavide, Francisco Pérez Bayer, José de Gálvez y Pablo Abarca de Bolea conde de Aranda. Todo este equipo hizo cambios en la Inquisición, buscó limitar la adquisición de tierras por parte de la iglesia; se intentó desmonopolizar el grano, las universidades fueron reformadas en cierta

---

<sup>138</sup> Charles C. Noel, *op. cit.*, p. 124; Annick Lempèriere, *op. cit.*, p. 164.

medida, se establecieron escuelas dedicadas a las artes y técnicas, y se puso fin al monopolio del comercio transatlántico ejercido por Cádiz, entre otras.<sup>139</sup>

Cabe destacar que varias de estas reformas fracasaron debido a la oposición de grupos cuyos intereses eran afectados. Otras se llevaron a cabo con cierto éxito, aunque con trabas. Evidentemente, el ámbito eclesiástico también sufrió cambios. El rey quería la cooperación absoluta de la jerarquía eclesiástica, y por ello nombró obispos a personajes como Felipe Bertrán y José Climet. Sobre la secularización de doctrinas, en 1760 el nuevo gobierno ratificó lo que se había hecho hasta entonces y dio su autorización para que continuara.<sup>140</sup>

Por otro lado, en 1760 asumió el cargo de virrey el marqués de Cruillas (1760-1766) quien favoreció en algunas cosas a las órdenes regulares. Entre 1761 y 1763, abogó y logró que los agustinos y franciscanos de Michoacán recuperaran algunas de sus pertenencias, por ejemplo Yuriria y Zitácuaro.<sup>141</sup> Ignoró los reclamos del arzobispo Salinas y del obispo de Valladolid, Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, en cuanto a este asunto. Esto le valió una llamada de atención por parte del monarca.

Como contraste, a los franciscanos de la Provincia del Santo Evangelio de México los ignoró. Estos habían dirigido una representación ante los consejos madrileños, y a raíz de ello obtuvieron una nueva cédula el 3 de abril de 1765. Allí se ordenaba revisar la restitución de algunas doctrinas y conventos de la susodicha provincia. El marqués de Cruillas pasó por alto el pedimento y no buscó

---

<sup>139</sup> Charles C. Noel, *op. cit.*, pp. 132-140.

<sup>140</sup> David A. Brading, *op. cit.*, pp. 82 y 83.

<sup>141</sup> Óscar Mazín, *Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*, México, El Colegio de Michoacán, 1987, pp. 77-82.

solución al asunto.<sup>142</sup> Estas dos maneras de actuar del virrey muestran una ambivalencia: por un lado se empeñó en que los frailes agustinos y franciscanos recuperaran sus conventos y haciendas en Michoacán, y por otro, ignoró las peticiones de los franciscanos de México.

Al parecer, Cruillas procuraba consolidar el poder civil por encima del eclesiástico,<sup>143</sup> y por esta razón parecía no compartir la idea de trabajar conjuntamente con los preladados, tal como señalaban las cédulas y como aparentemente habían hecho Revillagigedo y Amarillas. Probablemente comprendía el regalismo de una manera muy particular, y en aras de consolidar el poder civil que ejercía como virrey, buscó la manera de balancear la influencia de ambos cleros.

El relevo del marqués de Cruillas, Carlos Francisco de Croix (1766-1771) se mostró más dispuesto a colaborar con el arzobispo Lorenzana para proseguir con el asunto de la secularización a pesar de la resistencia de los frailes. Durante esa época, que además coincide temporalmente con la gestión de Lorenzana, se secularizaron aproximadamente 21 doctrinas y 5 misiones.<sup>144</sup>

El propio Croix escribió en las instrucciones a su sucesor que durante su gobierno se había avanzado bastante en la secularización según las cédulas, pero que era necesario mantener una relación armónica con los dos cleros. Se deja entrever que se debía proseguir con la moderación estipulada en 1757.

El nombramiento de nuevo vicepatrono de Nueva España recayó en Antonio María de Bucareli y Ursúa, quien ejerció el cargo de 1771 a 1779. Alonso

---

<sup>142</sup> María Teresa Álvarez Icaza, *La secularización...*, p. 146.

<sup>143</sup> Óscar Mazín, *op. cit.*, p. 69.

<sup>144</sup> María Teresa Álvarez Icaza, *La secularización...*, p. 191.

Núñez de Haro y Peralta se convirtió en arzobispo de México y llegó a su sede en 1772. Este binomio continuó con el programa basado en la cédula de 1757. De aquí en adelante, la secularización en el arzobispado de México disminuyó considerablemente.

El descenso en el número de sitios transferidos a los seglares no significó que el virrey y el arzobispo fueran más condescendientes con las órdenes. Más bien ya no quedaban tantos procesos que realizar después de los gobiernos episcopales de Rubio y Lorenzana. Poco a poco los reclamos de los regulares se iban calmando. En 1785 el rey expidió una cédula promovida por los franciscanos del Santo Evangelio. En ella, el rey mencionaba que algunas de las medidas favorables a esta orden (probablemente en alusión a la cédula del 3 de abril de 1765) no se habían cumplido. Se pedía revisar la situación de algunos ex conventos para determinar si podían ser devueltos a sus antiguos poseedores.

El monarca mostraba preocupación por las dificultades que estaban pasando los religiosos, e incluso sentenciaba que de haberse cumplido sus órdenes anteriores, los frailes no se hubieran visto tan afectados por dejar sus doctrinas. Igual que había sucedido 20 años antes, el virrey y el arzobispo no atendieron la orden real y ningún convento fue devuelto.<sup>145</sup>

Uno de los grandes problemas, como se recordará, era que la secularización del siglo XVIII sí contemplaba el “arrebato” tanto de las iglesias como de los conventos, a diferencia de la época palafoxiana que sólo suprimía las doctrinas. En realidad, puede usarse el verbo “exclaustrar”, pues los frailes debían abandonar sus viviendas. Es probable que esta situación no la deseara la Corona,

---

<sup>145</sup> *Ibídem*, p. 217.

que su objetivo fuera sólo secularizar las iglesias con funciones parroquiales y algunos conventos que concebían como sobrantes. En este sentido, se debían de conservar varios claustros para que los religiosos se recluyeran y continuaran su vida de contemplación.

### 3. El regalismo arzobispal

Como ya se mencionó, Manuel Rubio y Salinas se encontró inmiscuido en la génesis del programa de secularización en la junta especial de 1748 y 1749. Su puesto en el arzobispado (1749-1765) tuvo altibajos con los distintos virreyes con los que tuvo que convivir. El choque más fuerte fue con el marqués de Cruillas. En todo momento defendió la idea de quitar las doctrinas de manos regulares. Impulsó las cédulas de 1749 y 1753.

Las protestas que surgieron a partir del incremento secularizador de 1753 provocaron que Rubio y Salinas mandara a la península una carta tres años más tarde, la cual defendía a su clero y su actuación. Negó que los párrocos seculares no dominaran las lenguas indígenas, pues ésta fue una acusación que los mendicantes hicieron en su contra. Aún así, propuso que era necesario castellanizar a los nativos a través de escuelas, pero por lo pronto estaba dispuesto a mantener el sistema que los frailes habían defendido.<sup>146</sup> Esta misiva pudo influir en la decisión de moderar el programa, y por lo tanto, inspirar la cédula de 1757.

---

<sup>146</sup> David A. Brading, *op. cit.*, p. 81.

Manuel Rubio y Salinas murió en 1765. Fue sustituido en el máximo cargo religioso de Nueva España por Antonio de Lorenzana y Buitrón hasta 1766. Este peninsular se había formado bajo esquemas regalistas y tendientes al galicanismo. Comprendía el papel de la Iglesia como una herramienta de la corona para impulsar cambios que la posicionaran por encima de todo lo temporal en un afán modernizador.<sup>147</sup> En este sentido, colaboró con el virrey Croix.

Lorenzana estaba convencido de que la participación de su clero era fundamental para transformar a la sociedad americana y así adaptarla a los requerimientos regios. Por ello, quería fortalecer la formación de los curas a través de los seminarios y de promover a los padres que tuvieran mayores méritos pastorales. En el mismo sentido, decidió crear una Academia de Historia Eclesiástica, la cual rescató y reeditó los tres concilios provinciales mexicanos.<sup>148</sup> Todas estas acciones se fundamentaban en el entendido de que el clero secular era civilizador, y por ello la necesidad de crear un renovado cuerpo eclesiástico.

Si durante la prelación de Rubio y Salinas se había puesto en marcha la secularización, con el nuevo arzobispo se continuó, incluso con mayor dureza en las formas. A diferencia de su predecesor, Lorenzana no permitió que los religiosos permanecieran como ayudantes de los curas en las recién erigidas parroquias.<sup>149</sup>

Durante su gobierno se decretó la expulsión de los jesuitas por parte de la Corona en 1767. Asimismo, los informes de Salinas, de Lorenzana y de Fabián y

---

<sup>147</sup> Iván Escamilla González, "El arzobispo Lorenzana: la Ilustración en el IV concilio de la iglesia mexicana", en Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Los concilios provinciales...*, p. 129.

<sup>148</sup> *Ibidem*, pp. 132 y 133.

<sup>149</sup> María Teresa Álvarez Icaza, *La secularización...*, p. 168.

Fuero, entre otros, los cuales resaltaban la inmoralidad y relajación de las órdenes religiosas, propiciaron que el Consejo de Indias se reuniera y emitiera un documento en una sesión extraordinaria del 3 de julio de 1768.

Se determinó que los generales de las órdenes debían de proveer visitadores y reformadores para que se restableciera la disciplina regular. También se pedía remover a los comisarios de la orden de los hermanos menores y de los mercedarios por encubrir abusos de sus subalternos. También se ordenaba reducir a clausura a los frailes y adecuar el número de habitantes en cada convento tomando en cuenta sus rentas reales.

A raíz de las órdenes que dio el Consejo, en julio de 1769 se promovió una visita a los regulares con el objetivo de reformarlas para que se dedicaran a la vida monástica. Esta idea era ya muy antigua: Palafox la expresó desde 1641 y previamente el propio Torquemada creía que en algún punto debían dejar la administración parroquial. Cabe mencionar que las visitas fracasaron en buena medida, pues los encargados chocaron con los miembros de las órdenes y nunca se llegaron a realizar adecuadamente.

Por otro lado, se emitió una cédula que se fechó el 21 de agosto de 1769 y se conoció como *Tomo Regio*. En ella se convocaba a concilios provinciales en todas las posesiones españolas de ultramar. Este parece responder a las políticas borbónicas regalistas, pues se buscaba reacomodar las estructuras jerárquicas al interior de la iglesia, reordenar las expresiones religiosas de la sociedad (cofradías y fiestas por ejemplo), pero más importante, posicionar a la Corona por encima de

toda autoridad.<sup>150</sup> También se procuraba eliminar la influencia de los jesuitas, erradicar las supersticiones, y sujetar a los regulares.

Lorenzana acató las órdenes de Madrid y se encargó de gestionar la realización del concilio, el cual comenzó el 13 de enero de 1771 y se prolongó hasta noviembre del mismo año. En las actas quedaron plasmadas todas las inquietudes expresadas por la Corona en su *Tomo Regio*, las cuales compartían varios rasgos del Tercer Concilio Mexicano y planteaban novedades.

Por escrito, se estableció que todas las diferencias entre seculares y regulares basadas en bulas o breves se debía someter a dictaminación del Consejo de Indias.<sup>151</sup> Desde mi perspectiva, este punto hacía alusión a los privilegios que otrora tuvieron los frailes y se facultaba plenamente al gobierno regio para contradecirlos. La autoridad del obispo se refrendaba con que todos los religiosos debían ser ordenados por los obispos, y que éstos tenían la obligación de visitar las iglesias regulares y las doctrinas.<sup>152</sup>

Asimismo, todo religioso encargado de un curato debía ser nombrado por el vicepatrono a partir de una terna propuesta por los provinciales. Una vez hecho lo anterior, el doctrinero debía acudir con el obispo de la diócesis correspondiente. También, las autoridades podían cambiar de lugar a los frailes por justas causas. Por otro lado, se reiteró la prohibición de fundar conventos o residencias de religiosos sin licencia del rey, virrey u obispo en donde ya hubiera seculares.<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> Francisco Javier Cervantes Bello y Silvia Marcela Cano Moreno, "El IV Concilio Provincial Mexicano", en Pilar y Francisco Javier Cervantes Bellos (coords.), *Los concilios provinciales...*, p. 73; Paulino Castañeda y Pilar Hernández, *op. cit.*, Madrid, Deimos, 2001, pp. 266-268.

<sup>151</sup> *Concilio mexicano IV*, Libro I, título III, IV.

<sup>152</sup> *Ibidem*, Libro III, título I, XIV y título III, XVII.

<sup>153</sup> *Ibidem*, Libro III, título III, XIV y XVIII

Es importante mencionar que las órdenes eran calificadas de necesarias y muy bellas, pero quedaban estipuladas como cooperarias y coadjutoras de los obispos y párrocos, conjunto que era operario de un mismo señor (el rey), y que debían de guardar todo edicto ordinario sin excepción. Su labor principal era la vida monástica, la contemplación.<sup>154</sup> Como puede observarse, nada de esto era nuevo, pero en las actas quedó en un mismo *corpus* y en orden. Lo expresado en este concilio se nutre de una compleja síntesis de tradición jurídica proveniente del Concilio Ecuménico de Trento, el III Concilio Mexicano, varias leyes y cédulas reales regalistas, etc.

Todo lo anterior, si bien fue una clara expresión del regalismo borbónico, no se pudo concretar a través del Concilio, pues éste nunca se aprobó. A lo largo de las sesiones hubo voces que protestaron ante las medidas, empezando por los frailes. También algunos representantes de los cabildos catedralicios e incluso algunos prelados se molestaron ante la actitud autoritaria e impositiva del arzobispo. Tampoco la Corona ni el Papado mostraron interés en darle el visto bueno a la reunión conciliar.<sup>155</sup>

Por lo menos, en cuanto a la sujeción de los frailes a los diocesanos, pareciera ser una reiteración tardía: en Trento ya se había insistido en la potestad de jurisdicción de los prelados diocesanos y numerosas cédulas aludían y confirmaban esta situación. La secularización de doctrinas, que ya iba avanzada para ese entonces, también había dejado más que clara la aplicación de estas ideas. ¿Qué, entonces, movía al monarca a refrendar por enésima vez la

---

<sup>154</sup> *Ibidem*, libro III, título XVI, XVI, título XXIII, VI y VI.

<sup>155</sup> Paulino Castañeda y Pilar Hernández, *op. cit.*, pp. 246-268; Iván Escamilla, "El arzobispo Lorenzana...", pp. 137 y 141.

supeditación de los regulares? Se ha opinado que la expulsión de los jesuitas fue la clave que explica estas instrucciones. Para ellos, se buscaba borrar toda supervivencia o recuerdo de aquella orden.<sup>156</sup> Sin embargo, también puede pensarse que era necesario ir disminuyendo la beligerancia de los frailes en su defensa a través de un sustento jurídico más contundente.

Durante el gobierno de Lorenzana, que duró 5 años, se secularizaron aproximadamente 21 doctrinas y 5 misiones.<sup>157</sup> Cuando el concilio estaba finalizando, Lorenzana fue promovido como arzobispo de Toledo y como cardenal. Su lugar en la mitra mexicana fue tomado por Alonso Nuñez de Haro y Peralta. Durante su largo episcopado (1772-1800) sólo se secularizaron 8 parroquias regulares y 3 misiones.

Los gobiernos episcopales de esta época también se ocuparon, evidentemente, de otros asuntos. Las cofradías fueron objeto de cambios. Se restringieron sus gastos a través de registros más sistemáticos de cuentas y de la vigilancia por parte de los jueces eclesiásticos. Sus fondos se destinaron a la infraestructura y materiales necesarios en los templos, en lugar de que se gastara en festividades. Además, se promovió la fundación de nuevas cofradías, como las pertenecientes al Santísimo Sacramento y a la de las Ánimas del Purgatorio y se reorganizó al resto.<sup>158</sup>

Relacionado a lo anterior, se buscó modificar las tradiciones festivas que hasta entonces habían promovido los regulares. Aparte del apoyo a cofradías devocionales diferentes a las de los frailes, se reglamentaron las procesiones y

---

<sup>156</sup> Paulino Castañeda y Pilar Hernández, *op. cit.*, p. 47.

<sup>157</sup> Ma. Teresa Álvarez, *La secularización...*, *loc.cit.*, p. 191.

<sup>158</sup> *Ibidem*, pp. 277-280.

celebraciones religiosas exteriores en aras de erradicar todo lo que no fuera un catolicismo más puro. El pensamiento de la ilustración católica del XVIII criticó la tolerancia de la Iglesia hacia ciertas prácticas que fomentaban la incomprensión del catolicismo. Esto provocaba que los indios se mantuvieran en la ignorancia, y por lo tanto fueran supersticiosos. Empero, el error podía superarse debido a que la incomprensión dependía del raciocinio. Aquí es importante aclarar que esta forma de pensar era novedosa con respecto al siglo XVI, tiempo en el que se creía que los atentados al catolicismo eran provocados por fuerzas sobrenaturales malignas, por el demonio.<sup>159</sup>

Otro asunto, que ya se esbozó anteriormente, fue el de la castellanización. Aunque los prebostes comprendían la necesidad de formar clérigos lengua, apoyaron la fundación de escuelas para fomentar el castellano. La idea era que los indios comprendieran de mejor manera el evangelio, sin la contaminación de conceptos ambiguos de idiomas autóctonos, además de incorporarlos a la sociedad. El tema quedó en manos de la iglesia hasta cerca de 1782, fecha en la cual el monarca ordenó a los alcaldes mayores supervisar y manejar las escuelas.<sup>160</sup> A pesar de estos esfuerzos, las lenguas persistieron.

#### 4. Las órdenes religiosas.

Como ya se expuso anteriormente, los frailes mostraron poca resistencia cuando se vieron obligados a abandonar sus doctrinas entre 1749 y 1753. Por supuesto

---

<sup>159</sup> Gerardo Lara Cisneros, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, UNAM / IIH, 2014, pp. 98, 330-332.

<sup>160</sup> *Ibidem*, pp. 215-216.

hubo lamentos y resistencias, pero sus autoridades principales no armaron grandes escándalos. A continuación se explican brevemente unos ejemplos: los agustinos presentaron un reclamo al rey en 1751 pero no recibieron ayuda. En ese mismo año, el dominico Francisco Larrea escribió una defensa que clamaba el derecho perpetuo de los regulares sobre las doctrinas.<sup>161</sup>

La situación cambió con las recrudescientes disposiciones regias de 1753. El provincial franciscano del Santo Evangelio de México, José de la Vallina, dio órdenes para que sus subordinados eliminaran todos los registros contables y extrajeran varios bienes de los conventos. Así también, fue designado un religioso para hacer un memorial que peleara por la causa de los frailes y otros fueron comisionados para ir a Madrid a defender los intereses de la orden.

David Brading hace referencia a una representación hecha por esta provincia, aunque desconozco si se trata de la misma referida en el párrafo anterior. En ella, los frailes aludían a su labor histórica en Nueva España recordando que en la evangelización del siglo XVI habían contribuido enormemente al servicio de la Corona. Se quejaron del hacinamiento en sus conventos urbanos y de la falta de medios para mantener a los antiguos doctrineros. Advirtieron que los nuevos párrocos no dominaban las lenguas de indios y que eventualmente los naturales podían reincidir en la superstición e idolatría. También lamentaron que sus conventos fueran utilizados como establos y refugios.<sup>162</sup>

Los agustinos de la provincia del Dulcísimo Nombre de Jesús también argumentaron que los religiosos habían arrancado la idolatría y puesto en el buen

---

<sup>161</sup> *Ibidem*, pp. 95 y 100

<sup>162</sup> David A. Brading, *op. cit.*, p. 79.

camino a los indios gentiles. Igualmente se quejaron de la falta de espacios y recursos en sus conventos urbanos.<sup>163</sup>

Por otro lado, un antiguo aliado de los regulares, el Ayuntamiento de México, alzó la voz atacando a la secularización. Aseguraron que los curas saldrían mucho más caros por no tener votos de pobreza, que se descuidarían las necesidades espirituales de los poblados y volvieron a mencionar el amontonamiento de personal que padecían las casas principales de los frailes.

En 1754, los religiosos continuaron defendiéndose, e incluso pidieron el establecimiento de un tribunal que los escuchara. Los franciscanos, dominicos y mercedarios dirigieron una representación conjunta en donde se quejaban de la violencia con que fueron sacados de los conventos y de la intransigencia de las autoridades virreinales.<sup>164</sup> Cerca de 1756, los agustinos publicaron un folleto referente a su gobierno interno y a los partidos que se formaban, en donde culpaban a Rubio y Salinas de intervenir.<sup>165</sup>

Los reclamos y álgida defensa de los frailes pudieron provocar, junto con el contexto ya descrito anteriormente,<sup>166</sup> que Madrid decidiera aplicar más cautelosamente el programa de secularización. Es así como la cédula de 1757 ordenó que los frailes pudieran conservar dos doctrinas que aún poseyeran y que se promoviera la actividad misional en el norte. También se ordenó, como se haría posteriormente, que se redujera la recepción de novicios. Todo esto con miras de

---

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>164</sup> María Teresa Álvarez Icaza, *La secularización...*, p. 114. Los mercedarios no tenían ninguna doctrina, es probable que firmaran el documento por solidaridad o por un posible futuro en que creyeran verse afectados.

