

01085

3
2g.

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA
DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LA PROVINCIA FRANCISCANA DE MICHOACAN EN
EL SIGLO XVII



T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
DOCTORA EN HISTORIA
P R E S E N T A
PATRICIA ESCANDON BOLAÑOS

MÉXICO, D.F.

TESIS CON
FALLA DE ORIGEN



1999

270942



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

TESIS EN BLANCO

No.

2

LA PROVINCIA FRANCISCANA DE MICHOACAN EN EL SIGLO XVII

Patricia Escandón

La tesis aborda el desarrollo de la institución franciscana en el área centro-occidente de México, en el periodo comprendido entre 1580 y 1702. Habiendo evangelizado y aculturado a los grupos indígenas tarascos de la sierra y zona lacustre del corazón de Michoacán en el siglo precedente, los franciscanos del XVII dejan de lado las tareas de adoctrinamiento y dedican sus esfuerzos a alcanzar una presencia importante en las nuevas y florecientes ciudades españolas del Bajío: Querétaro, Celaya, León, etc.. Puntos donde su actividad se torna predominantemente pastoral.

El haber sido la primera orden religiosa establecida en el territorio y el ir al paso con el avance de la colonización europea sobre la antigua frontera chichimeca les confirió a los franciscanos el liderazgo natural de las poblaciones mencionadas. La sólida y cordial relación trabada con las élites regionales dotó a la orden de recursos (vía donaciones, limosnas, etc.) que no sólo destinó a extender y mejorar su red de conventos, sino también a fomentar proyectos de tipo "social" (fundación de cofradías, etc.). La promoción franciscana de cultos y devociones locales a determinadas imágenes fue también un medio importante para afianzar lazos con las poblaciones y para generar en éstas un sentimiento de "identidad".

Tan estrecha vinculación entre los franciscanos y los vecindarios urbanos fue uno de los factores que más obstaculizaron la imposición de la autoridad y disciplina episcopales. La política real de sustitución de la Iglesia misionera (la de las órdenes) por una Iglesia diocesana (obispos-clero secular), iniciada desde mediados del XVII, no tuvo en Michoacán el éxito temprano e inmediato que sí alcanzó en otras regiones.

THE FRANCISCAN PROVINCE OF MICHOACAN IN THE SEVENTEENTH CENTURY.

The present thesis analyzes the development of the Franciscan Institution in the Central-Western part of Mexico, during the period of 1580 to 1702. Having evangelized and acultured the Tarasco indigenous groups in the mountain range and the marshy area in the heart of Michoacan during the previous century, the Franciscans of the Seventeenth century abandoned their task of indoctrination in order to dedicate their efforts to impose an important presence in the new and flowering Spanish cities of the Bajio: Queretaro, Celaya, Leon, etc. From this point on, their activity became mostly pastoral.

Having been the first religious order established in the area, and marching together with the European colonization over the ancient Chichimeca frontier awarded a natural leadership of the Franciscans over the previously mentioned people. The solid and friendly relationship built with regional elites endowed the order with means (through donations, charities, etc.) with the order not only allotted to the extension and improvement of its network of convents, but also to foment the creation of "social" projects (such as the foundation of confraternities, etc.). The Franciscan promotion of local cults and devotions to determined images was also an important movement toward securing bonds with the local populations and to generate in them a feeling of "identity".

Such a close association between the Franciscans and the urban neighborhoods was one of the factors which hindered most the imposition of episcopal authority and discipline. The Royal policy of substitution of a missionary church (that of orders) in favor of a diocesan church (bishop-lay clergy) initiated since the mid Seventeenth century did not have, in Michoacan, the early and immediate success it did have in other areas of Mexico.

III LOS FRANCISCANOS EN LAS VILLAS ESPAÑOLAS

1. La presencia franciscana en las poblaciones.....	173
a) Valladolid.....	179
b) Querétaro.....	186
* El convento de la Santa Cruz.....	188
* El convento de Santa Clara.....	195
* El cabildo queretano.....	202
c) Celaya.....	208
d) León.....	219
e) San Miguel el Grande.....	227
f) Salvatierra.....	231
2. Las asociaciones de laicos y otras formas de acción entre los seglares	
a) La Tercera Orden, las hermandades y las cofradías.....	235
b) Reliquias y cultos especiales.....	245

IV. LOS FRANCISCANOS Y LA IGLESIA DIOCESANA

1. La mitra de Valladolid.....	263
2. Doctrinas y curatos de regulares.....	269
3. Las vicarías foráneas.....	286
4. Los diezmos.....	294
5. La reforma de las costumbres.....	297

V. CONCLUSIONES.....	305

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA.....	318

LA PROVINCIA FRANCISCANA DE MICHOACAN EN EL SIGLO XVII

INTRODUCCION

I. LA PROVINCIA DE SAN PEDRO Y SAN PABLO. PRIMERA MITAD DEL XVII. (1598-1649)

1. La última etapa de expansión.....	2
2. El espacio franciscano: la tierra y las casas, 1600-1640.....	7
3. La disputa por el gobierno (1601-1646): españoles, hijos de provincia y criollos.....	22
4. Convento urbano y misión	
a) Los cambios en el territorio.....	58
b) La Custodia del Río Verde.....	63

II. LA PROVINCIA DE SAN PEDRO Y SAN PABLO. SEGUNDA MITAD DEL XVII (1650-1702)

1. La instauración de la alternativa y la hegemonía queretana.....	76
2. Disciplina, reglamentación y los conventos de recolección.....	103
a) La pobreza.....	111
b) La obediencia.....	123
c) La castidad.....	130
d) Las casas recoletas: la Santa Cruz, San Miguel y Pátzcuaro.....	133
3. El campo de acción misional: 1649-1702	
a) El Río Verde (1649-1683).....	140
b) El colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro (1683-1702).....	153

INTRODUCCION

Como podrá advertir incluso el viajero menos observador, los únicos hiatos en la uniforme horizontalidad de la mayoría de los poblados de Michoacán, Guanajuato o Querétaro suelen ser las torres de sus iglesias y muchas de éstas todavía permanecen adosadas a las paredes - íntegras o arruinadas- de claustros centenarios.

De estos conjuntos conventuales se hallan aún algunos de fisonomía primitiva, muros espesos y sólidos contrafuertes; otros, de formas más airoas, genuinamente barrocas, denotan haber sido erigidos con posterioridad, en los siglos XVII o XVIII.

Temprano o tardío, casi no hay templo que no ostente retablos cuajados de imágenes de santos, de vírgenes, de cristos, cuyas historias y advocaciones, tan familiares para las poblaciones de antaño, han perdido ya su carga simbólica, su función didáctico-litúrgica. Actualmente, dichas tallas llaman la atención del lego acaso sólo por la perfección de su factura o por la riqueza de sus estofados y, en el mejor de los casos, logran reclamar el escrutinio más detenido de uno que otro especialista en iconología o hagiografía.

Como quiera que sea, este legado constituye la única impronta material de la presencia trisecular, en el centro-occidente de México, de las órdenes religiosas y, muy en particular, de la franciscana, que fue la que administró las porciones más grandes, más ricas y más pobladas de la región. Aunque los claustros que quedan en pie ya no tengan moradores de hábito, ni se vean en los poblados las tonsuras ni los cordones franciscanos, quedan otras huellas, digamos culturales, de la eficacia de su labor. Tales son, por citar algunas, la sonora toponimia híbrida de castellano y lenguas indígenas, las fiestas de los santos patronos locales y las procesiones.

La prolongada pervivencia de edificios, nombres y costumbres en la geografía michoacana, guanajuatense y queretana, reïtero, da testimonio de la fuerza del influjo franciscano. Pero esto no únicamente se percibe en el ámbito rural; incluso las ciudades de Querétaro, Morelia, León. Celaya, que hoy día se han llenado de parques industriales, edificios de cemento y aluminio

y urbanizaciones de corte funcionalista, sus viejos cascos conservan el patrimonio histórico de los conjuntos conventuales de piedra labrada, indudable atractivo turístico.

¿Cómo fue posible el levantamiento de tan formidable infraestructura religiosa en un área tan vasta? ¿qué incidentes, que condiciones específicas permitieron el arraigo y desarrollo de la corporación de los menores en los pueblos? Éstas y otras preguntas del mismo tenor me llevaron a adentrarme en la antigua historia eclesiástica regional, cuyos resultados presento aquí.

No empecé mi aproximación al instituto franciscano de Michoacán en el siglo XVI, por dos motivos: el primero radica en la consideración de que, desde la obra pionera de Robert Ricard, la centuria inicial de la evangelización ha sido abundantemente estudiada; el segundo, que, en Michoacán la etapa comprendida entre 1526 y 1580 fue sobre todo fundacional y organizativa, en particular en el área lacustre y la zona de la sierra, región preponderantemente indígena. Si mi interés se dirigía a la actividad franciscana en las ciudades del obispado, por fuerza tenía que remitirme al estudio de épocas posteriores.

En cuanto a las fuentes y los criterios metodológicos empleados, creo oportuno hacer unas cuantas precisiones. Los puntales de la investigación han sido básicamente los libros de gobierno de la provincia michoacana y la ingente cantidad de correspondencia que en un centenar de años sus autoridades dirigieron al virrey, a la Audiencia de México y al Consejo de Indias. Esta masa documental me sirvió de directriz para definir los asuntos y aspectos que, en su momento, la jerarquía franciscana consideró prioritarios. Al fin papeles administrativos que entreveran hechos e intereses, me creo en el deber de afirmar que no he tomado su contenido al pie de la letra, como evidencia de irrecusable veracidad histórica. Por el contrario, siempre que me fue posible, los cotejé y los careé con otros testimonios, generados muchas veces por partes enemigas (funcionarios civiles y eclesiásticos). Finalmente, antes de sacar conclusiones de estos exámenes críticos, he estudiado las versiones y análisis que ofrece la historiografía contemporánea sobre Michoacán.

El conjunto de hechos, datos y problemas extraídos de esta variedad de fuentes lo he enmarcado en las líneas de la historia social y económica del obispado de Michoacán en el siglo

XVII. La relación establecida entre el desarrollo de la institución franciscana y el acontecer histórico regional ha sido de gran utilidad para determinar el grado y trascendencia de la interacción entre la orden franciscana y el resto de los grupos y actores sociales de Michoacán. He sacado en claro, y espero demostrarlo, que la marcha y la actividad de la orden se acoplaron y en muchos casos se subordinaron al proceso de colonización y de desarrollo económico de la zona.

A medida que avanzó el siglo XVII, la provincia de San Pedro y San Pablo nutrió cada vez más sus filas con los hijos de los vecinos de las villas del obispado; obtuvo con ello carta de naturalización y cosechó el beneficio adicional de identificar sus intereses con los de las comunidades. De ahí que tuviera un exitoso desempeño, que ganara fuerza y arraigo perdurables (de hecho, su influencia se prolongaría más allá del siglo XVIII, que fue el de la secularización de las parroquias).

Se advertirá que el estudio ha dejado de lado el tratamiento de las doctrinas y parroquias indígenas, pero esto no fue en rigor una omisión voluntaria. No consideré pertinente incluir aquí un análisis sobre ellas porque -como señalé al principio- su periodo de auge fue el XVI, no el XVII; además, en esta última centuria los propios libros de actas de la provincia privilegian las referencias a los conventos y parroquias urbanas y no a los pueblos de indios. En último término, el cuerpo documental relativo a la acción franciscana en las villas españolas resultó tan voluminoso que añadir a él el de las doctrinas hubiera producido una tesis de varios tomos.

En cuanto a la estructura del presente estudio, juzgué conveniente hacer una división en dos grandes partes: la primera -subdividida a su vez en dos porciones de 50 años cada una- ve al interior de la orden, sus mecanismos políticos, el rejuego de sus intereses y la orientación de su actividad.

El segundo gran bloque analiza la relación de la provincia con los otros dos poderes regionales: los cabildos de las ciudades (incluidos sus vecindarios) y la diócesis de Michoacán. En esta parte el propósito fue dar cuenta de la estructura y el equilibrio de fuerzas que permitieron el desarrollo del instituto religioso en la región.

CAPITULO I

LA PROVINCIA DE SAN PEDRO Y SAN PABLO. PRIMERA MITAD DEL XVII (1598-1649)

- 1. La última etapa de expansión**
- 2. El espacio franciscano: la tierra y las casas, 1600-1640**
- 3. La disputa por el gobierno (1601-1646): españoles,
hijos de provincia y criollos**
- 4. Convento urbano y misión**
 - a) Los cambios en el territorio*
 - b) La Custodia del Río Verde*

CAPITULO I

LA PROVINCIA DE SAN PEDRO Y SAN PABLO.
PRIMERA MITAD DEL XVII
(1598-1649)

1. La última etapa de expansión

Es muy difícil tratar de obtener noticias más o menos precisas y fidedignas sobre la provincia michoacana y los sucesos importantes de su administración durante los primeros años del siglo XVII. Las fuentes básicas para historiar esta etapa temprana son casi exclusivamente las crónicas oficiales de la provincia, me refiero a las de fray Alonso de La Rea (1643)¹ y fray Isidro Félix de Espinosa (1751).² Como es natural en textos que tenían un doble propósito: en lo externo exaltar la obra de los regulares para defenderlos de las acometidas y avances del clero diocesano y en lo interno edificar a los miembros de la orden, estas obras, en lo general, se ocupan más de enaltecer las virtudes y santidad de los antiguos prelados y los logros espirituales de la provincia a su cargo, que de aportar datos puntuales sobre su gobierno. Además, en las viejas crónicas -y sobre todo en la de la Rea que es del siglo XVII-, el registro de los acontecimientos históricos se entremezcla con el de tradiciones, consejas populares y milagros locales y, por añadidura, no siempre hay en la narración respeto u observancia de la cronología, ni examen crítico de los documentos que sirvieron de base.

Se entenderá que todo esto complica bastante la depuración de las referencias fácticas que contienen dichas obras, tarea en la que hay que andarse con cautela y paciencia. Empero, también hay que decir que sería injusto y anacrónico pedir de estos autores religiosos una visión histórica más ajustada a los parámetros de la actualidad, puesto que ya se sabe -como afirmaba José Gaos-

¹. Fray Alonso de La Rea, *Crónica de la orden de N. Seráfico P.S. Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacán en la Nueva España*, ed. y estudio introductorio Patricia Escandón. México, El Colegio de Michoacán-Fideicomiso Teixidor, 1996. 254 p. (Existen cuatro ediciones previas: 1643, 1882, 1945 y 1992).

². Fray Isidro Félix de Espinosa, *Crónica de la provincia franciscana de los apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, apuntamientos biobibliográficos de Nicolás León, pról. y notas de Jose Ignacio Dávila Garibi. 2ª ed., México, Editorial Santiago, 1945. 532 p.

que cada época espiga del acontecer pasado lo que, a su muy particular juicio, resulta memorable. Lo que, en suma, significa que a los cronistas de aquellos tiempos no les interesaban los mismos sucesos ni veían la realidad pretérita desde el mismo ángulo que los historiadores de hoy.

Por otro lado, en lo que toca a los documentos más antiguos del archivo provincial michoacano, que serían inapreciables apoyos para la empresa que me propongo, por desgracia está extraviado el primer *Libro becerro* de San Pedro y San Pablo, precisamente el que incluía las actas de los capítulos y otros papeles gubernativos desde el siglo XVI hasta 1625. Sobre el destino de dicho libro, consta que el 10 de diciembre de 1626 el ministro provincial Leyva lo entregó al guardián de Valladolid, fray Miguel Tolón, para que lo guardase en la biblioteca del convento. Por estar "viejo, desencuadernado y [porque] no podía escribirse cosa alguna en él", según anotó el secretario de provincia en la portada del segundo *Libro becerro*.

En el mismo siglo XVII, a su paso por Valladolid, un religioso visitador de Jalisco lo solicitó en préstamo y jamás lo devolvió. Hacia 1740, cuando el padre Espinosa escribía su *Crónica* y requería aquellos papeles para documentarla, los provinciales de Michoacán demandaron encarecidamente que se buscase el volumen, pero por más esfuerzos que se hicieron no se logró dar con él.³

De manera que, a falta de memoriales, crónicas o documentos de gobierno del XVI y principios del XVII, la reconstrucción histórica de la política de la provincia michoacana del periodo - aparte de sustentarla en lo posible en las historias oficiales franciscanas- la he tenido que hacer esencialmente a partir de fuentes alternas, como los libros de tomas de hábito del Archivo Histórico Franciscano de la Provincia de Michoacán (Celaya), documentos oficiales del Archivo General de Indias (Sevilla), del Archivo General de la Nación (México), del Archivo Franciscano de la Biblioteca Nacional de México, del Fondo Franciscano del INAH y de algunos otros repositorios. Dicho esto sobre las fuentes disponibles -explicación que también servirá para dar cuenta de ciertas lagunas informativas que aquí y allá interrumpen la secuencia lineal de la narración-, conviene entrar en materia.

³. *Ibid.*, p. 455-456.

Grosso modo, la tendencia de la provincia michoacana de los primeros 25 ó 30 años del siglo XVII puede caracterizarse como una prolongación de la gran etapa fundacional de la segunda mitad XVI, aunque con ciertos matices. En el XVI la política de los prelados michoacanos se orientó a tomar posesión de un territorio virtualmente ilimitado mediante el establecimiento de un número cada vez mayor de conventos; en el XVII, en cambio, los provinciales sacrificaron la cantidad por la calidad, esto es, que las pocas fundaciones que se hicieron se localizaron en sitios bien escogidos por sus perspectivas de desarrollo social o económico.

Entre 1565 y 1580 la orden estableció en territorio michoacano y jalisciense una gran cantidad de conventos, casi todos en pueblos de indios, con la única excepción del de Celaya. En cambio, en el primer tercio del XVII, las casas que se erigieron -que fueron bastante menos- se ubicaron preferentemente en las villas y pueblos de españoles, que más bien caían hacia el norte del territorio provincial. Se inició entonces un viraje de orientación que si no se advirtió con claridad de inmediato, sí se iría haciendo más notorio a medida que transcurrieran los años: la labor propiamente misional tendió a desaparecer, a perder peso o importancia, al tiempo que lo iban ganando la actividad parroquial en los poblados indígenas e hispanos y las tareas inherentes a la vida conventual urbana.

Esto, desde luego, no era gratuito ni casual. Al inicio del nuevo siglo ya era perceptible que los sitios de españoles y otros asentamientos originalmente indígenas que pronto atrajeron vecinos peninsulares y mestizos estaban experimentando un crecimiento notable, en detrimento de los primitivos centros de población autóctona, como Tzintzuntzan o Pátzcuaro. Estos, por virtud de diversos factores como las epidemias, la política de congregaciones y el sistema de trabajo asalariado en las propiedades españolas, perdían habitantes y empezaban a ser relegados a lugares secundarios o estaban en proceso de pasar a serlo.

Por otro lado, salvo contados casos, las fundaciones franciscanas en pueblos de indios surgidas entre 1600 y 1626 no forman parte de un movimiento de penetración en zona de indios "bárbaros" (o "Provincia de Chichimecas" como se decía por entonces), sino de un brote o

desprendimiento de viejas vicarías que hasta antes dependían de otras doctrinas. Esto también lo avalan otros autores:

..[los] datos nos indican que aunque casi se duplican los conventos... no hay una mayor expansión misionera, ya que los pueblos que se abarcan en el XVII, sobre todo en el centro de la Nueva España, concretamente en la provincia del Santo Evangelio y en la de Michoacán, eran ya atendidos en alguna forma desde el siglo anterior.⁴

En lo general, puede decirse que los regímenes de la primera docena de provinciales del XVII se dedicaron en lo fundamental a dos cosas: primera, a asegurar la permanencia y el control de los antiguos pueblos de indios que adoctrinaban y, segunda, a extender en la medida de lo posible su radio de acción sobre los poblados del Bajío, incluidos en la llamada "provincia de Chichimecas". Esto último, naturalmente, habría de llevarlos a enfrentar a los poderes episcopales, los de la diócesis de Valladolid y la arquidiócesis de México, que no sólo no estaban dispuestos a dejar la cura de almas de dichas poblaciones a las órdenes regulares en general, sino que ni siquiera estaban convencidos de la necesidad de que los frailes conservaran indefinidamente las doctrinas de indios. Ya desde fines de los años 80 del XVI, hay repetidas quejas de la provincia michoacana en contra de los obispos, porque éstos no les permitían fundar más conventos en el territorio y estorbaban en lo posible todo intento.

También en esta primera etapa, tanto a través de la admisión de novicios, hijos de las familias de la región, como del trato cercano con los colonos y los cabildos de las villas y ciudades, la provincia disfrutó de considerable influencia y ascendiente entre los vecinos, que ordinariamente estuvieron dispuestos a defender las posiciones franciscanas de los acosos y ataques de la clerecía secular.

En el ámbito político interno de la provincia michoacana, la primera mitad del XVII está marcada por los ásperos conflictos que se dieron entre religiosos españoles, criollos e hijos de provincia. Los primeros tenían y mantenían el monopolio de la jerarquía provincial, ante el embate

⁴ Francisco Morales, "Pueblos y doctrinas en el México del siglo XVII", en: *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo. Siglo XVII*, Madrid, Deimos, 1991, p. 764.

cada vez más fuerte de los segundos, que empezaban a ser muy numerosos y que deseaban llegar a puestos de responsabilidad. En la contienda, los terceros, o sea los europeos profesos en Michoacán, no mantuvieron una política uniforme, de bloque. Al parecer, inicialmente militaron al lado de los "gachupines", poco después algunos se pasaron al bando criollo y, a medida que avanzó el siglo, la tendencia de afiliación al lado americano acabó por ser la predominante.

En los testimonios documentales de las cuatro décadas primeras del XVII puede seguirse más o menos de cerca el curso de la lucha que entablaron los frailes novohispanos para quebrantar la hegemonía española en el gobierno provincial. A este respecto, me parece importante señalar que esta pugna entre facciones debe deslindarse de otra "divergencia" ideológica paralela que existía entre los miembros de la orden, unos partidarios de la labor pastoral y otros de la misional.

Para estos últimos -que quizá eran los menos- verdaderamente no quedaba campo de trabajo en Michoacán; no obstante, tenían la opción de servir en la Custodia de Santa Catalina Mártir del Río Verde, territorio de misión, poblado por "chichimecas" (en realidad, aborígenes de la etnia pame), que caía al noreste de la provincia. Región explorada desde 1607, el Río Verde se convirtió en custodia franciscana en 1617. Subsistió en estado de precariedad tres décadas, las que mediaron entre 1617 y 1637, igualmente desatendida e ignorada por las autoridades de San Pedro y San Pablo y por los comisarios de Nueva España. Y si no se vino abajo del todo, fue merced a los esfuerzos individuales de un puñado de misioneros.

Entre la década de los 40 -en que la mitra de Valladolid la reclamó como jurisdicción suya y que, por esta misma razón, fue oficialmente asignada a la provincia de Michoacán- y la de los 50 el Río Verde parece haber recibido mayor atención. Sin que esta política de fomento haya logrado hacer del territorio una zona de conventos-doctrina, más tarde susceptible de ser incorporada a la provincia michoacana o de erigirse en jurisdicción independiente.

Los apartados que aparecen a continuación se proponen mostrar el desarrollo de los mencionados factores y tendencias que apenas he esbozado en las líneas precedentes y que son los que dan la tónica a los asuntos de gobierno de San Pedro y San Pablo de Michoacán en la primera parte del XVII.

2. El espacio franciscano: la tierra y las casas, 1600-1640

En 1600 la provincia michoacana era una demarcación enorme, que no únicamente abarcaba los valles centrales, la sierra y la tierra caliente, lo que hoy se conoce propiamente como Michoacán, sino también la cuenca del Lerma, toda la extensión de los actuales estados de Jalisco y Querétaro y la llamada costa de Zacatula. Para efectos meramente administrativos, San Pedro y San Pablo se dividía en dos vastísimas porciones: la del sur, con cabeza en el convento de Valladolid, y la del norte, con sede en San Francisco de Guadalajara.

En los años 80 del siglo XVI, fray Antonio de Ciudad Real que acompañaba en su visita al comisario general de Nueva España, fray Alonso Ponce, hacía observaciones sobre el sinnúmero de dificultades que planteaba el gobierno y la administración de un territorio tan extenso, de más de 300 leguas de latitud, que caía en la jurisdicción de dos obispados, el de Nueva Galicia y el de Michoacán.

Es tan larga y está tan desacomodada aquella provincia de Michoacán, que con dificultad y muy mal puede ser regida y visitada de un provincial, y así hay de ordinario un comisario provincial en la una de las dos partes con este orden: que cuando el provincial está en la de Michoacán deja un comisario en la de Xalisco, y cuando está en ésta deja otro en la otra y aun así tiene muchos inconvenientes este gobierno. Solíanse elegir los provinciales, una hebdómada de los de la parte de Xalisco y otra de los de la de Michoacán, con que pasaban con alguna paz, pero ya no se usaba esto [...] contentábanse con sacar los dos definidores de la una parte y los dos de la otra. Pero para quitar grandísimos inconvenientes y que tanta tierra puede ser vista y visitada del propio pastor y prelado, sería muy acertado que aquella provincia se dividiese en dos, y que en la una entrase la parte de Michoacán, y en la otra la de Xalisco, y hasta que esto no se haga, no habrá entera paz entre los frailes, ni serán gobernados como conviene.⁵

Agregaba fray Antonio que de darse esta conveniente partición, se poblarían mejor los conventos de Jalisco y se atendería a todos los grupos indígenas que se iban descubriendo:

⁵. Fray Antonio de Ciudad Real. *Traçado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, edición, estudio preliminar y notas de Josefina García Quintana y Víctor Castillo Farreras, 2 vols., México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1976. II. p. 64-65.

lo cual no se puede hacer siendo una la provincia, porque los que vienen de España se quedan en la parte de Michoacán que está primero, y no van a la de Jalisco sino los que son para menos, y por decirlo más claro los que en Michoacán desechan.⁶

Aparte de la simple vastedad territorial de la provincia que complicaba extraordinariamente el trabajo de las autoridades, ya desde fines del XVI se esbozaba un problema que se acentuaría andando el tiempo. Éste era la preferencia que los religiosos enviados de España sentían por los conventos de la zona templada de Michoacán, con sus indígenas sedentarios y dóciles, antes que por la áspera, pobre y peligrosa tierra de chichimecas que era Jalisco. Y estos cambios de destino, al parecer frecuentes, en muchas ocasiones no sólo eran propiciados por la conveniencia o comodidad de los doctrineros en cuestión, sino por el propio interés de las autoridades de San Pedro y San Pablo.

Como se dijo anteriormente, la época de proliferación de fundaciones en la región neogallega-michoacana fue la segunda mitad del siglo XVI, aunque las cifras exactas son difíciles de determinar. La lista de la *Descripción* de Muñoz (1583) incluía 21 fundaciones sólo en el territorio de Michoacán, pero no precisaba las fechas de erección.⁷ Los cronistas oficiales afirman que, hacia 1586, en total eran 46 las casas franciscanas,⁸ empero la relación de la citada visita de Ponce registró 48, 25 en Jalisco y 23 en Michoacán; si bien, se puntualiza que pronto desaparecieron 3 de las de Jalisco,⁹ lo cual dejaría una suma de 45. Como sea, entre 1585 y 1606, al parecer, se fundaron alrededor de 30 casas, con lo que la cifra se elevaría a más de 70, repartidas en ambas regiones.

Como suele ocurrir con los proyectos de reforma administrativa de gran envergadura, las observaciones de Ciudad Real y las de algunos superiores franciscanos no fueron mayormente atendidas en su momento. Todavía tendrían que transcurrir más de 25 años para que las propuestas se tradujeran en hechos.

⁶. *Ibid.*, p. 65.

⁷. Fray Diego Muñoz, *Descripción de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán. Crónica del siglo XVI*, intr. de José Ramírez Flores, Guadalajara. Junta Auxiliar Jalisciense de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. I, 50. p. 16-19.

⁸. Espinosa, *op. cit.*, p. 376.

⁹. Ciudad Real, *op. cit.*, II, p. 64.

La oportunidad se presentó en 1605, cuando el provincial de Michoacán, fray Miguel López, ocupaba transitoriamente el cargo de vicecomisario de Nueva España. Al parecer fue el mismo López quien elevó petición al ministro general, fray Juan de Cepeda, para que se estudiara la perspectiva de la separación. Según convienen las historias del periodo, el asunto de la escisión se trató en el capítulo de Toledo, que se celebró en 1606. En la "imperial ciudad" se aprobó la iniciativa y se decretó oficialmente la existencia de dos provincias contiguas en la Nueva España: la de Michoacán, que conservó el nombre de San Pedro y San Pablo, y la de Jalisco, que quedó bajo la advocación del apóstol Santiago. Afirma el cronista Espinosa, siguiendo a La Rea, que luego de la escisión Michoacán conservó 39 casas y conventos, de los cuales 33 eran guardianías y 6 presidencias.¹⁰ Jalisco quedó entonces con 34.¹¹

Aun cuando no hay manera de documentar fehacientemente la lista completa, los conventos que con toda seguridad correspondieron a Michoacán fueron los de: Tzintzuntzan (1526), Acámbaro (1526?-8), Zinapécuaro (1530?), Carapan (1536), Pátzcuaro (1540), Uruapan (ca. 1540), Jiquilpan (ca. 1540), Tarécuato (1541), Patambán (1541 o 42), Valladolid (1546), San Juan Peribán (1546), Zacapu (1548), Taximaroa (1550), Tancítaro (1552), San Jerónimo Purenhécuaro (1556), San Felipe (1562), Querétaro (1567), Erongarícuaro (entre 1567-1570), Zitácuaro (después de 1571), Celaya (1573), Apaseo (1574), Tarímbaro (entre 1575-1580), Sichú (1580), San Pedro Tolimán (1583), Pichátaro (1585), León (1589-90), Apatzingán (primero visita, luego guardianía ca. 1600), Santa Ana Amatlán (primero visita, luego guardianía ca. 1600), Santa Catalina del Río Verde (antes de 1600?), Tuxpan (ca. 1602).¹²

¹⁰. Espinosa, *op. cit.*, p. 379.

¹¹. *Ibid.*, p. 377 y José Bravo Ugarte, *Historia sucinta de Michoacán*, 3 vols., México, Jus, 1963, II, p. 50. Otras cuentas que le asignan a Jalisco sólo 26 casas son erróneas.

¹². Los años que figuran entre paréntesis son las fechas de fundación, algunas determinadas con toda certeza, otras son sólo tentativas. Véanse las referencias en: Ciudad Real, *op. cit.*, I, p. cxxxv, cxliii, cxlv, clviii, cxlix, clxxii, clxxxix, cliv, clvi; Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España. 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangeo, México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1986, p. 178, 258 y 357; AHPFM, Provincia, *General*, serie L, caja 1, y serie V, caja 1, Juan B. Buitrón, *Apuntes para servir a la historia del arzobispado de Michoacán*, México, Imprenta Aldina, 1948, p. 73. La de Acámbaro está en duda: Beaumont asienta la de 1626. Fray Pablo Beaumont, *Crónica de la provincia de los Santos Apóstoles San Pedro y San*

Los cronistas aseguran que no faltaron dificultades para disolver la unión y aunque no expliquen más, se entiende que no sería sencillo hacer el reparto de las casas y de los religiosos que habían de quedar en cada una de las provincias; hemos de imaginar también que no serían escasos los conciliábulos y las politiquerías internas y que en tales negocios estarían inmiscuidos varios aspirantes a ocupar plazas en las guardianías o presidencias, en los definitorios, discretorios y otras instancias de la orden que ahora duplicaban vacantes. Por todas estas circunstancias, el capítulo provincial de 1607¹³ debe haber sido especialmente interesante; es, pues, una lástima que se hayan perdido las actas de dicho año.

La primera década del siglo culminó, así, con una provincia de Michoacán más pequeña que la original y, en lo general, acotada: al sur por las fundaciones agustinas y por el océano Pacífico, al oriente por la provincia del Santo Evangelio y al norponiente por la nueva demarcación de Santiago de Jalisco. Su única vía libre para la expansión era la del norte: la tierra de chichimecas, donde se asentaba la recién abierta zona de misiones del Río Verde (San Luis Potosí). Sin embargo, esta área no estaría regularmente bajo el control de San Pedro y San Pablo ni recibiría demasiada atención de su parte.

Para la provincia michoacana la escisión de 1607 significó varias cosas: la virtual renuncia a la empresa misional o de "conversiones vivas" -que delegó en los padres de Jalisco-, el compromiso con la administración pastoral en pueblos de indios y la pretensión de extender y arraigar su presencia en los sitios de españoles. Con esto, San Pedro y San Pablo dejó de "ganar nuevas almas", para pastorear un rebaño espiritual que, mal que bien, hacía rato ya tenía dentro del aprisco. Y cabe señalar que, si ya no había en las sierras de Michoacán aborígenes montaraces y desconocedores de Dios que hubiera que atraer suavemente a la fe, tampoco los frailes de la provincia eran los heroicos y fervorosos ministros que, según las viejas crónicas, iban a buscarlos

Pablo de Michoacán de la regular observancia de N. P. S. Francisco, 3 vols., México, Archivo General de la Nación, 1933.

¹³. Algunos historiadores suponen que el capítulo de Guadalajara que escindió la gran provincia de Michoacán se celebró en 1606. Espinosa apunta, con mucha sensatez, que esto era imposible, ya que el de Toledo sí se realizó en 1606 y sus resoluciones tardarían algunos meses en arribar a la Nueva España y en difundirse por todos los conventos del territorio de Michoacán.

hasta sus remotos escondrijos, como en los primeros tiempos. Por otro lado, ya a partir de los primeros años del XVII, se advierte una señalada tendencia de concentración de religiosos en las casas urbanas.

Se ha reiterado ya que si en las décadas iniciales del XVII hubo un incremento en las fundaciones franciscanas de Michoacán, éste no fue tan significativo como en el siglo precedente. De las 36 guardianías que tenían los frailes menores alrededor de 1610-15, más de dos tercios (24) eran doctrinas de indios, pero en el tercio restante (12) se administraba feligresía española, y en todas la población no aborigen iba en aumento. Por ejemplo, pueblos tradicionalmente indígenas como Acámbaro, Apaseo y Zinapécuaro, Pátzcuaro y Querétaro -por citar algunos- tenían estancias de labor propiedad de españoles y sus moradores iban a recibir los sacramentos y a oír misa a los conventos de la orden de San Francisco. Otros asentamientos de origen europeo, como San Felipe, Celaya, León y Valladolid, junto con sus haciendas y labores, también eran espiritualmente atendidos, al menos en parte, por los franciscanos.

En su informe de visita pastoral (1619), don Baltasar Covarrubias, obispo de Michoacán, señaló que las de Valladolid, Uruapan, Acámbaro, Pátzcuaro, Taximaroa, Tancitaro, Tzintzuntzan y Zinapécuaro eran, a su juicio, las mejores casas franciscanas,¹⁴ quizá porque todas eran de "cal y canto". De éstas, por lo menos las cuatro primeras estaban en sitios donde el vecindario español y mestizo se incrementaba a ojos vistas. Algunos de estos conventos le merecieron a monseñor Covarrubias el calificativo de "suntuosos", aunque tal afirmación habrá que tomarla con reservas, puesto que las opiniones del obispo no siempre eran objetivas cuando se trataba de sus súbditos del clero regular.

Es verdad que se había operado un cambio de fisonomía de las casas franciscanas de Michoacán a partir de 1594, fecha en que se expidió una real cédula que ordenaba a las autoridades civiles aportar los medios necesarios para que los conventos franciscanos de la provincia estuviesen "decentes y acomodados", esto es. que se efectuaran trabajos de remozamiento o

¹⁴. No se incluye Querétaro porque quedaba en la arquidiócesis de México.

reconstrucción en aquellas fundaciones que lo ameritasen.¹⁵ Muchas de las antiguas casas de adobe fueron rehechas desde sus cimientos con piedra pero, donde más y durante mayor tiempo se trabajó no fue en los inmuebles de las viejas doctrinas de población tarasca, sino en los "conventos principales", o sea los de Valladolid, Querétaro y Celaya. En este hecho se traslucen ciertas intenciones precisas de las autoridades franciscanas locales, a saber: ir al paso con la colonización europea, incorporar gradualmente a las comunidades indígenas a la sociedad multiétnica que se estaba gestando en el territorio y consolidar su presencia en los centros regionales de poder político y económico.

Algunos años antes, en 1586, cuando el comisario de Nueva España fray Alonso Ponce hacía su célebre visita, la casa de San Buenaventura de Valladolid, cabeza de la provincia, tenía el siguiente aspecto:

El convento de muy antiguo se estaba cayendo; habíanle derribado la iglesia e íbase haciendo de cal y canto, muy buena y fuerte, y para hacerla el rey dio 400 ducados de limosna, los cuales se llevaron en dineros de España allá, cosa bien nueva y nunca vista. Moraban allí seis religiosos.¹⁶

En realidad, el claustro y templo primitivos se habían levantado entre 1543 y 1546, pero con materiales "ruines", esto es, con adobe y madera, por ello, a la vuelta de cuarenta años, la construcción se estaba viniendo abajo.

Algunos años antes de la expedición de la cédula de 1594, esto es, alrededor de 1580, se iniciaron en Valladolid los trabajos de la iglesia, que sería el primer templo de "gran fuste" que hubiera en la ciudad, considerando que incluso la catedral era modestísima, que había sido edificada muchos años atrás con materiales perecederos y que, a la sazón, también amenazaba ruina. En la reconstrucción de la iglesia del convento de San Buenaventura no se escatimaron gastos: se utilizó piedra y cantera y se le labraron retablos. Y ya que el edificio habría de ser firme y

¹⁵. Documento en: José Antonio Cruz et al., *Indios y franciscanos en la construcción de Santiago de Querétaro (siglos XVI y XVII)*, Querétaro, Gobierno del Estado-Archivo Histórico del Estado, 1997, p. 213.

¹⁶. Ciudad Real, op. cit., I, p. cliv.

permanente, también se pensó en ornamentarlo con todo decoro, en adquirir mejores y más ricos objetos litúrgicos para dignificar el culto.

Con tal fin, el guardián de San Buenaventura, el portugués fray Juan de Serpa, empezó por comprar un gran incensario de plata para la nueva iglesia. Pero, visto que de España se habían enviado los fondos para las obras, que Su Majestad no admitía despilfarros y que el voto de pobreza de la orden no podía tolerar lujos, la acción de Serpa irritó sobremanera al padre provincial, que "...apenas lo supo... cuando lo privó del oficio, juzgando por temeridad el ponerlo [el incensario]..."¹⁷

No obstante, a poco, el rígido espíritu de austeridad misionera de los viejos superiores tuvo que ceder al empuje de una provincia que requería una imagen institucional más sólida y convincente en el plano temporal, especialmente en Valladolid, que era su curia provincial. Unos 12 años después, el mismo Serpa, ya en funciones de provincial¹⁸ y sin temor a represalias, "Acrecentó la provincia en... edificios de iglesias y ornamentos muy decentes: y todo el convento de San Buenaventura de Valladolid debió su fábrica y aumento a la vigilancia y celo de este... prelado."¹⁹

La reconstrucción total del conjunto conventual, sin embargo, aún se llevaría mucho tiempo. En abril de 1599 el rey dispuso que, previo dictamen del obispo de Michoacán, se adjudicasen otros 600 ducados para los trabajos más urgentes de él "que por haber más de 60 años de su fundación, se había caído todo su edificio y el Santísimo Sacramento estaba en una pieza pequeña".²⁰ Antes de 1605 se agotó otra vez el dinero del donativo real y la provincia tuvo que apelar de nuevo a la ayuda del monarca para terminar el templo, cosa que se logró aparentemente en 1610, cuando se abrió al culto;²¹ no obstante, las obras del claustro seguían pendientes.

En el invierno de 1614 inspeccionaron la obra los arquitectos y alarifes de la ciudad que trabajaban en la catedral: Francisco de Chavida, Alonso de Molina, Alonso Moreno Cañas y Francisco de Alejos. Estos maestros emitieron su dictamen sobre lo que se había hecho (la iglesia

¹⁷ Espinosa, *op. cit.*, p. 335. La biografía de Serpa ocupa las páginas 333-336.

¹⁸ *Ibid.*, p. 267-8.

¹⁹ *Ibid.*, p. 265.

²⁰ Valencia, 12 de abril de 1599. Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante AGI), *Indiferente General* (en adelante IG), 2870/6, 3; 2882/1, f. 1v-2, y AGI, IG, 28882/1, f. 77r-78r y 80v-81v.

²¹ Buitron, *op. cit.*, p. 48.

de bóvedas, el noviciado y la portería) y sobre lo que faltaba por hacer (el claustro alto y bajo, la escalera de comunicación con la iglesia, la enfermería y la cerca de la casa, huerta y cementerio).²² Dicha inspección, obviamente, no tenía otro propósito que determinar si era prudente sacar de las reales arcas otros 30 000 pesos que pedían los padres para acabar su casa. La opinión de los expertos les fue favorable. Según este dictamen de 1614, hasta ese momento se habían invertido más de 100 000 pesos en el inmueble. En cuanto a las dimensiones del convento y el crecido gasto, el alcalde mayor de Valladolid explicaba que obedecían a que:

en él ha de celebrar la dicha orden los capítulos provinciales y leer teología y criar novicios y tener las enfermerías [...] ...es el más principal de esta provincia y por estar en esta ciudad como cabeza de ella y donde residen de ordinario de veinte a veinticinco o treinta frailes ...²³

En los 15 años que siguieron, la erección del gran claustro de Valladolid continuó con muchas penurias e interrupciones por la crónica falta de recursos, que el rey no estaba dispuesto a facilitar sin reiterados informes del virrey respecto al estado de la construcción.²⁴ Finalmente, al iniciarse los años 30, el convento de San Buenaventura de Valladolid quedó terminado, siendo "uno de los mejores y de más agraciada iglesia y casa de todas las de este reino".²⁵

No por su importancia en cuanto al número de religiosos residentes ni por la cantidad de almas de administración, pero sí por la atención creciente que la orden empezó a darles, jerárquicamente, atrás de la casa de Valladolid, venían las de Querétaro y Celaya.

Hay vagas noticias que datan la fundación del convento franciscano de Querétaro en 1548,²⁶ y parece ser que su primer emplazamiento no estuvo propiamente donde se asentaba el

²². *Ibid.* Vid. también: Mina Ramírez Montes. *La escuadra y el cincel. Documentos sobre la construcción de la catedral de Morelia*, México, UNAM. 1987, p. 26 y 34.

²³. Auto del alcalde mayor, don Juan de Zaldívar Mendoza, [Valladolid], 4 de noviembre de 1614. AGI. *México*, 299.

²⁴. AGI, IG, 2882/12. f. 93 r.

²⁵. Auto del alcalde mayor, don Juan de Zaldívar Mendoza, [Valladolid], 4 de noviembre de 1614. AGI. *México*, 299.

²⁶. El dato lo proporcionan Josefina García Quintana y Víctor Castillo Farreras en: *Ciudad Real. op. cit.* I p. cviii.

caserio, sino en las cercanías, en lo alto de la loma de Sangremal. Aparentemente en 1567,²⁷ los religiosos abandonaron este incómodo punto y poco más adelante construyeron claustro e iglesia -todo de piedra- en la parte baja, justo en el corazón del pueblo; el conjunto sería conocido desde entonces como Santiago de Querétaro.

En muchos años no hubo más templo ni más toque de campanas que los de esta primitiva casa, originalmente doctrina de otomíes, pero en la segunda mitad del XVI, la población europea aumentó de manera notable en la localidad.²⁸ Como oficialmente Querétaro era pueblo de indios, el obispado no designó un clérigo secular para la cura de almas de los españoles -como era la costumbre- sino que dejó la atención de la parroquia en manos de los franciscanos.

El crecimiento demográfico y el hecho de que Querétaro también empezaba a descollar en el plano económico de la región fueron los factores que desataron una pugna entre el obispado de Michoacán y el arzobispado de México por el control espiritual y el cobro de los diezmos del poblado. En 1586 el pleito se decidió en favor de la mitra de México, con lo que el cura franciscano de Querétaro quedó -en tanto párroco- bajo la autoridad del arzobispo. Cabe destacar, empero, que no por este hecho la provincia de San Pedro y San Pablo tuvo que renunciar a la administración de Querétaro para cederla a la del Santo Evangelio de México: si para la Iglesia diocesana Querétaro pertenecía a México, para la orden de San Francisco el pueblo formaba parte de su provincia de Michoacán; tanto así que desde pocos años antes se había puesto en dicho convento "casa de estudio".²⁹

Al igual que las otras casas de la provincia, hacia 1596 el conjunto conventual de Querétaro recibió apoyos del real erario para que se ampliase la zona del claustro y para que se hiciese una

²⁷. Ésta es la fecha probable en que la provincia del Santo Evangelio cedió Querétaro a los cuidados de los padres de Michoacán. Torquemada, *op. cit.*, vol. VI, p. 48. Zelaá, *op. cit.*, p. 43, da la de 1566.

²⁸. De hecho, a partir de 1551 se empezaron a dar lotes a los españoles para que residiesen en el pueblo. Vid. Juan Ricardo Jiménez Gómez, "Instituciones sociales, mentalidad y vida cotidiana en Querétaro, 1575-1626", en: Cruz, Jose Antonio, Mña Ramirez et al., *Indios y franciscanos en la construcción de Santiago de Querétaro (siglos XVI-XVII)*, Querétaro, Gobierno del Estado-Archivo Histórico del Estado, 1997, p. 47 y ss.

²⁹. Ciudad Real, *op. cit.* II, p. 74.

capilla destinada a los indígenas.³⁰ Aunque, según cálculos actuales realizados con base en un croquis de 1597, la nave de la iglesia tenía dimensiones bastante razonables,³¹ se decía por entonces: "ya no caben en ella todos los españoles, mujeres y hombres; y los indios oyen misa fuera de la dicha iglesia, en una capilla pequeña".³² De hecho, la proyectada capilla de indios resultó ser un área mayor que la del propio templo, lo que indica que la población aborígen de la localidad -a diferencia de lo que ocurría con la de otras zonas- iba en aumento.³³

En el primer tercio del XVII el convento de Santiago de Querétaro empezó a despuntar como una de las casas provinciales más importantes y como centro de promoción de proyectos que contaban con la activa participación de la población civil. Por ejemplo, en 1607, con el patrocinio franciscano y la aportación económica del cacique indígena local, don Diego de Tapia, se fundó el convento de monjas de Santa Clara. Tres décadas después, el monasterio primitivo sería reconstruido, a todo lujo, desde sus cimientos. Esto fue posible porque el financiamiento no provino de las reales arcas, sino de las propias rentas de las haciendas y tierras donadas por Tapia, de las contribuciones de otros benefactores locales y quizá, en cierta medida, de las dotes de las novicias que cada vez ingresaban al claustro en mayor número.

Casi simultáneamente con la reedificación de Santa Clara se inició nueva obra paralela en el convento grande de Santiago (1620-1644), cuyos residentes se habían incrementado porque Querétaro había ganado peso como centro administrativo y noviciado de la provincia. En virtud de que la orden franciscana carecía de rentas y de que no alentaba esperanzas de recibir ayuda real

³⁰. Cruz *et al.*, *op. cit.*, transcripción paleográfica de las "Diligencias hechas por el alcalde mayor de Querétaro... para informar de la obra del convento de San Francisco [1596], p. 213-219.

³¹. Que serían 150 pies de largo por 32 de ancho, o 41.70 por 8. 89, lo que daría unos 370 metros cuadrados. Jaime Font Fransi, "Desarrollo y consolidación del conjunto conventual de San Francisco de la ciudad de Santiago de Querétaro durante el siglo XVII" en: *Ibid.*, p. 240.

³². *Ibid.*, p. 218.

³³. Hacia 1602, durante el gobierno del conde de Monterrey, hubo congregaciones de indios chichimecas en las inmediaciones de Querétaro, en Apapátaro-Cinoc y en Tlachco-Querétaro. AGN, *Tierras*, v. 252, exp. 1, f. 13.

para la obra³⁴ fue menester recurrir a donativos de particulares. Empero, tratándose de aportaciones voluntarias, no había continuidad en el flujo de dinero y los trabajos de construcción se suspendían y reanudaban a intervalos más o menos prolongados.

Aprovechando esa misma fuente de ingresos -las limosnas de los vecinos ricos-, en 1638 los religiosos levantaron en la antigua loma de Sangremal el convento de la Santa Cruz, su segunda casa en el poblado, que, aunque sin funciones definidas, pronto fue elevada al rango de guardanía.

El convento de Santiago, el de Santa Clara y el de la Santa Cruz hicieron de Querétaro -hacia 1640- la población de la provincia con mayor número de fundaciones.³⁵

Respecto a Celaya, consta que los frailes menores estaban ya en la población en 1573, en una casa de varas y paja; trece años más tarde el cobertizo fue reemplazado por un convento e iglesia de adobes. En tan modesto templo, en 1580 el obispo de Michoacán erigió el curato y lo encomendó a los frailes.

Hacia 1606 la orden también solicitó ayuda económica a la corona para reconstruir su casa de Celaya.³⁶ Aparentemente, aquí las obras no tuvieron la gran envergadura de las de la sede de la curia provincial, pero se hicieron trabajos en la iglesia y se repuso la techumbre del claustro.

En las postrimerías de 1618 se abrieron los cimientos de lo que sería la fundación franciscana más prestigiosa del poblado: el colegio pontificio. Con el legado de un opulento vecino celayense, don Pedro Núñez de la Roja, se levantó "casa de estudios" para que los religiosos y los jóvenes de la villa hicieran cursos de artes (filosofía), gramática (latín) y teología.³⁷

La construcción del colegio fue una empresa que se llevó casi dos décadas: las comprendidas entre 1618 y 1637; con todo y que el inmueble estaba a medio hacer, los cursos se

³⁴. Que implicó la demolición y reconstrucción del ala derecha del conjunto; la erección de nuevo claustro, de una enfermería, un noviciado y una torre; aparte de la transformación de capillas del atrio. *Vid. Font, op. cit.*, p. 247.

³⁵. No considero aquí el convento de San Antonio (1613), que pertenecía a la rama de los franciscanos descalzos.

³⁶. AGI, IG, 28882/1, f. 77r-78r y 80v-81v. Sobre el de Celaya, véase memorial de fray Pedro de Vargas al rey, 18 de septiembre de 1606. AGI, México, 125. Seguramente, esto formaba parte del proyecto de reconstrucción general iniciado con la cédula de 1594.

³⁷. Resumen de la carta de fray Pedro de Aguilar, solicitando la creación de un colegio en Celaya, Madrid, 1º de enero de 1618. AGI, México, 299. Y Madrid, 11 de febrero de 1618. AGI, IG, 2882/12, f. 92 r y v

"inauguraron" oficialmente en 1624. Es menester aclarar que este colegio franciscano no sustituyó ni hizo las veces de noviciado. A los mozos seglares de la villa les proporcionaba estudios preparatorios para que, más adelante -si ése era su deseo- pudieran ingresar a la Real y Pontificia Universidad de México; a los novicios de la orden el colegio les daba formación de refuerzo para su futuro ejercicio como ministros.

Con curato y colegio, el convento de Celaya ocupó un indisputado tercer lugar en la jerarquía de las fundaciones de San Pedro y San Pablo de Michoacán.

Atrás de estas poblaciones, venían otras donde los franciscanos alcanzaron también una presencia importante: por ejemplo, León y San Miguel el Grande. En la villa de León la orden había levantado casa desde 1590;³⁸ y simultáneamente se hizo cargo de la parroquia, dado que el clero secular se rehusaba a asumir responsabilidades espirituales en un territorio infestado de chichimecas. Hacia 1596 se empezó a construir el convento -de adobes- en unos solares cedidos por dos vecinos; las obras se prolongarían a lo largo de casi 20 años.

Parece ser que en 1607 la provincia de San Pedro y San Pablo también aceptó la administración del recién fundado pueblo otomí de San Francisco del Rincón, dependiente de la doctrina leonesa. Sin embargo, en 1613 los religiosos optaron por conservar sólo el curato de la villa española y cedieron el pueblo de visita de San Francisco del Rincón a los párrocos del obispado.³⁹

San Miguel el Grande fue otro asentamiento por el que la provincia michoacana siempre mostró interés. Desde 1611 el provincial fray Rodrigo Alonso había pedido al rey que le autorizara a fundar casa en esta villa.⁴⁰ Unos 60 años atrás la orden había tenido en aquella zona una pequeña misión denominada "San Miguel de los chichimecas",⁴¹ que fue devastada por los indios,

³⁸. Convento establecido el 3 de junio de 1590. Archivo Histórico de la provincia franciscana de Michoacán (en adelante AHPFM), Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1.

³⁹. J. Sóstenes Lira, *Efemérides de la ciudad de León. Colección de datos y documentos para la historia de la misma población*, León. Imprenta de J. M. Rivera, 1914, 246 p., p. 26.

⁴⁰. Madrid, 23 de mayo de 1613. AGN IG, 2873/1, f. 179 v-180v.

⁴¹. De hecho, parece que desde esta sede se adoctrinaba incluso a los grupos de otomies que se asentaban en las cercanías de la futura población de Querétaro.

reconstruida más tarde y, al parecer, finalmente abandonada. Lo que ahora pretendían los franciscanos era restablecerse, sólo que dentro de la villa española fundada hacia 1555.

Alrededor de 1614 la provincia empezó hacer averiguaciones con los pobladores, a fin de explorar la posibilidad de erigir un convento, pero no se adelantó mucho, porque el vecindario adujo que carecía de recursos para sustentar a los religiosos.⁴² Más de un lustro las cosas estuvieron varadas, aunque San Pedro y San Pablo no cejó en su empeño ni dejó de apelar al monarca. Finalmente, la provincia alcanzó el éxito: del 5 de noviembre de 1620 data la provisión real "para que la orden de S. Francisco de la Provincia de Michoacán pueda fundar en... San Miguel".⁴³ La obra del convento se inició en 1626,⁴⁴ pero, como en los demás casos, llevaría muchos años concluirla.

Entre 1615 y 1619, dos viejos pueblos de visita: Guatzindeo (Salvatierra) y Chamacuero (Comonfort) se convirtieron en guardianías independientes, con sus respectivos conventos; por tanto, puede decirse con propiedad que se trató de fundaciones nuevas. Quizá lo que instó a los religiosos a establecer casas permanentes en estos puntos fue el hecho de que ambas poblaciones estaban dejando de ser comunidades exclusivamente indígenas y se estaban transformando en asentamientos de población mixta.⁴⁵ También se presume que en el transcurso de 1619 se estableció otra casa en Patambán, antes visita de Tarécuato⁴⁶ y que San Andrés Siróndaro se desprendió de la doctrina de Erongarícuaro para erigirse en guardianía. Unos años más adelante, Santa Ana Amatlán y Cocupao (Quiroga), que sólo habían sido pueblos de visita, alcanzarían también el *status* de guardianías. Estos últimos cuatro conventos sí eran doctrinas de indígenas tarascos.

⁴². Espinosa, *op. cit.*, p. 463.

⁴³. Madrid, 5 de noviembre de 1620, AGI, IG, 2873/1, f. 318 v.

⁴⁴. Espinosa, *op. cit.*, p. 463.

⁴⁵. Carta poder del alférez mayor Bernabé Hernández en favor de su hermano Rafael Hernández para el arreglo con el padre López sobre la fundación de un convento en Guatzindeo [Salvatierra], Biblioteca Nacional de México (en adelante BN), Archivo Franciscano (en adelante AF), 47/1056.2. f. 1. Y Gerhard, *op. cit.*, p. 67. Este autor afirma que Salvatierra parece haber pasado pronto a clero secular y que ya era parroquia en 1644. El dato es erróneo.

⁴⁶. Morales, *op. cit.*, p. 784.

A principios del XVII, la provincia michoacana había gestionado ante la corona un permiso para fundar conventos en los pueblos de españoles de Zamora, Salamanca y en los reales de minas de Guanajuato y Tlalpujahua.⁴⁷ La respuesta tardó bastante, y hacia 1620 se les autorizó a que edificaran casas en Tlalpujahua y Salamanca,⁴⁸ pero no así en Zamora y Guanajuato.

Sin embargo, después de la expedición de esta cédula no hay indicios de que la orden hubiera intentado siquiera hacer visitas previas de inspección a Salamanca y Tlalpujahua. Salamanca -desde 1611- tenía ya un convento agustino,⁴⁹ y Tlalpujahua era atendida por un cura secular. Tal vez estas circunstancias y el propósito de evitar competencias y roces con los ministros que ya los administraban, desanimaron a los provinciales michoacanos de emprender fundaciones en dichos puntos.

En cambio, en 1614, el convento de Nuestra Señora de Guía de Acapulco, que la provincia de San Diego de los franciscanos descalzos había fundado en 1604 o 1605, pasó a la jurisdicción de San Pedro y San Pablo.⁵⁰ El convento de Acapulco de los descalzos había suscitado ya una acre controversia entre el virrey Montesclaros y el arzobispo de México, porque Su Excelencia había dado autorización para fundarlo, sin que precedieran licencias reales ni consultas con el arzobispo.⁵¹ Esto dio lugar a que la corona advirtiese a Montesclaros para

que tuviese especial cuidado en guardar y cumplir la cédula por la cual le prohibía dar licencia para fundar monasterios, de tal modo que se entendiera eso respecto a las hospederías, aunque dando por buena la que había dado para la edificación del hospicio de los descalzos en Acapulco.⁵²

⁴⁷. Madrid, 23 de mayo de 1613. AGI, IG, 2873/1, f. 179 v-180v.

⁴⁸. Madrid, 5 de noviembre de 1620, AGI, IG, 2873/1, f. 318 v.

⁴⁹. Diego de Basalenque, *Historia de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán del orden de Nuestro Padre San Agustín*, introd. y notas de J. Bravo Ugarte, México, Jus, 1963, 446 p., p. 292.

⁵⁰. Fray Baltasar de Medina, *Crónica de la Santa Provincia de San Diego de México de religiosos descalzos de N.S. Padre San Francisco de la Nueva España* [ed. facsmiliar], nota introductoria de Fernando B. Sandoval, México. Academia Literaria, 1977, p. XXVII. Aunque Medina señala el año de 1607 como el de fundación de Nuestra Señora de Guía, hay cédulas reales que datan de 1605 y se refieren ya a esta casa de Acapulco.

⁵¹. Madrid. 3 de mayo de 1605. AGI, México, 1064.

⁵². San Lorenzo el Real. 19 de agosto de 1606, AGI. México, 1064.

Ya en poder de los franciscanos de Michoacán, esta casa no se dedicó a la administración de indios, sino que conservó su carácter original de albergue u hospedería de "los religiosos que van y vienen de China y Pirú y los limosneros que todos los años acuden".⁵³ Con todo, la lejanía con respecto del resto del territorio provincial, el clima malsano y el tormento continuo que representaban los insectos para los frailes residentes serían los factores determinantes para que la provincia se deshiciera de él a la vuelta de pocos años.

Así pues, a lo largo de las cuatro primeras décadas del siglo XVII el ámbito jurisdiccional de San Pedro y San Pablo definió con exactitud sus linderos merced a la escisión del antiguo territorio franciscano de Jalisco y Michoacán; presenció la reconstrucción de diversas casas, pero sobre todo la de los conjuntos conventuales de Valladolid, Querétaro y Celaya, que en los decenios siguientes no sólo serían las sedes principales de la provincia en tanto centros de poder político y de toma de decisiones, sino también por el tamaño y composición de las poblaciones administradas. Este periodo atestiguó asimismo la fundación de casas nuevas en asentamientos españoles o en proceso de "hispanización" -como San Miguel el Grande, Guatzindeo (Salvatierra) y Chamacuero (Comonfort)- y las frustradas gestiones para establecerlas en Salamanca, Talpujahua, Zamora y Guanajuato.

Si se compara lo masivo de este avance sobre las nuevas zonas de colonización europea con la erección de tan sólo cuatro nuevas guardianías en pueblos de indios (Patambán, Siróndaro, Amatlán y Cocupao), se comprende cabalmente hacia dónde se dirigían los esfuerzos de las autoridades provinciales. En el siglo XVII, el espacio territorial y social que administraban los franciscanos en Michoacán se cerraba, se hispanizaba y se urbanizaba.

⁵³. Copia y minuta de los pueblos cabeceras y visitas y vecinos tributarios y conventos que hay en esta provincia de Mechoacan. año de 1622. CONDUMEX, Fondo 220-1, f. 9r.

3. La disputa por el gobierno (1601-1646): españoles, hijos de provincia y criollos

Los primeros franciscanos que llegaron a territorio de Michoacán en 1525 o 1526 eran españoles profesos en la península, como también lo fueron, mayoritariamente, las siguientes generaciones de religiosos que arribaron a la ribera del lago de Pátzcuaro para fundar nuevos conventos. En los años iniciales de la evangelización, todos los efectivos provenían de las abundantes remesas de misioneros que salían de España.

Sin embargo, en fecha tempranísima -se dice que en 1527- y haciendo uso de las facultades que para ello tenía,⁵⁴ la orden empezó a admitir candidatos en la Nueva España. El primer noviciado que se abrió fue el del convento de México; hacia mediados del XVI se inauguró un segundo en Puebla.⁵⁵ Estos dos pertenecían a la provincia del Santo Evangelio, de la que Michoacán era custodia y es probable que algunos de los hermanos formados en una u otra de estas casas hayan pasado más tarde a servir en tierras tarascas. Quizá alrededor de 1565, año en que San Pedro y San Pablo de Michoacán alcanzó el *status* de provincia, o incluso un poco antes, se abrió el noviciado del convento de Tzintzuntzan y algo más tarde el de Valladolid; el hecho es que estos centros de recepción de aspirantes ya funcionaban, alternadamente, antes de 1570.⁵⁶

Si aún se conserva, no me fue posible localizar el libro más antiguo de tomas de hábito de San Pedro y San Pablo,⁵⁷ así que no tengo forma de documentar la cantidad de ingresos registrada en el último tercio del siglo XVI. Con todo, se infiere que las "vocaciones de la tierra", pocas en un principio, fueron incrementándose sustancialmente en los años postreros de la centuria. Y cuando hablo de vocaciones locales, no sólo incluyo en la expresión a quienes pedían el hábito en

⁵⁴. Véase la interesante discusión que hace Francisco Morales sobre los conceptos de misión y régimen independiente: "Criollización de la orden franciscana en Nueva España. Siglo XVI", en: *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, 1988, p. 663 y ss.

⁵⁵. Francisco Morales, OFM, *Ethnic and social background of the Franciscan Friars in Seventeenth Century Mexico*, Washington, Academy of Franciscan History, 1973, 166 p., p. 5 y ss.

⁵⁶. Algunos de los prelados y dignatarios que fallecieron a principios del XVII, como fray Pedro de Pila y fray Diego Muñoz, luego de unos "cincuenta años de religión", habían recibido el hábito en Tzintzuntzan. Vid. La Rea. *op. cit.*, p. 172-174. Esto me lleva a pensar que el noviciado se abrió a mediados de siglo, más o menos.

⁵⁷. Hay sólo unos cuantos registros de fines del XVI que, evidentemente, no sirven para hacer estadísticas.

Michoacán, sino a quienes ya lo habían tomado en el Santo Evangelio y habían pasado luego a San Pedro y San Pablo.

Por desgracia, tampoco he podido conocer el número preciso de misioneros que salieron de España con destino a Michoacán entre 1550 y 1600,⁵⁸ y no tengo noticias de la existencia de ningún censo o padrón formal de los religiosos que servían en Michoacán por estos años, pero, a través de las cifras que aportan otros informes,⁵⁹ he llegado a la conclusión de que en 1605 habría un máximo de 170 frailes en la provincia. Sin una base documental para afirmarlo categóricamente, puede suponerse que por lo menos la mitad de ellos eran nacidos o educados en América, esto es que el grupo unificado de los "hijos de provincia" y criollos era equivalente o ligeramente superior al de los llegados en misión. Por una parte, apoyo esta conjetura en los datos que para el Santo Evangelio de México proporcionan los estudios de Francisco Morales,⁶⁰ que, creo, pueden hacerse extensivos a la situación en Michoacán y, por la otra, en los sucesos acontecidos en la provincia de San Pedro y San Pablo en los años iniciales del XVII, que revelan la existencia de una sorda pugna política entre dos facciones -española y local- de fuerza comparable.

Empero, aun cuando en número los americanos y profesos en las Indias podían equipararse o superar al contingente de los europeos, las autoridades de la orden estaban convencidas de que en, materia de formación y virtudes, los criollos iban muy a la zaga. Es verdad que los provinciales y los definitorios no negaban de plano el hábito a las vocaciones de la tierra, pero también lo es que tampoco confiaban en la calidad moral de estos sujetos y que mucho menos los consideraban para encomendarles responsabilidades de gobierno.

⁵⁸. Sobre el envío de misioneros a Michoacán en el último tercio del XVI, sólo tengo pruebas fehacientes de tres: la primera integrada por 12 frailes (enero de 1588), la segunda por 20 (abril de 1596) y la tercera también por 20 (enero de 1597) (datos en AGI, IG, 2869/4, f. 14r y 2869/5, ff. 31r y 75 v.) De manera que, en los últimos doce años del siglo, se incorporaron a la provincia unos 52 ministros españoles. Desafortunadamente, ignoro cuántos habían arribado en fecha anterior.

⁵⁹. [Acusación de fray Pedro Xerez contra el provincial fray Miguel López por fraude en el manejo de las limosnas de vino y aceite], México, octubre de 1607, AGI, México, 296.

⁶⁰. Vid. Francisco Morales *Ethnic and...* y el artículo, "Criollización de la orden franciscana...", especialmente el cuadro 4 de la p. 684. Disiento, en cambio, de la opinión de Jonathan Israel (*Razas, clases sociales y vida política en el México colonial 1610-1670*, trad. Roberto Gómez Ciriza. México, FCE, 1980, p. 111) que supone que los peninsulares eran mayoría numérica "aunque precaria".

Históricamente, creo que es una imposibilidad determinar en qué momento surgieron los recelos y la animadversión entre los españoles nacidos en la península y los oriundos de América, quizá, como apuntan varios autores, desde el instante mismo en que empezaron a venir al mundo los hijos de parejas europeas vecindadas en las Indias. En principio, el prejuicio parece derivar de consideraciones morales suscitadas por las características de la geografía del Nuevo Mundo. A los ojos de los conquistadores y frailes venidos de las campos secos y áspersos de Castilla, Extremadura y Andalucía, la flora tropical y lujuriosa, las tierras vírgenes, fértiles e ilimitadas de las Indias no podían sino fomentar en los hombres la sensualidad y el ocio. Si las excesivas bondades del entorno físico habían hecho innecesario el trabajo y el esfuerzo, el rigor y el autocontrol, era lógico suponer -como suponían estos austeros y disciplinados españoles pioneros- que al paso del tiempo, las generaciones de nativos del Nuevo Mundo hubieran degenerado en la molicie y en el vicio.

Tal apreciación pronto se hizo moneda corriente entre muchos europeos. Así, un pasaje de la *Geografía y descripción universal de las Indias* (1570) del cosmógrafo real, Juan López de Velasco, afirmaba que los españoles americanos tenían la tez más oscura que los europeos, condición que con los años se iría acentuando, hasta que no hubiera diferencia alguna entre su color de piel y el de los indios; ello sin considerar el deterioro progresivo que iría sufriendo su masa cerebral, a causa del clima, con lo que los criollos acabarían por ser cada vez más torpes y bárbaros.⁶¹

Sobre el mismo asunto, ya no un cosmógrafo que escribía en Europa, sino un misionero residente y estudioso de las Indias como fray Bernardino de Sahagún consignaba:

No me maravillo tanto de las tachas y dislates de los naturales desta tierra, porque los españoles que en ella habitan, y mucho más los que en ella nacen, cobran estas malas inclinaciones; los que en ella nacen, muy al propio de los indios, en el aspecto parecen españoles, y en las condiciones no lo son; los que son naturales españoles, si no tienen mucho aviso, a pocos años andados de su llegada a esta

⁶¹. *Ibid.*, p. 95

tierra se hacen otros. Y eso pienso que lo hace el clima o constelaciones desta tierra....⁶²

Convengo con la opinión de Francisco Morales de que el prejuicio no era racial, o no exclusivamente, sino también cultural, considerando que abarcaba a una misma y única categoría étnica, la española, y que las diferencias las marcaba o las hacía radicar precisamente en un factor geográfico en primer término y social en segundo: el lugar de nacimiento o de crianza y formación. En suma, dicho prejuicio tenía sustento en la idea del mal influjo que la tierra y la sociedad asentada en el Nuevo Mundo ejercían sobre los españoles.