<sup>165</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>166</sup> *Vid. supra*, pp. 13 y 17.

evitar la queja común de las órdenes: la falta de espacios y de recursos económicos para el sostenimiento de sus integrantes.<sup>167</sup>

Los franciscanos lograron que su procurador en la corte, fray Juan Bermúdez Castro, fuera atendido. Una cédula del 3 de abril de 1765 ordenaba al virrey Cruillas a revisar la posibilidad de que más de 15 conventos de la Provincia del Santo Evangelio les fueran restituidos. También se aprobaba la conservación de 4 conventos. A pesar de ser una orden directa de Madrid, el virrey olvidó el asunto. El comisario general intentó recordar un año después este tema, pero no se resolvió nada.<sup>168</sup>

Salvo el traspie que significó Cruillas para Manuel Rubio –y la esperanza que fue para los mendicantes en recuperar y conservar sus pertenencias durante su gobierno– los funcionarios posteriores volvieron a trabajar en conjunto y esto permitió que el programa de transferencia de curatos mantuviera su marcha. Los religiosos, desconsolados ante la nueva situación, vieron esfumarse la posibilidad de ser escuchados por el virrey recién nombrado. Por ello, los franciscanos dejaron de exigir la devolución de los 15 conventos solicitados en 1765 y se concentraron en mantener los que aún administraban.<sup>169</sup> Los agustinos pelearon en 1767 su permanencia en el edificio de San Pablo, donde tenían un colegio.

La expulsión de los jesuitas en 1767 no fue de gran beneficio para las órdenes regulares. Aunque llegaron a manejar algunas misiones de la Compañía de Jesús y obtuvieron algunos de sus edificios, fueron los colegios de Propaganda Fide,

---

<sup>167</sup> María Teresa Álvarez Icaza, *La secularización...*, p. 134.

<sup>168</sup> *Ibidem*, pp. 145, 155 y 156.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 160.

independientes de las provincias religiosas, los que más se vieron favorecidos.<sup>170</sup>

Las provincias del centro de México prácticamente fueron ignoradas, No así, por ejemplo, la provincia franciscana de Santiago de Jalisco.

Al año siguiente (1768), se continuó con la secularización de los franciscanos a pesar de que nuevamente espetaban la falta de clérigos seculares y alegaban las carencias económicas que tenían por falta de trabajo.

Durante toda la segunda mitad del siglo XVIII, descendió a gran escala el ingreso de novicios a los claustros. Por ejemplo, en el Santo Evangelio de México no hubo profesiones entre 1773 y 1775.

Para 1776, y por pedimento del virrey Bucareli, el defensorio<sup>171</sup> de dicha provincia mexicana giró un informe sobre el estado de la provincia. Se mencionó que el número de hermanos españoles había disminuido y estaban en riesgo de desaparecer. Además, muchos de los miembros se encontraban enfermos por vejez o por arduos trabajos. El número de fallecidos superaba el de ingresados y la última misión se había recibido en 1743.<sup>172</sup>

En 1785, de nueva cuenta fue ignorada por los encargados de la mitra y del vicepatronato una cédula real promovida por los franciscanos a través de sus representantes en la capital española. Se reiteraba que era necesario atender la falta de espacios para llevar a cabo la vida monástica a través de una posible devolución de ex conventos. De nueva cuenta, los franciscanos vieron cómo se detenían los aparentes vientos favorables a su causa.

---

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 164.

<sup>171</sup> El defensorio es un órgano de gobierno de la estructura regular. Se encarga de asistir al provincial de las órdenes.

<sup>172</sup> Carmen de Luna Moreno, *op. cit.*, p. 101.

Al igual que en el capítulo anterior, creo pertinente abordar la relación entre las órdenes religiosas y la sociedad de la época. Poco hay que agregar a lo que ya asenté, pero cabe resaltar algunos puntos. Los frailes cada vez estaban más alejados de su objetivo original, pues su labor evangelizadora y misionera sólo se mantenía en el norte. Para mediados del siglo XVIII, la mayor parte del personal se quedaba a vivir en los conventos urbanos y rurales. En ambos podían ejercer como doctrineros en caso de tener licencia, además de que recibían donativos monetarios, en especie o de fuerza de trabajo (esto último en los pueblos de indios) por sus servicios.

Las familias que debían atender –españolas, indias o mestizas– vivían ya en la cristiandad. A pesar de todas las dudas y reclamos por parte del gobierno temporal y espiritual, la sociedad de la antigua Mesoamérica estaba inserta en la cultura occidental. Empero, nuevamente insisto en que los frailes alegaban que su presencia era necesaria para mantener las cosas así: la idolatría podía resurgir entre los indígenas, y sólo a través de su amplio conocimiento “de campo”, probado a lo largo de más de 150 años, podían lograrlo.

Una minoría de religiosos se ubicaba en las llamadas misiones vivas. Los franciscanos de las provincias de México, Jalisco y Zacatecas conservaban sitios en Tampico, Nuevo México y Río Verde. Con la expulsión de los jesuitas, algunas provincias recibieron pueblos que la Compañía de Jesús tenía a su cargo, aunque otros quedaron en manos de los obispos y sus clérigos. Por su parte, los dominicos de Santiago solicitaron establecer misiones en la California, y lograron una cédula real permitiéndoles hacerlo hacia 1770. El territorio entonces debió ser

dividido entre ellos y los hermanos menores.<sup>173</sup> La sobrevivencia de estos enclaves misionales también fue una herramienta discursiva para justificar su utilidad y permanencia en Nueva España.

A pesar de la secularización de doctrinas, varias misiones continuaron existiendo, pues seguramente las autoridades consideraban que esta actividad era una de las funciones útiles del clero regular. Por ejemplo, la custodia franciscana de Tampico sobrevivió aún durante los años más duros en cuanto al “arrebato” de las doctrinas.<sup>174</sup>

Siguiendo el mismo caso, y según el testimonio de los misioneros, no vivían en una situación tranquila. Hacia 1761 y 1762, reportaron escasez de recursos y en consecuencia, la dispersión de los pobladores. Tampoco había muchos frailes que atendieran en esos territorios. Por otro lado, los hacendados que se asentaban en las cercanías ocupaban a los pobladores para trabajar e inevitablemente esto provocó enfrentamientos entre ellos y los religiosos. También acaecían incursiones de indios chichimecas y hubo casos de idolatría. Sin embargo, existían lugares donde los asentamientos se habían logrado y vivía un número estable de pobladores con capacidades de tributar y de trabajar.<sup>175</sup> A reserva de consultar otros trabajos, puede decirse que este contexto aplicaba en cierta medida en el resto de las misiones. Es posible que más al norte, como en Nuevo México, los ataques de indios pieles rojas fueran más frecuentes y violentos.

---

<sup>173</sup> BMNAH, *Fondo franciscano*, vol. 67, ff. 143 y 143 v.

<sup>174</sup> María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “La labor misional franciscana en la custodia de San Salvador de Tampico (1748-1765)”, texto inédito, 2017, p. 26. Agradezco a la Doctora por proporcionarme su texto.

<sup>175</sup> *Ibidem*, pp. 20-23.

Las críticas que los frailes recibían por parte del otro clero encontraron eco en importantes círculos de ideólogos y políticos influidos por el pensamiento francés dieciochesco. Surgió un desprecio hacia la forma de vida conventual, se les consideraba improductivos. Desde mediados del siglo XVII, los novicios franciscanos provenían mayormente del ámbito urbano, de ciudades como la de México y Puebla. Hacia fines del siglo se repetía el mismo fenómeno, pero a mucha menor escala. Esto es interpretado como un reflejo de una sociedad distinta, mucho más interesada en lo mundano que en una vocación religiosa.<sup>176</sup> Considero que la afirmación puede aplicarse al resto de las órdenes, cuya vida era parecida a la franciscana.

Adherido a todo lo anterior, persistían las voces que aseguraban que los religiosos llevaban una vida fuera de las reglas que debían seguir. Los miembros de las órdenes tenían conflictos entre distintos partidos a su interior, se les acusaba de salir de sus claustros con frecuencia y de dedicarse a realizar apuestas, enrolarse en juegos de azar y tener concubinas. También se señalaba la contradicción de pregonar vidas austeras pero poseer individual o colectivamente haciendas, propiedades y realizar negocios que involucraban dinero y lucro.<sup>177</sup> Los generales y provinciales tomaron magras medidas que de poco sirvieron.

A pesar de todas estas críticas negativas, es pertinente mencionar la utilidad o función que cumplían los frailes a mediados del siglo XVIII. Ellos debían tender a la perfección cristiana y ser un modelo a seguir. La manera de llegar a

---

<sup>176</sup> Francisco Morales, "Mexican Society...", p. 331.

<sup>177</sup> Antonio Rubial (coord.), *op. cit.*, p. 458; Antonio Rubial García, "Las reformas de los regulares...", *passim*.

ella, o de acercarse, era a través del cumplimiento de los votos, y más los de pobreza, castidad y obediencia. Además de los mandamientos, los frailes procuraban imitar a los consejos evangélicos que Jesús predicó y vivió en carne propia.<sup>178</sup> Por lo anterior, era oportuna la congruencia. Sin embargo, si los frailes vivían en constante contacto con el exterior y tenían una disciplina relajada, ¿qué ejemplo ponían a una sociedad que debía intentar imitarlos para ser mejores cristianos?

Por último, y como puede notarse, hace falta mencionar a las otras órdenes que se pretende estudiar: los carmelitas descalzos y los mercedarios. Estas agrupaciones se distinguían de los franciscanos, dominicos y agustinos porque no tenían doctrinas. En este sentido, dicha secularización no fue un asunto de su incumbencia. En algunos momentos, se mostraron solidarios con los afectados, probablemente por temor a que sus posesiones también fueran atacadas. La presencia de ambas continuó siendo urbana. También padecían el desencanto generalizado en las capas medias de la sociedad por formar parte de sus filas.

En cuanto al gobierno interno, los mercedarios también padecían el problema de las facciones. Se llegó al extremo de que se solicitara la extinción de los capítulos provinciales de esta orden.<sup>179</sup> Los carmelitas no eran ajenos a estos asuntos. Hacia mediados del siglo XVIII también se señalaba la existencia de dos bandos, pero en este caso la pelea era principalmente entre peninsulares: vizcaínos, navarros y andaluces contra montañeses y gallegos. Los criollos,

---

<sup>178</sup> Pedro Murillo Velarde, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, México, Colegio de Michoacán / UNAM, 2004, pp. 245 y 247. Libro III, título XXXI.

<sup>179</sup> Antonio Rubial (coord.), *op. cit.*, p. 463.

quienes siempre habían sido minoritarios en esta orden, se aliaban con el segundo bando.<sup>180</sup>

---

<sup>180</sup> José Víctor Manuel Cruz Lazcano, *Hermanos de sangre y religión. Oligarquías y la Orden del Carmen en Nueva España borbónica*, tesis de maestría, asesor Manuel Ramos Medina, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 2016, pp. 71 y 72.

### **CAPÍTULO III. La renuncia de los frailes durante la crisis general, 1789-1821.**

El presente capítulo aborda, finalmente, el tema que motivó esta tesis. En los apartados anteriores se procuró mostrar la histórica pugna entre los dos cleros, la intervención de la Corona que debilitaba a las órdenes religiosas, los cambios en la función social de los mendicantes a lo largo de más de 200 años y los problemas al interior de las órdenes. Este conjunto de hechos contribuyó al eventual debilitamiento de los frailes.

Como ya se mencionó en el capítulo anterior, el traspaso de las doctrinas al clero secular fue un punto que mostró fehacientemente la crisis que vivían los regulares a mediados del siglo XVIII. Hacia fines de dicho siglo e inicios del XIX, la situación continuó siendo desfavorable para las comunidades de religiosos, y no sería exageración asegurar que su crisis se profundizó. Una muestra de esto fue la secularización de frailes, la renuncia a sus votos de regulares.

En las siguientes líneas, procuro brindar un contexto general de los últimos años de vida de Nueva España, haciendo énfasis en lo relativo a la Iglesia. Posteriormente, hago referencia a la secularización de los frailes a través de las disposiciones oficiales que se hacían en torno al tema. Procuro explicitar su contenido: los motivos que alentaban su expedición, las medidas que tomaban y demás datos de relevancia. Después, desarrollo algunos detalles de las fuentes existentes, localizadas y utilizadas en la presente investigación. Finalmente,

describo varios expedientes específicos e intento explicar las razones dadas por los propios mendicantes para excusarse de su supuesta vocación y sus maneras de subsistir al dejar de estar cobijados por sus antiguas órdenes.

Cabe mencionar que este fenómeno sobrepasó la época colonial y se prolongó hasta la exclaustración de 1859, ya en los primeros años de vida de la nación mexicana. En este sentido, creo importante hacer referencia a las secularizaciones posteriores al periodo que me propongo, aunque también hay que mencionar que algunas de ellas se iniciaron en dicho periodo pero se concluyeron años después por distintos problemas que más adelante detallaré.

Vale la pena hacer un comentario en torno a las dificultades que la reconstrucción de los acontecimientos representó. Como en muchos casos para los historiadores, la información es fragmentaria. A partir de ella, proveniente de distintas fuentes, fue posible acercarse al tema. Las cédulas reales, distintos decretos y leyes, los libros de gobierno de los arzobispos, cartas y los expedientes de secularización conforman el cuerpo documental. También es probable que la gran mayoría se perdieran o simplemente que yo no haya podido localizarlos. Sin embargo, considero que con la información recabada es posible brindar una idea clara sobre la secularización del personal de los claustros.

## **1. La Iglesia durante las últimas luces de Nueva España.**

Las últimas dos décadas del siglo XVIII, y las primeras del siglo XIX, significaron una época de grandes transformaciones para la Iglesia. Si bien hemos visto que desde tiempos de Fernando VI hubo una fuerte corriente reformista, y que ésta se

amplió con Carlos III, con la llegada al trono de Carlos IV en 1788 hubo una continuidad y profundización en torno a esas políticas.

El regalismo continuó fortaleciéndose dentro de algunos círculos cercanos a la Corona. El sínodo de Pistoya (1786) influyó en España y tuvo simpatizantes. En él se proponía la existencia de una iglesia independiente de Roma, dando pie a la creación de iglesias nacionales. Entre 1789 y 1790 se publicó el informe de Gregorio Mayans sobre el concordato de 1753, que en su tiempo se había considerado muy radical. No obstante, el consenso que se había alcanzado a mediados del siglo XVIII en torno a numerosos temas, como el de la secularización de doctrinas y el impulso de concilios, etc., se rompió. Las diferencias entre jansenistas, galicanistas y ultramontanos se hizo patente.<sup>181</sup>

El capítulo anterior mostró que el clero secular en términos generales estaba de acuerdo con las reformas borbónicas regalistas. Aparentemente cae en contradicción con el párrafo precedente. El choque entre las ideas regalistas de los ministros y los miembros del clero se vislumbró cuando éste empezó a ver sobrepasada su autoridad en terrenos que creía le pertenecían.

Un ejemplo ilustrativo es el de Francisco Lorenzana. Como vimos en el capítulo anterior, siendo arzobispo de México, se encargó de impulsar medidas que favorecían a su clero y a la Corona. La orientación del concilio que organizó en 1771 era claramente regalista. Posteriormente, fue promovido al arzobispado de Toledo. Sin embargo, con las crecientes atribuciones que la Corona española estaba adjudicándose, la actitud del arzobispo cambió. Apoyó al papa en 1794

---

<sup>181</sup> Andrea J. Smidt, *op. cit.*, p. 52.

para que publicara una bula condenando al sínodo de Pistoia.<sup>182</sup> Este asunto, entre otros, provocó que fuera exiliado a Roma a pesar de haber sido nombrado Inquisidor General.

Con todo y estos embates, el clero continuó el ejercicio de ser un brazo de los borbones. Las voces disidentes eran removidas y sustituidas por otras más adecuadas a los fines monárquicos. Sin embargo, es importante dejar constancia de que el regalismo tuvo límites, los cuales se hicieron patentes durante el gobierno de Carlos IV, y de que los jefes del clero comenzaban a ver y actuar con recelo respecto de las crecientes atribuciones de sus soberanos en torno a la Iglesia. En este sentido, no es sorprendente que esta tendencia la prosiguieran gobiernos posteriores y se radicalizaran.

Uno de los puntos a destacar de las políticas de Carlos IV es el ataque a la inmunidad eclesiástica. Una real cédula de 1795 autorizó a los jueces civiles a intervenir en asuntos criminales graves donde se encontrara envuelto algún miembro del clero. La pérdida de esta prerrogativa histórica causó molestia entre los eclesiásticos. Incluso se mandaron representaciones a Madrid, por parte de los obispos, alegando que esta medida ponía en vilo la lealtad de sus gobernados hacia la Corona.<sup>183</sup>

Por otro lado, los intereses económicos de la Iglesia, y de otros importantes sectores, se vieron trastocados con la publicación de la cédula de consolidación de vales reales en 1804, la cual funcionó hasta 1809. En ella se pedía el préstamo forzoso del capital acumulado por la Iglesia en su Juzgado de Capellanías y en

---

<sup>182</sup> *Ibidem*, pp. 49 y 50.

<sup>183</sup> Cristina Gómez Álvarez, *El alto clero poblano y la revolución de independencia*, México, FFyL, 2008, p. 35; Antonio Rubial (coord.), *op. cit.*, p. 423.

cofradías, se enajenaban los bienes de obras pías, se cobraba el dinero obtenido por las composiciones y se pedía la obtención de un noveno íntegro del diezmo. Todo el dinero recaudado se destinaría a las cajas de amortización para pagar la deuda pública, la cual venía sosteniéndose desde varios años atrás, y para financiar los gastos de guerra con Inglaterra.<sup>184</sup>

La Iglesia mantenía invertido buena parte de su capital. Se encargaban de realizar préstamos a mineros, hacendados, agricultores, comerciantes, etc. En numerosas ocasiones, tomaba como garantía algunos bienes inmuebles. Esto significaba que el dinero físico no lo tenía depositado en sus arcas, y por consiguiente, debían pedirlo a sus deudores para cumplir con las órdenes del monarca. Esto generó malestar entre las élites económicas, las cuales argumentaban no poseer el dinero. Por otro lado, la jerarquía eclesiástica también se molestó e hizo el razonamiento de que el cobro de diezmos se vería disminuido por la reducción de la producción en diversos sectores.<sup>185</sup>

Para David Brading, estas medidas muestran que hubo un cambio en cuanto a la concepción que la monarquía tenía de la iglesia: ésta dejó de ser un pilar de su autoridad y pasó a ser tan solo una corporación poderosa económica y socialmente.<sup>186</sup> Es claro que tanto en la Metrópoli, como en la Nueva España, se vivían cambios profundos.

Como consecuencia del conflicto entre España e Inglaterra, los franceses ocuparon el territorio español en 1808 y acontecieron las abdicaciones de Bayona. El ascenso de José Bonaparte al trono provocó que una facción peninsular

---

<sup>184</sup> Cristina Gómez, *op. cit.*, pp. 46 y 47.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 48; Antonio Rubial (coord.), *op. cit.*, p. 529; David Brading, *op. cit.*, pp. 259-261.

<sup>186</sup> David Brading, *op. cit.*, p. 253.

ejerciera una resistencia en contra del francés y se conformara una Junta Central Gubernativa que detentaba el poder en lo que se restablecía la monarquía. La Junta convocó a Cortes, las cuales debían encargarse de legislar y se componían por diputados representantes de las provincias del Imperio español, incluidas las de las Indias Occidentales. Cabe destacar que la mayoría de los diputados novohispanos eran miembros de la Iglesia.<sup>187</sup>

Evidentemente, las Cortes debatieron y tomaron resoluciones en torno a asuntos eclesiásticos. En general, los diputados tenían una concepción regalista y se encontraban a favor de atribuir a España numerosas funciones en torno a la Iglesia. Una propuesta hecha en 1813 hacía referencia a los conventos. Se decretó que los sitios desaparecidos durante la era napoleónica sólo podían ser reabiertos si contaban con 12 miembros como mínimo. Además, ordenaron que sus beneficios se utilizaran para pagar la deuda nacional.<sup>188</sup> A raíz de un conflicto en América del Sur, las Cortes determinaron que varias misiones se entregaran al clero secular (sólo si esos establecimientos ya llevaban más de 10 años), se pidió que los misioneros fueran colocados en otros lugares según el ordinario creyera conveniente, y se refrendó el derecho de las provincias religiosas a poseer dos doctrinas.<sup>189</sup> Los representantes de Nueva España no tuvieron problema alguno con estas resoluciones, pues incluso el ala secular se veía beneficiada, y aprobaron los dictámenes.

---

<sup>187</sup> Cristina Gómez, *op. cit.*, p. 118.