Por supuesto, no puede decirse que tal fuese la postura de todos los oriundos de la península que emigraban y vivían en América, pero era muy general y, desde luego, era la prevaleciente en las jerarquías de la orden. En la segunda mitad del siglo XVI, figuras franciscanas tan descolantes como fray Jerónimo de Mendieta, el provincial fray Miguel de Navarro y el comisario fray Francisco Bustamante manifestaban abierta oposición a la idea de admitir criollos en los noviciados porque, según ellos, se corría el peligro inminente de que se relajara la disciplina y de que la institución viniera a menos.⁶³ Esta corriente de opinión resultó tan fuerte que llegó a plasmarse en las constituciones provinciales del Santo Evangelio (1569) a través de una ordenanza que restringía la admisión de candidatos "de la tierra", aunque habrá que señalar que ni los difundidos prejuicios ni la disposición legal, juntos, bastaron para contener el flujo de americanos hacia los noviciados, sin que ello implicara, por supuesto, que, una vez profesos, tuvieran posibilidades de alcanzar los cargos directivos más importantes. Antes de que tal cosa sucediera, tendrían que vencer múltiples obstáculos y librar muchas batallas.

Volviendo a la provincia de San Pedro y San Pablo, puede decirse con buen margen de certidumbre que, a principios del siglo XVII, su estructura de distribución de poder era piramidal.

⁶². Bernardino de Sahagún, *Historia de las cosas de la Nueva España*, introd. paleografía, glosario y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana. 2 vols., México, CONACULTA-Alianza Editorial Mexicana. 1989, II, p. 629.

⁶³. Joaquín García Icazbalceta [ed.], *Cartas de religiosos de Nueva España. Nueva colección de documentos para la historia de México*, vols., 2ª. ed., México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941, II, p. 28.

según el lugar de origen de sus miembros. La cúspide la formaba un puñado de peninsulares que se relevaba en los principales puestos del gobierno, esto es, en el provincialato y el definitorio; también puede suponerse, con bastante fundamento, que abajo de ellos había otro sector más numeroso de españoles (la mayoría era de profesos en la península, pero también los había profesos en Indias) cuyo voto en los capítulos servía tanto para mantener en el poder a los principales jerarcas, como para conferir a los miembros de su propio bando las mejores guardianías. Por último, el estrato inferior correspondería al grupo más grande: el integrado básicamente por criollos y por algunos de los "hijos de provincia" que, a despecho de su nivel de formación, capacidad y virtudes, estaba en general excluido del cuerpo directivo, si se descuentan los conventos menos importantes y las presidencias.

Naturalmente, al tiempo que crecía este sector local aumentaban sus aspiraciones políticas; los nacidos y los formados en América presionaban para ser incluidos entre los candidatos a los puestos más altos; deseaban -aunque fuera de vez en vez- verse representados en el provincialato, en el definitorio, en las guardianías de las casas grandes. Y, aparentemente, ya al despuntar el siglo XVII, algunos de ellos formaban un bloque activo que ofrecía resistencia a las decisiones y los manejos de la jerarquía peninsular.

Las pruebas de su existencia parecen encontrarse en los acontecimientos que rodearon a la segunda elección capitular del siglo XVII en San Pedro y San Pablo. Un asunto en el que se vieron directamente implicadas las autoridades de la provincia y la Comisaría General de Nueva España, y en el que también tuvieron participación tangencial las autoridades del Santo Evangelio.

Si bien sólo en el caso mencionado las cosas llegaron a extremos de violencia, abierta o soterrada, en las décadas siguientes la relación entre los grupos no perdería su tónica pugnaz. A fin de retener el monopolio del poder, a los españoles les importaba en grado sumo que hubiese, entre ellos y los novohispanos, una relativa paridad numérica. Para tal efecto, uno de los recursos más socorridos de las autoridades ibéricas de la provincia fue el cambio de adscripción de los contingentes de religiosos recién llegados a la Nueva España que, en vez de convertirse en misioneros, acababan de vocales en los capítulos.

Los súbditos criollos, por su parte, sin representación significativa en las instancias superiores locales que pudiera oponerse a las decisiones de la jerarquía, tenían que conformarse con remitir a la corte correspondencia o emisarios para denunciar lo que calificaban de ardides, abusos y fraudes del bando contrario.

Y, naturalmente, en el seno de cada facción se conspiraba y se elaboraban complejas estrategias para imponerse a los rivales.

La Comisaría General de Nueva España, que en su carácter de máxima autoridad de la orden en el reino casi invariablemente tenía un titular europeo, desempeñó un papel directo y determinante en el desarrollo de los conflictos, a veces para paliarlos, las más para exacerbarlos.

Asimismo, para bien o para mal, en los primeros 30 años del siglo XVII San Pedro y San Pablo tuvo una relación sumamente estrecha con la provincia del Santo Evangelio. Religiosos originalmente asignados a Michoacán pasaban, sin demasiados trámites, a México y algunos ministros del Santo Evangelio eran transferidos por vía expeditiva a San Pedro y San Pablo. Los acontecimientos que se registraban en una jurisdicción repercutían de inmediato en la otra, suscitaban comentarios, críticas y tomas de partido, daban ocasión al envío de memoriales, cartas oficiales y anónimas a la corte.

Aparte de las instancias internas, contaban en todo este asunto las opiniones de los virreyes, de los obispos, de los clérigos y de la población en general, en la medida en la que, aquello que ocurría en el seno de las provincias de la orden, era reflejo de lo que pasaba en el ámbito más amplio de la sociedad novohispana.

En 1601, en el convento de Tzintzuntzan y bajo la presidencia del comisario general de Nueva España, fray Pedro de Pila, se celebró el capítulo en que el portugués Juan de Serpa entregó los sellos de provincial. En tal ocasión, fray Diego Muñoz, criollo nacido en Cholula,⁶⁴ fue

⁶⁴. Nació hacia 1540. Sus padres, "honrados y cristianos viejos" se trasladaron pronto a Michoacán, donde Diego profesó con los franciscanos del convento de Tzintzuntzan, quizá poco después de 1560. La Rea, *op. cit.*, p. 174. Las fechas son deducciones a partir de las referencias que ofrece la *Crónica*, por otro lado La Rea es casi la única fuente donde se encuentran datos biográficos originales sobre el padre Muñoz; la historiografía posterior a él sólo los repite, *Vid. Espinosa, op. cit.*, p. 345-348.

electo para el trienio que concluiría en 1604. Esta designación constituía un hecho verdaderamente insólito, pues nunca antes en Michoacán se había elegido para el máximo ministerio de la provincia a un americano. Es muy probable que el nombramiento de fray Diego haya obedecido a la presión de la facción local, pero no se puede descartar que en la decisión hayan influido también factores particulares, y con ello me refiero al prestigio personal del padre Muñoz, puesto que este religioso era ya por entonces lo que se dice una auténtica celebridad. En el seno de su orden tuvo reputación de hombre justo, sabio y diestro:

[su hablar era] sentencioso y elocuente... hoy se guardan sus escritos como si fueran de un Justo Lypso; así por su narración como por su letra, por ser excelente escribano. Fue gran papalista y en los negocios tan expedito y hábil que pudiera fundar archivos.

En la memoria fue fecundísimo, en quien como en propia estampa estaban las historias... fue gran sumista y resolvía con gran destreza los casos más difíciles que ventila la teología moral.⁶⁵

En 1583 fray Diego había elaborado una *Descripción de la Provincia de San Pedro y San Pablo y de la milicia, habitación, costumbres y manera de vivir de los indios infieles chichimecas, en cuya conversión han entendido y entienden los religiosos de nuestra orden*, que es el memorial histórico más temprano que existe sobre la provincia michoacana.

Se dice que tanta era la buena fama del padre Muñoz, que se le designó comisario general del Santo Oficio en la Nueva España, nombramiento que conservó durante 40 años.⁶⁶ No obstante, al parecer, esta información no es exacta, se trata de una confusión de identidades con otro religioso español del mismo nombre.⁶⁷ Lo que sí consta, es que antes de su elección, el criollo Diego Muñoz

⁶⁵. La Rea, *op. cit.*, p. 175.

⁶⁶. *Ibid.*, p. 175-176.

⁶⁷. Las evidencias tienden a indicar que fray Diego Muñoz, el nacido en Cholula, tenía un homónimo, éste sí comisario del Santo Oficio. En el Archivo General de Indias hay una licencia dada en Madrid el 24 de abril de 1598 para que un franciscano de nombre Diego Muñoz pasase a la Nueva España en compañía de un hermano suyo llamado Gabriel Muñoz (AGI. IG, 2869/5, f. 145v.) Considerando que el criollo Diego Muñoz nunca viajó a España y que en 1598 estaba en su provincia de Michoacán, hay un alto grado de probabilidad de que el español Diego Muñoz -llegado a México tal vez en 1599- fuese el que ejerció como comisario de la Inquisición. Se sabe por cálculos hechos a partir de la información que dan las crónicas, que Muñoz, el de Cholula, falleció hacia 1612 habiendo renunciado poco antes al provincialato de Michoacán. Cuando esto ocurrió, el otro fray Diego Muñoz -por cierto nacido en Zaragoza (Vid. documento de 1606, AGN, *Inquisición*

había sido guardián de los conventos más importantes de la provincia y que alcanzó la dignidad de definidor varias veces.

Todas estas singulares prendas, y tal vez algunas más que desconocemos, concurrían en la persona del nuevo provincial de Michoacán, que -apuntan las fuentes- fue elegido con el beneplácito general y con el muy particular de los criollos.

Habiendo hecho la repartición de oficios y estando todavía en Tzintzuntzan, al comisario fray Pedro de Pila le sobrevino la muerte y, como las constituciones franciscanas de ese tiempo⁶⁸ preveían que el relevo de un comisario difunto había de serlo el provincial del sitio donde ocurriese el deceso, en fray Diego Muñoz quedaron los sellos del comisariato.

Ya que no podía ejercer simultáneamente las funciones de provincial de San Pedro y San Pablo y las de vicecomisario general de Nueva España, con el parecer del definitorio michoacano, Muñoz dejó su provincia encomendada a un vicario -que quizá lo haya sido fray Juan de Salas o Salazar,⁶⁹ y pasó al convento grande de San Francisco, en México, a ocupar la Comisaría.

Torquemada, que lo conoció personalmente, dice que fray Diego: "hizo su oficio muy bien, por ser varón apostólico y muy cuerdo".⁷⁰ Naturalmente, las crónicas de su provincia -de autoría

vol. 471, exp. 4, f. 19.) comisario en Zacapu y luego en Acahuato- firmaba expedientes inquisitoriales y continuó haciéndolo, por lo menos, hasta 1625. Por si estas pruebas no bastaren, la crónica de Espinosa señala que cuando nombraron por comisario general de Nueva España a fray Alonso de Montemayor, éste quiso conocer personalmente a Muñoz -intrigado por la fama que el inquisidor tenía de sabio-, y que lo visitó en el pueblo de Acahuato. Tal cosa sólo puede haber sucedido entre 1621 y 1627, cuando Muñoz, el criollo, ya tenía varios años de muerto y sepultado. Así pues, el provincial fray Diego Muñoz no era la misma persona que el comisario de la Inquisición fray Diego Muñoz.

⁶⁸. Para el siglo XVIII las normas habían cambiado. La reglamentación relativa al comisariato se fue perfilando a lo largo de los años y a partir de las experiencias. Hay disposiciones nuevas en: AGI, IG, 2870/7, f. 201 y AGI, IG, 2873/1, s.f..

⁶⁹. Este Juan de Salas. Juan Salas o Juan Salazar es homónimo de un definidor y provincial del Santo Evangelio. En la poco confiable cronología de los provinciales de Michoacán (preparada por Ignacio Dávila Garibi con apoyo en datos de Nicolás León. Espinosa, *op. cit.*, p. 483) Juan de Salas, el michoacano, figura como provincial para el trienio 1600-1603. Esto es, a todas luces, imposible. Lo más seguro es que haya sido el vicario provincial que dejó Muñoz en su lugar entre 1601 y 1602.

⁷⁰. Fray Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, 7 vols., México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM. 1977-1983, VI, p. 109.

criolla- ponderan mucho más su gestión: afirman que en su calidad de comisario, Muñoz "tuvo los aciertos más celebrados que vieron jamás los de su era".⁷¹

En realidad, por bueno que haya sido su desempeño y por dotado que estuviese para el gobierno de las provincias novohispanas, fray Diego era criollo y, a los ojos de los prelados peninsulares de la orden, esto no podía dejar de ser una perniciosa "novedad", opinión que no ignoraban las autoridades franciscanas de la metrópoli. Así que fray Diego Muñoz sólo se conservó en el puesto un año o poco más, dado que, presumiblemente a fines de 1602, arribó a la Nueva España el nuevo comisario, fray Diego de Caro, hijo de la provincia de Santiago.⁷²

Cuando La Rea explica: "Vinole al fin sucesor, y cesó la dicha que gozaban las provincias con tan santo prelado",⁷³ es difícil determinar si se duele más por el término de la comisión de Muñoz que por el inicio de la de Caro. Porque, de acuerdo con las evidencias disponibles, fray Diego de Caro no resultó ser, lo que se dice, un espíritu humilde, pobre y desinteresado.

El padre Caro no llegó a la Nueva España con la modestia de otros prelados antecesores suyos, sino acompañado por un numeroso séquito de religiosos y parientes seglares, cuyo traslado, por cierto, no costó él, como era la costumbre, sino la corona. Se sabe que en este grupo venía su hermano, Alonso, también fraile francisco, al que el comisario pronto daría ventajosa colocación.

En sus dos primeros -y únicos- años de gobierno y apoyado en la facción española de las provincias franciscanas, fray Diego dio pie a múltiples alborotos. Entre las acusaciones más graves que se formularon en su contra, se afirma que designó y removió prelados discrecionalmente, que impuso religiosos recién llegados de la península en doctrinas de indios sin que supiesen el idioma, que colocó a sus familiares en cargos importantes, que hizo provincial de Zacatecas a su propio hermano y que declaró una guerra sin cuartel a todos los frailes criollos de la orden.

⁷¹ La Rea, *op. cit.*, p. 176-177.

⁷² Sus licencias de paso a la Nueva España datan de las siguientes fechas: 10 de agosto de 1601, 21 de agosto 1601, 15 de mayo de 1602 y 4 de junio de 1602; AGI, IG, legajo 2870/6, f. 157v, 160r y v, 161 r y v., 206v. Espinosa, *op. cit.*, p. 268.

⁷³ La Rea, *op. cit.*, p. 177.

Consta que en enero de 1604 Caro se hallaba en San Pedro y San Pablo de Michoacán, manipulando las cosas para la próxima elección de provincial. Ciertamente, el año anterior -1603-, se habían incorporado a la provincia michoacana 14 religiosos españoles⁷⁴ destinados a servir en las conversiones de Nueva Galicia, y aunque es verdad que el comisario Caro no había tenido que ver en las gestiones relativas al envío de esta misión -en realidad, quien las había hecho era Muñoz-, parece obvio que le venían muy bien para los efectos del inminente sufragio, ya que indicaba: "espero en Dios terná el suceso que las demás, aunque no falta contradicción de los nacidos acá, que llaman creolios [sic], que son los que descomponen la religión".⁷⁵

Las maniobras de Diego de Caro no podían dejar de suscitar una fuerte oposición por parte del bando americano. De abril del mismo año data una carta anónima, de un religioso de la provincia de Michoacán, dirigida al rey, cuyo texto avala parte de los hechos arriba mencionados y algunos otros, que igual podían ser infundios: que cosas ciertas, pero que no hay modo de verificar ni documentar más allá:

La poca seguridad y mucho peligro será causa de no firmar ésta, porque según la maldad que anda, no ternán por pecado el abrirla y molestar al autor que trata pura verdad, como es pública y creo que muchos escribirán a V.M. esto y mucho más. Suplicamos a V.S.R.M. remedie esta tierra..., porque el comisario, fray Diego de Caro, procede tan mal, que más parece tirano que prelado; lo menos que cuida es la administración de los sacramentos y predicación y provecho de las almas de los pobres naturales, pues con los mejores frailes y más ejemplares de las doctrinas se ha encontrado y les ha privado y afrentado, sólo a fin de borrar el nombre de criollos, y tomados saca el hábito, sin diferenciar personas ni méritos...
... suplicamos de rodillas no dé obispado al padre fray Diego Caro, hasta que dé residencia, porque dicen que la esperanza de obispar antes de darla le ciega la conciencia para lo que hace, y para esto favorece en esta provincia de Mechoacán y en otras el bando de los venidos de España, que sean buenos que no, lenguas que no, porque con el ayuda de su dinero y de los brazos de sus parientes que tiene en una desas audiencias y consejos de V.M. piensa negociar el obispado y

⁷⁴. Se habían pedido originalmente 30 religiosos para atender las tareas de conversión en Jalisco; sólo se autorizaron 14 para esta misión. Carta del provincial fray Diego Muñoz, en que pide sea oído y bien despachado fray Antonio de Alcega y le den frailes que lleve, Tlaxcala, 30 de abril de 1602 y carta del comisario general de Indias, solicitando licencia para que fray Antonio Alcega, procurador de la provincia de Michoacán, lleve 30 frailes... [s.l., 1603], AGI, *México*, 393. s.foliación. Vid también: Agustín García Galán, "Expediciones franciscanas a Indias", en: *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo. Siglo XVII*, Madrid. Deimos, 1991, p. 818.

⁷⁵. Carta de fray Diego de Caro al Consejo de Indias, Michoacán, 13 de enero de 1604, AGI, *México* 294. f. 1v.

ansí con este intento ordena las cosas para que en este capítulo salgan provincial y los demás a su deseo, en especial el que ha de ir a España, y para esto hace y ha hecho mil agravios y extorsiones...

...puede con él más su pasión, excúsase con las faltas de los frailes mal probadas y con los mismos enemigos hechas y no remedia ni cree otras mayores y públicas de los venidos de España y algunos parientes suyos, ni repara haber sacado por provincial de Zacatecas a su mismo hermano, habiendo sido antes comisario y visitador en la misma provincia...

...está toda la tierra escandalizada y muchos naturales... no se confesarán esta cuaresma, ni será posible por los extraordinarios estruendos con que ha trajinado los frailes, quitando muy buenas lenguas y poniéndolas muy ruines y recién venidos. También sé que en algunas partes se ha recibido con palio, como obispo...

Fecha en la provincia de Mechoacán a cinco de abril, un mes antes de que se celebre el capítulo provincial, cuyo suceso se teme mucho por lo dicho.⁷⁶

Bien fuera que el padre Caro aspirase o no a obtener una mitra, hay suficientes pruebas de que hacía una desembozada y agresiva política proespañola en todas las provincias y que, merced a tal incentivo, las cosas entre los religiosos criollos y españoles marchaban cada vez peor en la Nueva España. Para corroborarlo no es forzoso remitirse a la correspondencia o memoriales de los frailes; precisamente en 1604 el propio virrey saliente, conde de Monterrey, afirmaba que de las provincias de las diversas órdenes religiosas del territorio, eran las franciscanas de el Santo Evangelio y de San Pedro y San Pablo de Michoacán las que tenían más pugnas entre las parcialidades criolla y española.⁷⁷ En el mismo sentido apuntan las líneas bastante imparciales que dirigía un clérigo de la ciudad de México al presidente del Consejo de Indias por estos años:

Las religiones tienen poca paz por estar dividas en bandos de criollos y castellanos, que es la causa porque viven muchos con desconsuelo. Júzgase la de España por gente de más observancia, aunque de los otros hay muchos bien reformados. [...] la experiencia enseña que estos bandos son males de quietar. Débese advertir que no todo lo que unos y otros dicen que es en odio de su nación debe creerse, porque a veces lo que se hace contra sus vicios dicen se hace contra su tierra.⁷⁸

Tampoco caben muchas dudas respecto a que, por entonces, quienes acaudillaban el partido peninsular en todo el reino eran el provincial y el definitorio del Santo Evangelio, como lo

⁷⁶. Carta anónima de un franciscano de Michoacán al rey, prov. de Michoacán, 5 de abril de 1604, AGI, México, 125.

⁷⁷. Carta del conde de Monterrey al Consejo de Indias, México, 30 de abril de 1604, AGI, México, 26.

⁷⁸. Carta del padre Pedro Ramírez al presidente del Consejo de Indias. Informe sobre el estado de las cosas eclesiásticas en México. México. 4 de junio de 1606, AGI, México 295, f. 1v.

demuestra una misiva de éstos (1º de mayo de 1604), que, aunque trata cosas estrictamente relativas a la provincia de México donde las dificultades eran muchas, también servía de abono al terreno de la sucesión michoacana, con un poco de estiércol dedicado a los criollos:

[Hay] cosas urgentes que en estos tiempos nos afligen. De la primera dimos larga relación a V.A. en dos avisos que salieron de los reinos por noviembre y enero próximos pasados y tocante a los frailes nacidos en esta tierra llamados criollos que [están] abrasados en ambición y cobdicia desordenada porque en los capítulos no les damos más cargos de lo que es razón y su estragada vida merece.⁷⁹

Lo que deja ver que el control de los puestos principales estaba en manos de peninsulares y que éstos no se iban a avenir a delegarlo en los americanos. De hecho, en la misma carta de 1604 arriba citada, el conde de Monterrey había notificado al Consejo de Indias que en las provincias del Santo Evangelio y de Michoacán nunca se había conferido el gobierno a un criollo, si se descontaba el nombramiento de fray Diego Muñoz, en Michoacán en 1601. Asentaba también que sólo en fecha muy reciente se habían designado definidores y guardianes americanos en los conventos de mayor importancia; hasta antes únicamente se les habían otorgado los puestos de menor jerarquía.⁸⁰

A fines de mayo de 1604 el comisario Caro se presentó de nuevo en Michoacán, para presidir el capítulo provincial.⁸¹ Es obvio, dados los antecedentes, que existía un enfrentamiento, una pugna abierta, entre los propósitos de las autoridades michoacanas en funciones, encabezadas por fray Diego Muñoz, y los de Caro, así que las elecciones no se anunciaban nada apacibles.

El relato más elocuente -que no el más despasionado- lo presenta el cronista La Rea, que muy probablemente obtuvo la información, de viva voz, por parte de algún fraile anciano y testigo presencial de los hechos:

[el provincial saliente, Muñoz] vio que [Caro] se inclinaba a un religioso a quien la provincia no se inclinaba [fray Miguel López], si bien era de muy grandes prendas... Entonces, el venerable varón [Muñoz], con otros de su espíritu, hicieron una petición al Santísimo Sacramento y, firmada del, como provincial, y de los demás, aquella

⁷⁹. Carta del provincial y definitorio de la provincia del Santo Evangelio al rey. AGI, México 294, f. 1r.

⁸⁰. Carta del conde de Monterrey al Consejo de Indias, México, 30 de abril de 1604, AGI, México 26.

⁸¹ Torquemada. *op. cit.*, VI, p. 109

noche del capítulo abrieron el sagrario y la metieron dentro, pidiéndole mirase por el bien de la provincia...⁸²

Empero, la solicitud de Muñoz y de su bando no encontró en el cielo la respuesta esperada, porque, al día siguiente, 4 de junio, en la sala capitular del convento de Tzintzuntzan, "el comisario general usó de la absoluta potestad, con agravio de algunos vocales... y sacó al que quería".⁸³

Con todo, fray Diego de Caro pagó un alto precio por este triunfo, ya que "antes de salir de la sala capitular le dio [...] el mal de la muerte, y de allí se fue derecho a su cama, donde murió al quinto día..."⁸⁴

El cronista fray Isidro Félix de Espinosa, a 150 años del caso, todavía parece un poco escandalizado al referirse a él:

Hasta aquí [alude a los pasajes de La Rea arriba citados que refieren la elección de López y la muerte de Caro] son palabras formales sacadas de la crónica, estampadas el año de 1643, con aprobaciones de varones muy doctos, y especial licencia del... comisario general; y pues no pusieron tales sujetos algún reparo en que saliese a la luz este suceso, no lo pondrán mis lectores en verlo en esta crónica reproducido y más cuando queda a la discreción de los prudentes formar la crítica, sin olvidar la regla de una caridad cristiana.⁸⁵

Aunque no haya pruebas, el súbito deceso de Caro es más fácilmente atribuible a un envenenamiento que a la acción justiciera del Santísimo Sacramento del sagrario de Tzintzuntzan. Esta sospecha la externaron a los pocos días las autoridades de la provincia del Santo Evangelio, cuando le escribieron al rey:

...murió nuestro comisario general, fray Diego de Caro, estando celebrando capítulo en la provincia de Mechoacán a 9 de este [junio], aunque ya había hecho las elecciones de todos los oficios. Su muerte fue muy acelerada y puesta su causa en opinión de violencia, porque aunque la piedad de unos dice que murió de tabardillo, la curiosidad y pregunta de otros afirma que le ayudaron con alguna ponzoña, lo cual se atribuye a los religiosos criollos que allí había, de los cuales por el discurso de su visita se recelaba y guardaba hasta pasarse algunas veces con solos huevos o asados o cocidos y no estamos seguros los prelados de esta provincia de

⁸². La Rea. *op. cit.*, p. 177.

⁸³. *Loc. cit.*

⁸⁴. *Loc. cit.*

⁸⁵. Espinosa, *op. cit.*, p. 351.

semejantes riesgos, porque los criollos que aquí tenemos por nuestros pecados han tratado de darnos ponzoña, sobre lo cual tenemos algunos testigos examinados y así vivimos con esta gente con un continuo martirio.

[...]

Sacó por provincial el padre comisario en la dicha provincia de Mechoacán un religioso muy grave y que lo había sido otra vez, persona en quien concurren las calidades requisitas en un buen prelado y con todo eso han pretendido los dichos criollos macular su elección, antes y después del capítulo con cavilaciones falsas, y no fueron bastantes porque contra Dios y la verdad no hay poderío.⁸⁶

En otra parte de su *Crónica*, el padre Espinosa aporta claves importantes sobre el acontecimiento cuando se refiere a fray Miguel López, que entraba al provincialato por segunda ocasión.⁸⁷

... no alcanzo en qué estribaba la renuencia de aquellos venerables padres para que fuese segunda vez provincial [fray Miguel López], cuando, nos asegura el cronista [La Rea] solicitaban esta segunda elección los empeños y medras de la primera. *Todo pudo consistir en el agravio de la libertad de los vocales; como dice la crónica, y en que tendría el capítulo propuesto otro sujeto de conocida virtud, que formaron dictamen no se le debía privar entonces de esta dignidad, y más cuando ya el M.R.P. López la había tenido.*⁸⁸

En efecto, cabe la posibilidad de que alguna mano reivindicadora de los derechos de los criollos hubiera eliminado al padre Caro, como cabe la posibilidad -de acuerdo con lo que expresa Espinosa- de que las desavenencias entre provincial, definitorio y ciertos guardianes michoacanos, por un lado, y el comisario general y el bando español por el otro, tuviesen origen en la postulación de dos candidatos distintos, de los que sólo conocemos la identidad de uno: el padre fray Miguel López.

El resultado final, contrario a los deseos de las autoridades salientes de la provincia michoacana, fue que fray Miguel López, fraile profeso en la provincia de la Concepción, no nada más llegó a provincial, sino que, a causa del deceso de su promotor, el padre Caro, también tomó

⁸⁶. Carta del provincial y el definitorio del Santo Evangelio al rey, México, 20 de junio de 1604, AGI, México, 294, f. 1r.

⁸⁷. Fray Miguel López había sido provincial en 1594 (BN, AF, caja 52/1105.6, f. 14), aunque el citado e inexactísimo apéndice cronológico que acompaña a la crónica de Espinosa indique que su primer provincialato databa de 1585. *Vd. Espinosa*, p. 483.

⁸⁸. Espinosa. *op. cit.*, p. 355. Las cursivas son mías.

posesión de la Comisaría General de Nueva España. De este modo, en escasos tres años, dos comisarios fallecieron en el convento de Tzintzuntzan y fueron sustituidos por los provinciales en turno de San Pedro y San Pablo.

Como se dijo, al conocer la noticia, en la primera quincena de junio de 1604, las autoridades del Santo Evangelio manifestaron su consternación, más que por el fallecimiento de fray Diego de Caro, porque tal suceso hubiera tenido causa en las acciones, presuntamente criminales, de los criollos. Por este motivo, elogiaban a la persona de fray Miguel López y abogaban por su permanencia en la Comisaría General o, en su defecto, por la designación de otro religioso de iguales características -como se sobreentiende-, un español residente en las Indias y bien empapado en los problemas del gobierno:

Quedó este nuevo provincial llamado fray Miguel López con el sello y oficio de comisario general en lugar del difunto, según las leyes de nuestra religión y será gran servicio de Dios nuestro señor y de V.M. y bien de la orden que sea confirmado en ello de nuestro generalísimo por ser en todo digno y benemérito y muy experimentado, y destas mismas cualidades y aventajadas letras, tiene esta provincia otros sujetos que lo podrían ser si acaso él no se le concediese, de que nuestros prelados tienen noticia [...]

A V.M. suplicamos humildemente mande a los dichos nuestros prelados envíen la comisión al dicho fr. Miguel López o a otro de los apropiados que acá hay...⁸⁹

En espera de otra disposición de la corona y del ministro general de su hábito, López se hizo cargo del vicecomisariato, dejó vicario provincial en Michoacán, y se trasladó a la ciudad de México.

Luego de los episodios violentos que se habían suscitado en Michoacán, a causa de los cuales eventualmente había llegado fray Miguel López al vicecomisariato y sabiendo también que López contaba con el apoyo del bando peninsular y la animadversión de los criollos y de muchos hijos de provincia, el ministro general franciscano y el comisario general de Indias habían comprendido que dejarlo al frente del gobierno no le haría ningún bien a las provincias

⁸⁹. Carta del provincial y el definitorio del Santo Evangelio al rey, México, 20 de junio de 1604, AGI, México 294. f. 1r-1v.

novohispanas. Por esta razón, como le ocurriera a fray Diego Muñoz, a López lo removieron de la vicecomisaría a escasos 18 meses de haberla ocupado.

Además, a raíz de todas las disputas suscitadas en éstas y en otras provincias americanas, el capítulo general de Toledo (1606) añadió un estatuto a las constituciones generales:

Item, para que los bandos, que suele haber entre los frailes naturales de España y los que han nacido en las Indias, que vulgarmente se llaman criollos: y aquellos que son enviados de España para aquellas provincias, de todo punto cesen, y se acaben: se anulan y derogan todas y cualesquier constituciones por antigua costumbre confirmadas, que alguna diferencia señalen entre aquestos, así para la recepción del hábito, como para elección de cualquier oficio de la orden, ahora sea de cargo y de honra y no teniendo respeto alguno al lugar donde son nacidos, igualmente sean electos, recibidos y promovidos los más dignos de todos: a los cuales una misma fe y religión hizo verdaderamente hermanos.⁹⁰

Pero dicho exhorto no tuvo ninguna consecuencia efectiva y los criollos -sobre todo los del Santo Evangelio- presionaban al ministro general y al Consejo de Indias para que se distribuyesen más cargos de responsabilidad entre los nativos de América. Por su parte, en su correspondencia al Consejo, los frailes españoles no dejaban de insistir que otras órdenes religiosas -seguramente aludían a la muy criollizada de los agustinos- habían venido a menos desde que su gobierno estaba en manos de los nacidos en las Indias.⁹¹

En tanto que los documentos dejan ver que fray Miguel López tuvo una activa militancia en el bando español y que su proceder en el gobierno no siempre se caracterizó por el empleo de métodos muy lícitos,⁹² las crónicas de su provincia son más bien laudatorias al hablar de su régimen. En trazos hechos casi con cartabón, ponderan sus virtudes, sus "letras, religión y

⁹⁰. En: fray Luis Rebolledo, *Libro de la regla y constituciones generales de la orden de Nuestro Padre San Francisco de la observancia, con las de los pontífices y letras apostólicas acerca de la recepción de los novicios, y más la forma, para darles el hábito y la profesión...*, Sevilla, Impreso en el convento de San Francisco de Sevilla por Diego Pérez, 1610, f. 202-209.

⁹¹. Memoriales del provincial y definitorio del Santo Evangelio al Consejo de Indias, México, 20 de junio y 1 de septiembre de 1608, AGI, *México*, 297. Estas afirmaciones no son ninguna novedad, sólo parafrasean las que fray Jerónimo de Mendieta dirigiera a la corona en 1574 y repitieran más tarde otros preladados. Vid. *Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México*, México, ed. de Mariano Cuevas, 1914, p. 298.

⁹². En 1607 se hizo una averiguación -en su contra- por un fraude cometido con la limosna de vino y aceite. Al parecer, sí se le probaron los cargos. [Acusación de fray Pedro Xerez contra el provincial fray Miguel López por fraude en el manejo de las limosnas de vino y aceite], México, octubre de 1607, AGI, *México*, 296.

prudencia", asientan que gobernó con "cordura y clemencia", pero también dejan deslizar la afirmación de que fray Miguel no gozaba de las simpatías de todos.⁹³ Y no sería difícil que su impopularidad haya tenido que ver quizá no con su persona en sí, sino con los recursos arbitrarios que lo elevaron a su segundo provincialato.

El sucesor de fray Miguel fue -como lo habían sido casi todos los provinciales michoacanos- otro peninsular, fray Juan de Revilla que, coincidentemente, también había tomado el hábito en la provincia de la Concepción.

Se barrunta que en 1607, el mismo año de su elección, el padre Revilla escribió con urgencia a fray Alonso de Villavicencio, procurador de misiones que se encontraba en Madrid con el fin de reclutar religiosos destinados a la Nueva Galicia. Las nuevas instrucciones de Revilla eran que los frailes que se lograsen reunir no fuesen enviados a Jalisco, sino a Michoacán.⁹⁴

Habiéndose dado en 1607 la separación entre Michoacán y Jalisco, podría suponerse que el prelado de San Pedro y San Pablo procedía así no por el mero gusto de despojar a la provincia hermana de Santiago de sus nuevos misioneros, sino por la acuciante necesidad de evangelizadores que tenía Michoacán; empero, considerando que con la separación San Pedro y San Pablo se quedó sin zonas de conversiones vivas, y a la vista de los acontecimientos y las pugnas internas de los años previos, es obvio que lo que deseaban las autoridades españolas era reforzar numéricamente su bando, aunque sólo fuera con la magra docena que a la postre consiguió reunir Villavicencio.

Pero la solicitud del procurador fue rechazada tajantemente en la corte y, más aun, el rey expidió una cédula dirigida al virrey, marqués de Guadalcázar, en un tono que no admitía réplicas:

*al virrey de Nueva España, que disponga todo de modo que así los religiosos que lleva fray Alonso de Villavicencio para la Nueva Galicia como cualesquier otros, fuesen a las partes para donde habían sido destinados.*⁹⁵

⁹³. La Rea, *op. cit.*, p. 178. Espinosa, *op. cit.*, p. 354.

⁹⁴. Memorial de fray Alonso de Villavicencio al Consejo. Madrid. 12 de noviembre de 1607, AGI, México. 126.

⁹⁵. Aranjuez. 5 de mayo. AGI, *Indiferente general*, 2873/1, f. 179 r. Las cursivas son mías.

Este dictado confirma, como se dijo en otra parte, el hecho de que en más de una ocasión los misioneros asignados en el papel a una cierta provincia acababan en otra, y no por virtud del azar, sino por maquinaciones de los provinciales y definitorios. Reales órdenes de años posteriores -por ejemplo, tres sucesivas de 1615- seguirían poniendo el dedo en el renglón, por lo que se ve que la práctica no cejaba.⁹⁶

Sin que los peninsulares hayan podido incorporar más votos de su parcialidad al capítulo de la provincia, puede suponerse que la fuerte presión conjunta del grupo de criollos y un sector de los hijos de provincia consiguió llevar a fray Diego Muñoz a un segundo periodo de gobierno en 1610. Pero poco les duró el gusto, porque el padre Muñoz murió al año o año y medio de su nombramiento. Lo reemplazó por el término faltante el portugués fray Rodrigo Alonso.

En 1612, cuando fray Rodrigo tenía poco de haber asumido el cargo, llegó a oídos de sus súbditos que la provincia madre del Santo Evangelio había logrado, por vez primera, que se pusiera en práctica el sistema denominado "alternativa", y que consistía, como su nombre lo indica, en alternar en los puestos de gobierno -sobre todo en los provincialatos- a religiosos españoles y americanos. Esta orden elevó a la dignidad provincial a fray Hernando Durán, fraile nativo de México. Esto era más, mucho más de lo que se había conseguido en Michoacán: en poco más de 40 años de vida autónoma, apenas, que un nativo de las Indias gobernara la provincia durante un trienio y medio. Y ya muerto el padre Muñoz, hacia 1611, la facción americana no parece haber tenido ningún otro candidato de peso que oponer a los españoles, que en los siguientes 30 años continuarían ejerciendo el monopolio del gobierno.

Concluido el viceprovincialato del portugués Rodrigo Alonso en 1613, subió a la magistratura fray Juan López, un religioso en cuya trayectoria biográfica vale la pena detenerse un poco por los nexos que ésta tiene con los problemas entre americanos y peninsulares, y no únicamente en Michoacán, sino también en el Santo Evangelio de México.

⁹⁶. Cédulas de 18 y 21 de mayo y 13 de junio de 1615, dirigidas respectivamente al virrey de Nueva España, presidente de la audiencia de Nueva Galicia y provincial de San Francisco de México. AGI, IG, 2873/1, f. 200 r y v, 202 r y v., 206 r.

Según las crónicas, el padre López era hijo de la provincia de los Angeles, España, donde estudió artes y teología; apuntan también los textos que, ya siendo sacerdote, pasó a Nueva España y se incorporó a Michoacán. Se ignora de dónde pudo haber sacado fray Alonso de La Rea -el primero que lo aporta- el dato del lugar de profesión de López; sólo podemos conjeturar que, en el momento de su incorporación a Michoacán y en las fojas del extraviado primer *Libro becerro* de provincia, fray Juan López haya asentado que era profeso en la provincia de los Angeles. El caso es que no hay ninguna prueba que respalde este hecho y que, en cambio, una nota inicial de un memorial posterior de la orden resulta claramente acusatoria:

Fray Juan López. Vino en hábito de recoleto para China, quedóse y no fue, y asignóse en la provincia de Mechoacán y allí fue provincial y de tres años [1616-17] a esta parte, siendo lengua en aquella provincia, se vino a ésta [de México] y en conjurándole un día, antes lo hicieron provincial y vino a costa de S.M.⁹⁷

A cuenta de esto -que el padre López no hizo nada por contradecir-, tendremos que aceptar que fray Juan no fue franciscano observante de la provincia de los Angeles, sino franciscano descalzo que llegó a la Nueva España en 1582 para trasladarse a Filipinas⁹⁸ y que, como muchos otros religiosos, no alcanzó su destino por causas que desconocemos, pero que sí consiguió ser admitido en San Pedro y San Pablo

De lo que también hay registro es de que ya en 1605 figuraba como secretario del vicecomisario fray Miguel López en el convento grande de México. Es muy posible que habiéndose conocido y tratado en Michoacán, los dos López hubieran hecho buenas migas, desde luego, en el seno de la facción peninsular de la provincia. Esto aporta algunas hipotéticas razones - independientes de las del voto de obediencia- por las que fray Juan se prestaría a suscribir en 1607

⁹⁷. "Memoria de los religiosos que de otras provincias se han venido a esta del Santo Evangelio, a donde no son necesarios, haciendo falta a las provincias para donde fueron destinados" Fray Juan de Contreras. México, 12 de febrero de 1620, AGI, México 300, f. 1r.

⁹⁸. Y en efecto, otros papeles dirigidos a la Casa de Contratación de Sevilla indican que fray Juan López figuraba en la misión de 50 religiosos y 6 legos todos franciscanos descalzos, que fray Francisco de Santa Catalina conducía desde España a Filipinas y cuya licencia de paso se expidió en Madrid el 27 de agosto de 1582. AGI, IG, 2875/FF 7/217, f. 416-419.

ciertos documentos oficiales con los que el vicecomisario defraudó a la Real Hacienda en la solicitud de limosna de vino y aceite para Michoacán.⁹⁹

Se ve que ocho años después de aquel suceso la Comisaría General de Nueva España ya había echado al olvido la culpable complicidad de fray Juan, a la sazón flamante padre provincial. Tanto más probable cuanto que ya hacia buen tiempo que había terminado el periodo de fray Juan de Cieza, el comisario que castigó personalmente la falta de fray Miguel López, y también el de su sucesor, el conciliador comisario Zurita.

Ese mismo año de 1613, precisamente, llegaba el nuevo comisario de Nueva España, fray Cristóbal Ramírez, éste sí fraile de la provincia de los Angeles.¹⁰⁰ Para estas fechas, fray Juan López ya tenía unos 31 años de residir en Michoacán, donde se había hecho "lengua" o doctrinero bilingüe y donde había adquirido bastante experiencia política.

Parece un hecho indiscutible que el provincial fray Juan López y el nuevo comisario Ramírez se entendieron de maravilla desde el principio y que mantuvieron una relación muy cordial durante todo el tiempo que López gobernó a San Pedro y San Pablo. Tanto así que en 1616, en el mismo capítulo en el que López entregó el gobierno al sucesor electo, fray Andrés Nieto -español hijo de provincia- el comisario nombró a fray Juan su secretario, según La Rea por "la cognación espiritual que se contrae en la profesión de una provincia [y que] es tan apretante"¹⁰¹ y se lo llevó a la ciudad de México.

Como se ha visto que, en realidad, estos padres no eran hijos de la misma provincia, habrá que pensar que lo que sí existía entre ellos era una fuerte amistad y un gran espíritu de colaboración. Por esta intimidad, en los primeros días de 1617 fray Cristóbal Ramírez incorporó a López a la provincia del Santo Evangelio.¹⁰² Pero todavía fue más allá, pues lo hizo elegir provincial

⁹⁹. [Acusación de fray Pedro Xerez contra el provincial fray Miguel López por fraude en el manejo de las limosnas de vino y aceite]. México, octubre de 1607, AGI, *México*, 296.

¹⁰⁰. Espinosa, *op. cit.*, p. 424. Por equivocación, Lino Gómez Canedo lo llama "Gabriel Ramírez". *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977 (Biblioteca Porrúa, 65), p. 323.

¹⁰¹. La Rea, *op. cit.*, p. 195.

¹⁰². *Loc. cit.*, y Espinosa, *op. cit.*, p. 425.

de México. Con ello, la carrera de fray Juan López iba en meteórico ascenso; de hecho, por la muerte súbita de fray Cristóbal Ramírez, López ocuparía también la vicecomisaría general de Nueva España, pero su gestión sería muy turbulenta y sólo serviría para azuzar las diferencias de las banderías.

Por esta época, en las provincias franciscanas el asunto de la alternativa era ya más que candente. Se apuntó antes que en 1612 el Santo Evangelio había conseguido ponerla en práctica y llevar a su gobierno al criollo fray Hernando Durán, uno de los principales promotores del nuevo sistema. El sucesor de Durán lo fue fray Juan de Torquemada, español hijo de provincia.

Aunque no siempre fue así, entre los criollos y los hijos de la provincia mexicana se daba a la sazón una alianza que los contrapuso a los profesos en España. Se ha visto también que éstos, los "gachupines", no juzgaban admisible que los criollos tomaran en sus manos las riendas del gobierno y, para impedirlo, se sirvieron de todos los recursos disponibles, lícitos e ilícitos. Medianamente vencidos por la disposición del ministro general que autorizó la alternativa en el Santo Evangelio, todavía intentaron un nuevo arreglo: la llamada "ternativa", que suponía la alternancia en el gobierno de: 1) españoles, 2) hijos de provincia y 3) criollos. Con esta disposición, a los frailes americanos sólo les correspondería gobernar la provincia cada 6 años y no cada 3, como pretendían. Ésta era, desde luego, la propuesta del vicecomisario de Nueva España, fray Juan López. Asimismo, parece ser que casi todos los hijos de provincia del Santo Evangelio se opusieron a dicho arreglo. Entre sus críticos acérrimos figuraba, en primer plano, el propio Torquemada. Pero la oposición de éstos no intimidó en absoluto a López, quien, en el momento de informar al rey sobre la disposición que tenía la provincia para adoptar la ternativa, tranquilamente declaró que la gran mayoría de los religiosos estaba anuente con ella, cuando en realidad, sólo tenía el apoyo de la facción ibérica. Al enterarse de esta falaz información de López, Torquemada estalló en denuestos.¹⁰³ Por lo que toca al proceder de fray Juan López, ya hemos visto que no era la primera vez que se permitía adulterar informes, acaso guiado por el criterio funcional de que importaban mucho más los resultados que los vías utilizadas para lograrlos.

¹⁰³. León Portilla, en: Torquemada, *op. cit.* VII, p. 44-45.

En el periodo de provincialato mexicano de López (1617-1620) no parece que el Consejo de Indias haya emitido ninguna resolución ni cambio que condujese a la implantación de la terna, pero no por ello amainó la tempestad que se había desatado en el Santo Evangelio. En esta lucha acérrima entre españoles por un lado, e hijos de provincia y criollos por el otro, ya se ha visto que se podía recurrir a cualquier expediente para salir con la victoria. Con este espíritu, Torquemada, Contreras y otros de su parcialidad prepararon el "Memorial" de 1620 arriba citado, en el que pedían al Consejo que fueran repatriados aquellos religiosos que habiendo venido a las Indias con un destino concreto, habían ido a parar a otro. Incluyendo a fray Juan López, los acusados eran 7 y, de ellos, 4 eran frailes originalmente asignados a Michoacán:

Fray Diego de Salvatierra, vino a costa de S.M. para Mechoacán y se vino aquí por descamino y se quedó.

Fray Jerónimo Amián ha andado vagueando por las provincias, habiendo venido a la de Mechoacán a costa de S.M. y ahora está en ésta [...]

Fray Diego de la Cueva vino nueve años ha para Mechoacán a costa de S.M., trujéronlo aquí.

Fray Francisco Andrés, vino para Mechoacán, de la misma suerte, trujéronlo aquí.¹⁰⁴

El propósito que perseguían los criollos e hijos de provincia, en suma, era minar las fuerzas del bando "gachupín" para que se pudiera hacer cumplir la alternativa, cosa que -según Torquemada- se logró aceptablemente en el capítulo de 1620.

Sobre este caso, fray Juan de Torquemada hacía algunas advertencias a fray Nicolás León, procurador que los criollos habían enviado a la corte para apoyar sus demandas:

Si es posible sacar cédula, que ya pedimos, para que los que están aquí de otras provincias se vayan y queden solos los pocos que han quedado de los que por allá fueron llamados, en especial este mal hombre de fray Juan López, que aunque yo fui uno de los que lo introdujeron en ella, digo que otro peor no tiene el infierno ni más falso; y que si bien le hicimos, se lo hemos ya muy bien pagado con las malas

¹⁰⁴. México, 12 de febrero de 1620, AGI, México 300, f. 1r.

correspondencias que nos ha hecho; y es y ha de ser otro cuchillo, porque de un traidor no hay cosa que fiarle. Esta cédula, si es posible, es el total remedio...¹⁰⁵

Aparentemente, la cédula de "repatriación" que esperaban fray Juan de Torquemada y otros religiosos no se expidió, pero el escándalo sí debe haber servido para desalentar a algunos de los acusados, quizá los menos aguerridos, dado que, unos tres meses antes de que fuese suscrita la carta arriba citada, concretamente el 12 de julio de 1620, fray Diego de Salvatierra -que, por cierto, nunca pisó Michoacán- ya había tomado sus providencias, solicitando su licencia de regreso a España, con el argumento de que estaba "con poca salud y mucha edad".¹⁰⁶

No es de la competencia del presente estudio profundizar más en los problemas de la implantación de la alternativa o la "ternativa" en el Santo Evangelio; no obstante, este repaso da idea cabal de la situación que, en general, vivían las provincias franciscanas de la Nueva España, entre ellas, señaladamente, la de Michoacán. Y para concluir con este episodio, no está de más asentar algunos otros testimonios sobre la polémica personalidad del que fue el tercer provincial michoacano y el cuarto comisario general de Nueva España. En otra carta de 1620, Torquemada añadía:

...fray Juan López es un hombre sin Dios y, como no le teme, podrá haber hecho algunos embustes... y traiciones ocultas, ¿quién las puede remediar? ...Por el segundo aviso y flota, ya habrá visto vuestra reverencia la terquedad deste padre que gobierna y que no hay poder que lo sujete...¹⁰⁷

El aserto de que fray Juan López aún "gobernaba" hace pensar que, incluso habiendo dejado los cargos máximos -provincial y comisario-, seguía al menos ejerciendo la jefatura de la parcialidad española desde el definitorio de la provincia de México.

Entre tanto, en San Pedro y San Pablo de Michoacán se sucedieron dos gobiernos: el de fray Andrés Nieto, hijo de provincia (1616-19) y el de fray Sebastián Alemán, español de la provincia

¹⁰⁵. Carta de fray Juan de Torquemada a fray Nicolás Monroy, México, 21 de octubre de 1620, en: León Portilla, Torquemada, *op. cit.* VII, p. 44.

¹⁰⁶. AGI, IG, 2888/12, f. 145 v.

¹⁰⁷. Carta de fray Juan de Torquemada a fray Nicolás Monroy, México, 21 de noviembre de 1620, en: León Portilla, Torquemada, *op. cit.* VII, p. 45.

de la Concepción (1620-22), sin que -más allá de las fricciones cotidianas- ocurriera nada significativo en la lucha política de frailes peninsulares y americanos.

En 1623, empero, cuando gobernaba la provincia fray Francisco de Villalba, también español de la Concepción (1622-24), se sabe que se presentó en Madrid la solicitud para la instauración de la alternativa en Michoacán, aunque no pude dar con el paradero del documento petitorio oficial. El portador de esta carta bien pudo ser el famoso misionero de Río Verde, fray Juan Bautista Mollinedo, que por entonces, y junto con otras encomiendas, gestionaba en España ayudas para la custodia, pero igual pudieron haber sido otros dos religiosos michoacanos que se encontraban en Madrid entre 1623 y 1625: fray Diego de Salas¹⁰⁸ y fray Juan de Iraizos.¹⁰⁹ También, cabe especular que uno de éstos llevase la petición, como representante de la provincia y de la opinión mayoritaria de un sector, y que otro fuese el opositor, el portavoz del grupo español.

A despecho de qué papel hubiera desempeñado cada uno de estos personajes si es que en verdad tuvieron que ver con el asunto de la alternativa, cabe decir que en esta oportunidad, la demanda no alcanzó ni un éxito mediano: no se concedió ni se negó; de hecho, no hubo ninguna respuesta inmediata. Al menos, no la tuvo Villalba ni su sucesor, fray Pedro de Aguilar, español hijo de provincia (1624-1626) y tampoco fray Pedro de Leyva (provincia de Andalucía, 1626-1629).

Sin embargo, bajo este último régimen y en el capítulo de Acámbaro de 1626, las autoridades promulgaron unas constituciones municipales para el gobierno de San Pedro y San Pablo,¹¹⁰ en las que se asientan dos cuestiones de suma importancia relacionadas con la alternativa: la primera, la constancia oficial de haber solicitado previamente a España su implantación ("en orden a la alternativa que a petición de la provincia está asentada") y, derivada de ella y segunda, la intención de regular el número de efectivos de la provincia.

¹⁰⁸. Nacido en Torrija (Toledo), tomó el hábito el 29 de marzo de 1613 en Michoacán. AHPFM, Provincia, *Informaciones*, caja 1, exp. 16.

¹⁰⁹. El 30 de enero de 1624 Salas solicitaba licencia para volver a Michoacán; Iraizos la pidió el 15 de junio y 2 de julio de 1625 AGI, IG. 2882/1², f. 178 v. y 28882/2¹, f. 18v.

¹¹⁰. Editadas completas en: Espinosa, *op. cit.* p. 459 y ss.

De acuerdo con lo que dicen estas constituciones de 1626, en San Pedro y San Pablo de Michoacán debía determinarse previamente la cantidad de novicios que se admitirían, a fin de que no se superara una cifra total de 120 sacerdotes, de los cuales 70 debían ser profesos en Michoacán. De estos, la mitad había de ser de frailes criollos y la otra mitad de frailes peninsulares; los otros 50 que completaban la cifra debían proceder de conventos españoles. Los elementos faltantes se irían reemplazando con candidatos de la misma parcialidad.¹¹¹

Se advertirá que el espíritu de esta reglamentación iba orientado a mantener el predominio numérico de los españoles; 50 religiosos profesos en conventos de la península, más 35 europeos hijos de provincia, harían una suma de 85 españoles que, respecto del total de 120, representaría un 70% de los frailes de Michoacán.

Pero en la realidad, las cosas eran muy distintas. Según el recuento que consta en el *Libro becerro*, en 1626 la provincia de Michoacán tenía un total de 155 miembros: 35 ministros españoles e hijos de provincia, 37 ministros criollos, 40 coristas criollos y peninsulares, 27 legos y 16 donados.¹¹² Tomando estos datos como base, y descontando los 43 elementos que no tenían relación alguna con el sacerdocio, la suma de los ministros españoles y criollos y de religiosos de coro, o coristas (que estaban destinados a ordenarse) da 112, con lo que casi se alcanzaba la cantidad propuesta de 120.

Sin embargo, una nota del registro de los efectivos indicaba que, de los "35 sacerdotes españoles e hijos de provincia", sólo 28 eran profesos en España. De manera que, según esto, faltarían por lo menos otros 22 para cumplir con la cantidad de 50. También puede apreciarse que los sacerdotes hijos de provincia quedaban muy por debajo del número que estipulaban las normas: sólo había 7, con lo que el faltante ascendía a 28 elementos. Por desgracia, de los 40 coristas, no se puntualiza en documentos cuántos eran criollos y cuántos españoles. Si hipotéticamente suponemos que de éstos 20 eran europeos y 20 americanos, el grupo global de los hijos de provincia estaría formado por 27 frailes, y el grupo criollo alcanzaría 57 para ser el mayoritario.

¹¹¹. Loc. cit.

¹¹². AHPFM. Gobierno, 1ª serie. *Libro Becerro*, caja 1, 1626-1693.

Aunque, hay muchas posibilidades de que, en el grupo de los 40 coristas, los criollos fuesen también amplia mayoría.

Si desglosamos cuantitativamente la información -aun dejando un margen generoso a los españoles pertenecientes al grupo de coristas- el esquema de distribución por sectores seguiría siendo desfavorable a los europeos, y quedaría más o menos así:

28 sacerdotes españoles profesos en la península

7 sacerdotes españoles hijos de provincia

37 sacerdotes criollos

20 coristas españoles

20 coristas criollos

112 total

Esto, expresado en porcentajes por representación, sería:

24.10 % de hijos de provincia

25.0 % de españoles

50.8 % de criollos

La suma de todos los españoles, entre profesos en la península y en Michoacán, más una teórica mitad de los coristas, apenas llegaría al 49.10%, pero no puedo dejar de insistir en mi sospecha de que el grupo criollo de candidatos al sacerdocio seguramente era más numeroso. Agregado este contingente al de los americanos profesos, no sería difícil que los criollos representaran por lo menos el 55 % de todos los frailes de la provincia.

Por otro lado, el tenor de algunas normas de las constituciones del 26 pone de manifiesto que la relación entre las facciones era más bien inarmónica y que, entre ellas, la costumbre de llamarse con sustantivos que quizá originalmente no hicieron más que funciones aproximadas de

gentilicios, había acabado por convertirse en una práctica exclusivamente destinada a zaherir. Así ordenaban las autoridades, en el artículo III, "que no se sembrara la discordia, diciéndose [unos a otros] gachupines y criollos, pena de discolos."

Quedó también en pie una disposición para que ningún fraile que pasase a España -incluso con autorización de sus prelados generales, como el provincial o el comisario de Nueva España-, prescindiéndose de presentarse en primer término ante el comisario general de Indias de Madrid. No era raro que las provincias americanas enviaran procuradores o comisionados a la península para informar a la corona sobre los problemas de gobierno; para solicitar ayudas pecuniarias o cambios de política en algún rubro, para reclutar misioneros o, simplemente, para llevar quejas y denuncias. Muchas veces, estos comisionados oficiales y sus acompañantes saltaban instancias, cosa que con frecuencia y sobre todo hacían los criollos, para asegurarse de que sus demandas e inconformidades llegaran a oídos del rey o del Consejo de Indias. Contra esta costumbre, precisamente, iba la norma.

En el capítulo intermedio de 1628, a dos años de la promulgación de las constituciones, las autoridades acordaron solicitar al comisario general de Indias que se remitiesen padres de España, porque de los 28 profesos en la península que quedaban, 4 estaban virtualmente inhabilitados para el trabajo; se encontraban, según decía el provincial Leyva "muy enfermos e impedidos".

Se dijo más arriba que, alrededor de 1623, el infatigable misionero de Río Verde, fray Juan Bautista Mollinedo se marchó a España a buscar ayuda para el fomento de sus conversiones. Tras cuatro años de antesalas, entrevistas y gestiones, consiguió presentar una solicitud para que se remitiesen 30 religiosos destinados a la Custodia de Río Verde. El Consejo estudió la petición y, finalmente, se le concedieron 16, poco más de la mitad, pero ya no pudo regresar con ellos a la Nueva España, pues falleció en Madrid en 1627. No obstante, su compañero, fray Luis Ojeda, quedó con el cargo de comisario de expedición y logró llevar al contingente hasta Cádiz, donde hacia mediados de 1628, lo embarcó en un buque, denominado Santa María, que zarpó con la flota anual.

A la llegada de dicho grupo a la Nueva España, el comisario general, fray Francisco de Apodaca, que era el encargado de la administración de la llamada custodia de "Río Verde y Cerro

Gordo", determinó que era imposible remitir a los misioneros a aquella región, dado el precario estado de las fundaciones.¹¹³

Esta explicación, que es la que dan los cronistas franciscanos, se antoja muy sospechosa. Es verdad que, antes de su viaje, el asunto del reclutamiento de misioneros no lo trató Mollinedo con Apodaca, sino con su predecesor, el comisario Alonso de Montemayor. Pero si en 1627, al hacerse cargo del comisariato, Apodaca juzgó inconveniente que de momento se destinasen más religiosos al Río Verde, bien tuvo el tiempo necesario para hacérselo saber a Mollinedo o, después de fallecido éste, al comisario de la expedición, Luis de Ojeda, indicando que el grupo ya reunido se asignaría a otra provincia o región.

Nada de esto intentó el comisario, puesto que el 10 de septiembre de 1627 el rey expedía una cédula dirigida a Cerralvo, indicándole "la forma que se había de guardar en la entrada que iban a hacer para su conversión diecisiete religiosos de la Orden de S. Francisco entre los indígenas de *Río Verde y Cerro Gordo*."¹¹⁴

Por otro lado, resulta muy raro que a un puñado de misioneros, que voluntariamente y a sabiendas se había alistado para ir a trabajar a una fragosa zona de indios bárbaros, donde de seguro encontraría de todo, menos comodidades, se le impidiera ir a su campo de labor, con el argumento de que "no había conventos en que se hospedasen para ejercitar su ministerio"¹¹⁵ "y que necesitaba el negocio de alguna detención para mejorar los medios".¹¹⁶

La verdad que parece vislumbrarse detrás del fondo -bastante turbio- de este asunto, es que fray Francisco de Apodaca y el provincial michoacano, fray Pedro de Leyva deben haber intercambiado opiniones sobre el estado de la provincia de San Pedro y San Pablo, en concreto sobre la alarmante mengua del bando peninsular, situación que quedó de manifiesto en el recuento

¹¹³ Espinosa, *op. cit.*, p. 445 y La Rea, *op. cit.*, p. 247.

¹¹⁴ AGI. México, 1066, f. 190-192r. Las cursivas son mías.

¹¹⁵ Espinosa, *op. cit.*, p. 445.

¹¹⁶ La Rea, *op. cit.*, p. 247.

de las mismas actas capitulares de 1626 y en las de 1628, en las que se había determinado pedir con urgencia refuerzos a España.¹¹⁷

Si, pese a ser una zona de frontera, lo que justificaba que se le asignasen más religiosos para las "conversiones vivas", la custodia del Río Verde no había logrado los 30 misioneros que pretendía, sino apenas la mitad, la provincia de San Pedro y San Pablo no podía albergar la más mínima expectativa de conseguir en la corte las tres decenas de frailes peninsulares que necesitaba para superar o, por lo menos, igualar a los efectivos de la bandería criolla.

Ésta parece ser la razón fundamental que movió al comisario Apodaca a aducir que no había condiciones para despachar a los recién llegados al Río Verde y la que determinó que rápidamente los adscribiera a San Pedro y San Pablo, para cuyo efecto hubo una rápida "junta particular y votación" del definitorio en el convento de Querétaro.¹¹⁸ Su investidura de comisario y las razones que debe haber esgrimido ante el Consejo de Indias respecto al cambio servirían para impedir que cayeran sanciones sobre el provincial y el definitorio michoacanos por incorporar religiosos que iban destinados a otro sitio.

La confirmación de todas estas conjeturas, la proporciona una relación escrita a 20 años de los sucesos. El memorialista se refiere a lo ocurrido en 1629 en estos términos:

... y pudo tanto su celo [el de Mollinedo], que despachó religiosos bastantes a la dicha custodia, mas pudo tanto la envidia y contrariedad que no pasaron los religiosos porque todos se quedaron en la provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán, sin más razón que ser necesarios para oficios y gobiernos...

...la falta está en que los prelados superiores no han querido atender ni embarazarse en estos negocios [de las conversiones] por considerarlos de poco provecho y de ninguna substancia y también porque los padres que vienen de España con buen espíritu y ánimo pronto de asistir a las conversiones, llegan primero a la provincia de Michoacán, que es madre de aquella custodia, y en dicha provincia los tales arriman [pierden] el espíritu y luego tratan de las comodidades y oficios, y luego pretenden las definiciones y prelacias y alegan méritos tan eficaces que, otros que tienen servido toda su vida así a la custodia como a la provincia, no alcanzan lo que los tales alcanzan. Y por esta razón no quieren pasar al Río Verde, sino que antes lo aborrecen y huyen de él, y con mucha razón, pues ven que siendo

¹¹⁷ . Adelante, en el apartado destinado a la Custodia del Río Verde se abundara más en este asunto.

¹¹⁸ . *Ibid.*, p. 248.

ellos los llamados para allá, son los hijos de la provincia los escogidos para el trabajo, como ellos para los oficios...¹¹⁹

Con ello, la custodia del Río Verde siguió languideciendo por falta de operarios y la provincia de San Pedro y San Pablo fortaleció al grupo "gachupín" con otros 16 religiosos. Según se lee en el despacho de embarque, los que luego se incorporaron a Michoacán (1629) fueron 14 sacerdotes (13 predicadores y 1 predicador y confesor) y 2 hermanos legos.¹²⁰

La hábil maniobra conjunta de la Comisaría General de Nueva España y de las autoridades michoacanas hizo posible que los sacerdotes españoles alcanzaran la cifra de 32, con lo que su grupo se aproximó numéricamente al de los 37 criollos de San Pedro y San Pablo.

Poquísimo tiempo tendrían de haberse incorporado los misioneros españoles a Michoacán, cuando se concedió oficialmente la instauración de la alternativa en la hermana y vecina provincia de Santiago de Jalisco (muy probablemente en 1630) y, un poco después, a la más distante del Santo Nombre de Jesús de Guatemala (1633).¹²¹ Ya se dijo que el Santo Evangelio de México la aplicaba desde 1612. Entre tanto, Michoacán, que la había solicitado por lo menos una década atrás, seguía esperando la respuesta del ministro general de la orden.

Desconozco las verdaderas razones del aplazamiento, pero no es aventurado atribuirles al considerable poder que tenía el grupo peninsular de San Pedro y San Pablo, merced a las características específicas del sistema de votación en los capítulos, que sólo otorgaba derecho al sufragio al provincial saliente, a los definidores, a los guardianes y a ciertos predicadores conventuales, razón por la cual se tenía buen cuidado de tratar de colocar a una mayoría de españoles en los puestos señalados. Empero, hay indicios de que -al igual que había sucedido en el Santo Evangelio en los años previos- un grupo cada vez más numeroso de hijos de provincia estaba uniendo su voz a la de la creciente facción novohispana.

¹¹⁹. Fray Francisco Claro. *Relación del viaje que hizo nuestro muy reverendo padre, fray Buenaventura de Salinas al Río Verde* [...]. San Francisco de México, 8 de marzo de 1648, en: "A document concerning the Franciscan Custody of Río Verde, 1648", en: *The Americas*. XI (1955), p. 295-328; p. 319-320.

¹²⁰. Expedición a Nueva España [1628], AGI. *Contratación*, 5539, L.3, fols. 21v-22v.

¹²¹. Sebastián García, "América en la legislación franciscana del siglo XVII", en: *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo. Siglo XVII*, Madrid, Deimos, 1991, p. 333-334.

En los siguientes trienios, los padres provinciales fueron todos españoles, con la única diferencia de haber profesado unos en la península y otros -los menos- en Michoacán. También parece ser que hacia 1639 las autoridades consiguieron que la corte les enviara una nueva remesa de misioneros: 12 en número. De ellos, la mitad se la adjudicó la custodia del Río Verde, la otra media docena, como era habitual, se quedó en San Pedro y San Pablo.¹²²

El arribo de estos refuerzos se produjo justamente en vísperas de que ascendiera al provincialato fray Buenaventura Velasco (1640-1643), uno de los 16 misioneros llegados en 1629 e hipotéticamente destinados a Santa Catalina que se quedaron en los claustros michoacanos. Se ha insistido en que la práctica viciosa de cambiar la adscripción de los religiosos no era bien vista por la corona, que todavía en estas fechas no se había cansado de dictar cédulas para condenar

la actitud de muchos provinciales peninsulares... quienes tenían la costumbre de instigar a los frailes recién llegados de la metrópoli y que se dirigían a las nuevas zonas de misiones... a abandonar la expedición misionera y quedarse en las provincias ya establecidas, para así engrosar las filas peninsulares en las órdenes religiosas.¹²³

Más que el solo incremento de las filas peninsulares, el propósito de los desvíos, desde luego, era colocar en cargos de elección a estos religiosos. Por ejemplo, de la misión del 29, algunos, como el propio fray Buenaventura Velasco y su compañero fray Bernardino Hermoso de Estrada, hicieron carreras de lustre en la provincia, pues, en término de pocos años, de las guardianías principales pasaron al definitorio, antes de llegar a ocupar la máxima dignidad de la provincia.

En 1640, Velasco y los padres definidores volvieron a examinar en detalle el sempiterno problema del balance numérico entre frailes españoles y novohispanos. Las perspectivas que tenían delante no eran alentadoras para la dirigencia peninsular y -lo que resultaba aun peor- tampoco

¹²². Espinosa. *op. cit.* p. 475. La *Crónica* de fray Isidro Félix es casi la única fuente que aporta esta información; la otra es una antología histórica de un religioso ex-archivista de la Provincia Franciscana de Michoacán: fray Vicente Rodríguez OFM, *Cosas de frailes*, Celaya. Imprenta Franciscana, 1992, p. 96. Rodríguez habla de un envío de 13 religiosos en 1639. Pero ni en las otras historias de la provincia ni en la sección de *Contratación* del Archivo General de Indias hay noticia alguna sobre este grupo.

¹²³. Israel, *op. cit.* p. 113

parecían reversibles: cada vez eran más los aspirantes criollos y cada vez eran menos las posibilidades de que la corona quisiese remitirles misioneros de España.

De momento, resolvieron echar mano de dos recursos; primero, no admitir novicios en el trienio 40-43, salvo en casos especialísimos, y segundo, procurar el envío de una nueva misión con cargo, no directo a las reales arcas, sino a la limosna de vino y aceite que percibía la provincia para las doctrinas. Dictaron estos graves padres:

Por haberse dado en el trienio pasado más hábitos de los que tiene ordenados y establecidos la provincia se decreta que por ahora no se den más... si no es que se ofrezca ocasión de una persona principal de letras o virtud conocida, o lengua eminente.