<sup>188</sup> James M. Breedlove, "Las Cortes (1810-1822) y la reforma eclesiástica en España y México", en *México y las cortes españolas (1810-1822). Ocho ensayos*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2014, p. 229.

<sup>189</sup> *Diario de sesiones de las cortes generales y extraordinarias*, Cádiz, 4 de septiembre de 1813, núm. 963, p. 6123.

Simultáneamente, la noticia de la invasión napoleónica también generó desasosiego en Nueva España: se formaron juntas temporales, hubo conspiraciones, tentativas de establecer gobiernos provisionales, etc. El punto álgido llegó con el levantamiento independentista encabezado por Miguel Hidalgo en 1810. La participación de los miembros de la Iglesia, tanto del alto como del bajo clero, a lo largo de este movimiento fue importante, y se dio tanto a favor del bando realista como del insurgente.<sup>190</sup>

Por un lado, el alto clero apoyó en todo momento (entre 1810 y 1820) a la autoridad virreinal a través de sermones, pastorales e incluso acciones, como la formación de cuerpos militares. Su combate contrainsurgente se vio reflejado también en propuestas de indulto a cualquier miembro de la insurrección. Por otra parte, el bajo clero se encontraba dividido. Varios de ellos, tanto regulares como seculares, simpatizaron abiertamente con la rebelión, e incluso fueron cabezas de ella. También fueron de gran importancia en la difusión de las ideas en la impresión y propaganda de folletos y periódicos. En contraste, y como ejemplo, 33 franciscanos se adhirieron a las filas realistas en Michoacán en 1812.<sup>191</sup>

Aunque resulta casi imposible determinar el número de clérigos involucrados directamente, se ha estimado que por lo menos una décima parte de la totalidad de sus miembros lo estuvo.<sup>192</sup> Además, cabe pensar que otros simpatizaban o repudiaban los acontecimientos, pero preferían mantenerse calladas aparentando neutralidad en aras de no arriesgar su vida. También puede pensarse que la

---

<sup>190</sup> Karl M. Schmitt, "The Clergy and the Independence of New Spain" en *The Hispanic American Historical Review*, s.l., The Duke University Press, agosto de 1954, vol. XXXIV, núm. 3, p. 289.

<sup>191</sup> *Ibidem*, p. 292.

<sup>192</sup> *Ibidem*, p. 305.

simpatía de cada individuo por la causa insurgente o realista traía discordia en el día a día de los claustros.

Fernando VII recuperó el trono en 1813 y reinstauró el absolutismo. Con este acontecimiento, los decretos de las Cortes fueron anulados y la constitución se derogó. En este sentido, las disposiciones mencionadas en torno a la Iglesia parecen no haberse aplicado.<sup>193</sup> Poco tiempo le duró el gusto al rey, pues en 1820 el levantamiento encabezado por Rafael de Riego, y extendido después, lo obligó a restablecer la carta magna en marzo de dicho año.

Los funcionarios de Nueva España se vieron en la necesidad de jurarla, algunos muy a su pesar. El virrey Apodaca lo hizo, y lo secundaron sus subordinados. También los obispos lo efectuaron, pero debido al ambiente hostil con que fue recibida, el arzobispo Pedro Fonte tuvo que emitir un edicto apoyándola y concluyendo que la constitución en nada afectaba la religión. Algo similar hizo el obispo poblano Antonio Joaquín Pérez previamente.<sup>194</sup>

La nueva reunión de Cortes resultó mucho más radical que su antecesora. En sus filas dominaba la corriente influida por las ideas revolucionarias francesas. De entrada, se permitió la libertad de prensa. En cuanto a sus políticas eclesiásticas, también reflejaron su radicalismo. El fuero eclesiástico fue suprimido en caso de delitos graves, en los cuales debían tomar parte los jueces civiles. Cabe volver a mencionar que esta medida ya se había contemplado en 1795. El decreto más grave para los intereses del clero secular y regular fue el que prohibía la adquisición y el arrendamiento de bienes raíces bajo cualquier forma (donación,

---

<sup>193</sup> James M. Breedlove, *op. cit.*, p. 230.

<sup>194</sup> Cristina Gómez, *op. cit.*, pp. 179 y 182.

por deseo testamentario, etc.) Finalmente, también se hacía una reforma drástica a las órdenes religiosas, pero este punto se desarrollará en el siguiente sub apartado.

Desde mi punto de vista, los asuntos del fuero eclesiástico y de los bienes raíces fueron los que más enojo provocaron en el seno del clero y los que más intereses trastocaban en Nueva España. Este anticlericalismo ha llevado a pensar a varios autores que fue la coyuntura que provocó el cambio de los preladados, y entonces vislumbraran la posibilidad de romper con España.<sup>195</sup> Además, la oportunidad se presentaba con el famoso *Plan de Iguala* promulgado por Agustín de Iturbide.

El programa del *Plan de Iguala* aseguraba, entre otras cosas, que el catolicismo seguiría siendo la única religión, que el gobierno sería una monarquía moderada por un cuerpo legislativo y que el fuero de los eclesiásticos estaría garantizado, así como sus bienes raíces. Estos puntos satisfacían en buena medida los intereses del clero. Desde su punto de vista, era preferible conservar sus privilegios a soportar los ataques liberales que eventualmente podían afectar aún más su preponderancia política, social y económica. Así, todo el clero de Nueva España prefirió la independencia.<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> Un ejemplo concreto lo brinda el libro ya citado de Cristina Gómez, el cual estudia con detenimiento la actuación del prelado poblano Antonio Joaquín Pérez a lo largo del proceso independentista. Cristina Gómez, *op. cit.*, capítulos 4, 5 y 6.

<sup>196</sup> *Ibidem*, p. 197.

## 2. Las órdenes religiosas en la coyuntura

En cuanto a las órdenes religiosas, se debe insistir en su situación de crisis profunda. El capítulo anterior dejó en claro la relajación con que seguían sus reglas, la pérdida de sus posesiones (doctrinas y conventos) y la disminución de sus ingresos económicos, y la disminución de su presencia en el entorno social.

Con la secularización de doctrinas, los dominicos, franciscanos y agustinos vieron modificado su estilo de vida. El dinamismo que los había caracterizado al ejercer labores parroquiales durante toda su estancia en América terminó por convertirse en una rutina sedentaria: ahora debían permanecer encerrados en los claustros y dedicarse a rezar y meditar. Esta característica, que para los frailes en Europa era normal desde la reforma cisneriana, en Nueva España no se practicaba.<sup>197</sup>

Otro gran problema era la concentración del personal en los conventos urbanos. Al perder sus antiguas casas, hubo un fenómeno de migración hacia los conventos sobrevivientes, los cuales se encontraban principalmente en ciudades. Por esta causa, surgieron dos problemas fundamentales: primero, la falta de espacios y el amontonamiento. Segundo, se vieron afectadas sus finanzas. Las doctrinas sobrevivientes y más ricas debían de aportar recursos para el sostenimiento de otras comunidades con menos dinero o con demasiado personal.<sup>198</sup> Como numerosos sitios veían superados sus ingresos por la gran cantidad de habitantes, se volvieron dependientes de otros. Los gastos se iban en alimentos, medicinas y otras cosas de primera necesidad.

---

<sup>197</sup> Francisco Morales, "Mexican society...", p. 328.

<sup>198</sup> María Teresa Álvarez Icaza, *La secularización...*, p. 240.

La población de los conventos urbanos parece que se mantuvo constante a fines del siglo XVIII. Por ejemplo, el convento de San Francisco registró 120, 126 y 120 miembros en 1784, 1790 y 1794 respectivamente.<sup>199</sup> Esta similitud en los números puede explicarse por la movilidad de sus habitantes: mientras algunos se cambiaban a otros conventos o misiones, otros llegaban al convento de México.

A pesar de este fenómeno, la población en general de las provincias religiosas estaba disminuyendo con cierta celeridad, debido a factores como la reducción de entrada de novicios y de profesiones, la muerte de miembros, etc. En el caso de los franciscanos, su población total en Nueva España se redujo en tres quintas partes.<sup>200</sup> La aparente contradicción entre las cifras dadas para el convento de San Francisco (constantes) y el decremento general de los franciscanos, puede resolverse tomando en cuenta que todos los hermanos menores expulsados de sus antiguas moradas iban a parar a ese convento u otros grandes, y que su ausencia se notaba más en los sitios rurales o ciudades pequeñas, donde habían dejado de ser doctrineros. Un caso similar fue el de los dominicos de la provincia de Santiago: hacia 1750 eran 230 miembros y a fines de siglo tan sólo 184.<sup>201</sup>

Asimismo, los capítulos carmelitas de fines del siglo dieciochesco hacían mención de una gran escasez de vocaciones y de varios problemas de relajamiento. Se escribían decretos para intentar poner un alto a las faltas.

---

<sup>199</sup> Estas cifras las obtuve contando el número de habitantes del convento grande que se asentaron en los becerros de la Provincia del Santo Evangelio. La información es fragmentaria y por eso solamente la obtuve de esos tres años. "Becerra de esta provincia del Santo Evangelio. Fray Antonio Gimenez y Fr. Luis Albert. 1784", "Nómina de los religiosos de este convento de México 1790", "Lista de los religiosos que moran en los conventos de esta provincia (desde el capítulo)", todas en BMNAH, *Fondo franciscano*, vol. 34.

<sup>200</sup> Francisco Morales, "Mexican society...", p. 323.

<sup>201</sup> Antonio Rubial (coord.), *op. cit.*, p. 462.

Algunos abusos serán: ostentación de vestidos suntuosos y de alhajas, depósitos de dinero en manos de seglares, uso de sobrenombres, fumar, falta de recogimiento y fugas.<sup>202</sup> Como se verá más adelante, varios carmelitas y otros religiosos que querían secularizarse fueron acusados de estas faltas.

El ingreso de novicios había decrecido desde mediados del siglo XVIII. Como se vio en el capítulo anterior, en 1757 se publicó una cédula que restringía la cantidad que podían entrar a las órdenes.<sup>203</sup> Seguramente se trataba de una medida para paliar la reducción de espacios que los religiosos habían sufrido con el programa de secularización y en aras de reducir a este clero.

Como ya se enunció brevemente en el capítulo anterior, el número de profesiones disminuyó considerablemente. Para colocar un ejemplo concreto, menciono al convento grande de San Francisco de México. Sus libros de profesiones demuestran que a partir de la secularización de doctrinas éstas se vieron afectadas como señala la siguiente tabla:

AÑOS	NÚMERO DE FRAILES PROFESOS
1741-1760	96
1761-1780	76
1781-1800	72
1801-1820	54
Total	298

Fuente: [Libro de profesiones del Convento de San Francisco de México de 1726 a 1758], BNMAH, *Fondo franciscano*, vol.27; [Libro de profesiones del Convento de San Francisco de México de julio de 1758 a 1823], BNMAH, *Fondo franciscano*, vol. 28.

<sup>202</sup> Jaime Abundis Canales, *La huella carmelita en San Ángel*, México, INAH, 2007, vol. 1, pp. 549 y 550.

<sup>203</sup> Francisco Morales, "Mexican society...", p. 330.

<sup>204</sup> Los libros de profesiones hacían los registros por año, por lo que yo me encargué de contar los ingresos de novicios y después decidí agrupar las cifras en periodos de 19 años para dar una muestra del descenso del número de novicios.

Como puede observarse, a pesar de las cédulas de 1749, 1753 y 1757, los frailes profesos fueron 96 entre 1741 y 1760. La cifra disminuyó a 76 en los años posteriores y se mantuvo. Una caída drástica se dio en los primeros años del siglo XIX. Como contraste con periodos anteriores, el padre Morales anota que en el mismo convento hubo 614 profesiones entre 1700 y 1750.<sup>205</sup> Aunque sus cifras se empastan por 9 años con las aquí anotadas (1741-1750), es notoria la disminución de profesiones, y más si se considera que el total de profesiones para el periodo de 79 años que seleccioné fue de 298. Cabe destacar que hubo momentos en los que ni siquiera las hubo: 1741-1748, 1772-1775, 1796-1799 y 1811-1812.<sup>206</sup>

Los problemas en torno a los cargos principales y oficios en cada provincia parecen haber continuado. Las alternativas se seguían cumpliendo, aunque se tuvo que llegar a acuerdos a falta de miembros en algunas facciones (normalmente las peninsulares) ya hacia fines del siglo XIX. Las misiones desde España siguieron llegando en las décadas de 1770, 1780 y 1790. Casi todos los que cruzaban el Atlántico hacia América estaban destinados a viajar al norte, pero fue común que se quedaran a vivir en los conventos urbanos y sirvieran para cumplir las alternativas. En el caso de la Provincia del Santo Evangelio, la alternativa funcionó hasta 1796.<sup>207</sup> Por otro lado, varias misiones fueron secularizadas.

En cuanto al proceso insurgente e independentista, ya se mencionó que el bajo clero se encontraba dividido. Para ilustrar esto en el caso de los franciscanos

---

<sup>205</sup> Francisco Morales, "Mexican society...", p. 330.

<sup>206</sup> Para corroborar esta información, me remito nuevamente a los Libros de profesiones señalados en la Tabla 1.

<sup>207</sup> Carmen de Luna, *op. cit.*, p. 106 y 107.

del Santo Evangelio, cito un borrador de informe con fecha de 17 de enero de 1814, que a la letra dice lo siguiente:

“... finalizando la visita de esta santa provincia lo que ha verificado en el modo que ha permitido la triste situación, a que nos tiene reducidos por todos títulos la abominable insurrección que cada día se dificulta mas su exterminio, al paso, que por todas partes padecen derrotas sus partidarios. En la visita no he encontrado otra cosa digna de la superior atención de Vuestra Ilustrísima, que el descarrío de algunos pocos religiosos, que, olvidados de sus obligaciones religiosas, y dominados de las mas viles pasiones, con el fin de desfogarlo con toda libertad, han apostatado, y se han alistado a los insurgentes...”<sup>208</sup>

El fraile visitador tachó la parte siguiente, la cual reiteraba que fuera de esos miembros apóstatas, el resto aborrecía la insurrección. Con esta carta también se ratificó lo dicho anteriormente: de que las autoridades del clero, en este caso del ramo regular, condenaban la insurgencia. Otro ejemplo es la exhortación del provincial agustino José Balderráin, quien pidió a sus hermanos de hábito combatir la independencia en razón de ser fieles al rey y de no romper con el orden establecido.<sup>209</sup>

El padre Morales considera que ante estos tiempos convulsos, fuera probable que al interior de los claustros se vivieran fuertes tensiones y disputas por las posturas personales de cada fraile en torno a la rebelión.<sup>210</sup> Los provinciales y demás dirigentes tenían el mismo temor. En este sentido, el

---

<sup>208</sup> BNMAH, *Fondo franciscano*, vol. 111, f. 148. Otro ejemplo lo brinda Carlos Herrejón, quien consigna en uno de sus libros varios sermones realistas e insurgentes que pronunciaron miembros de las órdenes religiosas. Consúltese de este autor *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, México, Colegio de México / Colegio de Michoacán, 2003, pp. 291, 305-310 y 322.

<sup>209</sup> Francisco Morales, *Clero y política, en México (1767-1834). Algunas ideas sobre la autoridad, la Independencia y la reforma eclesiástica*, México, Sepsetentas, 1975, pp. 72 y 73.

<sup>210</sup> Francisco Morales, “Mexican society...”, p. 341.

provincial dominico Domingo Barreda ordenó en 1810 a sus subordinados evitar cualquier tipo de división dentro de la orden.<sup>211</sup>

No obstante, una vez consumada la independencia, unánimemente las provincias regulares la aceptaron y celebraron, tanto sus autoridades como el resto de sus miembros. Se adoptó un discurso criollo y se abandonó el hispanista. Un miembro de San Francisco incluso achacó al régimen colonial el descuido de las misiones y provincias tan sólo a un año de que se firmara el acta de independencia.<sup>212</sup> Puede ser que pensara que el nuevo gobierno volvería a favorecer a las órdenes religiosas, puesto que el Plan de Iguala protegía los intereses de la Iglesia.

También en aquella misma época se incrementaron las críticas a las órdenes religiosas en folletos y otras publicaciones periódicas. Es importante tener en cuenta que las Cortes habían permitido la libertad de imprenta, hecho que causó la aparición de numerosos escritos, y que su difusión fuera más abierta al no tener que enfrentarse a la censura oficial ejercida hasta entonces. Además, muchas veces aprovecharon el manto del anonimato. De esta manera, en 1820 apareció en México *El amante de la constitución*. Este documento, primero impreso en Madrid, calificaba a las órdenes religiosas como inútiles: decía que el número de sus miembros era excesivo y que la observancia de sus reglas era transgredida comúnmente.<sup>213</sup>

El debate se desató, pues el folleto tuvo dos respuestas en defensa de los regulares. Sus títulos transparentan el contenido: *El enemigo acérrimo de los anti-*

---

<sup>211</sup> Francisco Morales, *Clero y política...*, pp. 69 y 70.

<sup>212</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>213</sup> *Ibidem*, p. 105.

*monásticos y Defensa del instituto religioso*. Al año siguiente, se conoció el *Testamento de España*, que volvía a criticar a los frailes, y como respuesta obtuvo la *Vindicación y defensa de los religiosos en contraposición del papel titulado Testamento de España*. Otro título, bastante radical por proponer la secularización de todos los institutos monásticos, fue el *Concordato de España*.<sup>214</sup>

En este marco de crisis y cambios para la Iglesia en conjunto se desarrollaron las secularizaciones individuales de los frailes.

### 3. La leyes de secularización de los frailes

Hasta ahora, no he localizado la fecha exacta en que los frailes comenzaron a abandonar sus votos de forma continua. Es un hecho que para antes de 1797 era ya un fenómeno generalizado que había comenzado a preocupar a las autoridades reales. El primer antecedente legal del cual tengo noticia, así como de la primera secularización, se remonta a 1790. Una cédula fechada el 24 de agosto y firmada por el ministro conde de Floridablanca, pedía que fuera secularizado fray Matías Antonio Flores. Sin embargo, la primera ley que se avocó al tema en general se escribió años después, probablemente porque aumentó el número de peticiones o por el impacto que pudo causar alguna de ellas.

El rey Carlos IV expidió una cédula el 20 de julio de 1797 que reglamentaba las secularizaciones.<sup>215</sup> Los frailes interesados en este procedimiento debían realizar la petición directamente en las instituciones de la curia romana, en donde obtenían el llamado breve de secularización. La liberación de los votos de los

---

<sup>214</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>215</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 834, exp. 13, ff. 153 y 153 v. Véase el anexo en donde se transcribe.

regulares sólo podía hacerla el Papa, y a través de estos documentos los religiosos recibían la sanción para dejar sus claustros. En ellos, quedaban anotadas las causas legítimas alegadas. La obtención del breve no garantizaba la secularización, pues en él se exigía una comprobación que debía hacer el prelado correspondiente sobre la veracidad de las causas. También se pedía como requisito una congrua, un ingreso o renta fija que debía ser suficiente para la manutención del personaje, y el escrutinio de esto también quedaba en manos de los obispos.

Sin embargo, bajo la visión regalista de la Corona española, la comunicación directa entre los regulares con el papado era una violación al Regio Patronato, era saltarse la autoridad del monarca en asuntos religiosos. De hecho, desde 1778 se había expedido una cédula que declaraba la ilegalidad de acudir a Roma a solicitar cualquier tipo de trámite a través de ministros o agentes desconocidos o no autorizados por el rey. Para ese entonces se restringió la comunicación con Roma hasta que hubiera una resolución en torno a la potestad monárquica y el papado.

El problema quedó resuelto en una cédula circular del 4 de diciembre de 1795, donde se facultaba a delegados de la Corona española a atender y gestionar en Roma los asuntos de sus dominios, siempre observando la “Suprema Real Regalía”. En este sentido, la cédula de 1797 pedía que todo trámite de secularización fuera aprobado por sus expedicionarios en Roma y que el breve expedido se hiciera a través del Tribunal de Dataría, no del de Penitenciaría.<sup>216</sup>

---

<sup>216</sup> Ambos tribunales pertenecían a la curia romana y se encargaban de despachar bulas y dispensas. Según la redacción de la cédula, se entiende que varios frailes lograron obtener su

Posteriormente, estos breves debían pasar al Consejo de Indias y eran evaluados por éste para su aprobación. Una vez logrado esto, las gracias debían entregarse a las mitras respectivas para que ejecutaran la petición de cada fraile conforme a legítimas causas y después de un exhaustivo análisis. El asunto no terminaba allí: la autoridad eclesiástica debía informar a la Corona del veredicto sobre las secularizaciones, la justificación de por qué fue aprobado o no el breve, y los nombres de los involucrados.

Como quedará claro más adelante, el canal que escogieron los cabildos sede vacante y los arzobispos para analizar y probar las causas de los breves, fue el hacer comparecer a personajes cercanos al fraile en cuestión. Se les interrogaba por escrito sobre las justificaciones dadas en la petición, así como su opinión sobre la verdad de éstas y otros detalles que pudieran dar luz del asunto. Toda la información la manejaba el prelado (en este caso el arzobispo de México) y llegó a pedir que se hiciera todo en secrecía. El objetivo era evitar la intervención de más actores y la generación de escándalos. Cabe recordar que el clero regular era un cuerpo que servía para ejemplificar la perfección evangélica y por ello no debían mostrar conflictos. En concreto, Lizana y Beaumont fue quien utilizó más las pesquisas secretas.

De lo anterior, puede pensarse que el número de breves de secularización para aquel año era cuantioso y representaba una preocupación para los funcionarios de la Corona. Por otro lado, queda claro que España no estaba

---

breve a través del de Penitenciaría por encontrarse exceptuado este tribunal de las restricciones establecidas en la cédula de 1778.

El tribunal de la Dataría se encargaba de revisar asuntos relativos a dispensas matrimoniales, tenía facultades para enajenar bienes de la Iglesia, y despachaban asuntos de beneficios no consistoriales, es decir, que no requirieran de la intervención de los cardenales. El de Penitenciaría se encargaba de dispensas relativas a la conciencia.

dispuesta a ceder su supremacía en cualquier asunto temporal y defendía la potestad del monarca. También, demuestra un férreo control y vigilancia, pues se les exigían informes a los obispos, seguramente con el fin de dar seguimiento y tomar acciones posteriores –como sucedió– en caso de ser necesario.

A pesar de la reglamentación dada por orden del rey, las secularizaciones continuaron efectuándose. Todo parece indicar que la tendencia fue en aumento y que los procedimientos eran irregulares. En este sentido, el arzobispo de México Francisco Javier Lizana y Beaumont (1802-1813) mandó una carta al Consejo de Indias exponiendo el problema. La epístola, fechada el 25 de septiembre de 1803, resaltaba dicho incremento y denunciaba las trampas hechas por los frailes para obtener sus breves. Por ejemplo, los religiosos realizaban acuerdos con gente adinerada para obtener sus congruas y después se desentendían. También aseguraba que los ex- regulares hacían gran daño al clero secular al ser personas de poca valía, pues al liberarse de sus votos pasaban a ser miembros de este clero.

Lamentablemente, no he logrado localizar este valioso documento, por lo que no es posible profundizar en su contenido, o añadir otros datos. Sin embargo, esta información quedó plasmada en la cédula real de 1805, sobre la cual hablaré más adelante. Otra carta que se redactó en los mismos términos, la firmó el obispo de la Habana el 6 de octubre de 1803. La cercanía de las fechas y la similitud en el contenido, siguiendo lo relatado por la cédula mencionada, permiten suponer que la problemática era generalizada en todos los dominios hispanos en América, y que existe la posibilidad de que los representantes del clero secular mantuvieran

una comunicación cercana para promover los mismos asuntos, tal vez los que creían de mayor urgencia o importancia.

Sea como fuere, ya desde meses antes, el Consejo del rey había decidido reunirse para tratar el asunto. Las cartas abonaron y comprobaron la idea de que las secularizaciones continuaban haciéndose sin que hubiera una causa justificable e iban en aumento. Las deliberaciones y resoluciones del Consejo se expidieron en nuevas cédulas, fechadas el 12 de diciembre de 1804 y el 12 de agosto de 1805. La primera pedía que todo breve fuera autorizado por el “Agente General de la Nación Española” en la sede del papado como requisito para que el resto de sus dependientes (Consejo, Cámara y obispos) pudieran proseguir con los casos. El Agente General era el encargado de la Agencia General de Preces, institución localizada en Roma. Tenía la tarea de salvaguardar las regalías españolas ante los tribunales del pontífice y se le designada la gestión de solicitudes particulares relativas a la Iglesia.<sup>217</sup>

La cédula del 12 de agosto de 1805 menciona que a España llegó la noticia de que al interior de la curia existían clérigos secularizados que negociaban documentos con los regulares. Probablemente se trataba de gestores que a cambio de dinero procuraban tramitar los breves, pues no era fácil para los frailes viajar hasta Roma. Por este motivo, pienso que la Corona dio la instrucción de que

---

<sup>217</sup> Esta institución era centralizada, gracias a las reformas borbónicas, y tenía sus antecedentes en un sistema de agencias curiales dependientes del gobierno español que existía desde el siglo XVI. Antonio J. Díaz Rodríguez, “El sistema de agencias curiales de la monarquía hispánica en la Roma pontificia”, en *Chronica Nova*, núm. 42, 2016, pp. 55 y 56.

todo gestor se presentara ante el Agente español con una carta poder del fraile promotor. La finalidad era poner orden, controlar y evitar corruptelas.<sup>218</sup>

Además de lo anterior, en la cédula de 1805 se reitera la escrupulosidad con que tenían que proceder los arzobispos u obispos en caso de que prosiguieran con los casos. Se les señalaba con mayor énfasis la verificación de las congruas que los personajes recibirían al dejar sus votos. Incluso se estableció que, en caso de que el fraile resultara incongruo, los obispos debían responsabilizarse y asignarles una suma. Este punto pudo generar presión entre los obispos, pues si no constataban los ingresos de los frailes, tendrían que pagar su manutención, seguramente con dinero de su diócesis. Por último, en caso de que los breves no obtuvieran el visto bueno del agente, los diocesanos debían encargarse de archivar los documentos para que no surtieran efecto.

Las disposiciones legales parecen haber terminado en esas fechas. Muy probablemente esto se deba a la crisis de 1808 con la época napoleónica y al estallido insurgente de 1810 en Dolores. Estos hechos seguramente hicieron que los jefes políticos y eclesiásticos pusieran menos atención a problemas como la secularización de frailes. Si ésta había llegado a ser considerada como muy perjudicial y preocupante, ante los nuevos acontecimientos, era menos relevante. Los diputados de las Cortes de 1812 legislaron en torno a la Iglesia, pero sus medidas no pasaban de ser regalistas y afectaban en mayor medida al clero regular en la Península. Seguramente por estas razones, los religiosos en México no parecen haber protestado. Además, su debilidad política era ya muy grande.

---

<sup>218</sup> Cabe mencionar que el Agente debía encargarse también de otros tipos de breves y bulas. Esto puede ver se en *Suplemento de la novísima recopilación de las leyes de España, publicada en 1805*, Madrid, 1807, título III, leyes I-III, pp. 18 y 19.

La monarquía constitucional reinstaurada comenzó nuevamente a ocuparse de varios temas que había dejado de lado al verse desbordada por otros. De esta manera, el rey decretó el 20 de abril de 1820 que en todo concurso de oposición a los curatos fueran admitidos antiguos miembros del clero regular por probar experiencia y ser benéficos para la Iglesia y por “la escasez de individuos útiles para ellas del clero secular”. Llama la atención esto último, pues contradice a la posición tradicional de la Corona aludida en capítulos anteriores y a todos los arzobispos de Nueva España.

Al día siguiente, mandó otro decreto ligado al anterior. En éste, afirmó que durante la incomunicación con el papado, las autoridades obispaes procedieron a autorizar la secularización de “muchos” frailes. Es importante decir que Pío VII fue prisionero de Napoleón desde 1809 hasta 1814, y por ello los prelados tuvieron que actuar sin el consentimiento del pontífice. Para cuando se restableció en Roma, y con el regreso de Fernando VII al trono (1814), varios de los regulares ya liberados de sus votos fueron obligados a regresar a sus claustros, seguramente en razón de la ilegalidad de estos procedimientos al no pasar por la aprobación pontifical y regia. En vista de esto, el rey decidió que dichas secularizaciones eran válidas y se les debía dar efecto.

También ordenó que los dichos trámites ya comenzados, pero aún sin resolver, siguieran su curso hasta resolverse a favor de los que hacían la petición. Si el expediente se había quedado en el desaparecido Consejo de Castilla, también se podían promover con celeridad. Se hacía gran énfasis en evitar cualquier traba a estos procedimientos. Finalmente, mandó que cualquier fraile ya secularizado, o pretendiente de hacerlo, fuera admitido en los concursos de

oposición para presidir un curato y obtener un beneficio eclesiástico. Todo esto, explicaba el rey, se hacía para que los frailes no estuvieran forzados a permanecer en la vida religiosa con violencia.<sup>219</sup> También mencionó que el asunto debía turnarse al congreso.

Los dos decretos anteriores mencionan que se iba a pedir un breve al sumo Pontífice para autorizar lo anterior (y así se efectuó), pues hay que recordar que los breves de esta naturaleza los resolvía el Tribunal de Dataría, dependencia de la curia romana. El papado apoyó estas órdenes y en septiembre de 1820 dio autorización a su nuncio representante en España de poder dar las secularizaciones perpetuas siempre y cuando los solicitantes dieran motivos convenientes y comprobaran los ingresos para su manutención. Ratificó que todo prelado diocesano debía tomarlos en cuenta en su clero y que tenían la capacidad para obtener el cuidado de un curato. La publicación de este acuerdo se hizo en 6 de enero de 1821.<sup>220</sup>

Como puede observarse, estos cambios fueron importantes. Primero que nada, muestran una modificación en el proceder de la Corona: abandona su afán restrictivo y ahora tolera, e incluso facilita, las secularizaciones. Por otro lado, pasa de considerar a los frailes como “perjudiciales a la Iglesia y al Estado” a tenerlos en mejor estima por haber acreditado en la experiencia su utilidad para la Iglesia. Aún no encuentro una respuesta satisfactoria que explique tan drástico cambio de parecer. Pienso que –en parte y por paradójico que suene– se trataba de un intento por conservar a los claustros con personal al eliminar la coerción que los

---

<sup>219</sup> La copia manuscrita de ambos documentos se encuentra en: AHAM, *Episcopal*, Secretaría Arzobispal, Reales cédulas, caja 176, exp. 37

<sup>220</sup> AGN, *Reales cédulas originales*, vol. 233, ff. 3 y 4.

mantenía allí. Por otro lado, y principalmente, creo que es un intento reformista por parte de un monarca que intentaba restablecer su legitimidad. Uno de los pilares que siempre había sostenido a la Corona era el clero. Intentaba contentar y asegurar la lealtad de una parte del clero que estaba insatisfecha.

Si bien, estas órdenes fueron redactadas en términos para la España Peninsular, llegaron a América en octubre de 1820. Seguramente creían que aún resonarían sus mandatos y que podía obtener cierto apoyo del clero, cuando menos de una de sus ramas. Llama la atención que se buscara un acuerdo con el Papa y no se aludiera a las famosas regalías del rey. La existencia de una constitución pudo haber provocado un cambio en la concepción de patrimonialismo y soberanía de la monarquía española, la cual se había declarado residente en la nación española y no por derecho divino del rey. No obstante, estas conjeturas contrastan con las disposiciones que las Cortes liberales decretaron a los pocos meses.

Muy probablemente, a consecuencia de los decretos del soberano, las cortes discutieron nuevas reformas para los regulares y retomaron sus propuestas. Los diputados eran más liberales y radicales que sus predecesores en las primeras cortes. Se aprobó el 1º de octubre de 1820 la supresión de monasterios de órdenes como los jerónimos, cartujos, benedictinos, bernardos y basilios, de órdenes militares y hospitalarias (no así de los mendicantes). La supresión significaba el cierre definitivo de las órdenes, y también se conoce como exclaustación. Como consecuencia, se ordenó la secularización de estos hombres y la asignación de una renta para su subsistencia. Por otro lado, para todos los regulares, se repiten nuevamente los viejos argumentos sobre su

sujeción a los obispos y la prohibición de fundar nuevos conventos y la de admitir el ingreso de novicios y su profesión.

En cuanto a las secularizaciones solicitadas por los frailes, la ley garantizaba su protección ante cualquier amenaza de sus superiores y promovía su sostenimiento económico, permitiendo que concursaran para ser curas. En lo que obtenían su prebenda, se les brindaría una congrua de 100 ducados para mantenerse, y la manera de solicitarlo era a través de sí mismos o de algún designado por sus provinciales responsables. También se restringió el número de conventos por provincia y se estableció un número mínimo de frailes que debía habitar en los claustros para que no fueran suprimidos. Las casas eliminadas quedarían a disposición del gobierno para que éste determinara su utilidad pública, y las iglesias a disposición de los seculares para erigir curatos.<sup>221</sup>

Sin duda, las Cortes fueron más allá que Fernando VII. No se conformaron con sus decretos y promovieron la exclaustación de varios monasterios. Es probable que estas medidas estuvieran inspiradas en el caso francés, pues el gobierno revolucionario de aquella nación había suprimido todos los conventos en 1792. Aunque esta idea estaba aparentemente rebajada en el caso español, es probable que el objetivo final fuera la eliminación absoluta del clero regular. Indicios de esto son las órdenes de que no se aceptara ningún novicio ni se permitiera su profesión. Además, se daba certidumbre económica a todos los frailes que buscaran su secularización. Parecería que incluso promovían y estimulaban estas acciones al brindar una pensión temporal, al advertir a los

---

<sup>221</sup> *Colección de los decretos y órdenes generales de la primera legislatura de las cortes ordinarias de 1820 y 1821, desde 6 de julio hasta 9 de noviembre de 1820*, tomo VI, Madrid, Imprenta Nacional, 1821, pp. 155-159; James M. Breedlove, *op. cit.*, pp. 238-239.

provinciales de no interferir, y al asegurarles un lugar dentro del clero secular. El empleo del término utilidad pública demuestra el cambio de mentalidad de la clase gobernante: los espacios podían utilizarse con fines más provechosos para la gente en contrapartida al rezo y a la contemplación de unos cuantos.

Se sabe que estos decretos llegaron a Nueva España, aunque no se publicaron oficialmente, y hubo reacciones en contra por parte del alto clero.<sup>222</sup> Sea como fuere, no se pusieron en práctica la gran mayoría de ellos. La actuación de estas cortes “radicales” y de la reinstalada monarquía constitucional se realizaba mientras, paralelamente, en Nueva España se estaba ya pactando la Independencia. Por lo tanto, la mayoría de las resoluciones de las cortes quedaron en el tintero. Es probable que las autoridades regulares respiraran de alivio y que incluso hubieran promovido la separación de España a partir de conocer las leyes que los afectaban directamente. No todos los mandatos de España quedaron sin aplicarse. En cuanto a las secularizaciones, aumentaron entre 1820 y 1821. Encontré registros de 12 promociones de este tipo,<sup>223</sup> en contraparte con los 10 que capté en el periodo de 1790-1805.

#### 4. Pistas en el derecho canónico

Las cédulas de secularización estipulan claramente que los frailes sólo podían retirarse por causas justas alegadas ante el pontífice y sus tribunales. Sin embargo, prescinden de una explicación que indique cuáles eran. Hasta el

---

<sup>222</sup> *Ibidem*, p. 238

<sup>223</sup> Estos datos los obtuve en el buscador de la guía general del AGN.

momento, no he hallado documento alguno que haga referencia a las causales válidas ante la solicitud de un breve de secularización.

Muchas de las disposiciones jurídicas pontificias se encuentran escritas en latín y en esta lengua también escribían sus autores e intérpretes. Recientemente, fue traducida al español la obra de Pedro Murillo Velarde, titulada *Curso de derecho canónico hispano e indiano*. En ella baso los siguientes comentarios, que creo pueden dar pistas sobre las causas de secularización. Cabe mencionar que el autor en ningún momento utiliza dicho término. Empero, al hablar el clero regular hace referencia a la manera en que podían legítimamente apartarse de su estado religioso. También debe tomarse en cuenta que la primera edición del texto se hizo en 1743, previa a cualquier noticia que yo conozca sobre secularizaciones de individuos. Sus reediciones en 1763 y 1791 hablan sobre su vigencia y continuo uso en la época. Es necesario dejar en claro que el autor realiza una síntesis e interpretación propia del derecho canónico.

En cuanto a los novicios, Murillo dice que en cualquier momento tenían la libertad de irse, sin necesidad de justificaciones o de pedir permiso a sus superiores.<sup>224</sup> Todo cambiaba cuando las personas hacían su profesión, sus votos solemnes. El único capaz de disolverlos era el papa gracias a su potestad universal. Sin embargo, el propio pontífice obraría ilícitamente si la causa alegada por el solicitante no fuera justa.<sup>225</sup> De aquí la importancia que se marcaba en los breves entorno a la verificación de los alegatos, la cual delegaba a las autoridades eclesiásticas de cada diócesis.

---

<sup>224</sup> Pedro Murillo Velarde, *op. cit.*, vol. III, p. 253. Libro III, título XXXI.

<sup>225</sup> *Ibidem*, p. 256. Libro III, título XXXI.

Según el profesor de la Universidad de Manila, solamente existían cuatro formas que justificaban el abandono de los hábitos religiosos. La primera era el cuestionamiento de la legitimidad de la profesión, y por tanto su nulidad. Para dedicarse a la vida conventual, era requisito entrar por voluntad propia. Por ende, si la persona hizo su profesión por miedo grave, por la fuerza, por fraude, por entrar antes de la edad legítima, o por “algo semejante”, los votos solemnes eran nulos. Había dos elementos que se debían tomar en cuenta: que el solicitante desconociera que su profesión era nula y que por voluntad decidiera aceptar este hecho.<sup>226</sup>

La segunda forma de renuncia era dejar la orden por voluntad pero pasándose a otra. La tercera era por expulsión y la cuarta por apostasía. Esta última sucedía si el fraile salía de su convento sin permiso de sus superiores, a excepción de que el prófugo fuera tratado injustamente por sus autoridades y se viera obligado a acudir directamente al auxilio romano.

De los cuatro modos descritos por Murillo, la secularización sólo puede emparentarse con uno de ellos: la nulidad, puesto que la renuncia a una orden para abrazar otra significa que continuaba como regular. Por otro lado, la expulsión y la apostasía no dependían de la voluntad, sino que implicaban el abandono forzoso de los votos. Puede deducirse que una secularización conllevaba la anulación de la profesión, lo cual no era lo mismo que una nulidad. No obstante, ambos compartían el hecho de que el impetrante tenía la voluntad de abandonar la religión.

---

<sup>226</sup> *Ibídem*, vol. III, p. 257. Libro III, título XXXI.

Otro apartado del *Curso de derecho canónico* habla sobre la renuncia a los votos de manera general, ya no sólo en alusión a los frailes. Enumera las causas justas siguientes: la falta de libertad en que se hacía el voto a raíz de tomarlo en edad pueril o por coacción; si la persona consideraba que el voto causaba su ruina espiritual en razón de su flaqueza (incapacidad de cumplirlo), por si tenía dudas o por si se había equivocado al atarse al voto.<sup>227</sup>

Como se verá más adelante, pareciera que las causales de nulidad de profesión y renuncia al voto, ambos asuntos asociados, se extendieron para las secularizaciones. Puede proponerse que estos elementos sirvieron de “jurisprudencia” o precedente para las causas válidas que requerían las secularizaciones. Además, hubo otras que se agregaron, como la enfermedad.

Todo lo anterior permite observar una actitud racional entorno a la vida eclesiástica. Si bien desde Trento era posible liberarse de los votos, pareciera que los eclesiásticos, y en especial los regulares, estaban atados a ellos para siempre. Hasta donde tengo conocimiento, no existió en Nueva España la secularización de frailes antes de 1790, sólo casos de nulidad, apostasía y expulsión. A mediados del siglo XVIII ya se tomaba en cuenta la voluntad de los individuos y pesaban sus motivaciones mundanas.

## 5. Tras las huellas de los expedientes

Las cifras de los frailes secularizados durante los últimos años del siglo XVIII resulta imposible darlas, ni siquiera una aproximación. No solo eso, también la

---

<sup>227</sup> *Ibidem*, vol. III, p. 271. Libro III, título XXXIV.

información de la que disponemos es fragmentaria. A continuación hago un recuento de los lugares en donde busqué y qué fue lo que encontré.

Los libros de gobierno de los arzobispos tenían la función de registrar los asuntos despachados por el gobernador de la mitra, como cuestiones financieras, el nombramiento de curas prebendados a las parroquias, el ingreso de monjas a los conventos, las profesiones hechas por los regulares, el registro de expedientes relativos a quejas sobre miembros del clero, licencias para predicar en lenguas y otros. Sin embargo, entre 1790 y 1805 no encontré registro alguno sobre frailes promoviendo su secularización. Revisé los correspondientes al gobierno de Alonso Núñez de Haro y ninguno asentó la existencia de estos breves.<sup>228</sup>

El libro del cabildo sede vacante que gobernó entre la muerte de Nuñez de Haro y la llegada de Lizana tampoco registra ninguna secularización.<sup>229</sup> A pesar de que Lizana y Beaumont fue el que dirigió una carta al Consejo de Indias alertando sobre el gran número de secularizaciones, en su libro de gobierno sólo se registró una, la del mercedario Rafael de Lima en 1804, personaje al que veremos más adelante. En la misma fuente, pero perteneciente a su sucesor, Antonio Bergosa y Jordán, no aparece ninguna referencia a las secularizaciones.<sup>230</sup>

Fue hasta la administración de Pedro José de Fonte (1815-1838, con su ausencia y gobierno del cabildo a partir de 1822) que comenzaron a aparecer anotadas regularmente las secularizaciones, las cuales se asientan a partir de

---

<sup>228</sup> El Tercer libro de gobierno de Núñez de Haro, el cual abarca el periodo 1783-1787 se encuentra en: AHAM, *Episcopal*, Secretaría Arzobispal, Libros de gobierno, caja 4, exp. 2.