Se decreta traer religiosos de España, y atento a que la provincia está pobre para ayuda de traerlos, se aplica para la traida de dichos religiosos la limosna de las doctrinas, la mitad de lo que den los encomenderos y asimismo el vino.¹²⁴

Los frailes americanos y muchos de los hijos de provincia no veían con buenos ojos tales estrategias. Convencidos de la justicia de sus demandas y apoyados en su superioridad numérica, en el transcurso de diversas juntas definitorias realizadas entre 1640 y 1643,¹²⁵ solicitaron una y otra vez que se aplicase el sistema de la alternativa, que ya estaba vigente en las demás provincias. No obstante, siempre se les respondió que tal cosa era imposible, a la vista de "múltiples inconvenientes", que no se especifican y que, naturalmente, sólo eran perceptibles para las autoridades peninsulares.

A la postre, la presión que los novohispanos ejercieron durante tantos años rendiría sus frutos en 1645. En el capítulo general, celebrado los primeros días de junio del año mencionado en la ciudad de Toledo, la orden dio su anuencia para el establecimiento de la alternativa en Michoacán.

¹²⁴. Ambas referencias en: Capítulo provincial de Querétaro, 15-27 de abril de 1640, AHPFM. Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 62-63.

¹²⁵. Vid. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 63 y ss.

En las *Ordenaciones* promulgadas, aparecen diversos apartados relativos a la aplicación de ese sistema en cuatro provincias indianas: San José de Yucatán, El Santo Nombre de Jesús de Guatemala, San Francisco de Quito en Perú y San Pedro y San Pablo de Michoacán. Pero, en tanto que en los primeros tres casos la alternativa sólo recibe confirmación o precisiones en cuanto a su funcionamiento, de lo que se deduce que ya estaba en vigencia en ellas desde tiempo atrás, en el de San Pedro y San Pablo se dispone que se le "observe", esto es, que se le guarde por vez primera. Dice a la letra la cláusula 13:

El Capítulo General dispuso que en la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán se observe la alternativa de este modo: que los padres cachupines [sic.] con la mitad de los hijos de la provincia hagan una parte y los frailes criollos con la otra mitad de los hijos de la provincia hagan otra, en lo demás se observe lo que está ordenado en la provincia de Jalisco.¹²⁶

Cabe señalar que, pese a que en las provincias de Indias la alternativa era ya algo general, el sistema no se aplicaba de manera homogénea en todas. Conjeturo que las diferencias obedecerían a la proporción de españoles y americanos que hubiera en cada demarcación específica.

En el Santo Evangelio de México, por ejemplo, lo que acabó observándose no fue la alternativa, sino la "ternativa", que, como se dijo en otra parte, era la toma de turnos sucesivos en el gobierno por tres parcialidades independientes: españoles, hijos de provincia y criollos. En el Santo Nombre de Jesús de Guatemala, en cambio, se formaron dos bandos, en uno de los cuales militaban juntos españoles e hijos de provincia y en el otro los criollos. Un tercer arreglo fue el ordenado para Santiago de Jalisco, donde, desde 1630, los hijos de provincia se subdividían en dos secciones, una de las cuales se afiliaba a los españoles y la otra a los criollos. Esta última variante, como se aprecia en la cita, fue la que se dispuso también para Michoacán, pero ya veremos qué resultó de ello.

¹²⁶. Sebastián García. *op. cit.*, p. 340.

El capítulo provincial de San Pedro y San Pablo correspondiente a 1646, al que atañían las nuevas disposiciones, debía realizarse en abril, pero desde unos meses antes había empezado a bullir la inquietud entre los religiosos. Esto no es extraño. El empeño de los americanos por lograr la alternativa venía de dos décadas atrás. Al paso de los años, la provincia había visto cómo el resto de las jurisdicciones hermanas la obtenía, sin que en favor suyo se resolviera nada; de hecho, de las provincias novohispanas de los frailes menores, Michoacán era la única faltante. Por ello, esta vez, y me refiero al año 45 en que se decretó de manera oficial su establecimiento en San Pedro y San Pablo, los frailes criollos debían estar particularmente alertas, pero no lo estaban menos los españoles.

La orden del ministro general franciscano, fray Juan de Nápoles, se expidió en Toledo el 5 de junio de 1645, y pasó luego a fray José Maldonado, comisario general de Indias, quien la ratificó el 30 de noviembre; empero, aún faltaba la aprobación del Consejo de Indias. Por ello, Maldonado envió sólo aviso de ella a la Nueva España. Y esta notificación hizo su travesía oceánica con la celeridad suficiente para encontrarse en manos del comisario general de Nueva España, fray Juan de Prada en marzo del 46.

Por hallarse enfermo, el padre Prada decidió no viajar a Michoacán para celebrar el capítulo,¹²⁷ así que nombró representante a fray Juan Lozano, quien se dirigió a Valladolid a fines de marzo. Entre tanto, el bando criollo, capitaneado por un exprovincial, hijo de provincia, llamado Cristóbal Vaz, tuvo conocimiento de la expedición de la patente de la alternativa y determinó hacerla cumplir en el capítulo inmediato, aun a sabiendas de que no habían llegado todavía los documentos oficiales de la instauración.

El 3 de abril, el comisario visitador Lozano presidió una junta preparatoria del capítulo, en la que no dio lectura al aviso de la patente, pese a tenerlo en su poder. Quizá tal omisión obedeció al

¹²⁷. "Consta que [el padre comisario Prada] se hallaba todavía en México en abril de 1646 pero ya muy falto de salud, de tal forma que los médicos le prohibieron viajar...[a Valladolid], donde el 28 de aquel mes debía celebrarse el capítulo provincial de Michoacán". Gómez Canedo. *Evangelización...*, p. 325.

temor de que se suscitasen alborotos. Y, en efecto, ese día no los hubo y el padre Lozano asentó en las actas de esta reunión que "había hallado la provincia en quietud y sosiego".¹²⁸

Empero, el 6 de abril, el padre Vaz, al frente de una representación de 12 frailes criollos, todos doctrineros (Juan Guerrero,¹²⁹ Alonso Calvo,¹³⁰ Alonso Osorio,¹³¹ Juan Muñoz y Sanabria,¹³² Diego de Ibarra,¹³³ Isidro de Sierra,¹³⁴ Sebastián del Olmo,¹³⁵ Juan de Ceballos,¹³⁶ Juan Rodríguez Salgado,¹³⁷ Agustín Ponce,¹³⁸ Juan Leal¹³⁹ y Antonio de Castilla.¹⁴⁰) solicitó al comisario Lozano que leyese públicamente las cartas de aviso y, por virtud de ellas, hiciese efectivo el sistema de alternativa en el inminente capítulo provincial.

Se ignora si fray Juan Lozano dio lectura a los documentos, lo que sí se sabe es que de momento canceló la celebración del capítulo y turnó la consulta a su superior, el comisario general de Nueva España, fray Juan de Prada. Tampoco hay documentos sobre lo que resolvió Prada, pero a juzgar por los acontecimientos posteriores, parece haberse dado una especie de acuerdo -más

¹²⁸. Junta definitoria, Valladolid, 3 de abril de 1646, AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 83 r y v.

¹²⁹. Criollo, ministro en lenguas otomí, tarasca y mexicana, predicador en otomí. BN, AF, 52, exp. 1100.1, f. 1.

¹³⁰. Criollo, predicador de españoles y tarascos; ministro en lenguas tarasca, mexicana y otomí. BN, AF, 52, exp. 1100.1, f. 1.

¹³¹. Criollo, predicador y ministro en lengua tarasca, ministro en lengua mexicana. BN, AF, 52, exp. 1100.1, f. 1.

¹³². Criollo queretano. Ministro en lengua otomí, tarasca y mexicana; predicador en lengua otomí (BN, AF, 52, exp. 1100.1, f. 1). Fue custodio del Río Verde entre 1637 y 1643 y más tarde (1648) sería guardián de Querétaro. Kiemen, *op. cit.*, p. 317. Equivocadamente, Buitrón, *op. cit.*, p. 75, lo hace el "primer custodio del Río Verde en 1621".

¹³³. Criollo, predicador y ministro en lengua mexicana, ministro en lengua otomí. BN, AF, 52, exp. 1100.1, f. 1. Era guardián de Sichú en 1642. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 69 r. y v.

¹³⁴. Criollo de Querétaro, ingresó en Valladolid en abril de 1638. AHPFM, Provincia, *Informaciones*, caja 7, exp. 95. En 1648 fue presidente del convento de Querétaro.

¹³⁵. Criollo, predicador de españoles, ministro en lenguas tarasca y otomí. BN, AF, 52, exp. 1100.1, f. 1. Ingresó a la provincia en junio de 1617. AHPFM, Provincia, *Informaciones*, caja 2, exp. 28.

¹³⁶. Criollo de Cuautitlán. nacido en 1603, ingresó a la provincia en agosto de 1622. AHPFM, Provincia, *Informaciones*, caja 2, exp. 38. Era ministro en lengua tarasca. BN, AF, 52, exp. 1100.1, f. 3.

¹³⁷. Criollo, predicador de españoles y tarascos. Ministro en lenguas tarasca, mexicana y otomí. BN, AF, 52, exp. 1100.1, f. 1.

¹³⁸. Criollo, ministro y predicador en lengua tarasca. BN, AF, 52, exp. 1100.1, f. 3.

¹³⁹. Criollo ministro en lengua tarasca. BN, AF, 52, exp. 1100.1, f. 3.

¹⁴⁰. Criollo de México, nacido en 1615, aprobado su ingreso en Valladolid, el 29 de octubre de 1631. AHPFM, Provincia, *Informaciones*, caja 4, exp. 78. Era ministro en lengua mexicana. BN, AF, 52, exp. 1100.1, f. 1.

bien tirante y no del todo satisfactorio- entre las partes. Primero, las autoridades españolas de Michoacán demandaron y obtuvieron el cambio de sede del capítulo provincial:

El provincial [Medrano] y el definitorio dijeron [al padre Prada] que las causas que les movieron a suspender el capítulo que se había de haber celebrado en la villa [sic.] de Valladolid, y... celebrarlo en otro lugar, eran que fuera de Valladolid se votaría con más libertad y se harían las elecciones al mayor bien y útil de la provincia.¹⁴¹

Esta aclaración suena a pueril pretexto, puesto que no se explican las causas de que el voto pudiera ejercerse con mayor libertad en un convento que en otro; quizá el propósito del cambio no era otro que alejar de los oídos del obispo fray Marcos Ramírez de Prado el posible escándalo que se avecinaba. Por otro lado, el capítulo no se realizó el 28 de abril, como estaba previsto, sino cuatro días antes. Además, es probable que la facción española haya disuadido al comisario de implantar en esta ocasión la alternativa con el argumento de que no podía hacerse válida una patente cuyo original -debidamente ratificado por el Consejo de Su Majestad- no había arribado todavía a la provincia. El caso es que en el transcurso del capítulo los prelados españoles no se sintieron obligados a elegir a ningún criollo y lo que hicieron fue votar a uno de su propio grupo: un peninsular muy curtido en lides políticas que salía del definitorio y repetía en el provincialato: éste fue fray Juan de Iraizos. Sin embargo, el definitorio de 1646 quedó formado por una mayoría novohispana: los padres Juan Guerrero y Antonio Osorio (que habían sido, además, dos de los integrantes de la comisión de fray Cristóbal), y un único peninsular, el padre Hermoso de Estrada.

Este arreglo, como dije antes, no debió dejar satisfecho a ninguno de los bandos, pero, a la vista de la situación no podía hacerse más. Como haya sido, el airado testimonio de Vaz y su delegación criolla se lo quedó el comisario general de Nueva España, fray Juan de Prada, quien volvió a la metrópoli en 1647¹⁴² y quien, muy probablemente, entregó el documento en propia mano a su superior, el comisario de Indias.¹⁴³ Finalmente, de Madrid pronto vendría la orden tajante de

¹⁴¹. Capítulo provincial, Querétaro, 24-30 de abril de 1646, AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1. f. 83 v.

¹⁴². Gómez Canedo. *Evangelización...*, p. 325.

¹⁴³. Todo el caso se expone en detalle en el primer apartado del capítulo II.

implantar, sin excusa, dilación ni pretexto, el sistema de alternativa en la provincia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán.

Entre tanto, como paliativo a la práctica ilícita de adscribir misioneros recién llegados de la península a la provincia con el propósito único de llevarlos de inmediato a las guardíanías, el capítulo intermedio de 1647 acordó: "Que ninguno de los que legítimamente vienen de España incorporados puedan tener ningun oficio en la provincia, hasta [los] seis años cumplidos..."¹⁴⁴

4. Convento urbano y misión

a) Los cambios en el territorio

Desde 1526, fecha que tradicionalmente se da como la de la entrada de los evangelizadores franciscanos, y por lo menos hasta los años 40 del XVI, puede decirse con justicia que Michoacán fue tierra de "misión". Esto es, que siendo región habitada casi exclusivamente por indígenas, al principio gentiles y más tarde semievangelizados, su atención espiritual corría a cargo de las órdenes religiosas. No había vecindarios españoles de importancia y las parroquias ordinarias administradas por clérigos eran escasísimas. Eran épocas de destrucción de ídolos y de bautismos de adultos, de construcción de las primeras iglesias de adobes.

Según los cálculos que aportan algunos especialistas,¹⁴⁵ se cree que, al momento del contacto, la población original del señorío tarasco ascendía a unos 300 mil indios. Entre esta muchedumbre y con una primera y rústica fundación conventual en Tzintzuntzan empezaron a trabajar los frailes que, a veces en parejas y a veces solos, marchaban a visitar pueblos y aldehuelas para predicar y bautizar.

¹⁴⁴. AHPFM. Gobierno, 1ª serie, *Libro Becerro*, caja 1, f. 104v.

¹⁴⁵. Rodolfo Pastor y Ma. de los Angeles Romero Frizzi, "Integración del sistema colonial", en: Florescano, Enrique [coord. general]. *Historia general de Michoacán*. 4 vols.. Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán-Instituto Michoacano de Cultura, 1989, II, p. 125.

En pocos años, y aparte de nuevas remesas de misioneros, llegarían también a Michoacán las encomiendas¹⁴⁶ y los repartimientos, que dispersaron y explotaron a los indios; los tributos reales, que los agobiaron, y las epidemias, que los diezmaron. Se experimentó entonces una dramática caída de la población aborígen que fue víctima de las pestes y del régimen forzoso de trabajo; los sobrevivientes abandonaban los asentamientos, tanto para huir del contagio como de las pesadas cargas que les imponían la corona y los encomenderos. Además, obraba la circunstancia de que no todos los grupos indígenas de la diócesis residían en poblados estables o fácilmente accesibles, sino que muchos lo hacían en diminutas comunidades diseminadas en grandes áreas y otros más en rancherías más o menos transhumantes.

Todos estos factores empezaron a dificultar el contacto continuo que las autoridades civiles y religiosas españolas deseaban y necesitaban mantener con los indígenas. Era, pues, indispensable reunir a los supervivientes, a los prófugos y a los dispersos para concentrarlos en puntos fijos sobre los que las autoridades peninsulares pudiesen ejercer control. Al conjunto de acciones que se llevaron a efecto para el logro de estos fines se le conoció como la política de congregaciones.

Los propósitos específicos que alentaban dichas reducciones eran variados: para la Iglesia se trataba de facilitar las tareas de la evangelización; para el Estado de simplificar y garantizar el cobro de tributos y, para ambos, de asegurar el medio más idóneo de inculcar el modo de vida español en estas comunidades. Y ello por no mencionar a los encomenderos y empresarios, para quienes resultaba ideal disponer de contingentes cautivos de mano de obra.

Por virtud de dicha política, el plano del obispado de Valladolid -como el de otras diócesis y regiones- experimentó cambios notables, sobre todo en la segunda mitad del siglo XVI. La orden franciscana no sólo fue partidaria, sino incluso entusiasta colaboradora en este proceso; si los comisarios de congregación se veían muchas veces impotentes, eran los propios doctrineros

¹⁴⁶ La presencia física de los encomenderos en Michoacán, sin embargo, es apenas perceptible. Entre 1531 y 1550 escasamente 9 de ellos residían en el obispado. Vid. Robert Himmerich y Valencia, *The Encomenderos of New Spain, 1521-1555*. Austin, University Texas Press, 1991, p. 50 y 284.

quienes se encargaban de convencer a sus reacios catecúmenos de las ventajas de abandonar sus viejos caseríos para establecerse en otros puntos; hacían inventarios de lo que se sacaba de las modestas iglesias que habían de ser demolidas y, a veces, hasta ayudaban a trasladar los ornamentos a los nuevos templos.

Dentro de los linderos de la provincia de San Pedro y San Pablo, y por citar sólo unos cuantos casos, entre 1550 y 1598, en el área de Acámbaro desaparecieron varios pequeños asentamientos circundantes que se recogieron en dicha población; Tancítaro y Apatzingán se convirtieron en pueblos cabecera merced a la incorporación de habitantes de los alrededores; Erongaricuaro absorbió a varios pueblecillos de la laguna de Pátzcuaro y a la propia Valladolid se le ayudó a crecer mediante el flujo obligado de moradores de aldeas vecinas que fueron borradas del mapa.¹⁴⁷

A despecho de sus efectos negativos, estas sucesivas reducciones del XVI delinearon en la jurisdicción del obispado vallisoletano una geografía política y humana de perfiles más nítidos y permanentes. Con base en ella, la provincia franciscana de Michoacán pudo trazar también su propio plano de guardíanías y presidencias y sus rutas de trabajo. Las largas expediciones de misioneros solitarios a las serranías y llanuras para llevar el evangelio a grupos de indígenas aislados se convirtieron en cosa del pasado. La administración empezó a organizarse desde las cabeceras, donde estaban los conventos-doctrina, hacia los pueblos de visita o sujetos. La antigua tierra de misión iba transformándose así en territorio de doctrinas o parroquias de indios.

A pesar de todos los esfuerzos que se hicieron para redistribuir a la población aborigen, la curva demográfica seguía bajando de modo alarmante y se cree que para fines del XVI quedaban escasamente 30 mil naturales.¹⁴⁸ Mas no por diezmados, dejaban de ser indiscutible mayoría en

¹⁴⁷. Vid. Gerhard, *op. cit.*, p. 67-68, 258-259, 358, 359.

¹⁴⁸. Pastor y Romero, *loc. cit.*

Michoacán, sobre todo en la sierra y en las cuencas de los lagos.¹⁴⁹ Y por aventurado que resulte decirlo, quizá la proporción entre indios y españoles en tal región fuera en esta época de 15 a 1.¹⁵⁰

Por tanto, creo que llevan razón los historiadores que describen al área central de la Nueva España a principios del siglo XVII como una gran constelación de poblados indígenas en la que brillaban los puntos dispersos de algunos asentamientos españoles. Sin embargo, no puede afirmarse que tal patrón de poblamiento fundamentado en el régimen político de separación entre la república de indios y la república de españoles fuera rígido o estático o que las fronteras entre una entidad y otra fueran absolutamente infranqueables.

A pesar de los dictados de la legislación indiana y de los reparos que ponían las órdenes religiosas, los colonos españoles, bien que escasos en número, se establecían en las inmediaciones de los pueblos indios, en haciendas, estancias o laboríos, polos económicos que, para sobrevivir, requerían el concurso y la residencia de trabajadores indígenas. Este fenómeno de "invasión blanca" se dio en todo Michoacán, pero mucho más notoriamente en la cuenca del Lerma -en los actuales límites entre el estado de Michoacán y el de Guanajuato- y en el noroeste del obispado de México (estado de Querétaro). Pero no únicamente fueron españoles los recién llegados; con ellos venían también muchos negros¹⁵¹ mestizos, pardos y miembros de otras castas. De hecho, en 1625 los confesores de indios de la provincia hacían una consulta al comisario del Santo Oficio, sobre si la muchedumbre de castas -pardos y mulatos- que se había introducido en los pueblos de indios, que no hablaba las lenguas vernáculas y que enseñaba a los naturales malas costumbres, podía ser objeto de denuncia y procesamiento ante la Inquisición.¹⁵²

¹⁴⁹. *cfr.* Gerhard, *op. cit.*, p. 358.

¹⁵⁰. Proporción calculada a partir del número de familias indígenas y españoles que para 1570 da Gerhard en la región de Valladolid. *Ibid.*

¹⁵¹. "Fue también durante el siglo XVII cuando las haciendas y estancias de la periferia tarasca -desde las riberas del lago de Chapala, hasta Zinapécuaro- y las del Bajío michoacano recibieron importantes contingentes de negros, mientras la población indígena declinaba y se desarrollaba la apropiación de tierra por parte de los particulares." Claude Morin, *Michoacán en la Nueva España en el siglo XVIII*, México, FCE, 1979 p. 33.

¹⁵². Consulta de fray Diego Muñoz, Acahuato, 6 de febrero de 1625, AGN, *Inquisición*, vol. 510², exp. 90, f. 386.

Como apunta la información anterior, es evidente que para los indios, la vecindad de los europeos y otros grupos étnicos en sus comunidades se tradujo en cambios en sus modos tradicionales de vida; en tanto que, para la institución eclesiástica local -en este caso para los doctrineros regulares- la presencia de estos nuevos pobladores planteaba la obligación moral de atenderlos espiritualmente, de cumplir con funciones pastorales. Ejemplos: en la provincia de Michoacán los franciscanos tenían doctrinas-conventos como los de Celaya, en donde se administraban únicamente 2 pueblos de visita y 39 laboríos de españoles; León, que tenía también 2 pueblos de visita y 22 laboríos, o la villa de San Felipe, con 1 pueblo de visita y 30 laboríos.¹⁵³

En su avance, no siempre los colonizadores europeos y las castas se conformaban con ocupar la zona periférica de los poblados de aborígenes, tampoco era excepcional que llegaran a establecerse en el corazón de ellos, como ocurrió en Querétaro. Ya desde mediados del siglo XVI, en la iglesia del convento de Santiago, el mismo fraile, que además era cura con colación canónica, bautizaba indistintamente indios y españoles -bien que llevara el registro en libros separados- y de igual importancia resultaba que en el claustro se contase siempre con predicadores y confesores en lengua otomí y castellana.

Ya al inicio del siglo XVII, aunque de manera incipiente, en el Michoacán que administraba la orden franciscana se perfila una tendencia a la formación de "regiones socioculturales": un norte español y criollo articulado en torno a Valladolid y a lo largo de la ruta de las minas del septentrión, y un corazón indio de lagos y montañas.¹⁵⁴

Este Michoacán, no dividido pero sí diferenciado, implicó para los religiosos el desempeño de dos tareas primordiales y, en cierto modo, distintas: en las cuencas lacustres y en la sierra (Pátzcuaro, Tzintzuzán) la atención de las doctrinas; en el Bajío (León, Celaya, Querétaro) la atención de parroquias ordinarias de población híbrida: española e indígena. En la provincia de San

¹⁵³. Francisco Morales. "La Nueva España. Centro de expansión y ensayos misioneros", en: Francisco Morales OFM [coord. y ed.]. *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*, México, Conferencia Franciscana de Santa María de Guadalupe. México. Centroamérica, Panamá y el Caribe, 1993. p. 234

¹⁵⁴. Pastor y Romero. *op. cit.*, p. 131.

Pedro y San Pablo, el *hortus conclusus* o "huerto cerrado" del que hablaba el cronista La Rea en 1639, no quedaban de hecho gentiles que evangelizar, se habían acabado las misiones, las "conversiones vivas", salvo por la existencia de una jurisdicción que caía al noreste del territorio y que recibía el nombre de Custodia del Río Verde.

b) La Custodia del Río Verde

Deliberadamente, en el inciso inicial titulado "el espacio franciscano" no quise ocuparme de esta entidad, porque, aun cuando tuvo una estrecha relación con la provincia michoacana, nunca fue, en rigor, parte integral de ella.

La primera entrada al territorio que, andando el tiempo, se llamaría Custodia de Santa Catalina del Río Verde y Cerro Gordo¹⁵⁵ la hicieron, según las fuentes, fray Bernardo Cossin y fray Juan de San Miguel, religiosos de Michoacán,¹⁵⁶ alrededor de 1539. Pero en realidad, el Río Verde - región habitada por indígenas pames, cazadores-recolectores- no se abrió como zona de misiones sino hasta fines de esa centuria y fue dependiente, en un principio, del Santo Evangelio de México, tal vez porque esta misma provincia era la responsable de la Custodia de Pánuco que caía al este del Río Verde.¹⁵⁷ Es también probable que, por tal circunstancia, hacia 1597 la arquidiócesis de México reclamara el Río Verde como jurisdicción suya,¹⁵⁸ aunque no haya hecho más que afirmar de palabra sus derechos.

Tampoco parece que la provincia franciscana de México haya concedido mucha atención a esta área y, muy pronto, un par de frailes de Michoacán hicieron de ella su campo particular de

¹⁵⁵. Su área incluía porciones de los actuales estados de San Luis Potosí, Tamaulipas y quizá la punta meridional de Nuevo León. En realidad, abarcaba el espacio que hoy media entre las ciudades de San Luis Potosí y Tampico.

¹⁵⁶. Beaumont, *op. cit.* III. p. 215 y Primo Feliciano Velázquez, *Historia de San Luis Potosí*, 3 vols., México, Archivo Histórico del Estado-Academia de Historia Potosina, 1982. I, p. 358. Gerhard, *op. cit.*, p. 240 da una fecha más tardía para esta entrada.

¹⁵⁷. Francisco Morales, *Franciscanos en...*, p. 233-234.

¹⁵⁸. Gerhard, *op. cit.* p. 242.

trabajo. Estos ministros, a quienes se les reconoce como los auténticos fundadores de la Custodia, fueron el vizcaíno fray Juan Bautista Mollinedo y el queretano fray Juan de Cárdenas, ambos predicadores en lengua otomí y moradores del convento de Sichú, la casa más lejana que al noreste tenía la provincia de San Pedro y San Pablo.¹⁵⁹

De hecho, se sabe que el misionero Cárdenas había trabajado por cuenta propia en esta zona desde fecha muy temprana, aparentemente desde 1606 o poco antes,¹⁶⁰ e incluso, que había tenido ciertas fricciones con sus hermanos de la vecina Custodia de Pánuco. Uno de estos ministros se quejaba de que "había tenido grandes contradicciones por parte de los franciscanos de Michoacán, especialmente de un fray Juan de Cárdenas, que andaba por allí con el pretexto de recoger limosnas y alborotaba mucho".¹⁶¹

A pesar de los problemas y de que trabajaban sin un permiso legal, sino a lo sumo, con la complacencia de sus superiores, Mollinedo y Cárdenas perseveraron en su labor hasta conseguir, por real cédula de 5 de marzo de 1612, que se les permitiera la fundación de una misión permanente "para la conversión de los bárbaros del Río Verde, valle de Concá, Cerro Gordo y

¹⁵⁹. Fray Juan de Cárdenas era hijo o pariente cercano del rico fundador y vecino de Querétaro, don Luis de Cárdenas, quien había asignado los productos pecuarios de una vasta propiedad suya en el Río Verde para el fomento de las conversiones. Hay datos generales sobre esto en Espinosa, *op. cit.*, p. 429 y más puntuales en diversos documentos del Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán. De hecho, parece ser que Cárdenas y otros ganaderos de Querétaro habían empezado a "invadir" la región desde la última década del XVI. Cfr. Gerhard, *op. cit.*, p. 240.

¹⁶⁰. Hay incertidumbre y, más que eso, gran confusión respecto a las fechas en las que empezó a trabajar Cárdenas en esta región y respecto a las cosas que efectivamente hizo en ella. Tal vez los equívocos los haya propiciado el cronista fray Alonso de La Rea (1639), que hace a fray Juan fundador del convento de Santa Catalina -hecho harto improbable- y que afirma que al poco tiempo de volver a Michoacán, Cárdenas, que atendía indígenas atacados por la peste, se contagió y falleció en el convento de Tzintzuntzan (La Rea, *op. cit.*, p. 238). Esto último pudo ser, pero no antes de 1620, según pruebas que aportaré adelante. Sin embargo, esta cadena de imprecisiones la repetirían después el cronista Espinosa (1756) y los historiadores de la posteridad, como José María Zelaá e Hidalgo (*Adiciones al libro de las glorias de Querétaro*, México, Arizpe, 1810, p. 13) que asevera que Cárdenas murió en Tzintzuntzan en 1617. Y también caerían en la trampa otros especialistas contemporáneos más célebres como Mathias Kiemen (*op. cit.*) Sin que se avizore que, en fecha aun más reciente, vayan a hacerse correcciones; véase por ejemplo: Pilar Hernández Aparicio, "Estadísticas franciscanas del siglo XVII..." en: *Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*. Madrid, Deimos, 1988, p. 571

¹⁶¹. Lino Gómez Canedo, *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*. Querétaro. Gobierno del Estado de Querétaro, 1988, 270 p., p. 33. Cita de una carta autografiada de fray Juan de Santiago, Tamapache, 7 de octubre de 1607, en: BN, AF, caja 42, n. 948.

Jaumave.¹⁶² Todavía pasarían 5 años antes de que Mollinedo saliese de Michoacán, con un grupo de hermanos, para establecer 11 conventos-misión, que fueron los de Santa Catalina Mártir del Río Verde,¹⁶³ San Antonio de Padua Lagunillas, Nuestra Señora de la Presentación Pinihuan, San Felipe de los Camotes, San Antonio de Tula, San Juan Bautista Jaumave, Nuestra Señora de los Angeles de Monte Alverne, Santa Clara, San Cristóbal de Río Blanco, San Pedro de Alpujarras y San Juan Tetla de Cerro Gordo.¹⁶⁴

En la congregación provincial del año 1618, fray Juan Bautista Mollinedo, a la sazón guardián de Sichú, informó por extenso sobre el estado de las misiones del Río Verde. La opinión de Mollinedo -opinión que, desde luego compartía con su compañero, fray Juan de Cárdenas- era que, en tanto escenario de conversiones vivas, estas nuevas avanzadas franciscanas no debían considerarse y administrarse como prolongaciones de la provincia michoacana, sino como una entidad aparte y con este argumento convenció al provincial fray Andrés Nieto y a su definitorio para que propusieran al ministro general de la orden la erección de una Custodia en Río Verde.

Se hizo la solicitud a la metrópoli, pero en el ínter, cambiaron las autoridades en Michoacán y ascendió al provincialato fray Sebastián Alemán, español de la provincia de la Concepción. Antes de que concluyera su primer año en funciones, el padre Alemán fue denunciado al comisario del Santo Oficio, fray Diego Muñoz, el "zaragozano",¹⁶⁵ por un asunto relacionado con el Río Verde. La acusación contra su prelado la remitió por carta del 7 de diciembre de 1620 el criollo fray Ambrosio Carrillo, guardián del convento de San Juan Peribán. Carrillo declaró que en septiembre del mismo año estaban en el convento de Valladolid el padre provincial y el misionero fray Juan de Cárdenas hablando sobre el avance de las conversiones del Río Verde, asunto específico que había traído a

¹⁶². Francisco Morales, *Franciscanos en....* p. 234.

¹⁶³. Espinosa. *op. cit.*, p. 438. siguiendo a La Rea, le atribuye esta fundación a fray Juan de Cárdenas, en una entrada previa, pero esto me parece improbable.

¹⁶⁴. Gómez Canedo, *Sierra Gorda....* p. 28 y Espinosa, *op. cit.*, p. 438.

¹⁶⁵. Utilizo aquí el gentilicio para evitar confusiones con fray Diego Muñoz, el criollo, provincial de San Pedro y San Pablo a principios de siglo y fallecido, en esta fecha, hacia más de diez años.

Cárdenas desde la misión de Lagunillas que tenía a su cargo desde hacía tres años,¹⁶⁶ hasta la sede de la curia provincial.¹⁶⁷

Por desgracia, no se sabe en concreto qué proponía Cárdenas en pro de las nuevas fundaciones y qué reparos le haría al respecto el padre Alemán; el caso es que hubo desacuerdo, que la discusión subió de tono, que Cárdenas se acaloró y tomó partido por los indígenas de la región y que Alemán puso fin a los alegatos afirmando que "Cristo no había derramado su sangre por ellos".¹⁶⁸

Apuntaba también fray Ambrosio Carrillo en su misiva que él mismo le había recomendado a Cárdenas que denunciase personalmente estas palabras del padre provincial ante el Santo Oficio y, por lo pronto -según decía a la letra-, él hacía su parte enviando la carta. No se sabe en qué paró el asunto, pero no parece muy probable que el comisario Diego Muñoz hiciese mucho por seguir la causa inquisitorial, considerando la alta jerarquía de fray Sebastián Alemán. Quizá todo haya terminado en una simple reconvencción privada.

Aparte de lo escandaloso de la proposición del ministro provincial -que sin aducir más razones o apoyos teológicos excluía del plan universal de la redención a los pames y a otros grupos chichimecas de la zona-, lo que se saca en claro es que no todos los religiosos de Michoacán eran partidarios de extender y mantener la actividad catequística en las zonas de indios "bárbaros"; lo curioso es que entre los renuentes se contaran ni más ni menos que las máximas autoridades de la provincia que no eran criollas, sino españolas.

Cabe aquí reflexionar en la validez que para este tiempo tendrían las afirmaciones que hiciera Mendieta unos cincuenta años atrás, cuando decía que la disciplina y el rigor que mostraban los frailes peninsulares, empeñados "en aislar a la población indígena para transformarla en un

¹⁶⁶. Gómez Canedo, *Sierra Gorda...* p. 29.

¹⁶⁷. Carta de fray Ambrosio Carrillo a fray Diego Muñoz, San Juan Peribán, 7 de diciembre de 1620, AGN. *Inquisición*, vol. 332, exp. 3. f. 17.

¹⁶⁸. *Ibid.*

modelo de sociedad cristiana", contrastaban con la molicie criolla que, sacrificando el bienestar de los naturales, anteponía a todo sus intereses económicos y los de sus parientes.¹⁶⁹

Esta idea de que los religiosos europeos concedían prioridad a la actividad misional entre indios gentiles y que los frailes americanos mostraban una decidida inclinación por la tarea pastoral, que podían desempeñar desde la comodidad de sus conventos urbanos, no pasa de ser, en el mejor de los casos, un mero tópico o una simplificación riesgosa. Ya se explicó en los apartados precedentes cómo, por obra de la reorganización de las provincias franciscanas de la Nueva España y del avance de la colonización europea y mestiza, Michoacán perdió sus zonas de misión, y ya sin "campo de labor", mal podía darse una auténtica disputa entre los partidarios de la misión y los de la actividad pastoral.