<sup>229</sup> AHAM, *Episcopal*, Secretaría Arzobispal, Libros de gobierno, caja 159 CL, exp. 1.

<sup>230</sup> El libro de Lizana y Beaumont se encuentra en: AHAM, *Episcopal*, Secretaría Arzobispal, Libros de gobierno, caja 4CL, exp. 3, y sólo abarca de 1803 a 1811. El libro que asienta los dos años faltantes de su gobierno no lo localicé. El libro de Bergosa y Jordán se encuentra en: AHAM, *Episcopal*, Secretaría Arzobispal, Libros de gobierno, caja 159CL, exp. 1.

1824. Incluso al año siguiente, se creó un rubro específico para anotarlas. Entre 1824 y 1838, se registraron allí 116 expedientes de secularización de agustinos, dominicos, franciscanos, dominicos, mercedarios, carmelitas, dieguinos y fernandinos en todo el arzobispado de México.<sup>231</sup> Esto habla de la importancia que tomó el fenómeno.

La ausencia del registro de las secularizaciones no sólo se encuentra en los libros de gobierno de los arzobispos. En el caso de los franciscanos, no se reportó nada relativo sobre las susodichas en las pocas actas capitulares que pude localizar.<sup>232</sup> En estas reuniones se trataban los temas más relevantes de la provincia, pero en ninguna de las dos encontré referencia a las secularizaciones. De agustinos, dominicos, carmelitas y mercedarios no localicé ningún acta en los archivos que consulté.

Por otro lado, en el Archivo General de la Nación localicé los expedientes de secularización que utilicé en el siguiente apartado. Los ramos en donde se encuentran son tres: *Indiferente virreinal*, *Bienes nacionales* y *Clero regular y secular*. Anteriores a 1797, año en que se publicó la primer cédula reguladora, hallé uno solo: el de un franciscano llamado Rafael Antonio López Moreno, el cual se elaboró entre 1793 y 1794.<sup>233</sup> De años posteriores, entre 1798 y 1805, ubiqué ocho más: los de tres franciscanos, dos carmelitas, un agustino, un mercedario y un betlemita. Además, tomo en cuenta otro expediente de un carmelita que inició

---

<sup>231</sup> *Gobierno del Illmo. Señor Dn. Pedro Josef de Fonte, canonigo doctoral de la Santa Iglesia Metropolitana de México, Arzobispo electo, Gobernador de su Diocesis, del Consejo de S. M. desde 17 de junio de 1815 en que tomo el Gobierno de este Arzobispado hasta 1º de abril de 1838*, en AHAM, *Episcopal*, Secretaría Arzobispal, Libros de gobierno, caja 5CL, exp. 3.

<sup>232</sup> Tan solo encontré las actas de 1805 y 1807 en BMNAH, *fondo franciscano*, vol. 131.

<sup>233</sup> AGN, *Indiferente virreinal*, caja 4835, exp. 36. Este expediente no pudo ser consultado físicamente porque al momento de realizarse la búsqueda en el archivo, la galería donde se encontraba estaba fuera de servicio.

en 1803 pero concluyó hasta 1815 y otro más de un franciscano que registra su primera fecha en 1803 y terminó casi 10 años después, en 1821. En este sentido, tendría un universo de once casos en total. Sin embargo, advierto que no tomé en cuenta al betlemita por ser hospitalario y no pude consultar el expediente de Rafael López Moreno de 1793.

En total, la base documental que utilizo es de nueve expedientes de secularización. Enlistados por orden religiosa son: cuatro franciscanos, tres carmelitas descalzos, un agustino y un mercedario. De ellos, sólo dos se encuentran completos y los restantes están desigualmente fragmentados. Por este motivo, no es posible reconstruir los procesos con lujo de detalle. Con los datos existentes se pueden aventurar algunas observaciones y opiniones. A pesar de representar una cantidad bastante modesta, considero suficiente el material para aproximarse y darse una idea del proceso.

Debo reiterar que la utilización de dos documentos que traspasaron las fechas que delimitan este texto no es fortuita. Los expedientes demuestran que los breves de cada fraile se impetraron dentro de la temporalidad seleccionada. Sin embargo, por razones que se verán en el siguiente apartado, finalizaron hasta fechas posteriores. Además, el caso de 1821 sirve para dar pie a hablar de un cambio drástico en los procesos de secularización, y el cual se asocia a un contexto político y cultural bastante distinto al que se vivía en 1797. Hacia los años en que nació México como país, aparecieron más expedientes como ya se mencionó. En total, encontré 12 más entre 1820 y 1821 en el mismo Archivo General de la Nación. El Archivo del Arzobispado de México, en el *fondo*

*episcopal*, conserva algunos expedientes sueltos de estos años y mayormente de las décadas de 1850 y 1860.

La supuesta enorme ola de secularizaciones individuales que se alega en la cédula de 1805 contrasta con los once casos que localicé para el arzobispado de México. ¿Qué pudo haber sucedido para que no se corresponda lo que dicen las cédulas con las huellas descubiertas en los archivos? Considero que la mayor parte de la documentación está perdida. Prueba de ello es la existencia de investigaciones secretas, breves y peticiones sueltos que no están integrados en expedientes. El caso de fray Tomás de San José también es revelador, pues la información sobre su secularización se encuentra en dos ramos distintos: *Bienes nacionales* y *Clero regular y secular*.

Poca información queda de los archivos que tenían todos los conventos mendicantes. El arzobispo estaba encargado de determinar la veracidad de las causas de secularización y la verificación de las congruas. Sin embargo, en el archivo de esta institución no encontré información del periodo estudiado. El Archivo General de Indias puede que conserve algunos documentos, pues el Consejo aprobaba los breves y era informado por los prelados.<sup>234</sup> También los archivos del Vaticano deben resguardar algunos documentos, con certeza los breves en latín.

Los expedientes contienen varios documentos y presentan información interesante. Ya expliqué que algunos se encuentran bastante fragmentados. Con base en las fuentes revisadas, puede decirse que estos de manera completa

---

<sup>234</sup> Debo mencionar que realicé varias búsquedas a través del portal Pares y no apareció ningún documento relativo al tema. Lo adecuado sería revisar directamente en el Archivo de Indias.

(según las leyes de 1797 y 1805) se debían componer de lo siguiente, en orden variable: una copia del breve expedido por la curia romana, siempre en latín; la firma o pase de los agentes españoles en Roma, la aprobación dada por el Supremo Consejo de Indias, la traducción íntegra en castellano del documento latino, la petición del fraile para que se diera seguimiento a su caso ya en Nueva España, los papeles sobre la congrua (comprobantes de ingresos de muy distintos tipos, los cuales a veces incluían las firmas y documentos probatorios de terceros comprometidos a sostener a los secularizados), la prueba de que los impetrantes tenían un domicilio en alguna diócesis, los interrogatorios mandados a hacer por las autoridades diocesanas a personas que conocieran al sujeto secularizante, la opinión de los promotores fiscales basada en el resto de los documentos; y el veredicto final del gobernador de la mitra, autorizando o desechando el caso. Todo lo anterior con acuses de recibido ante los notarios. Adicionalmente, los frailes a veces agregaban peticiones y alegatos defendiendo su postura, pidiendo se acelerara la ejecución de sus breves, etc.

## **6. La voz de los actores**

A partir de los expedientes descritos arriba, enseguida coloqué un resumen de los nueve seleccionados. Al terminar cada caso, intenté analizar brevemente algunos elementos, en especial las razones alegadas ante el Papa para obtener la gracia, los componentes relacionados con las disposiciones legales exigidas por las cédulas y por los diocesanos, y algunos otros detalles de interés. Al final procuré brindar una valoración general de todos los documentos.

- Jorge Romero, franciscano.<sup>235</sup>

El 12 de agosto de 1796, el pontífice expidió el breve de secularización del franciscano Jorge Romero. El fraile alegó ante las autoridades romanas que entró como novicio a la tierna edad de 16 años, y por lo tanto decía que en ese momento no tuvo criterio suficiente ni la voluntad para abrazar la vida religiosa. Esta situación preocupaba de sobremanera a Romero, y alegó no tener tranquilidad de conciencia. Estas razones bastaron a Pío VI, a través de su tribunal de Penitenciaría, para autorizar el breve. Se le ordenó presentar el documento ante su obispo en un periodo de 18 meses después de la fecha ya mencionada, que se verificara su congrua, que se comprobara su domicilio, y que no fuera molestado por nadie en lo que se ponía en ejecución la petición.

Como estaba estipulado, la gracia dada a fray Romero fue presentada ante el Consejo de Indias, el cual le dio su pase el 29 de marzo de 1797, en donde después se tradujo el documento. Hasta fines de ese año (23 de diciembre) Romero extendió una petición al obispo poblano, a quien suplicó ser admitido dentro de sus súbditos para acreditar su domicilio. Ni la verificación de la congrua que pedía la curia romana, ni el veredicto de obispo sobre la ejecución del breve fueron localizados.

- Miguel de Cuevas, franciscano.<sup>236</sup>

El fraile logró obtener su breve el 20 de noviembre de 1801. Expuso que tomó el hábito de San Francisco a los 16 años y después hizo su profesión. Nadie le

---

<sup>235</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 834, exp. 13.

<sup>236</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, vol. 980, exp. 8.

explicó claramente los pesos y obligaciones de ser fraile, sino hasta que él mismo se dio cuenta. A pesar de ello, procuró adaptarse al claustro, pero por el contrario, cada vez detestó más la vida religiosa. En este sentido, tenía intranquilidad de conciencia, y en aras de curar a su espíritu y mejorar su salud externa, suplicaba librarse de la vida religiosa. Como era costumbre, el Papa turnó al arzobispo correspondiente el deber de corroborar las causas.

Los primeros días de febrero de 1802, el Consejo de Indias aprobó la gracia romana y dio su pase. Hasta junio de ese mismo año, el padre Cuevas mandó una misiva al cabildo sede vacante de México pidiendo se ejecutara el asunto. En respuesta, el promotor fiscal del arzobispado pidió que se acreditara la congrua, demostrara estar admitido en domicilio por algún diocesano, y que se justificaran las preces a través del superior regular de Cuevas.

Para cumplir con el asunto de las preces, fueron presentados como testigos cinco personas: Ignacio Gutiérrez, vecino español, José Antonio Ximénez, español vecino del comercio, José María de Castro, escribano receptor de la Audiencia, Fr. José Agustín Ruiz Cañete, compañero de Cuevas en el Convento grande y lector de Teología, y fray José Marradón, también de dicho claustro. Todos ellos coincidieron en conocer desde tiempo atrás al fraile, en verlo continuamente triste, y en estar enterados del desagrado con el que vivía el religioso. Agustín Cañete reseñó la anécdota de que, cuando los dos estuvieron en el Colegio de Tlatelolco, escuchó 4 ó 5 veces los lamentos de su compañero. Además, siempre prefería jugar a la pelota o mal tocar la vihuela en lugar de cumplir con sus obligaciones. Varios asentaron que procuraba permanecer fuera del convento y por ello aceptó administrar una capellanía.

La congrua fue probada a través de Don Gregorio Antonio de Macedo, quien se comprometió a entregar anualmente 150 pesos de oro común a Miguel de las Cuevas durante el resto de su vida. En caso de que falleciera antes que el fraile, Macedo ordenó que se hipotecara una parte del rancho pulquero de su propiedad "Tepa el chico" para continuar con los pagos. En razón de esto, se mandó hacer una valoración del inmueble, el cual resultó equivaler a más de 35,000 pesos, de los cuales él había asignado 3, 000 a esa hipoteca. Todo este proceso se llevó a cabo en el mes de julio de 1802.

Para acreditar su domicilio, el franciscano se dirigió nuevamente al Cabildo sede vacante y pidió ser admitido allí para poder probar el requisito. Se dirigió al arzobispado de México por haber nacido y ser vecino de ese territorio, por estar en ese territorio su congrua, y por encontrarse allí mismo la Hacienda de San Nicolás el Grande, de la cual era capellán. El expediente no contiene la respuesta del gobierno de la mitra, pero con toda certeza puede decirse que fue admitido como residente de la diócesis.

Con base en todos estos documentos probatorios, el promotor fiscal se dio por satisfecho y aseguró que estaba verificada la congrua, el domicilio y los alegatos expuestos ante el Papa (haber entrado a los 16 años en edad inmadura y estar afligido por no cumplir con sus obligaciones). Autorizó se diera ejecución al breve de secularización el 4 de agosto de 1802. Al día siguiente, el cabildo y deán sede vacante ratificaron lo dicho por el promotor y se dio luz verde a la secularización perpetua de Miguel de Cuevas. Se pidió que jurara obediencia a la autoridad diocesana, pues seguía siendo miembro del clero, pero ahora del ramo

secular, y se exigió conservara un escapulario de reconocimiento a la religión que había pertenecido.

Final feliz para este personaje, pues logró su objetivo. Como veremos más adelante, hubo procesos terriblemente difíciles. Si comparamos este expediente con la cédula de 1797, se cumplió al pie de la letra con todos los pasos estipulados allí. En cuanto al tiempo transcurrido entre la obtención del breve (noviembre de 1801) y su ejecución (agosto de 1802), transcurrieron nueve meses. Si se toman en cuenta todos los trámites y viajes por los que tuvo que pasar la documentación, no parece un tiempo muy largo. Cabe mencionar que todo esto no era gratuito: por lo menos, el fraile pagó 15 pesos y 6 reales por los servicios de escribanos, por la obtención de decretos y oficios, etc.

- Francisco Concha, agustino.<sup>237</sup>

La fecha y razones dadas por este padre agustino ante los tribunales romanos no fueron posibles de localizar. Seguramente su breve se impetró en 1802 y obtuvo su pase regio en ese año o en los primeros meses de 1803, pues el caso llegó al arzobispo Francisco Javier Lizana. Éste solicitó al provincial del Dulce Nombre de Jesús toda la información que él poseyera sobre dicho fraile y los datos de otros religiosos que pudieran declarar en agosto de 1803.

Uno de los entrevistados fue fray José de Galarza. Afirmó que el padre Concha estaba intentando utilizar como comprobante de congrua una casa que supuestamente le pertenecía. Sin embargo, Galarza reviró diciendo que la propiedad en realidad era del Colegio de San Pablo, perteneciente a su orden.

---

<sup>237</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, caja 87, exp. 32.

Como había estado descuidada, fray Francisco Concha fue designado como procurador para venderla, y así obtener dinero para que se pagaran adeudos; para este fin se le dieron los títulos de la casa. El astuto Concha no vendió la casa, sino que la conservó y mejoró como si fuera suya. Por ello, el indignado Galarza aseguraba que su compañero no poseía en propiedad la casa y lo acusaba de violar los votos de pobreza que juró como agustino.

Todo lo anterior también inquietó a otro de los entrevistados, el padre Chave, quien parece ser el provincial. Adicionalmente, dijo que oyó entre sus compañeros que Concha tenía protección de varios de los propios agustinos, y que esta situación podía entorpecer la verificación de verdad de las preces. Por último, fr. Manuel Melero casi no dijo nada, solamente solicitó, al igual que sus compañeros, una copia del breve de Concha para poder brindar su opinión.

A pesar de los pocos datos obtenidos a partir de los documentos encontrados, puede pensarse que se le negó su petición a Francisco Concha. Las acusaciones sobre la casa que contravenía los votos agustinos y que había obtenido ilegalmente suenan como un argumento sólido para que Lizana prefiriera no seguir con el asunto. Llama la atención la afirmación de fray Chave, quien implícitamente deja entrever divisiones y partidos al interior de los agustinos ¿Qué beneficios o intereses habría al apoyar o denostar la secularización de Concha?

- Francisco Javier Dominguez, franciscano.<sup>238</sup>

Este franciscano llegó de la Península en la misión de 1792 junto con otros 22 hermanos. Nuevamente, no encontré rastro de la fecha en que se efectuó el trámite del breve ni las razones que alegó para pedirlo. Tampoco sobre el pase del Consejo indiano. Sin embargo, los cinco interrogados a pedimento del arzobispo Lizana se dieron por enterados de que sus causas fueron tres: inquietud de conciencia, quebranto en la salud física por lo estricta de la observancia, y por último la incapacidad de restablecer su salud en el claustro. Las versiones contrastan en esta ocasión, ya que un fraile se pone a favor de Domínguez, y los otros cuatro no.

El provincial fray Antonio Crespo pensaba que las razones eran falsas o insuficientes para colgar el hábito. En realidad, creía que lo que buscaba su subalterno era comodidad y libertad, que sus motivos eran impulsados por la frivolidad de su amor propio. Bajo una tónica similar, se expresó fray Antonio Gomendi. Aseguraba que la religión no daría motivos para la condenación de su alma, sino para su salvación, que la observancia era muy moderada y por ello no tendría por qué quebrantarse su salud, y mucho menos con el oficio tan ligero que Domínguez tenía (organista). Por último, aseveró que en la enfermería del convento había suficientes remedios para curar casi cualquier mal físico.

En la misma línea se expresó fray José de Armentia. Sólo precisó que Domínguez tenía conflictos con varios de sus compañeros y que de enfermedades sólo se había enterado que tenía problemas estomacales después de tomar su

---

<sup>238</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, caja 87, exp. 32. La referencia aglutina a tres distintos personajes, todos englobados en el mismo registro bajo el título “Informes secretos sobre secularizaciones”.

chocolate en la merienda. Otro que concordó con los mencionados fue fray Estéban Gómez. Agregó que Domínguez estaba excusado de rezar las horas canónicas y que nunca había predicado ni confesado. En suma, todos ellos tomaron por falsas las preces de su querido compañero peninsular.

La única voz defensora de fray Francisco fue fray José de Ezija. Escuetamente expresó que había notado un desconsuelo continuo en su probable amigo y que tenía graves problemas de salud a partir de una fiebre, después de la cual lo habían desahuciado. Con estas palabras, daba por verdaderos los alegatos que Domínguez presentó en Roma.

A falta del veredicto del arzobispo Lizana, solo queda especular y suponer que tampoco se le concedió la ejecución del breve en vista de las contradicciones y del número de descréditos que recibió el padre secularizante. Resulta interesante que se tratara de un español peninsular. Puede proponerse que las opiniones a favor y en contra del personaje respondieran a los añosos conflictos políticos que involucraban a la ternativa.

- Casimiro de la Madre de Dios, carmelita.<sup>239</sup>

El proceso de este fraile carmelita fue verdaderamente largo y atropellado. Hasta un abogado tuvo que contratar para que se encargara de tan difícil caso. Resulta que fray Casimiro obtuvo la gracia romana el 9 de septiembre de 1803. Una vez que el arzobispo Lizana se responsabilizó de la parte que le correspondía, decidió no poner en ejecución el breve. El religioso se quejó ante la audiencia, pero ésta resolvió favorecer al gobernador de la mitra. En virtud de lo anterior, Casimiro de

---

<sup>239</sup> AGN, *Indiferente virreinal*, caja 1820, exp.7.

la Madre de Dios se retiró a Durango, donde ejerció como cura y administró sacramentos. Los carmelitas fueron por él al norte y lo llevaron de vuelta a su convento de Querétaro, para que después se trasladara al de San Ángel en México. En todo esto, transcurrieron más de 10 años.

Volvió a salir del convento y pidió asilo en el Colegio de San Fernando. Hacia 1814, Casimiro quiso nuevamente secularizarse, seguramente aprovechando que había un nuevo arzobispo, Antonio Bergosa y Jordán. Sin embargo, su superior, el provincial fray Bernardo del Espíritu Santo, no se mostró del todo dispuesto. Explicó que la huida del fraile y el ejercicio que realizó como cura eran considerados como apostasía. Dijo no entender del todo la actitud de su gobernado, pues siempre se le había tratado con benevolencia. En este sentido, pedía que Casimiro regresara al convento carmelita y desde allí se le daría seguimiento a su proceso de secularización sin ningún tipo de atropello o represalia.

Antonio Maldonado, representante y abogado del presunto apóstata, refutó lo anterior. Como buen profesionalista y conocedor de leyes, generó discursos congruentes y persuasivos, siempre basados en pasajes de la ley sagrada o de ínclitos canonistas como Lucas Ferraris. Aseguró que el escape y refugio de su cliente en la capital de Nueva Vizcaya fue legítimo por encontrarse perseguido por la tiranía de sus superiores. La licencia para impartir sacramentos, dijo, la obtuvo legítimamente a través del propio obispo de Durango. Así también, negó la benignidad que recalcó fray Bernardo del Espíritu Santo. Dijo que en realidad, su representado había sido lanzado a calabozos y era maltratado. En vista de todo esto, exigía que no se permitiera el regreso de fray Casimiro al convento carmelita

para evitar represalias, y que se quedara con los franciscanos del colegio de Propaganda Fide. En cuanto al primer intento de librarse de sus votos de religioso, aseguró que Lizana siempre se había mostrado opuesto a estos casos, ya fuera por sus propias ideas o por influjo de los carmelitas.

El promotor fiscal encargado del caso decidió darle la razón a Maldonado y Casimiro permaneció en San Fernando. Tiempo después, solicitó, sin éxito, cambiarse a San Hipólito, pues con los franciscanos ya no podía dar misa ni recibir las limosnas correspondientes. No se sabe con certeza cuándo ni cómo se decidió el veredicto en cuanto al breve. Sin embargo, en octubre de 1815, Casimiro escribió en una epístola que se había comunicado con su provisor y éste había ya concluido todas las diligencias. Por este motivo, pidió permiso para viajar a Acapulco por estar enterado de que allí encontraría un trabajo, pues se enteró de que el párroco del puerto se encontraba solo y necesitaba ayuda. Además, quería socorrer al hospital de allí. Así, podría ayudar a sus atribulados padres y hermana, quienes según él, se encontraban sumidos en la pobreza.

- Tomás de San José, carmelita.<sup>240</sup>

Su gracia de secularización la obtuvo cerca de 1802. Dentro de las averiguaciones del arzobispo Lizana, salieron a relucir varias anomalías en torno a la conducta del fraile carmelita. Las causas de su secularización se reducían a dos: falta de salud y persecución por parte de sus compañeros. Todos negaron la veracidad de estas afirmaciones. Por contraparte, abonaron a su descrédito. Fray José de la Cruz

---

<sup>240</sup> El expediente de este fraile se encuentra fragmentado en dos: AGN, *Bienes Nacionales*, caja 87, exp. 32. Ver nota 238; AGN, *Clero regular y secular*, vol. 113, exp. 5.

relató que cuando era colegial en San Joaquín, fray Tomás ya aseguraba que era perseguido por la animadversión de sus colegas, pero sin ningún fundamento. Tiempo después, se fugó del convento y fue capturado a los pocos días. En vista de ello, se le dio a escoger el claustro en donde quisiera residir, y efectuado ésto, se volvió a fugar. En esta ocasión no se le localizó y al paso del tiempo se enteraron que había viajado a Europa y allá él mismo había tramitado su breve en Roma.

Otro de sus compañeros, fray José de San Fermín hizo el razonamiento de que si Tomás de San José pudo realizar el viaje y tornaviaje de Europa, seguramente no estaba tan enfermo. En este sentido, su nula asistencia al oficio que le correspondía en el convento (corista) era injustificable. Por si fuera poco, José de San Rafael dijo haber notado soberbia y presunción desde la juventud de su estudiante. Por otro lado, su maestro de novicios, Salvador de San José, reiteró la falsedad de las causas por lo menos en el tiempo que convivió con él.

Como puede notarse, el arzobispo y sus funcionarios debieron haberse hecho muy mala imagen del solicitante, y por este motivo es plausible que no se le diera su secularización. Ninguna opinión lo favoreció. Seguramente este tipo de escándalos había influido en Lizana para aborrecer aún más este tipo de solicitudes.

- Rafael de Lima, mercedario.<sup>241</sup>

Perteneció a la orden de los mercedarios. Desconozco el breve que impetró y su fecha. Sin embargo, entre agosto y octubre de 1803 fueron llamados a declarar

---

<sup>241</sup> AGN, *Bienes Nacionales*, caja 87, exp. 32. Ver nota 238.

varios de sus conocidos para dar fe de las causas que justificó en Europa. Estas fueron tres, según los documentos de los cuales hay constancia: que tomó el hábito de mercedario sin conocer gramática, por lo que era incapaz de leer las obligaciones de la orden de la Merced por encontrarse en latín; y por otro lado, que su profesión se debió a que su madre y hermano lo obligaron, además de que se encontraba enfermo al tiempo de su solicitud.

Los frailes Mariano Palomino, Mariano de la Puente y José Manuel de Araoz coinciden plenamente en que fue cierto que Rafael de Lima entró sin saber latín a la orden. Empero, De la Puente matizó y aclaró que a pesar de ello, rápidamente aprendió la lengua en la escuela de menores y que era muy hábil. Sobre las otras dos causas, ninguno brinda información, pues alegaron desconocer la coacción ejercida por su madre y hermano y no saber si se encontraba enfermo.

No se encontraron más datos. Ante la verificación de haber entrado a la orden sin saber latín, pero a falta de respuestas en torno a las otras dos causas, es probable que se continuara con los interrogatorios. Si se considera el celo con que Lizana manejaba las secularizaciones, es probable que no se le diera ejecución a la petición de Rafael de Lima. Sin embargo, y como ya se asentó en un apartado anterior, el nombre y asunto de este religioso fueron el único que se anotó en el Libro de gobierno de este arzobispo. Este hecho permite pensar que sí se le concedió su petición.

- Manuel de Santa María de Guadalupe, carmelita.<sup>242</sup>

De nueva cuenta, otro carmelita buscó la ejecución de su breve de perpetua secularización. Volvieron a intervenir los mismos frailes que en el caso de Tomás de San José: José de la Cruz, Antonio de San Fermín, Francisco de San Rafael y Salvador de San José. Al parecer, la única causa que alegó ante el pontífice fue la de enfermedad. Tampoco encontré la fecha en que impetró el breve, pero los interrogatorios en Nueva España se hicieron entre agosto y octubre de 1803.

La misiva de José de la Cruz externa pormenorizadamente el motivo por el cual cree que Santa María comenzó a perder su salud. Todo comenzó con el permiso que obtuvo de los superiores para visitar a su abuelo enfermo, quien era regente de la audiencia y se encontraba en Mixcoac. A partir de entonces, dijo sentirse mal, y pudo residir un tiempo con su familiar con permiso de su provincial. Regresó al claustro, pero dejó de realizar sus obligaciones con pretexto de su enfermedad. El abuelo intervino y reunió una junta de médicos, los cuales determinaron que Santa María debía llevar una vida tranquila y cómoda para restablecer su bienestar. Por este motivo, se le permitió volver a salir del claustro. A pesar de su exigua salud, los carmelitas se enteraron de que era común ver a Santa María por las calles paseándose vestido a la inglesa. Ante tal escándalo, se le tuvo que suplicar regresara al convento, y éste accedió. Desde ese momento, se le consintió el poder comer carne, tomar chocolate, no presentarse a las misas y salir cuando quisiera. El objetivo seguramente fue evitar el escándalo.

Fray Antonio de San Fermín por su parte atestiguó que al principio, su compañero había sido fervoroso con la religión, pero que a los dos años se acabó

---

<sup>242</sup> AGN, *Indiferente virreinal*, caja 3198, exp. 3.

esta condición y comenzó a ser inconstante. Pensaba que esto se debía al frecuente trato con los seglares y por su falta de disciplina. Salvador de San José creía que el desconsuelo de fray Manuel provenía de que siguió siendo cercano a sus padres aún después de ingresar al convento. En este sentido, era sujeto a dos afectos contrarios: la conciencia de lo que prometió a Dios en contraposición con su deseo de libertad. Todo lo anterior también permite vislumbrar que Lizana, quien ordenó se realizaran las investigaciones, no accediera a ejecutar el breve por no verificarse las causas legítimas.

- José María de Alcántara, franciscano.<sup>243</sup>

Este franciscano argumentó en Roma tener intranquilidad e inquietud de espíritu por encontrar muy difícil –moral y físicamente– el cumplimiento cabal de los votos de su profesión. Todo esto, dice, le había mermado su salud. Para estar tranquilo de conciencia, pedía su secularización y estar habilitado para tener un beneficio eclesiástico. La cabeza de la Iglesia accedió a esta petición el 22 julio de 1803. Pidió al arzobispo mexicano verificar la congrua y veracidad de argumentos, además de que autorizó la obtención por parte del fraile de un solo beneficio eclesiástico, aunque fuera curado, con título de administración. Como pedía la ley, el Supremo Consejo de Indias conoció y dio el pase del breve el 31 de agosto de 1803.

A pesar de estos logros, Alcántara decidió no presentar inmediatamente a su ordinario el breve. Fue hasta 18 años después, en marzo de 1821, que decidió retomar el tema. El por qué lo explicó él mismo: dijo que en aquella época notó

---

<sup>243</sup> AGN, *Indiferente virreinal*, caja 1762, exp. 17.

que las secularizaciones eran muy mal vistas, seguramente aludiendo al arzobispo Lizana, y como prueba de esto estaban las limitaciones que se establecieron después de que hizo su breve (probablemente las de la cédula de 1805 y las decididas por Lizana). Ahora, en 1821, como todo en torno a las secularizaciones caminaba por senderos más sencillos gracias a las órdenes del Soberano Congreso –decía– le parecía adecuado proseguir.

Alcántara aseguraba que había promovido el breve por la inquietud de su alma en aquel entonces, y que ahora por los grandes trastornos (en referencia a la Independencia) consideraba menester vivir fuera del claustro para salvar su alma. Como pedían las nuevas leyes, Alcántara presentó testigos que dieran por ciertas sus preces y acreditó su congrua.

Sus testigos, todos ellos entrevistados el 12 de marzo, fueron el dominico Dr. Luis Carrasco, fray Agustín Bustamante, lector jubilado de la orden de San Francisco, y otro hermano de hábito, fray José Meneses. Todos acreditaron como verdaderas las razones que Alcántara dio a la Curia romana, que estaba desconsolado de espíritu y temía ser condenado por no cumplir sus votos. Asimismo, los tres repitieron que sabían y entendían las dificultades que Lizana había puesto para la ejecución de los breves, y que por ello su conocido no había querido ejecutar su gracia. Meneses incluso aseguró que desde sus primeros estudios, Alcántara había querido su secularización.

En cuanto a la congrua, el franciscano presentó dos modos de subsistencia. Primero, remitió un testamento en el cual era nombrado capellán, pero para obtener los réditos a su favor, debía pedir a su hermano el documento respectivo. En caso de problemas, adjuntó otro papel con fecha de 14 de marzo de 1821 en el

cual se le aseguraba una renta anual de 150 pesos por parte de Mariano Orellano. A la luz de esto, el promotor fiscal encontró todo en regla para proceder a la secularización. En consecuencia, el arzobispo Fonte autorizó la ejecución del breve el 16 de abril del mismo año, y pidió la sujeción y obediencia de sus votos como clérigo secular, así como la conservación de su escapulario distintivo.

Sin duda alguna, el padre Alcántara se vio hábil al esperar la ejecución de su breve. Seguramente observó que Lizana había desechado numerosos casos, a pesar de que llevaba ciertos avances al obtener el pase del Consejo de Indias. Con las nuevas leyes de 1820 y 1821, los trámites se simplificaron, y esto se observa en el expediente. Tan solo se pidieron los comprobantes de congrua y la participación de testigos, sin la secrecía y rigor que Lizana ejercía. Además, tomó únicamente un mes todo el procedimiento para que fuera autorizado el breve por el arzobispo, en contraste con los nueve que tardó el proceso de fray Miguel de la Cueva.

Para puntualizar, del conjunto anterior, tan sólo dos casos mostraron la documentación completa, y en ambos, la resolución fue favorable para los frailes interesados: Miguel de Cuevas y José María Alcántara. El primero logró efectuarse en 1802 durante el gobierno del cabildo sede vacante, y el segundo hasta 1821, ya con las nuevas leyes y durante el gobierno de Pedro de Fonte. El resto de las peticiones se encuentran incompletas, sin que de su veredicto tenga conocimiento. Aún así, es probable que otras dos más siguieran el mismo camino: la de Rafael de Lima y la de Casimiro de la Madre de Dios, el primero durante el gobierno de Lizana y el segundo en el de Bergosa.

Por otro lado, según permiten interpretar las fuentes, los otros cinco frailes no tuvieron éxito en su empresa. Todos ellos se enfrentaron a opiniones que negaron o pusieron en duda la veracidad de sus preces, y en casi todos fueron unánimes sus detractores. También debe resaltarse que estos cinco se promovieron en tiempos de Francisco Lizana, y resulta curioso que varios testimonios concordaran en la oposición que siempre mostró dicho prelado hacia las secularizaciones. Estos comentarios, aunados a la carta que mandó al Consejo del rey, permiten pensar que fuera probable que este personaje hiciera lo posible por evitar el éxito de la ejecución de los breves de secularización.

Los comentarios poco halagüeños hacia cada compañero no necesariamente respondían a la veracidad o falsedad de los hechos. Cabe la posibilidad de que esa situación reflejara pugnas internas entre partidos, la existencia de alianzas, o que incluso sirviera para cobrar venganzas de desacuerdos personales. A pesar de ser una conjetura, al menos en el caso de fray Manuel de Guadalupe se alega esta situación, la cual evidentemente contrasta y contradice el testimonio de los superiores carmelitas también implicados en el caso. Algo similar se entrevé en el caso de Francisco Concha.

De todas maneras, los escándalos y acusaciones sobre las faltas a las reglas muestran que las reformas que redujeron a la clausura a los frailes no dieron el resultado que se había pretendido. Continuaron las transgresiones y la descomposición en las órdenes religiosas. Uno de los deberes fundamentales de estos personajes era dedicarse al rezo y varios fueron acusados de no cumplir. Sobre la observancia de los votos, el que más se violaba era el de pobreza. El bien raíz que supuestamente pertenecía al agustino Concha y la vestimenta a la

moda y dieta más que completa del carmelita permiten pensar esto. También la desobediencia es visible y los desacuerdos entre los actores. Nada de esto iba conforme a la perfección evangélica que debían buscar los religiosos.

Por otro lado, el caso de Miguel de Cuevas es contrastante con los escándalos anteriores. Todos los testigos interrogados verificaron las causas y hablaron bien del personaje. Es importante comentar que la mayoría de sus testigos fueron seculares (tres) y sólo dos eran compañeros de hábito. ¿Esta situación influiría? En el resto de los casos, casi todos los que testificaron eran miembros del clero.

Cabe mencionar las causales que adujeron los frailes. La más mencionada fue la intranquilidad de conciencia. Otra muy socorrida era la enfermedad. También se mencionó la falta de edad suficiente para entender las responsabilidades de la vida religiosa, la entrada por coacción ejercida por terceros; los problemas con otros miembros de los conventos, la falta de información y el mal encaminamiento por parte de los maestros de novicios. Muchas veces, los religiosos mencionaron más de una causa para renunciar a sus votos, y también éstas se encontraban encadenadas. Por ejemplo, la intranquilidad de conciencia generaba enfermedad y malestar físico. Desde mi punto de vista, todas las causas convergen en una sola: la intranquilidad de conciencia. Al no poder o querer cumplir con los votos, temían la condenación de sus almas al fuego eterno. Esto se relaciona directamente con la falta de vocación, pues pareciera que ninguno de estos personajes manifestó en ningún momento tener un interés particular por la vida religiosa.

Lo anterior puede vincularse con el apartado 4 del presenta capítulo. Según la información retomada del *Curso* de Murillo, tanto para la anulación de los votos, como para la nulidad de profesión, la falta de libertad o voluntad generados por la coacción de terceros, por ser aún niños sin suficiente consciencia y por fraude eran causas válidas. También la intranquilidad de consciencia se podía alegar si la persona consideraba que el voto causaba su ruina espiritual, y por lo tanto el riesgo de pecar por incumplimiento. En vista de esto, casi todos los argumentos que estudié están contemplados en el derecho canónico. Los frailes estaban informados de las normas y las utilizaron a su favor.

Por otro lado, creo que un motivo fundamental para que los religiosos decidieran secularizarse era de corte económico. Debe recordarse que una vez logrado su objetivo, se convertían en clérigos seculares. Una vez en este estado, podían desentenderse del voto de pobreza y percibir dinero para su uso personal. Como curas, podían trabajar en parroquias como titulares, vicarios, lenguas, sacristanes... También podían poseer bienes raíces y obtener ingresos de ellos.

Debo mencionar que el único que pidió explícitamente la habilitación para un beneficio eclesiástico según las fuentes, fue Alcántara y se le concedió. Otro más (Casimiro de la Madre de Dios) pidió permiso para obtenerlo y se intuye que lo obtuvo. Con las leyes de 1820 y 1821 esta capacidad quedó asegurada para todos los regulares secularizados. En este sentido, no sería de sorprender que algunos llegaran a gozar del dinero estipulado en la congrua más a parte otro como seculares, ya fuera como curas, vicarios, capellanes, etc. Antes de 1820 pareciera que no necesariamente se les autorizaba tener un beneficio eclesiástico, pero en la realidad pudo suceder que ellos entraran a concursos para obtenerlos.

Las congruas eran un asunto de vital importancia. Si bien los frailes vivían de las limosnas y poseían bienes comunitarios, era indispensable que comprobaran un ingreso fijo para su mantenimiento fuera de los claustros. Al haber renunciado a toda posesión material propia, los mendicantes no tenían muchas alternativas para obtener dinero fijo. De los dos casos que conservan información sobre la congrua, debe resaltarse que ambos tenían capellanías asignadas (los franciscanos Miguel de Cuevas y José María de Alcantara). Sin embargo, consideraron que la cifra que percibían no era suficiente y no les sería aceptada por el promotor de la diócesis.

Por lo anterior, tuvieron que buscar otro medio para completar una cantidad adecuada. Los dos frailes obtuvieron rentas vitalicias por parte de dos laicos y consiguieron documentos probatorios. A pesar de la falta de más indicios, puede pensarse que varios pobladores se comprometieron a pagar rentas a algunos frailes. Esto también lo menciona la cédula de 1797. Es posible que lo hicieran como una manera de asegurar su salvación al ejercer una buena acción. No debe descartarse la posibilidad de que el religioso llegara a algún acuerdo verbal o secreto con los seglares y diera a cambio algún servicio como sacerdote o alguna promesa a cumplir cuando se secularizara. Sin embargo, todo esto cae en el terreno de la especulación hasta no encontrar bases documentales.

Por último, hay otros dos asuntos que deben ampliarse. Primero, la impetración de los breves antes de 1821 también requería que el interesado acreditara pertenecer a una diócesis. Todo parece indicar que los frailes debían pedir un comprobante por parte del arzobispo. La situación permite hacer la conjetura de que no todos los residentes en los conventos estuvieran adscritos a

los susodichos, sino que pertenecieran a otros ubicados en diócesis distintas y se encontraban viviendo sin permiso en estos claustros.

Segundo. Una vez aprobada la secularización, la autoridad diocesana pedía que los ex frailes que conservaran un escapulario visible que revelara la religión a la que había pertenecido. Esto es interesante, pareciera un elemento excluyente, para distinguir con facilidad el pasado conventual de una persona de otra que había sido secular desde el principio. Sea como fuere, el personaje quedaba marcado de por vida por su orden religiosa, aunque ya no estuviera en ella, como si en el fondo nunca se dejara de ser franciscano, dominico, agustino, carmelita descalzo o mercedario.

## CONCLUSIONES.

A lo largo del trabajo traté numerosos temas y expresé varias apreciaciones. En este último apartado, procuro la ilación de todo ello en relación con el proceso de secularización de los frailes.

Pienso que el abandono de los hábitos por parte de los religiosos es consecuencia de múltiples factores interrelacionados. En resumen, la política ejercida por la corona, la pugna entre los regulares y los arzobispos, los cambios en las funciones de los mendicantes y su desgaste moral fueron las causas del fenómeno. Considero que para comprender cada uno de ellos es necesario tomar en cuenta su historicidad. En este sentido, creo indispensable estudiar estos procesos de larga duración e identifico los orígenes de ellos en el siglo XVI. También creo importante el tener en cuenta a los actores involucrados. Desde mi perspectiva, la Corona, los virreyes, los arzobispos con su clero y los frailes fueron los principales. A continuación desgloso cada fenómeno.

- La política

La Corona española de la dinastía Habsburgo se caracterizaba por ser pactista, por irse adaptando conforme a circunstancias determinadas.<sup>244</sup> De esta manera, en los asuntos de la Iglesia indiana mostraba contradicciones, pues en ocasiones favorecía a un clero u otro. A pesar de esta situación, pienso que a partir de la

---

<sup>244</sup> Antonio Rubial García, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, FCE / UNAM / FFyL, 2014, p. 210.

publicación de la cédula del Real Patronato de 1574, la política real se perfiló a favor de los seculares. Esto también se reflejó en las instrucciones entregadas al conde de Monterrey en 1596. A diferencia de estos mismos documentos dados a virreyes anteriores, se pidió explícitamente detener el crecimiento de los frailes a favor de los seculares.

El fortalecimiento episcopal fue paulatino pero patente. Esta situación puede explicarse por la coincidencia de intereses entre los monarcas y los obispos, y por los esfuerzos de éstos por empoderarse. Es plausible que sin su lucha a través de cartas, informes y acciones, la corte no se hubiera visto tan presionada por favorecerlos.

Los borbones prosiguieron e incrementaron la tendencia de los austrias de debilitar a la Iglesia regular. A mediados del siglo XVIII, los regímenes absolutistas adoptaron ideas nutridas por el regalismo y la ilustración. Los españoles emprendieron numerosas reformas que procuraban la centralización del poder y fortalecer a la Corona. Bajo estas premisas actuó Fernando VI, quien promovió las cédulas de secularización de doctrinas de 1749 y 1753. Carlos III fue más allá y continuó con dicha reforma, pero además procuró aplicar cambios en la vida monástica, impulsar concilios provinciales regalistas, etc.