A pesar de ello, es cierto que en el siglo XVII, en la provincia de San Pedro y San Pablo, como en el resto de las de las Indias, había aún algunos religiosos -como Mollinedo y Cárdenas- o grupos de religiosos que, animados por la vocación primigenia de la orden, consideraban que la función básica de su instituto era difundir el evangelio entre las múltiples "naciones bárbaras" que habitaban el continente, pero también había otros -acaso como el padre Alemán y, sin duda, muchísimos más- que juzgaban preferible consolidar la cristianización de los pueblos indígenas entre los que trabajaban desde el siglo precedente y mantener a buen resguardo las posiciones ganadas respecto a las pretensiones expoliadoras del clero diocesano. Lo que no puede decirse, sin faltar a la verdad, es que estas corrientes se identificaran con la facción española y la criolla, respectivamente.

En San Pedro y San Pablo de Michoacán coexistieron ambas tendencias y sus propugnadores fueron, indistintamente, peninsulares y americanos, prelados y súbditos. Es cierto, y ya se dijo, que lo que acabó por imponerse fueron los modelos de la doctrina y el convento urbano, pero no me parece inútil insistir en que esto ocurrió no por decisiones caprichosas de las autoridades, sino por el desarrollo natural de la colonización y por las condiciones específicas de la provincia michoacana. En cuanto a los religiosos partidarios de las "conversiones vivas", para

¹⁶⁹ Israel, *op. cit.*, p. 109.

cumplir su vocación tuvieron que recurrir a otras áreas o instituciones, más o menos vinculadas con la provincia. Éstas fueron, la Custodia del Río Verde (desde las primeras décadas del XVII) y el Colegio de Predicadores de *propaganda fide* de la Santa Cruz de Querétaro (hacia los últimos decenios del siglo).

Pero volviendo al Río Verde, en 1621 -después del capítulo general de Segovia, cuyas disposiciones, con seguridad, se leyeron en el capítulo intermedio de San Pedro y San Pablo celebrado ese año- las nuevas fundaciones de Mollinedo se organizaron en la flamante Custodia de Santa Catalina de Río Verde y Cerro Gordo, separada de Michoacán y dependiente de los comisarios generales de Nueva España.¹⁷⁰ Fray Sebastián Alemán, que obviamente no era partidario de que sus súbditos trabajaran entre los chichimecas, debe haberse quedado muy contento con esta erección que eximía a los frailes michoacanos de participar personalmente en la empresa; pero, con todo, en el futuro, la administración del Río Verde continuaría siendo fuente de problemas y controversias entre los religiosos de San Pedro y San Pablo.

Se refirió ya en un apartado precedente que, gracias a las gestiones de fray Juan Bautista Mollinedo,¹⁷¹ en 1628 llegó a Michoacán una misión de 16 frailes, asignada originalmente a las fundaciones del Río Verde, pero que, por obra de las maquinaciones del comisario general de Nueva España y de las autoridades de San Pedro y San Pablo, estos ministros fueron incorporados a Michoacán. Por cierto, en 1626, fray Juan Bautista Mollinedo había conseguido la expedición de una real cédula¹⁷² que autorizaba la fundación de 10 conventos en la custodia y para tal efecto, justamente, necesitaba aquellos religiosos que nunca llegaron a Santa Catalina.

Al año siguiente, 1630, quizá sintiéndose un tanto culpable por el desamparo en que había dejado a la Custodia del Río Verde, el comisario Apodaca dio su anuencia para que la provincia michoacana se hiciera cargo de enviar, de vez en vez, algunos predicadores a aquellas fundaciones

¹⁷⁰. La Rea, *op. cit.*, p. 243.

¹⁷¹. Hernández Aparicio, *op. cit.*, p. 571. Véase también: Espinosa, *op. cit.*, p. 442.

¹⁷². Vid. Carta de fray Bernardino Hermoso de Estrada al Consejo de Indias, 4 de octubre de 1644, AGI, México, 305.

y algunos bastimentos para los ministros y para los indígenas. A este respecto, también se logró que el virrey asignara 150 fanegas anuales de maíz a los indios.¹⁷³

Modestas ayudas para un vasto territorio de misiones del que se enseñoreaban ya de tiempo atrás otros muchos problemas: primero una querrela cuádruple entre las alcaldías mayores de Querétaro, Sichú, Valles y San Luis Potosí por ganar la jurisdicción del Río Verde; luego, alzamientos de los grupos chichimecas vecinos -guamares y guachichiles- ocasionados por el acaparamiento de tierras que hacían algunos españoles y, además, diferencias entre las mitras de México y Valladolid respecto a la titularidad de derechos sobre el Río Verde.¹⁷⁴

Como la evangelización de la zona la habían iniciado los ministros de la provincia de San Pedro y San Pablo, tradicionalmente se consideraba que la custodia pertenecía al obispado de Michoacán, pero -como se apuntó arriba- ya se había dado un reclamo del arzobispado mexicano desde 1597. La situación se volvió, si cabe, más confusa o más indefinida en 1621, cuando el Río Verde se desprendió de Michoacán y se erigió en custodia dependiente de los comisarios generales de Nueva España.

... parece que [esto] repercutió en el ánimo del obispo de la diócesis vallisoletana [fray Francisco Rivera, 1630-37], que pudo dudar de la firmeza de los lazos que en adelante seguirían uniéndolo a la nueva custodia con el obispado cuya jurisdicción había reconocido hasta entonces.¹⁷⁵

Por ello, casi recién llegado a su diócesis -y tal vez teniendo muy presente la pérdida de Querétaro allá por 1585- fray Francisco Rivera designó un vicario foráneo¹⁷⁶ para el Río Verde, cuya presencia, si se quiere más nominalmente que de hecho, asentaba sobre aquella región los

¹⁷³. Espinosa, *op. cit.*, p. 445 y Kiemen, *op. cit.*, p. 306, 304.

¹⁷⁴. Vid. Gerhard, *op. cit.*, p. 240-242.

¹⁷⁵. Alberto Carrillo Cázares. *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, México, Gobierno del Estado de Michoacán/El Colegio de Michoacán, 1993, p. 305.

¹⁷⁶. El vicario foráneo, juez o fiscal eclesiástico era un representante del obispo, autorizado para atender, por delegación, toda causa o negocio de la incumbencia del fuero de la Iglesia. Este funcionario podía practicar inspecciones y averiguaciones, fulminar censuras, excomulgar, levantar expedientes, abrir y seguir causas. En general, atendía los negocios eclesiásticos ordinarios y también los especiales y urgentes, pero, si la gravedad del caso era mucha, lo turnaba de inmediato al obispo.

derechos de la mitra de Valladolid. A partir del régimen de fray Francisco Rivera, el episcopado michoacano siempre mostraría interés por conservar jurisdicción sobre el Río Verde.

En cambio, hasta ese momento, las autoridades de la provincia de Michoacán habían mantenido una política errática o, al menos, ambivalente frente a la custodia de Santa Catalina; no teniendo títulos ni autoridad oficiales sobre ella, de vez en cuando se hacía cargo de sus más apremiantes necesidades, aunque sin procurar mayormente su progreso. Sin embargo, Santa Catalina del Río Verde era una insignia, un estandarte de las autoridades michoacanas, un sólido y valioso argumento para solicitar apoyos materiales y humanos a la corona, pero no un campo que se trabajase con la atención y energía necesarios. Ciertamente, en esto no poca influencia había tenido el hecho de que el Río Verde hubiera dependido unos años de los comisarios de Nueva España y otros de la provincia michoacana.¹⁷⁷

Empero, a partir de 1637 San Pedro y San Pablo de Michoacán definiría mejor su postura a este respecto. En ese año, el provincial fray Cristóbal Vaz emprendió una visita personal al territorio, algo que ninguno de sus antecesores había llevado a cabo. No hay pruebas de ello, pero no sería difícil que esta visita haya sido propiciada por alguna conversación entre el obispo Rivera y el provincial Vaz respecto al estado de la custodia. Dice una crónica michoacana:

En todo procuraba el nuevo provincial los aumentos de su provincia, y como en su primer año llegasen las noticias de los clamores de los indios de Río Verde, pidiendo ministros... quería ir en persona a remediar las necesidades de aquellos gentiles.¹⁷⁸

Francamente, me parece dudoso que los pames -muchos de los cuales habían abandonado las misiones desde largo tiempo atrás- suspirasen por que se les enviaran más sacerdotes; más bien debe haber sido la provincia la que se percató de que, de no hacerlo, aquella región acabaría por perderse o por pasar a manos del arzobispado de México y de la provincia del Santo Evangelio. Pero, como haya sido, la entrada de Vaz sirvió para dos fines: afirmar públicamente el interés de la

¹⁷⁷. Escamosa, *op. cit.*, p. 475.

¹⁷⁸. *Ib'ia* p. 469

provincia michoacana por el Río Verde y dar un segundo impulso a las tareas catequísticas entre los indios de esa región, al menos por un tiempo, pues se reconstruyeron algunas iglesias y se asignaron más doctrineros. Se dice que fray Cristóbal llevó también ornamentos y objetos para el culto, que pacificó a algunos grupos belicosos y que bautizó a muchos indios.¹⁷⁹

Según el cronista Espinosa, Vaz no se conformó con estas providencias:

y siendo todavía provincial el M.R.P. Fr. Cristóbal Vaz le vinieron en misión doce religiosos el año de 1639, y de éstos pasaron seis a la custodia, y los otros seis quedaron ocupados en los ministerios de la santa provincia.¹⁸⁰

Aparte de la de Espinosa, son poquísimas las fuentes que proporcionan esta información;¹⁸¹ aunque debo decir que ni en las otras historias de la provincia ni en la sección de *Contratación* del Archivo General de Indias logré hallar noticia alguna sobre este grupo, que se dice, arribó a la Nueva España en 1639. No obstante, si efectivamente llegó dicha misión, parece incuestionable que fray Cristóbal debió solicitar su envío, luego de la visita al Río Verde. Se afirma que de los doce, seis pasaron a Río Verde y, como ya era costumbre, seis se quedaron en Michoacán.

Ya se ha hablado de las dificultades que había para proveer de ministros a la custodia. A este respecto, cabe reiterar que no sólo los recién llegados en misión -y pronto atraídos por el señuelo de las guardianías y los oficios- preferían quedarse en los conventos michoacanos y no pasar al Río Verde,¹⁸² tampoco entre los frailes de la provincia abundaban precisamente los deseosos de ir a las conversiones nortañas. A la vista de esto, en 1640, bajo el gobierno de fray Buenaventura Velasco (por cierto, uno de los misioneros de 1629 que también se afilió a Michoacán), las autoridades provinciales establecieron incentivos para fomentar el voluntariado. Acordaron así que aquellos religiosos que sirviesen 6 años continuos en la custodia, pasarían luego

¹⁷⁹. La Rea, *op. cit.*, p. 248-252.

¹⁸⁰. Espinosa, *op. cit.*, p. 475.

¹⁸¹. Son sólo dos: el artículo de Kiemen (*op. cit.*), y la tercera, la ya citada antología histórica de un religioso ex-archivista de la Provincia Franciscana de Michoacán, *vid.* Rodríguez, *op. cit.*, p. 96. Rodríguez habla de un envío de 13 religiosos en 1639.

¹⁸². Fray Francisco Claro, *Relación del viaje...* en: Kiemen, *op. cit.*, p. 319-310.

a la provincia, donde gozarían del "privilegio de los definidores".¹⁸³ Se ignora si el estímulo surtió algún efecto.

Al año siguiente, esto es en 1641, quedaron formalmente asegurados los derechos de la mitra de Valladolid sobre la custodia del Río Verde, puesto que, a raíz de una acre disputa con el cabildo sede vacante de México, el obispo de Michoacán, fray Marcos Ramírez de Prado, tomó posesión oficial de la región, cortando con ello de tajo las pretensiones de la vecina arquidiócesis. En este sentido, para fray Marcos resultó muy importante el argumento de que "los franciscanos que evangelizaron el Río Verde siempre se hubieran reconocido como ministros autorizados por la jurisdicción del obispado de Michoacán".¹⁸⁴

En los años inmediatos, San Pedro y San Pablo de Michoacán adoptó una serie de medidas tendientes a recuperar el control sobre la custodia. Para ello, seguramente, contó con el permiso y bendición del comisario general de Nueva España, fray Juan de Prada (1637-1644), que también había autorizado las primeras acciones de "rescate" que emprendiera en 1637 su buen amigo, fray Cristóbal Vaz.

Antes de 1644 la provincia ya había pedido nuevos refuerzos para la custodia, puesto que en dicho año se encontraba en España un comisario. Éste era fray Bernardino Hermoso Estrada (exintegrante de la misión de 1629, en la que también llegó a Michoacán el provincial anterior, fray Buenaventura Velasco).¹⁸⁵ Aparte de la consigna de obtener misioneros, el padre Hermoso Estrada tenía instrucciones de pedir la confirmación de la vieja cédula del 26 de enero de 1626, que autorizaba la fundación de 10 conventos en la región del Río Verde¹⁸⁶ y que, hasta el momento, no se había hecho efectiva.

Doce meses más tarde, en el capítulo general de Toledo, (1645) al que el padre Hermoso Estrada asistió también como representante y en el que debe haber explicado las precarias

¹⁸³. Espinosa. *op. cit.*, p. 478.

¹⁸⁴. Carrillo Cázares, *Michoacán...* p. 306.

¹⁸⁵. "El actual guardián del convento de Apaseo, padre fray Bernardino Hermoso, es electo para que vaya al capítulo general con voz y voto de comisario provincia". Junta definitoria del 3-4 de febrero de 1643. AHPFM, Gobierno. 1ª serie. *Libro becerro*, caja 1, f. 69.

¹⁸⁶. Carta de octubre de 1644. AGI, *México*, 305.

condiciones en las que se encontraban las fundaciones, se dispuso la reintegración de la custodia del Río Verde a la provincia de San Pedro y San Pablo. Sobre ello, el capítulo de Toledo acordó:

Porque la custodia de Santa Catalina del Río Verde por penuria y escasez de religiosos no puede cómodamente dedicarse a la conversión de los infieles de los confines, se manda que se incorpore otra vez a la provincia de Michoacán, de la que antes había sido segregada.¹⁸⁷

En noviembre del año 46, en junta definitorial, el provincial fray Juan de Iraizos tomó cuentas al recién llegado comisario de misión, fray Bernardino Hermoso Estrada, por los 17 religiosos que había traído de España, con gastos compartidos entre la corona y la provincia de Michoacán.¹⁸⁸ Este grupo incluía a 15 sacerdotes y a dos hermanos legos.¹⁸⁹ Respecto al destino de dichos frailes, el historiador Isidro Félix de Espinosa asegura: "Pasaron vía recta a la Custodia del Río Verde para donde venían signados". Esta vez se tuvo buen cuidado de no adscribir fraudulentamente a ninguno a San Pedro y San Pablo. Se dice también que los misioneros de Hermoso Estrada que marcharon de inmediato a sus lugares de adscripción -donde ya no quedaban ni ruinas de los rudimentarios conventos erigidos unos cuarenta años atrás- se dieron primero a la tarea de levantar cobertizos, en espera de que llegaran tiempos mejores.¹⁹⁰

Curiosamente, parece ser que al Río Verde pasaron más misioneros de los consignados en los registros. Con apoyo en unos apuntes históricos del padre Alonso Guerrero, Espinosa¹⁹¹ cita los nombres de cuatro de estos ministros recién arribados que, hipotéticamente, sirvieron en las fundaciones de Santa Catalina; empero, tres de ellos no figuran en la lista respectiva de la Casa de Contratación. El cuarto, Antonio de San Buenaventura (no Alonso como dice el cronista), había

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 339. y Espinosa *op. cit.* p. 476.

¹⁸⁸ Junta definitorial, Querétaro 12-13 de noviembre de 1646, AHPFM. Gobierno, *Libro becerro*, caja 1, f. 91 r y v.

¹⁸⁹ AGI. Contratación 5539 L 3 fols. 76 y 77.

¹⁹⁰ Kiemen, *op. cit.* p. 307.

¹⁹¹ Espinosa, *op. cit.* p. 475-7.

llegado en 1646 como miembro de una misión destinada a Jalisco,¹⁹² pero se desconoce cómo se integró a los refuerzos del Río Verde.

Armado con los informes que pronto le dirigieron estos misioneros, el nuevo comisario de Nueva España, fray Buenaventura de Salinas pidió y obtuvo auxilios extraordinarios del virrey Salvatierra. El comisario emprendió entonces una visita de inspección a la custodia, que duró casi un mes, del 7 de enero al 3 de febrero del 48. Llevó ornamentos, lienzos y campanas para el culto; provisiones y regalos para los indios; supervisó el estado de las iglesias y puso los cimientos de las 10 misiones permanentes cuya construcción se había autorizado.¹⁹³

También, aprovechando la ocasión de la visita, el definitorio michoacano solicitó a Salinas que en los conventos de la provincia se establecieran cátedras de artes y lengua "de los indios, para que la aprendan y estudien los que han venido de España".¹⁹⁴

Parecería que, luego de una década (1637-1648) de esfuerzos conjuntos del obispado, los comisarios de Nueva España y las autoridades provinciales de Michoacán, las misiones de la custodia del Río Verde por fin empezarían a rendir frutos. Sin embargo, otra cosa les deparaba el destino.

¹⁹². AGI, *Contratación*, 5539, 3 f. 77-78.

¹⁹³. Kiemen, *op. cit.*, p. 307-310.

¹⁹⁴. Espinosa, *op. cit.*, p. 477.

CAPITULO II

LA PROVINCIA DE SAN PEDRO Y SAN PABLO SEGUNDA MITAD DEL XVII (1650-1702)

1. La instauración de la alternativa y la hegemonía queretana

2. Disciplina, reglamentación y los conventos de recolección

- a) *La pobreza*
- b) *La obediencia*
- c) *La castidad*
- d) *Las casas recoletas: la Santa Cruz, San Miguel y Pátzcuaro*

3. El campo de acción misional: 1649-1702

- a) *El Río Verde (1649-1683)*
- b) *El colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro (1683-1702)*

CAPITULO II

LA PROVINCIA DE SAN PEDRO Y SAN PABLO SEGUNDA MITAD DEL XVII (1650-1702)

1. La instauración de la alternativa y la hegemonía queretana

Se ha reiterado suficientemente que el incremento de la población no indígena en el obispado de Michoacán a lo largo de las tres primeras décadas del XVII fue el factor que propició el ingreso mayoritario de criollos a la provincia de San Pedro y San Pablo. Desde épocas tempranas el bando americano, reforzado por algunos hijos de provincia, ejerció como grupo de presión para alcanzar puestos en las jerarquías más altas. Y si a lo largo de estos años los criollos no actuaron individualmente sino en bloque, es lógico suponer que contaron con alguna organización a cargo de una dirigencia no oficial integrada por uno o varios ministros que, al paso del tiempo, se irían renovando; sin embargo, no hay datos sobre la identidad de estas cabezas.

Luego del incidente que culminó con la muerte del comisario Caro (1604) y por virtud del cual se sabe que fray Diego Muñoz y algunos definidores representaban y dirigían los intereses de los americanos, hay un prolongado silencio de un cuarto de siglo en torno al liderazgo novohispano, que no por anónimo ha de juzgarse inexistente.

Pero poco antes de 1630, apareció una conspicua personalidad que no sólo capitanearía al grupo criollo durante cerca de 30 años, sino que marcaría una tónica en las relaciones entre la provincia y los vecindarios españoles. Esta figura fue la de fray Cristóbal Vaz.

En su larga actuación pública, el padre Vaz tuvo injerencia directa en todos los aspectos institucionales importantes de San Pedro y San Pablo de Michoacán: el estímulo a los estudios superiores, el cuidado y aumento de las rentas de las fundaciones, el impulso definitivo para la instauración de la alternativa, el fomento a la custodia del Río Verde, la veneración a los padres fundadores y la elaboración de una historia de su provincia. Y parece que también tuvo que ver en el

establecimiento de la Tercera Orden en Querétaro, que representó un vínculo importante entre los franciscanos y la alta sociedad de los asentamientos españoles.¹⁹⁵

De todo ello, y quizá de mucho más, se ocupó fray Cristóbal antes de alcanzar la prelatra, mientras fue provincial y aun después, aunque no siempre limitándose en rigor a las prerrogativas de su condición de religioso, sino extendiendo sus atribuciones más allá, sobre ámbitos que indudablemente competían al fuero secular. En muchas de sus actitudes y empresas se percibe un partidismo criollo que le granjeó el apoyo de un amplio sector, pero igualmente, la enemistad de un poderoso grupo en el seno de la orden y también fuera de ella.

Fray Cristóbal Vaz era, aparentemente, un peninsular hijo de provincia.¹⁹⁶ Ingresó a la orden tal vez en la primera década del XVII; ya en 1617 era receptor apostólico en el noviciado de Valladolid, esto es, que se hacía cargo de las admisiones de candidatos.¹⁹⁷ Fue también ministro en lenguas tarasca y mexicana, pero dominaba mejor la primera, puesto que era predicador en ella.¹⁹⁸

Se sabe que llegó a Querétaro alrededor de 1629.¹⁹⁹ Su primera aparición pública de importancia fue la comisión que este mismo año le dio el padre comisario Apodaca: la de vicario administrador de las rentas del convento de Santa Clara, "para que reparase las menguas y evitase

¹⁹⁵. Las noticias históricas sobre la fundación de la Tercera Orden en Querétaro son escasas y confusas. Zelaá e Hidalgo da 1634 como el año de construcción de la iglesia de la Tercera Orden; Buitrón, en cambio, apunta que la fundación data de poco antes de 1649. Es muy probable que la corporación terciaria haya sido instituida en Querétaro en una fecha intermedia entre los años que marcan estos autores y que haya sido Vaz el fundador. Cfr. José María Zelaá e Hidalgo, *Glorias de Querétaro, en la fundación y admirable progreso de la muy ilustre y venerable congregación eclesiástica de presbíteros seculares de María Santísima de Guadalupe de México...*, México, Mariano José de Zúñiga y Ontiveros, 1803, 135 p., ils., p. 34 y Buitrón, *op. cit.*, p. 76.

¹⁹⁶. Así lo asientan los cronistas, pero no tenemos mayores datos sobre su origen. Por la grafía de su apellido no puede descartarse que haya tenido parentesco con un colegial de San Nicolás, don Benito Vaz, éste nativo de Pátzcuaro y catedrático de la Real y Pontificia Universidad que pasó a Roma, llamado por un cardenal hermano de su madre. En Italia don Benito Vaz fue elevado a la dignidad de obispo de Umbria y murió pocos años después, cuando había sido electo obispo de Taranto. Todo esto sucedió antes de 1646. Vid. Alberto Carrillo Cázares, *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, México, Gobierno del Estado de Michoacán/El Colegio de Michoacán, 1993, 516 p., p. 69.

¹⁹⁷. Libro de tomas de hábito y profesiones verificadas ... de marzo 10 de 1598 a octubre 28 de 1629, AHPFM, antigua clasificación, Serie L-A, No. 1.

¹⁹⁸. BN AF 52/1099.2. f. 3 r

¹⁹⁹. Testimonio de cuaderno de autos. Fundación del convento de Santa Clara, Querétaro, 1604-1729. CONDUMEX. Fondo CDX-I, f. 16r.

la ruina de las monjas y diese conclusión a la obra de la iglesia y convento".²⁰⁰ En el capítulo que dedica a tal episodio, el cronista fray Alonso de La Rea (muy amigo de Vaz), puntualiza que esta medida fue necesaria por la incompetencia y la falta de honradez de los administradores y mayordomos seculares, que en 1607 recibieron unas rentas de 13 500 pesos, habiéndolas dejado, a la vuelta de 20 años, en poco menos de 9 000 y esto "tan quebradas, que muchas escrituras y arrendamientos no parecían, por haberlas ocultado su propia confusión...".²⁰¹

Para subsanar el mal, fray Cristóbal designó nuevos administradores y supervisó su trabajo muy de cerca (pues un fraile no podía encargarse directamente del manejo de dinero), con tan buen éxito que, a los tres años justos de la designación, Vaz incrementó los fondos a 18 000 pesos y concluyó las obras del nuevo convento.²⁰² En 1633, al término de su comisión, él mismo solicitó la ~~anuencia del entonces~~ provincial, fray Tomás de Zavala, para el traslado de las monjas a su nueva casa.²⁰³ Las clarisas ocuparon el suntuoso inmueble el 20 de julio de 1633, en solemnísimos acto inaugural que contó con la presencia de todas las dignidades civiles y eclesiásticas del poblado y, desde luego, con la de todo el vecindario.

Con acciones como ésta, fray Cristóbal Vaz empezó a distinguirse en su provincia y tal vez por ello, alrededor de 1630,²⁰⁴ recibió el nombramiento de comisario del Santo Oficio con sede en Querétaro. Testimonios posteriores -obviamente, de sus enemigos- calificarían su gestión comisarial de autoritaria, abusiva y prepotente.²⁰⁵

Poco después, fray Cristóbal fue instituido cura párroco de la iglesia de Santiago de Querétaro. Aquí, en 1635, dio muestras de su bizarría, al enfrentarse al beneficiado de Querétaro y vicario foráneo, bachiller Cristóbal Cortés, que pretendía impedirle la celebración de matrimonios de

²⁰⁰ Espinosa, *op. cit.* p. 364.

²⁰¹ La Rea, *op. cit.*, p. 183-184.

²⁰² *Ibid.*, p. 182-186.

²⁰³ Espinosa, *op. cit.* p. 367.

²⁰⁴ Documento inquisitorial suscrito por Vaz el 12 de mayo de 1630. AGN, *Inquisición*, vol. 340, f. 301. Cabe la posibilidad de que el padre Vaz haya sustituido al comisario de la inquisición, fray Diego Muñoz, el "zaragozano", fallecido, al parecer, alrededor de 1625 o 1626.

²⁰⁵ Testimonio de cuaderno de autos, Fundación del convento de Santa Clara, Querétaro, 1604-1729. CONDUMEX, Fondo CDX-I, f. 17r.

españoles, negros y castas, con el argumento de una prohibición sancionada por la mitra de México.²⁰⁶ Sin esperar o apelar a la intervención de su provincial y superior, fray Juan de Irazos, el propio Vaz escribió al arzobispo Francisco Manso y Zúñiga, solicitándole copia del supuesto mandato, copia que, desde luego, no le fue enviada porque no existía. Sin ser la única controversia entre regulares y seculares relativa a los curatos, es posible que ésta de Querétaro haya tenido repercusiones más amplias, puesto que consta que por entonces el padre Maldonado, procurador general franciscano de la Nueva España, presentó en Madrid un extenso memorial que resumía las reales cédulas, breves y bulas papales expedidos desde el siglo XVI y por virtud de los cuales los religiosos estaban facultados para administrar y casar castas, negros, indios y españoles. Con apoyo en dichos antecedentes, el procurador demandaba que los clérigos se abstuviesen de entrometerse en las administraciones de regulares.²⁰⁷ No hay más documentación sobre el pleito del curato queretano, pero es obvio que el padre Vaz le ganó la partida al vicario del arzobispado.

Ya en este periodo -y siempre en su sede del convento de Santiago de Querétaro- el enérgico fray Cristóbal estaba inmerso en la política interna de San Pedro y San Pablo, concitando voluntades y apoyos en el seno de su propio grupo, el de hijos de provincia, y en el de los criollos, para formar con la fusión de ambos una facción única. Amigos suyos en este núcleo fueron, entre otros, fray Alonso de La Rea, fray Juan de Ceballos y fray Juan Muñoz y Sanabria, todos jóvenes novohispanos que iniciaban sus carreras políticas en la provincia, pues el primero sería cronista y provincial, el segundo provincial y el tercero -que ya había sido custodio del Río Verde-, figuraría muchas veces en el definitorio. Estas fuerzas criollas que respaldaban a Vaz, indudablemente, fueron las que aportaron los votos para llevarlo a la silla provincial.

²⁰⁶. Querétaro, 2 de abril de 1635. AHPFM, Provincia, General, caja 16, exp. 54.

²⁰⁷. BN, AF, 50/1072.1, 6 fojas.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

El padre Vaz fue elevado a la máxima dignidad en el capítulo celebrado en Celaya a principios de 1637. Su definitorio lo formaron cuatro españoles: Pedro de Aguilar, Juan de Iraizos, Buenaventura Velasco, Bernardino Hermoso Estrada y un solo criollo, Diego de Salas.²⁰⁸

Sin lugar a dudas, el de fray Cristóbal Vaz (1637-1640) fue uno de los periodos de gobierno más activos y brillantes de la primera mitad del XVII.²⁰⁹ A Vaz se le pueden objetar acaso ciertos procedimientos y métodos, pero el hecho fue que acometió un sinnúmero de empresas y proyectos que culminaron en la consolidación regional de la institución franciscana.

Parece que bajo su égida el convento de Querétaro adquirió el carácter "extraoficial" de cabeza de la provincia, al grado que hay autor que apunta de manera categórica: "Hacia 1630 el conjunto religioso franciscano [de Querétaro] se convirtió en sede de la capital de la provincia franciscana de San Pedro y San Pablo de Michoacán".²¹⁰ Esta afirmación adolece de imprecisiones, pues, por una parte, la curia provincial no tuvo ningún traslado, siempre radicó en Valladolid y, por la otra, me parece que el mencionado año 1630 habrá tomarse más como una aproximación que como una puntualización.

Sin embargo, sí convengo en que por esta época Querétaro desplazó en importancia al convento vallisoletano -en los hechos, no en el papel- y sostengo la probabilidad de que haya sido en el trienio del padre Vaz cuando se operó dicho cambio, porque, como dije, fray Cristóbal tuvo como centro de sus múltiples y diversas actividades al pueblo de Querétaro: ahí reunía a sus principales colaboradores, ahí conseguía benefactores, ahí negociaba limosnas y hacía fundaciones. Aparentemente también en la década de los 30, el segundo noviciado de la provincia, que hasta entonces había funcionado en Tzintzuntzan, pasó al floreciente convento de Santiago.

²⁰⁸. AHPFM, Gobierno, 1ª serie. *Libro Becerro*, caja 1, f. 62. Diego de Salas era criollo, no hay que confundirlo con un homónimo, natural de Toledo, que era ya anciano. Véase tabla capitular de 1649. AHPFM, Gobierno, 1ª serie. *Libro Becerro*, caja 1, f. f 117 r.

²⁰⁹. Junto con los de fray Miguel López, fray Juan López y fray Pedro de Leyva.

²¹⁰. Carlos Arvizu García. "La formación del convento franciscano de Querétaro durante el virreinato. Las grandes transformaciones de los siglos XIX y XX". en: *Museo regional de Querétaro. 50 años*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1986, p. 7-61, p. 28.

A partir del momento de su elección, Vaz hizo un despliegue de febril actividad: al día siguiente de su investidura y aprovechando su estancia en Celaya, ya estaba inaugurando los estudios de gramática (latín) en el recién terminado edificio del colegio.²¹¹ En noviembre de 1638 proveyó también lector de artes (filosofía).

Unos meses después, el provincial emprendió una visita a la custodia del Río Verde, algo que ninguno de sus antecesores había llevado a cabo.²¹² Con tal acto y por vez primera, San Pedro y San Pablo de Michoacán afirmó sus derechos sobre el mencionado territorio de misiones. El padre Vaz ordenó que se reparasen las modestas iglesias de la custodia, las abasteció de objetos litúrgicos y las dotó de ministros. Personalmente, bautizó a muchos catecúmenos y puso en paz a ciertas tribus, cuyas pugnas obstaculizaban la labor de catequesis.²¹³

Aparentemente, poco antes de su entrada a Santa Catalina del Río Verde, ya había pedido a Madrid el envío de una remesa de misioneros, que arribó casi al término de su gobierno.²¹⁴ De los 12 religiosos que llegaron, 6 pasaron a la custodia y 6 se quedaron en la provincia. Conjeturo que si sólo de la voluntad de Vaz hubiera dependido, todos los sacerdotes recién llegados hubieran pasado al Río Verde; el que la mitad del contingente hubiera sido adscrito a Michoacán, tal vez obedeció a la presión de su definitorio, mayoritariamente integrado por españoles.

Por otro lado, en una acción bastante temeraria realizada por cuenta propia y sin ningún género de autorización civil o eclesiástica, Vaz inició obras de construcción en Querétaro: las del convento de la Santa Cruz, sobre las ruinas de la más antigua iglesia franciscana del poblado y donde, hasta 1637, sólo se erguían una modesta ermita y la célebre cruz de piedra.²¹⁵ En 1638, La Rea escribía que a la sazón se estaba edificando un convento "en que poner religiosos que la

²¹¹. Espinosa. *op. cit.*, p. 427.

²¹². *Ibid.*, p. 469.

²¹³. La Rea, *op. cit.*, p. 248-252.

²¹⁴. Ya en otro apartado he dicho que las pruebas documentales sobre la llegada de este contingente no son muy claras. *Vid.* Espinosa. *op. cit.*, p. 475, Rodríguez, *op. cit.*, p. 96.

²¹⁵. Leopoldo Campos, Anselmo Padrón, *et al.* *Provincia de los gloriosos apóstoles san Pedro y san Pablo de Michoacán en México en su IV Centenario*, Celaya [s.e.], 1965, p. 121. Sobre este asunto, véase el apartado dedicado a la santa cruz de Querétaro.

asistan [a la milagrosa reliquia]",²¹⁶ sin mencionar, desde luego, que la iniciativa había partido del provincial.