Sin duda alguna, desde esta época se vislumbraba un importante cambio en la esfera política española. Todas las reformas abonaban a la tendencia regalista. Además, el influjo de la ilustración se percibe a través del análisis de la realidad americana –lo que permitió la aplicación de leyes y disposiciones precisas– y de la conciencia de la monarquía por poner los intereses temporales del imperio por encima de los espirituales, sin que estos últimos

desaparecieran.<sup>245</sup> En este sentido, la Iglesia empezó a ser concebida como una corporación (más), muy rica y poderosa de la monarquía.<sup>246</sup>

Así, el reinado de Carlos IV intensificó las políticas regalistas de sus antecesores, a grado tal de trastocar los intereses del clero. Debido a ello, hubo una polarización. Algunos se pronunciaron a favor de la potestad papal y de la preeminencia e independencia de la Iglesia con respecto del poder regio (ultramontanos). Por contraparte, los regalistas se radicalizaron. La concepción de la institución religiosa entró en crisis.

Estas fuertes contradicciones se expresaron fehacientemente en el cambio de régimen político, durante el paso de la monarquía absoluta a la constitucional. Considero que esta situación se puede ver de forma concreta en las leyes de 1797, 1805, 1820 y 1821 sobre la secularización de los frailes. Mientras que las dos primeras fueron muy restrictivas y prohibitivas, las dos últimas las facilitaban e incluso las alentaban.

Sin embargo, hay disparidades entre los decretos regios de 1820 y los de las cortes de 1821. Estos últimos preservaban las regalías a toda costa, de forma similar que las cédulas de 1797 y 1805. En contraste, los del rey de 1820 no comparten esta característica. Por primera vez, el rey mencionó al papa como autoridad a consultar en asuntos eclesiásticos. Así, Fernando VII echaba por la borda la tradición de sus antecesores borbones y es de llamar la atención. Es plausible que su actuación se debiera a la debilidad de la Corona, y por tanto a su búsqueda de restablecer su poder basándose en el pontifical.

---

<sup>245</sup> Annick Lempèriere, *op. cit.*, p. 166.

<sup>246</sup> David A. Brading, *op. cit.*, p.

Frente a estas contradicciones y diferencias en cuanto a los decretos expedidos en un corto periodo de tiempo, surge la pregunta de por qué existía tal situación. Una hipótesis es que estaba en disputa la permanencia de un antiguo régimen absolutista con uno nuevo. El primero, a pesar de su férreo regalismo, aún no se desprendía del ideal de que la Iglesia era un pilar fundamental de la monarquía, pues el rey era tal por derecho divino. Las cédulas de 1797 y 1805 corresponden a esta concepción.

Con la llegada del constitucionalismo, esto cambió. La idea de que el rey debía supeditarse a la autoridad de una carta magna, la cual emanaba y expresaba la soberanía proveniente de la Nación,<sup>247</sup> era diametralmente opuesta. En este sentido, la Iglesia era súbdita y tan sólo una parte de la nación española. Bajo estos supuestos fueron elaboradas las leyes liberales de 1821. Se refleja la pugna entre dos regímenes. Sin embargo, hubo continuidades. La principal fue el regalismo: tanto el antiguo como el nuevo gobierno compartieron esa característica. Me atrevo a decir que fue una herencia del absolutismo español, la cual se perpetuó desde siglos antes con el Regio Patronato.

Por otro lado, los decretos del rey de 1820 pienso que fueron un intento de conciliar las dos posiciones. Probablemente, el rey los propuso como contención. Si ya no podía evitar las secularizaciones, debía reducir sus estragos y mantener vivo al clero regular, parte fundamental de su autoridad. También pudo ser consciente de que ya no tenía la capacidad de sobreponerse a las cortes y revertir el liberalismo.

---

<sup>247</sup> *Constitución política de la monarquía española. Cádiz 1812*, México, UNAM / Coordinación de Humanidades / Museo de las Constituciones, 2017, epub, 4 de agosto de 2017, artículos 3, 170 y 173.

Cabe destacar que con el inicio de la vida independiente, el proceso de transformación de la Iglesia continuó. Aunque los jefes de esta institución creyeron haber eludido a las cortes liberales – y lo hicieron por un tiempo – en la nueva nación se prolongó una fuerte disputa por parte del Estado para someter a la Iglesia bajo su brazo (incluso se buscó crear una Iglesia nacional) y por parte del clero para continuar con su influencia política sin estar subyugado a lo que pudiera parecerse al regalismo.

Otros actores de los que es necesario hablar son los virreyes. Su proceder en los siglos XVI y XVII no reflejaba los intereses de la corona. Por ejemplo, en los conflictos Palafox-Villena y Mancera-Payo Enríquez, se le dio la razón a los arzobispos. Probablemente esto se deba a los intereses que los virreyes tenían con algunos grupos o corporaciones. En otros casos, es posible interpretar las recomendaciones de los virreyes de no afectar a las órdenes en un sentido práctico. Al encontrarse en Nueva España, tenían mayor conocimiento que el rey y sus consejeros. Podían entender qué era viable en términos políticos. Pienso que así pueden leerse los casos de Montesclaros y Cerralvo.

A diferencia del siglo XVII, los virreyes de la segunda mitad del XVIII e inicios del XIX vacilaron menos en aplicar las órdenes reales. Trabajaron de la mano con los arzobispos. La gran excepción fue el marqués de Cruillas. En este sentido, estoy de acuerdo con que Madrid logró imponer su centralización y escogió virreyes con intereses regalistas. Para los vicepatronos del siglo XIX, no se giró ninguna instrucción ni dejaron memoria en donde se resaltara el papel que debían desempeñar o habían llevado a cabo en torno a los regulares. Esto puede interpretarse como una prueba más de la pérdida de influencia de los frailes.

- La pugna entre los arzobispos y regulares.

A lo largo de los capítulos 1 y 2 se puede apreciar un continuo conflicto entre los dos cleros. Las acusaciones recíprocas siguieron las mismas líneas argumentativas a lo largo de más de 250 años: los contrarios no estaban bien preparados en cuanto a conocimientos de lengua y doctrina, eran abusivos con los indios, no respetaban la autoridad de rey, ya fuera por faltar al Patronato o a los privilegios otorgados por éste, etc.

La lucha entre los dos cleros respondía a intereses económicos, políticos y sociales, y esto involucró a numerosos actores. En términos generales, los arzobispos de Nueva España pretendían sujetar a los frailes bajo su mando desde 1539, año en que se realizó la primera junta conciliar y en concordancia con la potestad que tradicionalmente les correspondía. El tópico fue recurrente a lo largo de los siglos XVI, XVII y XVIII. Sin embargo, se logró de facto hasta el tiempo en que se terminaba de aplicar el programa de secularización de doctrinas. La supeditación que anhelaban los diocesanos se expresó en diversos temas que contribuyeron a la pugna. A partir de 1789, ya no se registran situaciones ríspidas entre los dos cleros. Esto habla de la total subordinación de los regulares.

Uno de ellos fue el asunto del cobro de diezmos correspondiente a las propiedades de los regulares. Hubo intentos de consolidar este proyecto a lo largo del XVI y XVII. Por ejemplo, Palafox quiso hacerlo pero no lo logró. Fue hasta el gobierno de Payo Enríquez en 1673 que las órdenes accedieron a la fuerza y comenzaron a pagar el impuesto sistemáticamente.

Otro asunto fue el del examen de lengua y doctrina. Los obispos y la Corona impulsaron el tema desde 1603 y 1618 a través de cédulas. También fue discutido en el Tercer Concilio Mexicano y reiterado en 1634. Palafox quiso poner estas medidas en práctica en su diócesis y encontró gran resistencia por parte de los frailes. Los arzobispos lograron imponerse en este tema hasta el gobierno de Manuel Rubio y Salinas.

La administración de doctrinas y parroquias también fue tópic de controversia desde un inicio. Los dos cleros defendieron sus posiciones desde la junta conciliar de 1539 ya referida. El debate prosiguió claramente en las contrastantes cédulas de 1583 y 1585 y otras subsecuentes. El conflicto se solucionó de nuevo a favor de los prelados con la secularización de doctrinas iniciada en 1749.

De lo anterior, se puede concluir que el fortalecimiento del episcopado y del clero secular avanzó paulatinamente. Desde mi punto de vista, el proceso que puso más a la vista este fenómeno fue la secularización de doctrinas. Además, considero que también demuestra que el clero regular terminó por estar dominado por la mitra.

Cabe mencionar que los arzobispos del siglo XVIII apoyaron prácticamente todos los cambios propuestos por los monarcas en cuanto a temas eclesiásticos. Por tanto, aplicaron sus políticas y además trabajaron en conjunto con los virreyes. Sin embargo, ese regalismo tenía sus límites. Cuando el rey Carlos IV trastocó los intereses directos del clero secular, éste reaccionó y defendió a capa y espada sus antiguos privilegios. Con la ley de consolidación de vales reales, se causó un malestar extendido en la sociedad novohispana. Aún así, la jerarquía eclesiástica

no puso en duda la legitimidad de las autoridades metropolitanas. Fue hasta la amenaza que representó el congreso restablecido de 1820 que los altos mandos de la Iglesia novohispana prefirieron apoyar a lo que en otro momento habían considerado una abominación: la independencia. Pusieron por delante sus intereses, procurando romper la tradición regalista.

Los frailes por su parte ejercieron una continua resistencia a los embates promovidos por el gobierno civil y por los obispos desde el siglo XVI. Continuamente mandaron cartas acusatorias, escribieron memoriales y relaciones, enviaron promotores a la corte metropolitana, actuaron en contra de curas, se negaron a ser examinados y visitados, evitaron pagar impuestos, etcétera. Esto provocó que la Corona se diera cuenta del poder que los regulares detentaban en Nueva España, y por tanto tuviera que matizar el tono de sus mandatos. Además, los seculares vieron retrasados varios de sus proyectos frente a tal resistencia.

Durante la secularización de doctrinas, los frailes reaccionaron tarde e intentaron manejar todos los recursos a su alcance para defenderse, pero su desgaste era ya patente. Nuevamente, observo a este hecho como parteaguas, pues con él cesó por completo la eterna pugna entre los dos cleros. En el Arzobispado de México, hacia 1789, los frailes no volvieron a entrar en conflictos graves con otras autoridades. El peor temor de los religiosos del siglo XVI se cumplió: quedaron bajo la tutela de los obispos.

- Los frailes ante la sociedad

Los cambios que las órdenes vivieron a lo largo del tiempo con respecto a su relación con la sociedad también fueron drásticos. Estuvieron muy presentes al

ejercer su misión evangelizadora durante los primeros años de la colonia. Con el transcurso del tiempo, se convirtieron en doctrineros ya asentados en poblaciones. Influyeron en la educación, tanto técnica como espiritual. Promovieron distintas devociones, apoyaron la formación de corporaciones, participaron en numerosos cambios demográficos, impartían sacramentos a indios, españoles y mestizos, misionaban en lugares poco hispanizados, entre otras funciones.

Sin embargo, con el paso de los años se fueron alejando de la feligresía poco a poco, en parte por las presiones de los diocesanos y de la corona, y también por sus conflictos internos. Con la pérdida de las doctrinas a mediados del siglo XVIII, considero que hubo un punto de inflexión. Con ella, se eliminó el ejercicio ministerial que los frailes habían ejercido hasta entonces. Muchos quedaron desempleados. Aunque en algunas ocasiones se les permitió quedar como asistentes de los nuevos párrocos, es de imaginarse que sus beneficios económicos y de prestigio (al no ser los titulares) se redujeron.

Asimismo, con la confiscación de sus conventos debieron migrar a otros que quedaran, principalmente los urbanos. Es conveniente recordar que los mandatos reales sólo permitieron que cada orden conservara dos de sus doctrinas y sus conventos principales.<sup>248</sup> Por este motivo, los claustros se llenaron. Los antiguos doctrineros se habían acostumbrado a vivir cómodamente en grandes conventos con poco personal y estaban habituados a tener contacto con el

---

<sup>248</sup> Los franciscanos retuvieron Texcoco y Toluca, los agustinos Meztlán y Malinalco, y los dominicos Cuautla y Azcapotzalco. Todos tenían gran importancia económica e histórica. Además, sus casas matrices también las conservaron, además de algunos conventos sin doctrina y colegios. María Teresa Álvarez Icaza, *op. cit.*, p. 237.

exterior. Ahora, las reformas internas de las órdenes obligaron a todo el personal a mantenerse en clausura y a dedicarse a la oración.

A fines del siglo XVIII, los religiosos se enfrentaban a la convivencia multitudinaria en las pocas posesiones de sus órdenes. La otra opción que tenían, y de hecho la Corona los instó a tomarla, era misionar en el norte bajo condiciones adversas. Preferían estar a salvo en un claustro. No obstante, al encontrarse éstos repletos y en una dinámica reducida al interior de los conventos, se generaron fuertes disputas y descontentos. Es probable que esto se acentuara con la coyuntura del proceso independentista, pues también los frailes llegaron a tomar el partido insurgente o realista.

Por si fuera poco, hubo reformas que modificaban las antiguas costumbres que los mendicantes habían impulsado y sostenido en más de dos siglos. Éstas se llevaron a cabo durante las reformas borbónicas y estaban influidas por la ilustración católica.<sup>249</sup> Las fiestas y formas de exteriorización de las devociones intentaron ser borradas o sustituidas, su ideal de conservar las lenguas indígenas también comenzó a ser minado con la fundación de escuelas de castellano. Muchas de sus cofradías fueron suprimidas y otras puestas bajo el control de los jueces eclesiásticos.

También se limitó el número de ingresos al noviciado, aunque cabe anotar que los interesados en formar parte de las órdenes se redujeron desde antes. Para fines del XVIII y principios del XIX eran muy pocos los que querían adherirse a las filas de cualquier orden. En resumen, al estar recluidos, perdieron por

---

<sup>249</sup> Manuel Rubio y Salinas, Francisco Lorenzana y Antonio Núñez de Haro se destacaron en estas reformas, como pone en evidencia María Teresa Álvarez Icaza, *op cit.*

completo su influencia en la sociedad. Lejos quedaron los tiempos donde administraban justicia, recibían ganancias, impartían sacramentos, tenían mano de obra gratuita, etcétera.

Asimismo, pienso que las “nuevas órdenes”, mercedarios y carmelitas descalzos, si bien terminaron por no tener doctrinas (los carmelitas renunciaron a ello y los mercedarios nunca las tuvieron en Nueva España) y ser distintas en este punto de los antiguos mendicantes, se emparentaron con éstos en otros aspectos, como en su influjo en la sociedad durante los siglos XVI y XVII. Pero en el siglo XVIII, también perdieron terreno ante los diocesanos. La secularización de frailes trascendió las especificidades de las distintas casas religiosas y demuestra que los cambios en los intereses de las capas medias de la sociedad eran generalizados. Por este motivo, no puede decirse que la secularización de parroquias fue la única causa de la renuncia de los religiosos. El fenómeno va más allá y se sitúa en el terreno de una sociedad y una cultura que estaba cambiando.

A pesar la fuerte desestructuración del clero regular novohispano, la cultura que modelaron perduró. Su manera de enseñar el cristianismo a partir de representaciones, con el impulso a ciertos santos y devociones, y a través de permitir el paralelismo entre cristianismo y las religiones prehispánicas, permitieron la creación de una cultura sincrética que perdura hasta nuestros días. Con esto queda claro que su impacto trascendió el ámbito religioso y se expresó en la cultura, economía y política.

- Las contradicciones internas de los frailes

Desde 1560, los frailes eran fuertemente criticados por otros sectores, en especial por los seculares. Se les increpaba por enriquecerse a costa de la mano de obra y tributación indígena, con la malversación de fondos de cajas comunitarias y a través de negocios. Con base en esto, se argumentaba que no respetaban sus votos de pobreza.

Por otro lado, fueron constantes las acusaciones sobre el descuido en el que tenían a los feligreses y por el mal ejemplo que ponían a la sociedad. Varios escapaban de sus conventos por las noches, otros tenían concubinas, algunos jugaban juegos de azar y asistían a las tabernas, etcétera. Todo lo anterior generó una imagen muy negativa de los frailes. Ellos negaron lo anterior y acusaron a sus enemigos de cometer las mismas faltas. Podría pensarse que todos estos argumentos negativos eran pura retórica, pero se ha encontrado evidencia de que al interior de las órdenes eran conocidas estas situaciones y por ello procuraron reformar algunas cosas.<sup>250</sup>

Con todo y las reformas, los frailes siguieron siendo acusados de lo mismo en los siglos XVII, XVIII y XIX. El arzobispo Lizana, en 1803, calificó como perjudiciales a los frailes secularizados, pues decía que eran personas de poca valía. Nuevamente, cabría preguntarse si en realidad eran exageraciones o infundios del prelado. Los expedientes resumidos en el capítulo 3 permiten ver que en el clero regular existían actitudes relajadas y contrarias a los ideales mendicantes. De poco sirvieron las reformas que Carlos III promovió.

Por ejemplo, el agustino Francisco Concha fue acusado de poseer una casa y lucrar con ella. El carmelita Casimiro de la Madre de Dios se escapó de su

---

<sup>250</sup> Antonio Rubial, "Las reformas de los regulares...", p. 144.

convento sin permiso, al igual que su hermano de hábito Tomás de San José. Otro de la orden del Carmen, Manuel de Santa María, fue reportado por vestir ricas ropas a vista de todos. Por si fuera poco, casi todos los casos demuestran enfrentamientos entre los individuos de cada convento. También es probable que existieran grupos en disputa, pues algunos expedientes dejaron ver que frailes secularizantes recibían al mismo tiempo apoyo de unos hermanos y descrédito de otros.

Quedó constancia de descalificaciones, enojos, reprimendas... Todo esto hace pensar que, cuando menos, una parte del clero regular, corroboraba y daba la razón a los críticos de las órdenes. En este sentido, es comprensible la desconfianza del arzobispo y su oposición a la secularización de los religiosos. Cabe recordar que éstos se volvían seculares al renunciar a sus hábitos. Probablemente, Lizana creía que al verse obligado a cobijarlos como curas, los escándalos y problemas se transmitirían a su rama clerical, y en consiguiente se verían ampliamente desprestigiados.

Otro asunto tocante a las dinámicas internas fue el de las alternativas. El conflicto entre facciones de españoles y criollos, motivado por el control de los principales cargos de cada orden, perduró por cientos de años. A pesar del acuerdo de alternarse los puestos, seguido hubo intentos por desobedecerlos o romperlos. Aún a fines del XVIII, las facciones estaban enfrentadas: los criollos querían tener más cabida por ser mayoría. Los españoles utilizaban a todas las misiones provenientes de España para cumplir con el número que debían tener para cubrir los cargos.

Por otro lado, creo conveniente abundar sobre los motivos que los frailes alegaban para secularizarse. Como ya expliqué en el capítulo 3, dieron distintas razones, como enfermedad, haber tomado los hábitos muy jóvenes, no haber sido guiados correctamente por sus maestros, coacción por parte de familiares, dificultad para cumplir las reglas, intranquilidad de conciencia, entre otras. Todas las que se mencionaron en los expedientes parecen haber sido válidas, tanto de manera individual como en conjunto y se encontraba estipuladas en el derecho canónico, aunque no específicamente como causales de secularización.

Las causas que alegaron, aunque apelaban a distintas cosas, creo que tienen un origen común y revelan un asunto, la falta de vocación. El ideal de comunidad monástica parece inoperante para un amplio sector de las órdenes. La concepción de comunidad fue rebasada por la individualidad, aunque cabe preguntarse si en algún punto de la historia de los conventos novohispanos realmente existieron mayorías con vocación conventual. También el factor económico debió influir enormemente en que los frailes decidieran renunciar, aunque no se mencionara como motivo de abandono. Era más viable obtener un beneficio fijo propio como párrocos que sobrevivir con limosnas variables compartidas en comunidad.

Por otro lado, creo que la vida monástica dejó de ser una opción viable para numerosos sectores de la sociedad novohispana, como antaño había sido. La secularización de los frailes es un reflejo de una sociedad en proceso de transformación. Estos cambios se habían visto claramente desde las reformas borbónicas. Unidas a ellas, repercutieron las ideas ilustradas, las cuales ponían en entredicho numerosos preceptos enraizados en la Iglesia.

El clero regular fue especialmente afectado. Sus fiestas, devociones y su permisividad ante prácticas asociadas al paganismo y de dudosa “pureza” cristiana fueron criticadas y denostadas por la ilustración católica. Que los antiguos religiosos se preocuparan más por la vida terrenal –el aquí y el ahora– en lugar de la vida de los cielos, también muestra que los valores seculares invadieron los claustros.

¿El epílogo de las órdenes religiosas? A la luz de lo expuesto a lo largo de la tesis, pareciera que la secularización de los frailes anunciaba el fin del clero regular en México después de un prolongado proceso de deterioro. Además, el liberalismo y el anticlericalismo se expresaban en varias partes de Europa, como en Francia y España. Con la separación de éste último país, los regulares pudieron prolongar su existencia por unos años más. Sin embargo, México no fue ajeno al liberalismo, y el juarismo decidió decretar la exclaustación y desaparición de los frailes.