En cambio, ya transcurrido el tiempo y libre de amenazas la fundación, el cronista del siglo XVIII, Espinosa, sí da todo el crédito al padre Vaz: "provincial meritísimo.. íntimo venerador de la cruz santísima, promotor y agente personal de la fábrica de esta iglesia y convento".²¹⁷ Además, este autor asegura que cuando algunos religiosos le objetaron a Vaz las vastas proporciones del claustro en construcción porque serían pocos los frailes residentes en él, el prelado respondió: "Déjenme obrar, que esto ha de ser cosa grande. Dios ha de multiplicar los religiosos de este convento". Si esto fue cierto, lo que se deduce es que fray Cristóbal no actuaba con candidez ni pretendía hacer de esta fundación un modesto santuario, sino una casa importante en la localidad. Para este proyecto, pidió y recibió la contribución económica de los vecinos queretanos de más prosapia, entre ellos, la familia Tovar.²¹⁸

Con la generosidad del mismo clan contó fray Cristóbal cuando decidió que el conjunto conventual de Santiago de Querétaro debía ser reconstruido desde sus cimientos, como correspondía a la parroquia de una población que iba adquiriendo tanto lustre. El caso fue que Vaz obtuvo los papeles de una donación por 34 000 pesos destinados a dicha obra. En el cuerpo de documentos que avalan la concesión de estas gruesas limosnas para la edificación de ambos conventos queretanos, una de las benefactoras -también de la familia Tovar- acredita su carácter de "terciaria franciscana" (1638), por tanto, es harto probable que en fecha muy reciente se hubiera instituido la Tercera Orden en Querétaro, y no sería muy difícil que su establecimiento se debiese a gestiones del propio Cristóbal Vaz. Tal conjetura se afianza más sabiendo que el primer director de ella fue uno de sus amigos, un fraile criollo llamado fray Diego de Buenrostro, de familia de

²¹⁶ La Rea, *op. cit.*, p. 192. También p. 193-194.

²¹⁷ Fray Isidro Félix de Espinosa en su *Crónica apostólica de los colegios de propaganda fide de la Nueva España*, nota introd. de Enrique Brito Miranda [ed. facs. de la de 1756]. Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1998, 590 p., p. 58.

²¹⁸ *Documentos inéditos para la historia de Querétaro. Testamentos (i.e., 7era parte)*, (en adelante *DIHQ*) VII, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1988, p. 143-148. Y Vicente Rodríguez, *op. cit.*, p. 252-253, apud documento de 1639 en: AHPFM, Archivo del Colegio de la Santa Cruz. D, leg. 2, f. 19.

adinerados fundadores queretanos que tenían parentesco y compadrazgo con casi todos los patricios del pueblo.

Al padre Vaz lo aquejaba una fiebre constructora: también en Pátzcuaro se habían remozado la iglesia y el convento. El conjunto se terminó en 1638. Poco antes de la consagración del templo, el provincial ordenó que se excavasen las antiguas ruinas para dar con los restos del primer apóstol, fray Martín de la Coruña (fallecido en 1558), y trasladarlos a la nueva construcción. Con el concurso de los viejos de la población se descubrió una osamenta que, por los indicios (un cordón, una capilla y un resto de casulla), parecía ser de un fraile. Esto le bastó al padre provincial para decretar que se trataba de los huesos de fray Martín y para disponer que se les diese digna sepultura en la iglesia nueva, donde se les pudiese venerar y donde quedasen para ejemplo de las nuevas generaciones de religiosos. Un poco más escéptico sobre el hallazgo, el cronista La Rea filosofaba:

si son o no los huesos de nuestro santo fundador, no consta por evidencia, por no haberla en tiempos tan largos; pero el haber señalado las cenizas, la cuerda y hábito en el lugar de la sepultura del santo, fueron memorias que Dios observó para reprender nuestro descuido...²¹⁹

Ciertamente, mucha importancia concedió el provincial Vaz a la memoria histórica de la provincia de Michoacán. En 1637 o poco antes, Ocaña, comisario general de Indias había girado instrucciones a todas las provincias de su hábito para que nombrasen cronistas que escribiesen "lo más memorable de ellas".²²⁰ En esta ocasión, la de San Pedro y San Pablo de Michoacán fue de las pocas que se apresuró a cumplir con el mandato, ya que en 1638 a lo sumo, había designado a su cronista oficial, el queretano fray Alonso de La Rea.

²¹⁹ La Rea. *op. cit.*, p. 104. El descuido, por cierto, volvería a repetirse, dado que unos cien años después, el cronista Espinosa decía al hablar de este segundo entierro de fray Martín de la Coruña: "Hoy totalmente se ignora el lugar de su sepultura. porque el tiempo que consume hasta los mármoles ha borrado de nuestra noticia la memoria, que sólo Dios pudiera con un milagro remediario." Espinosa, *Crónica franciscana...*, p. 140.

²²⁰ La Rea, *op. cit.*, p. 59.

El nombramiento- según decía el propio Vaz-, obedeció a las capacidades que para el cargo mostraba el designado,²²¹ y que, aunque no se mencionan de manera específica, seguramente se refieren a su condición de hombre culto, a sus cualidades de escritor y a su indudable conocimiento sobre los asuntos internos y externos de la orden.

Al término de un año, el empeño de Vaz y la diligencia de La Rea produjeron la primera historia oficial de la provincia: *Crónica de la orden de N. Seráfico P. S. Francisco, provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*,²²² cuyo manuscrito estaba concluido en mayo de 1639.

De aquí en adelante el nombre de La Rea aparecería asociado muchas veces al de fray Cristóbal Vaz en diversos documentos de la orden; se sabe que, aparte de colaboradores, fueron buenos amigos; de hecho, la *Crónica* está dedicada a fray Cristóbal y varias de sus páginas lo elogian reiterativamente.

Otra de las estrechas amistades del padre Vaz fue la del recién llegado comisario general de Nueva España, fray Juan Prada.²²³ En años posteriores, algunos malquistos con fray Cristóbal lo acusarían de haberse valido del favor de Prada para ejercer despóticamente su autoridad.²²⁴ Y al menos consta que, en materia de disciplina interna e impartición de justicia, Vaz no se andaba con miramientos; en el *Libro Becerro de Provincia* aparecían varias fojas de causas que abrió contra algunos de sus hermanos, parece ser que casi todos peninsulares. En el trienio siguiente, el del español Velasco, estos folios serían arrancados por acuerdo del provincial y definitorio, quienes consideraron que dichos procesos no estaban suficientemente "sustanciados".²²⁵

Al término de su gobierno, en 1640, fray Cristóbal Vaz se incorporó al definitorio y parece que como miembro de este cuerpo se dedicó a promover el establecimiento de la alternativa. Consta

²²¹. *Ibid.*, p. 59 y 60.

²²². México. Imprenta de la viuda de Bernardo Calderón, 1643.

²²³. Cédulas de paso a la Nueva España, todas del 25 de noviembre de 1637, en: AGI, *Indiferente General*, legajo 2882/2² f.55-57

²²⁴. Testimonio de cuaderno de autos. Fundación del convento de Santa Clara, Querétaro, '604-1729. CONDUMEX. Fondo CDX-I, f. 17r.

²²⁵. AHPFM. Gobierno, 1ª serie, *Libro Becerro*, caja 1, f.61 r y v.

que en las diversas juntas definitoriales de la provincia, celebradas entre 1640 y 1643,²²⁶ continuamente se presentaron peticiones para la instauración de dicho sistema. No se menciona el nombre de el o los solicitantes, pero es más que probable que hubiera sido el mismo definidor Vaz quien, a título personal y también en representación de ese grupo americano que comandaba, insistiera en el punto. Las respuestas negativas que indefectiblemente recibieron entonces de las autoridades provinciales se sustentaban en el argumento de que tal cosa era imposible, a la vista de "múltiples inconvenientes", que no se especificaban mayormente.

En 1644 Vaz fue designado guardián del convento de Valladolid.²²⁷ La guardianía de la casa sede de la curia provincial era un nombramiento importante que correspondía a la brillante trayectoria política que hasta esa fecha había llevado fray Cristóbal. Con todo, este destino le apartaba de su centro de operaciones, la población de Querétaro, lo que no significa en modo alguno que hubiera tenido que renunciar a su intensa actividad partidista.

En la primavera de 1646 Vaz era aún guardián de San Buenaventura de Valladolid y estaba muy pendiente de las resoluciones del capítulo general de la orden que, el otoño anterior, se había realizado en Toledo, porque sabía que uno de sus temas de discusión había sido el asunto de la alternativa michoacana. En los primeros meses del 46, Vaz viajó a México a visitar a su amigo el comisario Prada, que estaba enfermo y confinado a su celda conventual. En ese encuentro privado, Vaz supo que el comisario general de Indias había advertido, "por cartas misivas" al de Nueva España sobre la expedición de la patente de la alternativa para San Pedro y San Pablo que debía hacerse efectiva en el siguiente capítulo provincial, esto es, en el de abril de 1646. También se enteró Vaz de que tales cartas se habían reexpedido a Michoacán, para que las recibiese fray Juan Lozano, el comisario visitador que, por la incapacidad física de Prada, debía presidir las elecciones capitulares. Esta "divulgación particular", desde luego, no se ajustaba a los protocolos de la orden o, por lo menos, parece insólito que un comisario de Nueva España se permitiese la libertad de proporcionar información sobre papeles oficiales a un religioso, definidor de la provincia a la que

²²⁶. AHPFM. Gobierno, 1ª serie, *Libro Becerro*, caja 1, f. 62-63 y ss.

²²⁷. AHPFM. Gobierno, 1ª serie, *Libro Becerro*, caja 1, f. 81 v

atañían tales documentos, y esto antes de hacerlos públicos en el capítulo correspondiente. Dicha acción, precisamente por irregular, confirma que entre Vaz y Prada había gran amistad y que el comisario de Nueva España simpatizaba en cierta forma con el bando criollo de Michoacán.

Fray Cristóbal no esperó más; de inmediato regresó a su convento vallisoletano, donde, para su mala fortuna, ya se había celebrado una junta preparatoria del capítulo (3 de abril de 1646).²²⁸ Cabe especular si el comisario visitador, fray Juan Lozano acordó con el provincial fray Andrés Medrano (1643-46) no sacar a la luz los documentos e ignorar las posibles quejas de los criollos o si sólo a título personal, y por el temor de que se suscitasen alborotos, decidió ocultar las cartas; el caso fue que en la referida junta, el visitador no hizo la más mínima alusión a los papeles y sí en cambio, manifestó de viva voz que no tenía causa que tratar ni falta que perseguir por parte de ningún religioso, sino, que, por el contrario, la provincia se encontraba en paz. Pero esta paz se turbaría pronto, pues a los tres días y encabezando una delegación de 12 religiosos criollos, fray Cristóbal Vaz se presentó ante él para exigirle que pusiera en vigor la disposición de la alternativa en el capítulo de Valladolid.²²⁹ El texto del testimonio que Vaz y su comitiva presentaron en esta ocasión es en extremo interesante y por ello vale la pena reproducirlo, al menos en parte:

Fray Cristóbal Vaz, padre de esta provincia, y los demás que firmamos aquí, parecemos ante Vuestra Paternidad...[fray Juan Lozano] y decimos que en el capítulo general...que se celebró en Toledo...se hizo constitución general...de que en la provincia de Michoacán se asentase alternativa... de lo cual dio aviso...fray José de Maldonado, comisario general de las Indias... [a] fray Juan de Prada... por cartas misivas y que por no haber lugar por la prisa del aviso no despachaba la dicha constitución, cuya carta está en poder de Vuestra Paternidad, que pedimos siendo necesario la exhiba con las demás... y porque es ya pública y notoria la dicha constitución y por la notoriedad se debe guardar y cumplir, por estar Vuestra Paternidad para celebrar capítulo provincial en este convento de San Buenaventura de Valladolid, *que pasada esta ocasión será fuerza se sigan muchos inconvenientes por venir derechamente el oficio de ministro provincial a nuestra parte de los padres criollos por haber pasado dos trienios en los padres gachupines e hijos de provincia, y según es por todos derechos y por la dicha constitución general venga a la parte de los padres criollos que siendo así son en número tan*

²²⁸. Junta definitoria. Valladolid, 3 de abril de 1646, AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 83 r y v.

²²⁹. "Consta que [el padre comisario Prada] se hallaba todavía en México en abril de 1646 pero ya muy falto de salud, de tal forma que los médicos le prohibieron viajar...[a Valladolid], donde el 28 de aquel mes debía celebrarse el capítulo provincial de Michoacán". Gómez Canedo, *Evangelización...*, p. 325.

crecido que sobrepuja en más de la mitad a las [otras] dos parcialidades no han sido merecedores en cuarenta años de oficio de provincial si no es un trienio, agravio tan manifiesto que obligó a todo el capítulo general a asentar la dicha alternativa...

...por todo lo cual, pedimos y suplicamos con toda sumisión y humildad hablando, con el debido respeto... requirimos las veces que fuere necesario de derecho, *mande se ponga en ejecución en este presente capítulo la dicha constitución y se proponga por ministro provincial religioso de la parte de los dichos padres criollos... por la alteración que en este capítulo [se] va experimentando... y de no hacerlo, hablando con el debido respeto, protestamos la nulidad que puede haber en la dicha elección...*²³⁰

En cierto modo, Lozano atendió las demandas de Vaz y de su grupo criollo, al declararse incompetente para conceder lo que se pedía y dictar un auto de suspensión del capítulo, a fin de turnar el problema al comisario general de Nueva España.²³¹

Aunque no hay papeles que den cuenta cabal de las resoluciones finales de Prada, a la vista de los hechos posteriores parece haberse dado una especie de negociación, en la que muy probablemente estuvieron implicados Prada, fray Cristóbal Vaz y las autoridades provinciales de Michoacán. El caso fue que el capítulo ya no se celebró en Valladolid, sino en Querétaro,²³² y no el 28 de abril, sino cuatro días antes; tampoco se puso en ejecución la patente de la alternativa, dado que la facción española votó por provincial al veterano y experimentado fray Juan de Iraizos (que para mayor indignación de los criollos, ya había sido titular del gobierno en el trienio 1633-37); no obstante, el definitorio se integró con una mayoría novohispana.

Se sabe, empero, que el testimonio de petición de Vaz se lo quedó el comisario de Nueva España, fray Juan Prada, quien, aparentemente, lo llevó a la metrópoli en 1647²³³ y lo entregó en propia mano al comisario de Indias.

No me cabe duda de que este testimonio surtió en Europa el efecto que Vaz y los criollos esperaban. Aun cuando no encontré documentos sobre ello, es casi seguro que entre 1647 y 1648 Madrid haya girado órdenes terminantes para que las autoridades de San Pedro y San Pablo

²³⁰. Testimonio de petición de fray Cristóbal Vaz y otros firmantes. Valladolid, 6 de abril de 1646. BN, AF. caja 52. exp. 1009.4. f. 7-8.

²³¹. *Ibid.*

²³². Capítulo provincial. Querétaro. 24-30 de abril de 1646, AHPFM. Gobierno. 1ª serie, *Libro becerro*. caja 1. f. 83 v.

²³³. Gómez Canedo, *Evangelización* ..., p. 325.

observaran el sistema de la alternativa, como estaba mandado desde 1645. Así, en enero de 1649, ante los padres vocales reunidos en la sala capitular de Querétaro, fray Sebastián de Arteaga, presidente del discretorio, sin dilaciones ni pretextos, "leyó, obedeció y estableció" la patente (30 de noviembre 1645) del comisario general de Indias, fray Francisco Maldonado, que instauraba la alternativa en la provincia. Decía el texto:

...ordenamos y mandamos... en virtud del Espíritu Santo y pena de excomunión mayor *latae sententiae* a los padres vocales que legítimamente fuesen convocados para la elección próxima venidera del capítulo provincial... voten y elijan en Ministro Provincial a un religioso criollo que según... les pareciere más conveniente para su mayor gobierno, paz y quietud de todos los religiosos...²³⁴

Para organizar los grupos de votación se acordó que los hijos de provincia y los religiosos españoles formarían una sola parcialidad, y los criollos -solos- otra.²³⁵ Pese a lo sancionado en un principio, no se adoptó la modalidad "jalisciense" (dividir a los hijos de provincia en dos sectores, uno afiliado a los peninsulares y otro a los americanos) porque los criollos de Michoacán constituían una abrumadora mayoría, como lo había asentado Vaz unos años antes.²³⁶ De manera que esta vez, a los españoles no les quedó más remedio que hacer la elección únicamente entre candidatos novohispanos y el ganador fue fray Alonso de La Rea.²³⁷

Unas palabras sobre la identidad de este provincial criollo. Alonso de La Rea nació en Querétaro, antes de 1608. Fue hijo natural de Tomás Angulo y Francisca de la Rea. El apellido materno, que fue el que tomó, sugiere que tenía parentesco con una rica y numerosa familia de navarros avecindados en aquel pueblo por lo menos desde las últimas décadas del XVI. Familiares suyos -tal vez tíos- deben haber sido: Rodrigo, Cristóbal, Andrés y Juan de La Rea, opulentos

²³⁴. Copia de patente: BN. AF, 52/1100.1, f. 1.

²³⁵. AHPFM, Gobierno. 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, fs. 108 y ss. 108-118, 120 y 121.

²³⁶. Documentos relativos a la implantación de la alternativa en Michoacán. Auto de obediencia, Querétaro, 12 de enero de 1649, BN AF caja 52. exp. 1100, f. 2. En apostillas se indica: "hízose constitución particular de que los hijos desta provincia nacidos en España hagan una parcialidad con los que vinieron de España".

²³⁷. El definitorio electo para este trienio lo formaron: fray Juan Muñoz y Sanabria (excustodio del Río Verde), fray Alonso Díez, fray Francisco de Oyardo y fray José de Aguilar. Más los exprovinciales, definidores apostólicos, fray Cristóbal Vaz y fray Juan de Iraizos. Se trataba de un cuerpo consultivo mixto: partes iguales de novohispanos y españoles. AHPFM, Gobierno. 1ª serie, *Libro Becerro*, caja 1, f. 109v.

comerciantes, terratenientes y ganaderos de la localidad.²³⁸ Poco después del nacimiento de Alonso, Francisca de La Rea contrajo matrimonio con otro acaudalado personaje, dueño de estancias de labor, el capitán Bartolomé Álvarez Caballero.²³⁹

Pese a su origen ilegítimo, Alonso de La Rea no parece haber encontrado muchos obstáculos para hacer carrera. Tal vez los vientos propicios que la impulsaron hayan soplado desde las múltiples y ricas propiedades queretanas de su parentela, porque se requería dinero para hacer estudios y más para hacerlos en México. En 1620 Alonso de La Rea era colegial en San Ildefonso, el selecto y recién inaugurado plantel de la Compañía de Jesús en la ciudad de México. Cualesquiera que fuesen los cursos que haya seguido Alonso, no duraron más de tres años, puesto que en 1623 ya estaba nuevamente en su región.

En noviembre de dicho año, y de manos de fray Pedro Leyva, La Rea tomó el hábito de novicio en el convento de Valladolid.²⁴⁰ Al año siguiente profesó. Su nombre aparece en la lista de hermanos coristas correspondiente a 1626 y debe haberse ordenado poco después. Para julio de 1631 La Rea fungía como notario en tomas de hábito en el convento de San Buenaventura y, por entonces, era ya predicador de españoles.²⁴¹ Más tarde fue lector de filosofía de la provincia, en Querétaro. Entre 1637 o 1638 -según vimos-, el provincial Vaz lo designó cronista. Al año siguiente, ya terminada su crónica, se le eligió guardián de Celaya. Aquí mismo permaneció en el trienio de 43 a 46, con el cargo de lector de vísperas de teología, luego fue guardián del convento de León, de

²³⁸. *DIHQ. Actas bautismales del Archivo de la parroquia de Santiago*, vols., Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro. Centro de Investigaciones y Estudios Históricos, 1988, tomos IV, V, VI, *passim*. *DIHQ. Testamentos (tercera y cuarta partes)*, vols., Querétaro-Tequisquiapan, Universidad Autónoma de Querétaro. Centro de Investigaciones y Estudios Históricos, 1988-89, tomos VII y VIII, *passim*. La fecha más temprana de aparición de estos nombres, en partidas de bautismo y en documentos notariales es 1593, la más tardía 1625; los nombres de sus hijos siguen apareciendo en los años 30 y aún en épocas posteriores. Hay referencias previas (1580) a don Rodrigo La Rea. Vid. John C. Super, *La vida en Querétaro durante la colonia, 1531-1810*, México, FCE, 1986, p. 123.

²³⁹. De la misma rama familiar del ilustre filántropo queretano, don Juan Caballero y Ocio.

²⁴⁰. Libro de tomas de hábito y profesiones verificadas ... de marzo 10 de 1598 a octubre 28 de 1629, AHPFM, antigua clasificación, Serie L-A. No. 1.

²⁴¹. AHPFM, Provincia, *Informaciones*, caja 4. exp. 77.

donde pasó a la guardianía de Apaseo. Antes de ser elevado a la jefatura máxima de San Pedro y San Pablo de Michoacán fue el secretario de la provincia.²⁴²

El hecho de que fray Alonso de La Rea hubiera llegado al provincialato no parece fortuito, atrás de su designación se percibe la mano de fray Cristóbal Vaz, que, con su peso político y su prestigio, debe haber influido poderosamente en el ánimo de los vocales para inclinar la balanza a favor de su amigo. Y puestos a pensar mal, tampoco es descabellada la idea de que Vaz hubiera hecho elegir a fray Alonso para seguir manejando a través de él los hilos del gobierno.

En términos generales, el régimen del padre La Rea parece tener con el de Vaz una especie de continuidad, como si no hubieran mediado entre ellos una década y otros tres provincialatos. Porque fray Alonso no sólo heredó las empresas y obras materiales iniciadas por Vaz, sino que el propio fray Cristóbal figuró, en algunos casos, como comisionado de ellas. Veamos.

A las buenas relaciones de la prominente parentela queretana del padre La Rea y a las inmejorables que Vaz había cultivado con los ricos criollos de la localidad, puede haberse debido la expansión del ámbito provincial sobre los nuevos asentamientos cercanos a Querétaro. Hacia 1640 el capitán Alonso de Tovar y Guzmán²⁴³ había fundado la villa de Cadereyta, a la entrada de la Sierra Gorda. En junio de 1649, Tovar, que era adepto de los franciscanos, recurrió al provincial La Rea para que sus ministros tomaran "posesión" eclesiástica del asentamiento, y esta encomienda se le dio a uno de los religiosos del Río Verde.²⁴⁴

A propósito de la custodia de Santa Catalina, hay también otro hecho sintomático que vincula a los gobiernos de los referidos prelados: desde 1639 en que el provincial Vaz visitó aquellas fundaciones norteñas, ninguno de los titulares de San Pedro y San Pablo había vuelto a

²⁴². AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 77 v.

²⁴³. Del clan de Duarte y Luis de Tovar, ricos empresarios y vecinos de Querétaro por lo menos desde fines del XVI. Alonso de Tovar era hermano del capitán Antonio de Echaide, benefactor del convento de Querétaro. Otros miembros de esta familia serían patrocinadores de obras emprendidas por los franciscanos de Michoacán. Vid. Super, *op. cit.*, p. 69.

²⁴⁴. Fray Pablo de Betancour fue el encargado de administrar los sacramentos a los vecinos y pobladores de Cadereyta. Pero sólo temporalmente la provincia michoacana se hizo cargo de la atención de Cadereyta, en algún momento posterior, se acordó que el poblado pasaría a la jurisdicción del Santo Evangelio, quizá a la vista de que el asentamiento debía considerarse parte del arzobispado de México. Gerhard, *op. cit.*, p. 64.

inspeccionarlas ni se había mencionado siquiera la necesidad de hacerlo. Diez años después, el definitorio -en el que figuraba fray Cristóbal- acordó que fray Alonso de La Rea efectuaría una visita al Río Verde. Sin embargo, esto nunca llegó a cumplirse, tal vez porque habían otros asuntos urgentes que atender en la sede más importante de la provincia, esto es, en Querétaro.

A La Rea, precisamente, le tocó enfrentar los problemas derivados de la construcción del nuevo convento de la Santa Cruz de Querétaro, la obra que había empezado, sin ninguna licencia, fray Cristóbal Vaz en 1638. Para fines de los años 40 el inmueble estaba casi terminado y ya tenía ocupantes. Tanto así, que el capítulo de 1649 acordó que se le concediese el carácter de guardiana.

Por denuncia, esto llegó a oídos de Felipe IV quien, sorprendido por un hecho del que hasta ese momento no había tenido noticia alguna, expidió en febrero de 1650 una real cédula²⁴⁵ a su virrey de la Nueva España para que, previa indagación con el obispo de Michoacán, le comunicase quién o quiénes había permitido que se levantase el inmueble.

Es harto probable que en la entrevista que ambos dignatarios sostuvieron en las salas del palacio virreinal en México en octubre de ese año, el obispo fray Marcos Ramírez de Prado le haya comunicado al conde de Alva de Aliste que él no había tenido la más mínima intervención en el asunto y que los franciscanos habían procedido por cuenta y riesgo propios, como era verdad.²⁴⁶ Su Excelencia y fray Marcos deben haber acordado entonces tomar medidas drásticas y ejemplares, que a ello los instaban las letras del monarca y las leyes de Indias. Y esto lo sabemos por lo que asentó en sus papeles el diarista Guijo, el domingo 30 de octubre de 1650:

salió para la ciudad de Querétaro el señor obispo de Michoacán a demoler una ermita [sic] que los religiosos habían fabricado sin licencia del rey, para lo cual vinieron órdenes de Su Majestad...²⁴⁷

²⁴⁵. Buen Retiro. 19 de febrero de 1650. AGI, México, 1097, f. 54v-58r.

²⁴⁶. Dado que Querétaro caía en la jurisdicción del arzobispo de México, sólo se explica el concurso del obispo de Michoacán en el asunto por el hecho de que los franciscanos de San Pedro y San Pablo trabajaban básicamente en la diócesis de Valladolid.

²⁴⁷. Gregorio N. de Guijo, *Diario. 1648-1664*, ed. Manuel Romero de Terreros, 2 vols., México, Porrúa, 1952 I, p. 132.

Ignorantes de la amenaza que se cernía sobre su nueva casa queretana, los franciscanos de Michoacán, reunidos en la congregación capitular intermedia de Acámbaro (30 de agosto-1° de septiembre de 1650), leían muy complacidos una patente del comisario general, fray Francisco Maldonado, dirigida al promotor y autor de la obra, fray Cristóbal Vaz. En ella, el ministro le mandaba que "asistiese en el convento de la Santa Cruz de Querétaro, que prosiguiese su obra, ejemplificase a los devotos y mirase por el culto, veneración y aseo de aquel santuario".²⁴⁸

El obispo llegó a Querétaro los primeros días de noviembre y se fue como exhalación al convento de San Francisco. Nadie ha podido dar cuenta sobre el género de negociación que tuvo el padre La Rea con Ramírez de Prado en los días siguientes. Pero hay evidencias de que los franciscanos adujeron que las razones por las que se había levantado la construcción estaban relacionadas con los milagros que obraba la reliquia de la cruz y con el difundido culto popular que ya tenía. Así, fray Alonso consiguió de Su Ilustrísima -en tanto representante del Regio Patronato- un periodo de gracia para solicitar, de manera bastante extemporánea como se ve, la licencia de erección correspondiente.²⁴⁹ Cabe decir que a los esfuerzos de apelación del padre provincial se sumaron los del cabildo queretano, que escribió al rey para convencerlo de que la iglesia era una especie de obra de utilidad pública y un símbolo de identidad de la población. El hecho fue que la demolición de la Santa Cruz no se llevó a efecto y que tanto el templo como el convento se salvaron.²⁵⁰

Entre tanto, las obras de reconstrucción de la centenaria casa de Santiago de Querétaro - que también empezara fray Cristóbal Vaz- estaban a medias. Al parecer, hasta 1648 el patrono, un miembro de la familia Tovar,²⁵¹ había dado 32 000 en efectivo a la provincia, y aún quedaba a deber unos 2 000 destinados a la fábrica, más otros 6 000 puestos a censo, para una capellanía.²⁵² Pero estas últimas cantidades no habían sido depositadas y los trabajos se habían parado. Por ello, La

²⁴⁸. AHPFM, Gobierno. 1ª serie. *Libro becerro*, caja 1, f. 127.

²⁴⁹. Sobre este asunto. *vid. infra*. cap. III. "El convento de la Santa Cruz".

²⁵⁰. La cédula de autorización llegaría en 1653.

²⁵¹. El capitán Antonio de Echaide, hijo de Duarte Tovar.

²⁵². Representación del síndico del convento de Querétaro, México. 27 de junio de 1657, BN, AF, 53/116.1, f. 1-43.

Rea recibió como encargo especial de la provincia -y en ella la voz de fray Cristóbal se distinguía- la recomendación de cobrarle al benefactor la asignación prometida.²⁵³ Si logró hablar con el patrono, no obtuvo de él más que buenos propósitos y renovadas promesas, porque la obra siguió suspendida.

De las fundaciones queretanas de San Francisco, otra muy importante para fray Cristóbal Vaz, lo que equivale a decir que también para el provincial La Rea, fue la de la Segunda Orden: el convento de las clarisas. En los 17 años transcurridos desde el saneamiento de la administración de Santa Clara y la erección del nuevo claustro a cargo de Vaz, no se sabe que los gobiernos provinciales se ocuparan más del asunto. Y buen fuese porque en tan largo periodo las rentas hubieran vuelto a decaer o porque fray Cristóbal estuviera ansioso de atenderlas otra vez -en la medida en que el convento de Santa Clara era algo que consideraba su creación-, es muy verosímil que el provincial La Rea haya escrito al comisario de Indias, en el sentido de que los manejos de los encargados seculares habían sido malos y que nuevamente hacía falta meter una mano franciscana en los libros contables. Así, en 1650, junto con la patente relativa al convento de la Santa Cruz, le llegó a fray Cristóbal Vaz otra de ministro Maldonado, que le encomendaba la "asistencia de las cuentas" de los administradores del convento de Santa Clara de Querétaro.

En esta nueva comisión, Vaz empezó por despedir al administrador en funciones y reemplazarlo con un pariente político suyo, Francisco Bravo de Aguilar.²⁵⁴ En diciembre del mismo año, fray Alonso de La Rea no sólo expidió una patente para que su amigo Vaz pudiese ejercer, sin restricción alguna,²⁵⁵ la superintendencia, sino que también pidió a las monjas que extendieran una amplísima carta poder:

Sepan cuantos esta carta vieren como nos, la abadesa, vicaria y definidoras de este convento de Nuestra Santa Madre Santa Clara de Jesús de este pueblo de Querétaro... decimos que por cuanto nuestro reverendo padre fray Cristóbal Vaz, padre de provincia y voto apostólico, comisario del Santo Oficio de la inquisición,

²⁵³. AHPFM, Gobierno, 1ª serie. *Libro becerro*, caja 1, f. 124.

²⁵⁴. "persona de estrecha dependencia suya, por Beatriz Méndez, su mujer..." (Testimonio de cuaderno de autos. Fundación del convento de Santa Clara, Querétaro, 1604-1729, CONDUMEX, Fondo CDX-I, f. 11r.

²⁵⁵. Patente de fray Alonso de La Rea, San Juan de Apaseo, 4 de diciembre de 1650, *ibid.* f. 59-61.

con patente que tiene de nuestro reverendo padre comisario general de todas las Indias, fray José Maldonado y otra del reverendo padre fray Alonso de La Rea, actual provincial desta provincia, asiste como superintendente a todas las causas y negocios deste convento...

El documento precisaba también que el convento de Santa Clara había comprado ciertas tierras en la jurisdicción de Zacatecas. Para efectos de cerrar la operación, precisaban las religiosas, el padre Vaz

...ha querido y quiere tomar trabajo de ir a hacer vista de ojos [de la propiedad]... y como el lugar es apartado del pueblo... nuestro reverendo padre tenga el poder necesario, copioso y suficiente... como para todo sin limitación alguna...²⁵⁶

Como prueba de que las empresas de fray Cristóbal tenían el respaldo de un sector de la oligarquía criolla de Querétaro, entre las firmas de testigos que figuran en el documento, está la de don Antonio de Cárdenas y Viedma, a la sazón procurador de Santa Clara, miembro de una de las más ricas familias queretanas²⁵⁷ y futuro regidor del cabildo local.

Con estos papeles en mano, el padre Vaz volvió a ser virtualmente el amo y señor del convento de las clarisas y no sólo en el aspecto financiero, pues al parecer, también tuvo injerencia en las admisiones de monjas. No obstante, y sin que él lo sospechara, su intervención en el manejo de los bienes de la Segunda Orden sería lo que a la postre determinaría su caída.

Las cosas empezaron a pintar mal para los criollos en general y para el grupo queretano en particular al término del gobierno de fray Alonso de La Rea. En el capítulo celebrado en diciembre de 1651 para renovar autoridades, las sesiones se abrieron con una amarga queja del exprovincial peninsular, fray Andrés Medrano, que manifestó en forma abierta su condena a las políticas que habían seguido el provincial saliente y su definitorio, "en razón de la desigualdad en la repartición de oficios entre las dos parcialidades". Medrano indicaba que en el trienio que concluía a los españoles e hijos de provincia sólo les habían correspondido 18 guardianías y que éstas, francamente, eran "el

²⁵⁶. Poder que extienden las monjas del convento de Santa Clara al padre fray Cristóbal Vaz, *ibid.* f. 57-58.

²⁵⁷. Procurador del convento de Santa Clara. Era del linaje del rico Luis de Cárdenas y del doctrinero del Río Verde, fray Juan de Cárdenas. Otro de sus parientes (y homónimo) fue don Antonio de Cárdenas y Salazar - doctorado de la Real y Pontificia Universidad de México- llegaría a arcediano de la catedral de Oaxaca y más tarde sería canónigo y provisor del arzobispado de México. Zelaá e Hidalgo, *op. cit.*, p. 12.

desecho, salvo tres o cuatro".²⁵⁸ En cambio, afirmaba, los criollos habían tenido el control de 31. Además -en la alocución que hizo al comisario general de Nueva España, fray Buenaventura Salinas y Córdoba-, se refirió a las supuestas manipulaciones de las autoridades de la provincia para sacar candidatos: "y como V. Rma. no conoce los sujetos, hacen lo que quieren...". Afirmaba también fray Andrés que se atrevía a denunciar públicamente estas circunstancias aun a sabiendas de que la jerarquía provincial habría de negarlas, porque le profesaba una manifiesta animadversión, esto sin que él hubiera dado motivo: "vea V. Rma. la mala voluntad que me tienen... [pese] a las buenas obras que les he hecho".