En este sentido, el padre Morales tiene razón en decir que la supresión de los conventos no fue fortuita, sino que tuvo sus raíces mucho antes.<sup>251</sup> La renuncia de los hermanos a sus hábitos creo que fue muy sintomática de una época de grandes cambios. Los frailes dejaron de existir en el país, pero sólo por un tiempo. Años después regresaron en otro contexto.

Por último, quiero hablar de las perspectivas y posibles temas de investigación que pueden salir a partir de este trabajo. Queda claro que este estudio no es exhaustivo del tema, de hecho creo que es bastante general. Pienso que es importante continuar con el examen de la secularización de los frailes con

---

<sup>251</sup> Francisco Morales, “Mexican Society...”, p. 325.

más detenimiento para los años que abarcan 1821-1859, pues a partir de esa primera fecha no estudié más que un solo expediente, y en la segunda fecha se realizó la exclaustación y hubo otra “ola” de secularización. Sería interesante analizar esos hechos y compararlos con los aquí tratados.

Al ceñirme al Arzobispado de México, excluí el resto de las diócesis novohispanas. En este sentido, sería importante estudiar dichas regiones para observar su propia especificidad.<sup>252</sup> También dejé de lado a las órdenes hospitalarias, y cabe anotar que también encontré algunos expedientes de secularización de éstas. ¿Responderían a causas similares que las de los mendicantes?

Otros temas merecen la atención del historiador. Por ejemplo, las dinámicas internas de las órdenes religiosas para la temporalidad de 1750-1859 han sido muy poco estudiadas en el caso de Nueva España / Estados Unidos Mexicanos. Las figuras de los arzobispos Lizana, Bergosa y Fonte han sido contempladas en relación con el proceso independentista, pero creo que haría falta tomar en cuenta también su labor como pastores, sus opiniones y acciones con respecto al gobierno de sus párrocos y de las órdenes religiosas y estudiar sus posiciones con respecto al tránsito de la política española en la crisis de antiguo régimen.

---

<sup>252</sup> El aspecto regional lo tomo a partir de estudios hechos sobre la secularización de doctrinas. Los trabajos de Óscar Mazín sobre Michoacán y de José Refugio de la Torre sobre Jalisco ponen en evidencia que las dinámicas locales hicieron que las secularizaciones se realizaran con menor fuerza y apremio entre otras cosas. Véase Óscar Mazín, *op. cit.*, principalmente el capítulo IV. También consúlteses José Refugio de la Torre Curiel, *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Jalisco (1749-1860)*, México, El Colegio de Michoacán / Universidad de Guadalajara / Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 2001, capítulos III, IV y V. También David Brading, *op. cit.*, pp. 86 y 88, quien trata brevemente los casos de Yucatán y Oaxaca.

## **ANEXO.** Real cédula de 12 de Agosto de 1805.<sup>253</sup>

*A continuación, se transcribe la cédula de 1805 sobre las medidas que tomó la Corona en el asunto de la secularización de frailes. Este documento incluye íntegra una disposición previa (20 de julio de 1797) sobre el tema. Con esto, es posible observar las adendas hechas a la primera versión de la cédula. Por este motivo, he decidido marcar el lugar donde empieza cada una de las cédulas. En el número 1 se indica el documento más viejo, y en el número 2 todo lo que se le agregó en 1805.*

*El texto fue obtenido en el Archivo General de la Nación. Cabe mencionar que la transcripción respeta la puntuación del documento original. Sin embargo, en un intento por hacer la lectura más fluida y sencilla, se actualizó la ortografía: se cambiaron algunas letras y se colocaron acentos donde hacía falta.*

### **1.**

El Rey= Por cuanto atendiendo a la facilidad con que en estos últimos tiempos acuden los religiosos a la Curia Romana a impetrar<sup>254</sup> Breves de Secularizaciones, al excesivo número de estas gracias, motivos que alegan poco conformes a las disposiciones Canónicas y Pontificias, bajo la confianza de que a las despachadas por la Sagrada Congregación de la Penitenciaría se les ha de dar el pase en virtud de lo dispuesto en la Real Cedula de 21 de Noviembre de 1778, y conviniendo desterrar tan perjudicial abuso, poner límites a voluntarios y maliciosos designios y atajar el daño que se experimenta de irse despoblando los conventos de aquellos dominios, y especialmente de misioneros, que tan a costa del Real Erario pasan a ellos, tuvo por indispensable mi Supremo Consejo de las Indias, en pleno de tres Salas, tratar tan grave asunto con la madurez y reflexión que merecía; y teniendo a la vista las diferentes instancias que se habían presentado solicitando el pase de los Rescriptos obtenidos con lo que en su razón dijeron mis Fiscales, me propuso su dictamen en consulta de 17 de Febrero de este año: y habiéndome conformado

---

<sup>253</sup> AGN, *Reales cédulas originales*, vol. 233, exp. 58.

con él, he resuelto, que sin embargo de crear exceptuados de presentarse a mi Consejo para obtener el pase los Breves de Penitenciaria por la citada Real Cédula de 21 de Noviembre de 1778, no siendo por su naturaleza de esta clase los de secularización, y atendiendo al estilo de que la Curia Romana los expide comúnmente por Dataria, y solo por Penitenciaria en virtud de comisión de su santidad, que no se dé el pase a Breve de Secularizacion sin que se haya impetrado con previo permiso del referido Tribunal, y por mano de los expedicioneros destinados a este fin según lo tengo resuelto por Real Cédula circular de 4 de Diciembre de 1795, para todo recurso a Roma en toda generalidad, y ser conforme al objeto y motivo que dio fundamento a la mencionada Cédula de 1778, sin que por esto quede perjudicada la Jurisdicción Eclesiástica, como dirigido a conservar el buen orden, la disciplina, y la Suprema Real Regalía: que consiguiente a esto presentadas que sean en mi Consejo las preces, proceda éste a su despacho conforme lo dictare en cada caso la prudencia: que viniendo los Breves cometidos a los Muy Reverendos Arzobispos, y Reverendos Obispos para la verificación de las preces y ejecución de semejantes gracias, y estando obligados por su Sagrado Ministerio a proceder con la mayor escrupulosidad y delicadeza, para no hacerse responsables de las resultas de un Indulto, sin las legítimas causas impetrado, lo ejecuten así rigurosamente como lo confío de su celo y conciencia para descargo de la mía, procediendo con la actuación de diligencias con su acreditada justificación, no solo con audiencia de parte, sino también de oficio, y por medios instructivos, hasta quedar asegurados de la verdad y legitimidad de las preces, precaviendo colusiones y maliciosos arbitrios que suelen intervenir; dándome cuenta sucesivamente de las resultas que tengan los Breves de esta naturaleza, que con el pase de mi Consejo se los presenten con expresión de si han surtido, o no su efecto, de las causas que haya habido para ello, y de los Sujetos sobre quienes hayan recaído. Por tanto, por la presente ruego y encargo a los Muy Reverendos Arzobispos, y Reverendos Obispos guarden y cumplan, y hagan guardar y cumplir esta mi Real resolución por ser así mi voluntad. Fecha en Madrid a 20 de Julio de 1797, =YO EL REY.= Por mandado del Rey Nuestro Señor= Silvestre Collar=

## 2.

Cuando se esperaba que las expresadas providencias cortasen los daños que resultan al Estado Eclesiástico Secular y Regular, y a la disciplina de ambos, de la facilidad de estas Secularizaciones que se solicitan muchas veces sin existir para ello las causas legítimas que deben intervenir, y se llevan a efecto por el solo hecho de haberse pretendido y obtenido, y por evitar mayores daños y la relajación de la observancia regular a que de ordinario se entregan los pretendientes desde que entablan tales recursos, se han visto multiplicarse éstos hasta un número escandaloso, por cuyo motivo, y con ocasión de una instancia, que en Noviembre de 1803 se presentó a nombre de Fray Joseph de San Eliseo, Religioso Mercenario (sic) profeso de Valladolid de Mechoacán, pidiendo licencia para ocurrir a Roma a impetrar el Breve de perpetua Secularización, pero sin acompañar documento alguno que acreditase las órdenes dadas al intento por dicho Religioso, como sucedía frecuentemente en otras de esta clase, creyó conveniente mi Consejo volver a examinar el asunto, y si convendría dar orden y regla distinta de la observada hasta entonces; y estándose tratando de ello se recibieron dos Cartas del Muy Reverendo Arzobispo de México, y Reverendo Obispo de la Habana, de 25 de Septiembre y 6 de Octubre del propio año de 1803, en que exponían el excesivo número de Religiosos Secularizados que había en sus respectivas Diócesis, los arbitrios y maniobras de que por lo común se valían para eximirse de la observancia regular, y verificar sus congruas, a cuya constitución se comprometían los Hacendados por una compasión mal entendida, haciendo después contrapactos secretos que a su parecer destruían la obligación primera, de que seguían pleitos indecorosos al estado Eclesiástico, y nada decentes a los Seculares: la necesidad de mantener los cortos restos de la observancia monástica, y que no se llenase el Clero Secular de Individuos que a excepción de algunos pocos de quienes se sacaba la posible ventaja, los demás lejos de ser útiles eran tal vez perjudiciales a la Iglesia y al Estado; y finalmente, las medidas que uno y otro Prelado habían tomado para atajar un mal que había infestado sus Claustros, y que propagaban los mismos Secularizados hasta a los

de las Religiosas. Meditado todo con la más seria reflexión en el referido mi Consejo pleno de tres Salas, con presencia de los antecedentes de la materia y de que enterado Yo de los indicados abusos, y de que existían en Roma muchos Clérigos Secularizados ocupándose en negociar gracias Pontificias, y ofrecerlas a los Regulares de España y América; para precaver estos desórdenes me había servido mandar por Real orden expedida por la primera Secretaría de Estado en 12 de Diciembre del año próximo pasado que todas las que se concediesen para mis Dominios, hubiesen de venir autorizadas por mi Agente general en la Corte Romana: que el Consejo y Cámara no las diese el pase sin este requisito, y ningún Prelado pudiera ponerlas en ejecución sin esta formalidad y la circunstancia de haber sido alcanzadas por el Agente general de la nación Española, no obstante que con esta providencia, consideró el expresado Tribunal quedarían corregidos en gran parte los indicados desórdenes después de haber oído a mi Fiscal de Nueva España, me consultó en 25 de Mayo del corriente año lo que tuvo por conveniente; y conformándome con su dictamen he resuelto que además de las providencias y reglas dictadas en la presente mi Real Cédula, que es mi voluntad queden en toda su fuerza y vigor, se observen en lo sucesivo las siguientes: Que todos los Agentes, o Solicitadores de negocios que promuevan instancias de Secularización, presenten con ellas el poder, o la orden que tuviesen de los Interesados, sin cuyo requisito no les dará curso la Secretaría: que concedido el permiso en los casos que corresponda, se entienda con las precisas calidades que previene la indicada novísima Real orden de hacer la impetración por medio del Agente general de la nación Española en la Corte de Roma, y venir autorizadas con su Visto Bueno sin lo cual no se les dará el pase a los Breves, ni podrán ponerlos en ejecución los Prelados a quienes fueren cometidos, debiendo recogerse originales de cualesquiera Persona, y archivarlos para que no surtan efecto alguno: que además deberán venir cometidos a los Diocesanos propios de los Impetrantes, los cuales han de proceder con la mayor escrupulosidad que previno la Real Cédula de 1797, sobre que les reitero el más estrecho encargo, estando advertidos de que si por no proceder con la detención que les está encomendada, particularmente en cuanto a la justificación de la Congrua, resultare

incongruo alguno de los Religiosos Secularizados, será del cargo de los mismos Prelados Diocesanos señalarles lo necesario para su sustentación. En cuya consecuencia ruego y encargo a los Muy Reverendos Arzobispos, y Reverendos Obispos de las Iglesias Metropolitanas y Catedrales de mis dominios de las Indias, guarden, cumplan y ejecuten, y hagan guardar, cumplir y ejecutar todo lo en esta mi Real Cédula contenido, y mando a los Virreyes, Presidentes y Audiencias de aquellos mis Reinos, que estén a la mira, y en cuanto les toca promuevan su observancia, comunicándola a los Vice Patronos respectivos, y dándome cuenta de cualquier disimulo que en ello notare, por ser así mi voluntad. Fecha en San Ildefonso a 12 de Agosto de 1805.= YO EL REY= Por mandado del Rey nuestro Señor.= Antonio Porcel.= Señalado con tres rúbricas.

Es copia, México 28 de Abril de 1806.

Por indisposición del Señor Secretario

## FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

- Archivos

Archivo General de la Nación (AGN)

*Arzobispos y obispos*

*Bienes Nacionales*

*Clero regular y secular*

*Indiferente virreinal*

*Reales cédulas originales*

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)

*Fondo Episcopal*

Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia (BMNAH)

*Fondo Franciscano*

- Fuentes impresas

*Colección de los decretos y órdenes generales de la primera legislatura de las cortes ordinarias de 1820 y 1821, desde 6 de julio hasta 9 de noviembre de 1820, tomo VI, Madrid, Imprenta Nacional, 1821.*

*Constitución política de la monarquía española. Cádiz 1812*, México, UNAM / Coordinación de Humanidades / Museo de las Constituciones, 2017, epub, 4 de agosto de 2017.

*Diario de sesiones de las cortes generales y extraordinarias*, Cádiz, 4 de septiembre de 1813.

*Instrucciones y memorias de los virreyes novohispanos*, estudio preliminar, coordinación, bibliografía y notas de Ernesto de la Torre Villar, compilación e índices de Ramiro Navarro de Anda, México, Porrúa, 1991.

*El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Barcelona, Imprenta de D. Ramon Martin Indár, 1847.

*Suplemento de la novísima recopilación de las leyes de España, publicada en 1805*, Madrid, s.i., 1807.

- Bibliografía

ABUNDIS Canales, Jaime, *La huella carmelita en San Ángel*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), 2007.

AGUIRRE Salvador, Rodolfo, “José Lanciego, arzobispo de México, y el clero regular durante la transición eclesiástica del reinado de Felipe V, 1712-1728”, en

*Fronteras de la Historia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, vol. 17, núm. 2, 2012, pp. 75-101.

\_\_\_\_\_, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) / Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación (IISUE), 2012.

ÁLVAREZ Icaza Longoria, María Teresa, “La labor misional franciscana en la custodia de San Salvador de Tampico (1748-1765)”, texto inédito, 2017.

\_\_\_\_\_, *La secularización de doctrinas y misiones en el Arzobispado de México (1749-1789)*, México, UNAM / Instituto de Investigaciones Históricas (IIH), 2015.

\_\_\_\_\_, “Sumando fuerzas para promover cambios. Manuel Rubio y Salinas y la Junta de 1748-1749”, en Francisco Cervantes Bello y María del Pilar Martínez López Cano (coords.), *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana*, México, UNAM / Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), 2016, pp. 309-330.

BRADING, David A., *Una iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, trad. de Mónica Utrilla de Neira, México, Fondo de Cultura Económica (FCE), 2015.

BREEDLOVE, James M., "Las Cortes (1810-1822) y la reforma eclesiástica en España y México", en *México y las cortes españolas (1810-1822). Ocho ensayos*, México, Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación, 2014, pp. 219-242.

CASTAÑEDA Delgado, Paulino y Pilar Hernández Aparicio, *El IV <<Concilio>> Provincial Mexicano*, Madrid, Deimos, 2001.

CASSIRER, Ernest, *Filosofía de la ilustración*, trad. de Eugenio Imaz, México, FCE, 1950.

CRUZ Lazcano, José Víctor Manuel, *Hermanos de sangre y religión. Oligarquías y la Orden del Carmen en Nueva España borbónica*, tesis de maestría, asesor Manuel Ramos Medina, México, Universidad del Claustro de Sor Juana, 2016.

DÍAZ Rodríguez, Antonio J., "El sistema de agencias curiales de la monarquía hispánica en la Roma pontificia", en *Chronica Nova. Revista de Historia Moderna de la Universidad de Granada*, núm. 42, Granada, Universidad de Granada, septiembre de 2016, pp. 51-78.

GÓMEZ Álvarez, Cristina, *El alto clero poblano y la revolución de independencia*, México, Facultad de Filosofía y Letras (FFyL), 2008.

GÓNGORA, Mario, “Estudios sobre el Galicanismo y la ‘Ilustración católica’ en América española”, en *Revista chilena de historia y geografía*, Santiago de Chile, Sociedad Chilena de Historia y Geografía, 1957, núm. 125, pp. 96-151.

HERA, Alberto de la, *Iglesia y Corona en la América española*, Bilbao, Mapfre, 1992.

HERREJÓN Peredo, Carlos, *Del sermón al discurso cívico. México, 1760-1834*, México, Colegio de México / Colegio de Michoacán, 2003.

ISRAEL, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, trad. de Roberto Gómez Ciriza, México, FCE, 2005.

LARA Cisneros, Gerardo, *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, UNAM / IIH, 2014.

LEMPÉRIÈRE, Annick, *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, trad. de Ivette Hernández Pérez Vertti, México, FCE, 2013.

LEÓN Cázares, María del Carmen, *Reforma o extinción: un siglo de adaptaciones de la orden de Nuestra Señora de la Merced en Nueva España*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas (IIFL) / IIH, 2004.

LUNA Moreno, Carmen de, *La alternativa tripartita en la provincia franciscana del Santo Evangelio de México*, tesis de maestría, asesora Rosa de Lourdes Camelo, México, UNAM, FFyL, 1984.

MARTÍNEZ López-Cano, Pilar y Francisco Javier Cervantes Bellos (coords.), *Los Concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, UNAM / BUAP, 2005.

\_\_\_\_\_, *Reformas y resistencias en la iglesia novohispana*, México, UNAM / IIH / BUAP, 2014.

MARTÍNEZ López Cano, Pilar (coord.), *La Iglesia en Nueva España. Problemas y perspectivas de investigación*, México, UNAM / IIH, 2010.

MAZÍN, Óscar, *Entre dos majestades. El obispo y la Iglesia del Gran Michoacán ante las reformas borbónicas, 1758-1772*, México, El Colegio de Michoacán, 1987.

MENEGUS, Margarita, *et. al.*, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre dos iglesias*, México, IISUE / UNAM, 2010.

MORALES Valerio, Francisco, *Clero y política en México (1767-1834). Algunas ideas sobre la autoridad, la Independencia y la reforma eclesiástica*, México, Sepsetentas, 1975.

\_\_\_\_\_, "Mexican Society and the Franciscan Order in a Period of Transition, 1749-1859", en *The Americas*, vol. 54, nº. 3, January 1998, pp. 323-356.

\_\_\_\_\_, "Secularización de doctrinas. ¿Fin de un modelo evangelizador en la Nueva España?", en *Actas del IV Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, 1991, pp. 465-495.

MURILLO Velarde, Pedro, *Curso de derecho canónico hispano e indiano*, México, Colegio de Michoacán / UNAM, 2004.

NÁJERA Nájera, Guillermo Antonio, *Entre la decadencia y la renovación. Desarrollo de la Provincia Franciscana del Santo Evangelio de México, 1572-1749*, tesis de maestría, asesor Brian Connaughton, México, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), 2004.

PASTOR Llana, Marialba, *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*, México, UNAM / FCE, 2004.

PÉREZ Puente, Leticia, *Tiempos de crisis, tiempos de consolidación. La catedral metropolitana de la Ciudad de México (1563-1580)*, México, UNAM / El Colegio de Michoacán, 2005.

RAMÍREZ Méndez, Jessica, *Los carmelitas descalzos en la Nueva España. Del activismo misional al apostolado urbano, 1585-1614*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes (Conaculta) / INAH, 2015.

RINCÓN-PÉREZ, Tomás, *El orden de los clérigos o ministros sagrados*, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra, 2009.

RUBIAL García, Antonio, *La evangelización de Mesoamérica*, México, Conaculta, 2001.

\_\_\_\_\_ (coord.), *La Iglesia en el México Colonial*, México, UNAM / BUAP, 2013.

\_\_\_\_\_, “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, vol. XIX, núm. 73, 1998, pp. 237-272.

\_\_\_\_\_, *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*, México, FCE / UNAM / FFyL, 2014, p. 210.

\_\_\_\_\_, “Las sutilezas de la gracia. El Palafox jansenista de la Europa Ilustrada”, en Amaya Garritz (coordinación y edición), *Un hombre entre Europa y América. Homenaje a Juan Antonio Ortega y Medina*, México, UNAM / IIH, 1993, pp. 169-183.

SCHMITT, Karl M., "The Clergy and the Independence of New Spain", en *The Hispanic American Historical Review*, s.l., The Duke University Press, agosto de 1954, vol. XXXIV, núm. 3, pp. 289-312.

SCOTT, H. M. (ed.), *Enlightened Absolutism. Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe*, Hong Kong, MacMillan, 1990.

SMIDT, Andrea J., "Bourbon Regalism and the Importation of Gallicanism: The Political Path for a State Religion in Eighteenth-Century Spain", en *Anuario de Historia de la Iglesia*, Navarra, Universidad de Navarra, 2010, vol. 19, pp. 25-53.

TORRE Curiel, José Refugio de la, *Vicarios en entredicho. Crisis y desestructuración de la provincia franciscana de Santiago de Jalisco (1749-1860)*, México, El Colegio de Michoacán / Universidad de Guadalajara / Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades, 2001.