Como lo anticipaba Medrano, el definitorio saliente respondió a estos cargos con una airada protesta "querellándose [con el comisario] de semejante impostura... y alteración conocida de la verdad" y aduciendo que las aseveraciones de fray Andrés no correspondían en modo alguno a la realidad. A la postre, en el recuento que hizo Salinas y Córdoba se vio que el padre Medrano exageraba, puesto que había 24 guardianías en manos de españoles, y 25 en las de los criollos, con lo que, más o menos, la distribución resultaba equitativa.

Empero, con ánimo de llegar el fondo del problema, el comisario interrogó a La Rea sobre los religiosos que en su trienio había removido de las guardianías y las presidencias después de nombrados en las tablas capitulares; también le preguntó los nombres de quienes los habían reemplazado y las razones de dichos cambios. Fray Alonso La Rea respondió que había quitado a cinco guardianes de la parcialidad española...²⁵⁹ Y aquí se termina la información, porque las fojas que explicaban los casos fueron arrancadas de forma deliberada.

En los folios subsecuentes del *Libro becerro* -los que corresponden a una congregación de 1654- se aclaran las causas de tal mutilación: se había mandado suprimir del libro unos autos que condenaban a penas graves a los padres fray Francisco Vaca Reinoso, fray Diego Pacheco, fray Pedro Rubio, fray Manuel de Medrano, fray Manuel Alvarez, fray Alonso Díez (definidor) y fray Diego Sagredo.

²⁵⁸. AHPFM. Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*. caja 1, f. 131 v.

²⁵⁹. *Ibid.*, f. 132 v.

Aunque no todos, sin duda algunos de estos religiosos deben haber sido los procesados en el trienio de La Rea. De las causas de los padres Vaca y Pacheco, por ejemplo, sabemos que databan de tiempo atrás; la de Vaca de abril de 1640 (provincialato de Vaz) y la de Pacheco de enero de 1648. Entre los procesos de los cinco frailes restantes, tal vez, estarían alguno o algunos de los guardianes despojados por el provincial La Rea. Llama también la atención el caso del padre Díez, porque no se trataba de un simple conventual, sino de un definidor de provincia, aparentemente criollo. Nos quedan entonces los nombres de Pedro Rubio, Manuel de Medrano, Manuel Álvarez y Diego Sagredo, que bien pueden haber sido los guardianes españoles depuestos.

Como sea, en razón del texto faltante, se desconoce qué faltas concretas se les imputaban a estos frailes y también, en qué terminó la querella entre las autoridades salientes y fray Andrés Medrano. Sin embargo, indudablemente hubo alguna irregularidad en las tablas capitulares de 1651 que, al parecer, tampoco le fueron mostradas al obispo de Michoacán como preveían las disposiciones de la corona, antes de remitir trasunto de ellas a México, a fin de que Su Excelencia les diese también su visto bueno. Sobre esto, en enero de 1652 y sin aportar más pormenores, Nicolás de Guijo indicaba:

Por diciembre del año pasado de 51 se celebró capítulo provincial en la orden de San Francisco de la provincia de Michoacán y, habiendo hecho su tabla de guardianes, la remitieron al virrey para su confirmación y vista la volvió para que viniese en forma y conforme a la cédula real, examinándolas el ordinario del obispo en la forma en que lo manda S.M.....²⁶⁰

En 1654, ya bajo el régimen de otro provincial, peninsular por cierto, empezó la debacle para fray Cristóbal Vaz y para el grupo queretano que lo respaldaba. Todo dio inicio con una inconformidad que, a causa de la administración de las rentas de Santa Clara, interpusieron ante el oidor de la Audiencia de México, don Gaspar Fernández de Castro, algunos de los "más lustrosos y honrosos caballeros y vecinos de la población". Formalmente hablando, la denuncia es anónima, pero en el cuerpo del documento aparecen, aquí y allá, unos cuantos nombres, que indudablemente

²⁶⁰ Guijo, *op. cit.* I, p. 190

son los de algunos de los quejosos, entre ellos, el del rico don Gaspar de Ocio, el de su yerno, don Juan Caballero de Medina y Corona, apoderado "de la república del pueblo de Querétaro", el del regidor, don Antonio de Monroy y el del exadministrador de las rentas de las clarisas, Bernabé de Vigil Valdés.

Es difícil determinar las causas verdaderas que dieron pie a este conflicto, pero me parece que más que un problema económico en sí, lo que se ventilaba era una cuestión de índole política. A esta plutocracia queretana -que estaba a punto de consituirse en un cabildo oficial²⁶¹ debía sentarle muy mal el enorme poder que había concentrado en sus manos un simple ministro franciscano, amparado en el favor del comisario general de Nueva España, fray Juan de Prada, y en una red de influencias con otros vecinos ricos.

Los denunciantes afirmaban que al administrador nombrado por el padre fray Cristóbal Vaz, Francisco Bravo de Aguilar, hasta antes de hacerse cargo del puesto, no "se le conocían grandes caudales"; y que, en cambio, luego de su fallecimiento, ocurrido en 1652, había dejado a su viuda, doña Beatriz Méndez, bien pertrechada de joyas, plata y propiedades, al tiempo que el convento de Santa Clara quedaba con una deuda de tres mil pesos, no habiéndola tenido antes.

Se acusaba a Vaz de haber permitido o solapado el súbito enriquecimiento de Bravo de Aguilar y también de haberse aprovechado de la senilidad y achaques de la abadesa del convento de Santa Clara para obtener un poder irrestricto, una de cuyas cláusulas le eximía de la obligación de presentar cuentas. Cosa que, en efecto, no había hecho en los últimos dos años, pues luego del deceso del administrador, el padre Vaz había manejado directamente los fondos y los bienes de las monjas. Asimismo, se le formuló el cargo de haber forzado a las religiosas a dar el velo a una mujer que no reunía los requisitos indispensables, puesto que había ingresado antes al claustro en calidad de sirvienta, se le había dispensado del año de noviciado y no se le había exigido la dote de rigor.²⁶²

²⁶¹. Este asunto se trata más por extenso en el apartado que se dedica al cabildo de Querétaro.

²⁶². Testimonio de autos hechos sobre la fundación del convento [de Santa Clara]..., Querétaro, 1654. CONDUMEX, fondo CDXC-I. Denuncia de don Juan Caballero de Medina "en nombre y con poder de la república del pueblo de Querétaro" por la admisión de María de Tafoya, f. 21r-23v.

En los autos efectuados resultó que, aunque no era posible probarle malversación a fray Cristóbal, sí había evidencia de que hacía libre disposición de los recursos y de que procedía con potestad casi absoluta. El dictamen del oidor asentaba que los vecinos creían, con fundamento, que no se había hecho buen uso del dinero, que temían por el sostenimiento de las monjas y que no era admisible que la administración del convento de Santa Clara estuviera encomendada a un franciscano.

Entre las declaraciones que tomó el oidor Fernández de Castro, hay pasajes muy reveladores del sentir de estos prohombres queretanos:

Tantas conveniencias [de Querétaro] desacomoda el único interés de este religioso [Vaz] y las disfruta, según dicen los padres y parientes destas religiosas, empleando mal lo que usurpa con descrédito de su religión y de su persona, no sin escándalo del pueblo, que con petición en forma y con demostración ha ocurrido al padre comisario general [fray Juan de la Torre] estos días a pedir el remedio y que le quitase la administración y superintendencia de las haciendas de las monjas, de que me dieron noticia para que yo la diera a Vuestra Excelencia...

Tengo entendido del padre comisario general que entre otras cosas que reformó en el breve tiempo del capítulo intermedio puso precepto y excomunión a las monjas, que dentro de quince días pusiesen administrador secular afianzado, y al padre Vaz que diese cuentas y dejase la superintendencia, como ajena de su profesión e instituto, reconcindiendo cuan dificultosamente se podría pedir cuenta y cobrar el alcance de un religioso que no tiene bienes ni fiadores ni más caudal que el título de padre de provincia y comisario del Santo Oficio, que sirve a la comunidad de su persona, y a no poder sacarle deste pueblo fácilmente, donde está bien hallado veinticuatro años ha, y donde con el título de comisario dicen ha hecho notables agravios...

[múltiples son los]...desaires que padecieron las quejas de otras religiosas y religiosos por el agrado que tenía ganado el padre Vaz del comisario general antecesor [fray Juan de Prada]...

[Remito]...a Vuestra Excelencia estas noticias, excusando otras bien graves... por ser prolijas para carta y que miran más a la reformation religiosa deste sujeto que, reducido a otro pueblo fuera consuelo deste, donde es escándalo y blanco de su murmuración, causa de muchos disgustos, empeños contra la autoridad de la justicia, descrédito de su religión y provincia, y que hace menos bien vistas, aun a sus padres y parientes en quienes es el amor natural, estas religiosas, sino adelantar sus rentas, que es pretexto de su administración, y el efecto la propia comodidad, según dicen y según han llegado a mí las relaciones...²⁶³

Los papeles de la causa instaban al virrey Alburquerque a que de todo esto y de otras cosas recabase más informacion en Querétaro con algunos ilustres vecinos -los arriba mencionados- y

²⁶³. Testimonio de autos hechos sobre la fundación del convento [de Santa Clara]..., Querétaro, 1654. CONDUMEX, fondo CD XC-I f. 14r-14v, 15v-16r, 17r-18r, 18v.

con diversos religiosos de la Compañía de Jesús, de El Carmen y del convento de los Descalzos de San Diego, que estaban dispuestos a testimoniar.²⁶⁴

La recomendación final del oidor Gaspar Fernández de Castro, era que, una vez que fray Cristóbal hubiera entregado cuentas puntuales, se le impusiese una especie de destierro. El funcionario expresaba que sería conveniente que se le "alejase deste pueblo a otro de buen temperamento", donde hubiera casa franciscana y que tal consideración se le guardara sólo atendiendo a que había sido religioso muchos años y a que había desempeñado diversos e importantes puestos en el seno de la orden.

A la vista de los autos y del dictamen, la resolución de Alburquerque fue prohibir que la administración del convento de las clarisas se encargase en lo futuro a los religiosos y ordenar que se nombrara para ello a un seglar que aportara fianza. Asimismo, dispuso que de inmediato se le tomaran cuentas a Vaz y que se revisaran las de Bravo de Aguilar.²⁶⁵

Grande debe haber sido la humillación de fray Cristóbal cuando recibió esta notificación en su cuartel del convento de la Santa Cruz de manos del licenciado Fernández de Castro. Luego de leerla, apuntó que, sin ánimo de incurrir en desacato, esperaba la orden de su provincial, fray Bernardino Hermoso de Estrada, para cumplirla.

Con esto se cierra el expediente, así que no hay forma de saber si, aparte del bochorno de haber sido sometido a una "auditoría", el padre Vaz también fue condenado a destierro. Pero parece probable que así ocurriera, puesto que el padre provincial, el peninsular Hermoso de Estrada, no era precisamente amigo de Vaz, la cabeza más visible y aguerrida del partido criollo.

Por otro lado, es un hecho que, a partir de 1654, la firma de fray Cristóbal Vaz desaparece del *Libro becerro*. Como haya sido, a causa de este escándalo, en el que se confabularon en su contra los futuros miembros del cabildo de Querétaro y acaso también -más veladamente- la facción española de la provincia, fray Cristóbal Vaz perdió todo su poder e influencia en la provincia. Parece

²⁶⁴. Los nombres de los religiosos: Jesuitas: Juan de San Miguel y Francisco Rodríguez de Soto. Carmelitas: fray José de Jesús. Descalzos: fray Juan Crisóstomo, fray Juan de Chaverri, fray Juan García Bueno, fray Gaspar de San Buenaventura, fray Francisco Carmona. *Ibid.* f. 14v.

²⁶⁵. México, 11 de febrero de 1654. *Ibid.* f. 21-22.

que en su caída arrastró a fray Alonso de La Rea, cuyo nombre dejó de aparecer regularmente en los expedientes de San Pedro y San Pedro, a no ser por las ocasiones en que, en su calidad de "provincial absoluto",²⁶⁶ se presentó a las juntas del definitorio y estampó su rúbrica en los papeles correspondientes. A partir de 1657, el padre La Rea se excusó con frecuencia de asistir a éstas y otras reuniones oficiales, enviando para ello constancia escrita de estar enfermo. Finalmente, fray Alonso de La Rea falleció en Querétaro, en el transcurso de 1661.

Después de esta fecha, ya concedida la alternativa y sin líderes activos, la mayoría criolla desaparece como grupo militante, sin que por ello dejara de verse representada en el provincialato. No obstante, los novohispanos que alcanzaron la máxima dignidad de gobierno, por lo menos hasta los años 70 del siglo XVII, no se distinguieron, como sus antecesores, por sus dotes personales o por el número o importancia de las actividades y los proyectos emprendidos, sino por el hecho de pertenecer a familias acomodadas de la región, y algunos de ellos fueron queretanos.

En 1655, por ejemplo, ascendió al gobierno fray Juan Lobo, cuya historia personal sólo interesa en la medida en la que sirve para ejemplificar el tipo de relaciones que el vecindario de Querétaro solía entablar con los franciscanos de la población. Juan Lobo, hijo de Ana Guerrero, de familia de "hijosdalgo" y de un comerciante napolitano radicado en la localidad, nació el 27 de julio de 1600 y fue llevado a la pila bautismal del convento de Santiago en brazos del guardián fray José Valderrábano.²⁶⁷ El padre de Juan parece haber fallecido en el verano de 1603, luego de haber dejado un testamento en el que ²⁶⁸ nombraba albacea a fray José Valderrábano quien, además de encargarse de la disposición de los bienes -parte de los cuales fueron a dar a la orden en calidad de limosnas- debía velar por la educación del hijo del difunto y ahijado suyo, que sólo contaba con tres años.

²⁶⁶. Designación que se daba al exprovincial que tenía derecho a formar parte de los definitorios.

²⁶⁷. *DIHQ. Actas bautismales del Archivo de la Parroquia de Santiago de Querétaro, 1593-1635*, vol IV, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro. Centro de Investigaciones y Estudios Históricas, 1988, p. 38.

²⁶⁸. *DIHQ. Testamentos (tercera parte)*, vol VII. Querétaro Universidad Autónoma de Querétaro. Centro de Investigaciones y Estudios Históricas, 1988, p. 16-19.

Por su temprana orfandad y por el padrinazgo del padre Valderrábano, Juan Lobo debe haber ingresado muy joven a la provincia michoacana, donde hizo una carrera ascendente, aunque pausada. En 1626 era predicador del convento de Querétaro; 13 años después tenía el mismo cargo, junto con el de vicario de indios, pero en San Buenaventura de Valladolid. Entre 1643 y 1646 fue definidor de la provincia y en este último año se le adjudicó la guardíanía de Acámbaro.²⁶⁹ En el momento de su elección como ministro provincial, fray Juan Lobo ya no era un hombre joven, pues tenía 55 años.

La trayectoria de este religioso fue, cargo más, cargo menos -y si se quiere, descontando el provincialato- idéntica a la de muchos otros criollos de Querétaro (y también de Valladolid o Celaya), cuyas familias tenían estrechísimo trato con los ministros del claustro franciscano local. Estos clanes, de posición económica desahogada, concedían limosnas, fundaban capellanías, patrocinaban construcciones; se afiliaban a las cofradías de los templos conventuales, se hacían hermanos terciarios y entregaban a sus hijos a los noviciados de la provincia. Los lazos de sangre y una serie de intereses comunes constituían la argamasa que unía a los franciscanos con la población de las villas españolas, y en particular con la de Querétaro. Por esto no resulta extraño que, en más de una ocasión, los propios vecindarios fueran los primeros en defender las posiciones y privilegios de los religiosos de la localidad frente a los ataques del poder político civil y del clero diocesano.

Todavía en la década de los sesenta hubo en San Pedro y San Pablo dos provinciales más del grupo queretano; el primero fue fray Juan de Ceballos (1660-63),²⁷⁰ amigo cercano de fray Cristóbal Vaz y miembro de la comisión que en el polémico capítulo provincial de 1646 solicitó la instauración de la alternativa. Ceballos no era oriundo de Querétaro, sino de Cuautitlán, sin embargo, su activa participación en los proyectos de Vaz y de La Rea y su pertenencia al grupo

²⁶⁹. Muchos años después, cuando ya había dejado los cargos de gobierno, el padre Lobo seguiría peleando, en su carácter de exprovincial, su derecho al voto y a gozar de prerrogativas. Todos los privilegios se le retiraron en agosto de 1668, porque había quedado ciego. AHPFM, Gobierno. 1ª serie. *Libro becerro*, caja 1, f. 216 r.

²⁷⁰. Criollo de Cuautitlán, nacido en 1603, ingresó a la provincia en agosto de 1622. AHPFM, Provincia. *Informaciones*, caja 2, exp. 38.

militante del convento de Santiago son razones suficientes para incluirlo entre los prelados queretanos.

El segundo fue fray Andrés Madera (1667-1669), hijo del riquísimo capitán Salvador Madera, a la sazón, el agente financiero más importante y poderoso de Querétaro.²⁷¹ Quizá fray Andrés era religioso de mérito y buen ministro (parece que fue el primer cura párroco de León con colación canónica)²⁷² y tenía antecedentes familiares dentro de la orden (uno de sus tíos maternos era fraile del Santo Evangelio de México), pero no sería extraño que, más que por esto, se le hubiese considerado para la dignidad del provincialato por el hecho de que no sólo su padre, sino también otros de sus parientes eran miembros distinguidos de la oligarquía local. Otros dos de sus tíos maternos, los hermanos Merchán, eran conocidos comerciantes y almaceneros.

Y que esta circunstancia pesó en su nombramiento se percibe en que, recién ascendido al provincialato, el definitorio le instó a que, personalmente, consiguiese una persona "devota y de caudal"²⁷³ que tomara el patronato del nuevo convento de recolección que se pensaba abrir en la villa de San Miguel el Grande. También, más adelante, cuando la provincia tuvo la intención de

²⁷¹. A fines del siglo XVI, el capitán Salvador Madera -hijo de "nobles e hidalgos en la ciudad de Lisboa" (AHPFM, Provincia, *Informaciones*, caja 4, exp. 63)- había participado en las campañas contra los chichimecas. Poco después, se estableció en Querétaro, donde tuvo el cargo de alguacil mayor y donde contrajo matrimonio con María Espinosa Merchán. De su unión, y tal vez en al iniciarse la segunda década del XVII, nació su primogénito, Andrés. En 1622 el capitán Madera vendió su puesto de gobierno (en más de 15 000 pesos), pero conservó la representación de lugarteniente del alcalde mayor, y se dedicó más de lleno al comercio y a las finanzas. El gran volumen de sus operaciones lo llevó a asociarse con importantes mercaderes y prestamistas de México, a los que representaba en Querétaro. (Vid. Super, *op. cit.*, p. 118-119). Su doble actividad de funcionario y comerciante le permitió un amplio margen de maniobra y en breve lapso llegó a ser uno de los hombres más ricos e influyentes de la ciudad; de hecho no hubo "banquero" que pudiera competir con él. En el transcurso de sus largos años de residencia en Querétaro, el capitán también estableció relaciones de compadrazgo con otros clanes importantes, como el de los Martín (*DIHQ. Actas bautismales del Archivo de la parroquia de Santiago*, vol IV. Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro. Centro de Investigaciones y Estudios Históricas. 1988, p. 68.).

²⁷². Lira, *op. cit.*,... p. 28-29. Andrés tomó el hábito en Querétaro en junio de 1629 y profesó en el convento de Valladolid e... abril del año siguiente. Su carrera en la provincia incluyó guardianías, como la de Zinapecuaro (AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 193v), y según se dijo, el curato de León hacia 1641.

²⁷³. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 210 v.

"formar un colegio para doncellas y buena crianza de niñas" (al parecer en Querétaro), los definidores le sugirieron que pensara en cómo allegarse los arbitrios necesarios para el proyecto.²⁷⁴

Los encargos de tipo financiero fueron la tónica del régimen de Madera, puesto que también se le encomendó que hiciera una prolija revisión de algunas misas de capellanía, que "habían experimentado menoscabo" y que pusiera correctivos.²⁷⁵ Se deliberó asimismo sobre lo que convendría hacer respecto al faltante del legado del capitán Antonio Echaide para la obra del convento de Querétaro.²⁷⁶

Después de 1670, aunque el convento de Santiago siguió siendo la sede más importante de la provincia, los criollos que llegaron a la titularidad del gobierno dejaron de ser exclusivamente nativos de Querétaro y pertenecientes a las familias de la oligarquía local, pues los hubo también de México, León y Valladolid. Con ello, en el último tercio del XVII se difumina la presencia del grupo político formado por fray Cristóbal Vaz.

2. Disciplina, reglamentación y los conventos de recolección

El proceso de urbanización de las provincias, la progresiva criollización de la corporación y la creciente laxitud de la disciplina, hicieron manifiesta para las autoridades de la orden franciscana la necesidad de una reforma y de un reajuste institucional que, mal que bien, alcanzó a todas las provincias de las Indias y, desde luego, entre ellas a la de Michoacán. Pero antes de hablar de las nuevas instituciones y modalidades de trabajo, empecemos por tratar uno de los problemas más acuciantes que tuvieron las comunidades franciscanas durante la segunda mitad del siglo XVII: el de la disciplina.

El hecho de que muchos jóvenes americanos ingresaran a los noviciados no siempre atraídos por una auténtica vocación religiosa, sino por el reclamo de un medio de vida más o menos

²⁷⁴. La casa de recolección de San Miguel sí se estableció, no así el colegio de doncellas.

²⁷⁵. Congregación capitular intermedia, Querétaro. 30 de julio a 5 de agosto de 1668, en *ibid.*, f. 214-5.

²⁷⁶. México, 28 de enero de 1669 BN, AF, 53/1118.2, f. 3-4.

cómodo y seguro propició, en buena medida, un alojamiento en la observancia de la regla. Aunque lo dicho no significa que los frailes peninsulares fueran, como grupo, mucho más dóciles u obedientes que los novohispanos, pese a que se les tenía por gente "más observante", según se dijo en otra parte.

En el momento en que aceptaba trasladarse en misión a las Indias, un religioso profeso en España -independientemente de que se le hubiese formado o no con el máximo rigor- sabía que su decisión le representaría penalidades, privaciones, aislamiento y renuncia. Dejaba en la península familia y relaciones, que trocaba por un destino incierto en doctrinas de aborígenes, muchas veces bárbaros. Llegado a las Indias, tenía que pasar por un periodo de aprendizaje de lenguas indígenas y, una vez adquiridos los rudimentos, partía a su lugar de adscripción, que lo mismo podía ser un convento medianamente confortable, en una población más o menos cristianizada, que una casa de varas en paraje remoto, cuyos catecúmenos, muchas veces, infundían en los ministros más aprensiones y recelos que sentimientos caritativos.

Y si no necesariamente era esta última la suerte que aguardaba a todos los misioneros peninsulares, al menos, los márgenes de probabilidad eran bastante altos y así debían tenerlos presentes y ponderarlos, antes de tomar la determinación de embarcarse rumbo a América. Sea como fuere, la perspectiva de encontrar condiciones difíciles de trabajo en ultramar y la consecuente necesidad de estar preparados para enfrentarlas puede haber sido la razón de que, en general, se considerase a los frailes españoles más disciplinados y más rectos que sus contrapartes de América, si bien ya se apuntó que esto no necesariamente era cierto en todos los casos.

Por otro lado, están los criollos. Nacidos en los pueblos o villas de la región, o en las ciudades donde tomaban el hábito, no perdían contacto con su parentela o sus amigos. Y no era insólito que se sirviesen de su apoyo para hacer una carrera próspera en el seno de la orden. Para estos frailes americanos, los aborígenes no eran hombres extraños ni almas que redimir, sino una extensión del paisaje habitual y cotidiano. Los habían visto desde siempre, los habían tenido en sus propios hogares como criados, nodrizas, mozos de establo; en algunos casos, con esta misma servidumbre indígena aprendían las lenguas vernáculas, pero después de mediado el siglo XVII tal

cosa no era común, porque lo "autóctono" no despertaba en ellos ningún interés, por ejemplo, el de la novedad que sí podía tener para un español recién llegado.

El indio, sus costumbres, su lengua, su modo de vida, a fuerza de constituir parte del paisaje ordinario, había adquirido también una connotación peyorativa de mundo vil, bajo. Así, no debe resultar motivo de perplejidad el que, comúnmente, los religiosos criollos -en este caso los de Michoacán- no encontrasen en absoluto atractiva o estimulante la actividad misional, la de las conversiones vivas. Porque si las comunidades aborígenes sedentarias y "occidentalizadas" entre las que habían crecido les parecían algo de muy escaso valor, cabe imaginar la opinión que les merecerían las etnias seminómadas del Río Verde.

Tampoco es que los demonios del ocio, la despreocupación, el regalo y la indisciplina hubieran estado acechando los muros de los claustros michoacanos desde las postrimerías del siglo XVI, para dar el asalto final en la centuria siguiente y apoderarse de los criollos de las comunidades conventuales, como pareciera ser si prestamos oídos a las quejas de muchos frailes españoles (aunque reitero que sus coterráneos no estaban exentos de incurrir en dichos vicios). Lo que por necesidad se fue infiltrando en las casas franciscanas de Michoacán fue un estilo de vida distinto al que imperó en los primeros años de la colonización. Una modalidad gestada y madurada en el seno de las mismas poblaciones españolas de la región y en las condiciones de su ámbito rural circundante. Se ha hecho bastante hincapié en que en el siglo XVII los valles de Michoacán, e incluso, la norteña "provincia de Chichimecas" (Bajío) perdieron su carácter de tierra de misión y se urbanizaron; incluso los belicosos otomíes del norte de la provincia se convirtieron en dóciles labriegos que se persignaban al empezar el día y que acudían a la misa dominical. En consecuencia, las fundaciones franciscanas dejaron de adoctrinar y reencauzaron su trabajo hacia la cura de almas. La emotiva épica religiosa de los tiempos primitivos fue reemplazada por la crónica gris de la atención de las parroquias.

Y si ya no había que llevar el evangelio a los gentiles, porque ya no los había (de hecho, hasta los montaraces indígenas de la custodia de Santa Catalina habían oído hablar de Cristo alguna vez), ser fraile francisco, para estos criollos, era ser pastor de almas -confesor, predicador o

párroco-, guardián de convento, lector de teología, maestro de novicios, definidor o ministro provincial (no se descarta tampoco la vida de hermano lego, en la portería, el huerto o la cocina). Y lo que trato de reafirmar con esto es que para ellos, ser franciscano equivalía a ganarse la vida, hacer carrera, a tener una profesión y no ir a padecer penalidades ni privaciones como doctrinero en pueblos o rancherías remotos.

Si a la luz de las reglas de la orden el comportamiento de un buen número de estos religiosos americanos tenía mucho de reprochable, porque jugaban a los naipes, porque hacían correrías por los pueblos, porque montaban a caballo, porque tenían tratos con mujeres, porque aderezaban sus hábitos con joyas o prendas sobrepuestas, porque litigaban ante tribunales civiles, porque tomaban algunas limosnas para fines personales o porque se negaban de plano a estudiar teología, latín, tarasco u otomí, desde el punto de vista de los usos y costumbres sociales de su tiempo, su conducta no difería en lo más mínimo ni era en modo alguno más censurable o escandalosa que la de sus paisanos clérigos y seglares.²⁷⁷ El portar un hábito y el llevar tonsura resultaba, pues, un accidente, un símbolo de pertenencia a una corporación, a un gremio, y no, necesariamente, la obligación de vivir bajo una regla de austeridad y autocontrol.

Por las causas aducidas, habrá de concederse que, en efecto, la criollización de la orden propició un relajamiento de la disciplina.²⁷⁸ Pero no eran exclusivamente los frailes americanos quienes pecaban de negligentes, díscolos, frívolos o disolutos; muchos de los ministros españoles llegados en misión, si no es que eran ya proclives a la indisciplina, no tardaban en "aclimatarse" y adoptar las costumbres imperantes. Y por añadidura, eran éstos siempre los candidatos idóneos

²⁷⁷. En cuanto al relajamiento general de las costumbres en la diócesis michoacana durante el siglo XVII, hay que señalar que no sólo las autoridades de la orden franciscana tomaron cartas en el asunto para imponer correctivos, en principio, a los individuos de su corporación y en segundo término, a sus feligreses. Ya desde los años 40, el obispo fray Marcos Ramírez de Prado había dictado su célebre reglamento, conocido como *Ordenanzas generales de visita*, que buscaba regular la conducta de los clérigos del obispado y de los fieles en general. Vid. Jorge E. Traslosheros "Por Dios y por su rey. Las ordenanzas de fray Marcos Ramírez de Prado para el obispado de Michoacán. 1642", en: Brian F. Connaughton y Andrés Lira [coord.], *Las fuentes eclesiológicas para la historia social de México*, México, UAM-Instituto Mora, 1996, p. 191-215.

²⁷⁸. Como dato estadístico, por ejemplo, cabe señalar que hacia 1672 de un total de 164 religiosos en la provincia, 111 eran criollos y sólo 53 españoles, lo que pone la proporción en un 68% de americanos y un 32% de peninsulares.

para ocupar las mejores guardianías y los puestos de gobierno más codiciados, hecho que pronto los hacía meterse en pleitos y politiquerías.

Sin embargo, hay que decir que, en la medida de sus posibilidades, las autoridades de la provincia franciscana de Michoacán, atentas y celosas de la preservación de su regla, invariablemente combatieron este estado de cosas. También las autoridades metropolitanas (el comisario general de Indias) y la instancia máxima de la orden (el ministro general) estaban muy pendientes del renglón de la disciplina y continuamente enviaban patentes para que se velase por el buen comportamiento de los religiosos de la provincia.

En el caso de Michoacán -como en el de otras provincias- el espíritu de reforma de la orden franciscana es mucho más perceptible en la segunda mitad del siglo XVII que en la primera. Los capítulos provinciales, las congregaciones intermedias y las juntas definitorias fueron también incansables asambleas legislativas e inflexibles tribunales de justicia.

A lo largo de estos 50 años, el desorden y el desacato a las reglas fueron en aumento y esto se advierte claramente en los libros de gobierno, en los que los preceptos y las prohibiciones acabaron por convertirse en una tediosa salmodia que se repetía, con ligerísimas variantes, trienio tras trienio. De aquí no se infiere, naturalmente, que todos los miembros de la provincia fuesen infractores, sino que los había en cantidades suficientes para hacer necesaria la insistencia de los prelados en el aspecto de la observancia. Con todo, se entiende lo difícil que resultaría para las autoridades provinciales contener con un frágil parapeto normativo la avasalladora influencia del entorno social y tampoco lograban mucho más las advertencias, órdenes y sanciones que hacían reiteradamente los comisarios de Nueva España y la jerarquía metropolitana.

Aparte de los votos esenciales: pobreza, castidad y obediencia, la orden franciscana se regía por los estatutos generales que sancionaban cuestiones de organización y operación del instituto y conducta de sus miembros. Asimismo, para las provincias de Indias, los capítulos generales que se reunían en Europa solían dictar "ordenaciones" particulares.²⁷⁹ No obstante, desde épocas tempranas, los prelados de América habían comprendido que el conjunto legislativo

²⁷⁹. Sobre este tema *vid.* García. *op. cit.*, p. 323 y ss.

FALTA PAGINA

No. **108**

provincias novohispanas. En la patente en que comunicó a la provincia michoacana su nombramiento,²⁸⁴ De la Rúa ratificaba en principio las disposiciones que su antecesor había dictado en seis años atrás e incorporaba otras para la formación de los novicios, predicadores y confesores. En el mismo documento ordenaba que se guardasen inviolablemente los estatutos de la provincia, incluidos en ellos los preceptos de las constituciones general y municipal, los decretos antiguos y recientes y las disposiciones que acordasen los capítulos provinciales. También instruyó a los vocales que iban a España al capítulo general (1667) a fin de que pidiesen en la corte la autorización para recopilar e imprimir un volumen que contuviese las leyes municipales de las Indias.²⁸⁵ Sobre esto se ignora si la corona negó su permiso o si la orden careció de recursos para compilar y editar el código, el hecho fue que el proyecto no cristalizó.

Ya en la década de los 90 otro comisario general de Nueva España, fray Juan Capistrano, dispuso que se "formara" una patente que se enviaría a todas las casas de las provincias, a fin de que se recogieran en un solo escrito las diversas normas que habían venido promulgándose en los años recientes. Con este ánimo, en 1695 el definitorio michoacano comisionó a fray Juan Rico de Lueca y a fray Francisco Contreras para que se hicieran cargo de la tarea, que también se orientaba a la promulgación de nuevas constituciones municipales para San Pedro y San Pablo.

Un año más tarde el nuevo código local fue aprobado. Aunque se decían "nuevas", estas constituciones del 95²⁸⁶ incluía muchas normas del reglamento del 26, sobre todo las tocantes a la observancia (vestido, comportamiento, etc.), pero, ciertamente, había disposiciones que no aparecían en las antiguas constituciones, en especial las de la conservación de los inmuebles de la provincia, la del no desvío de los religiosos destinados a los misiones y la de la provisión de los estudios en casas específicas.

Tanto en las constituciones de 1626 como en las de 1695 se pueden distinguir dos grandes bloques normativos: uno que puede denominarse interno y otro externo. El primero es el de las

²⁸⁴ Patente de fray Hernando de la Rúa. San Francisco de México, 15 de octubre de 1666. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 198v-199r.

²⁸⁵ *Ibid.* f. 222v-223r.

²⁸⁶ AHPFM, 1ª serie, Gobierno, *Libro becerro*, caja 2, f. 15r, 19r y ss.

reglas aplicables a las relaciones en el seno de la propia comunidad (balance numérico entre españoles y criollos, obligaciones canónicas y litúrgicas, deberes de prelados y súbditos, etc.); y el segundo, el de las disposiciones que atañían a las relaciones extraclaustrales y al comportamiento público de los religiosos (el trato con los indígenas, los seglares y las autoridades civiles, el atuendo, etc.). Las variantes entre una y otra constituciones son más bien de hincapié, pues a partir del otorgamiento de la alternativa (1649) se dejó de dar preminencia a las normas dirigidas a la armonización de las facciones, cuya lucha perdió intensidad, y, en cambio, se reforzaron cada vez más los ordenamientos relacionados con la disciplina a secas, esto es, con la observancia estricta de los votos y con el ejemplo que, en todo momento, estaban obligados a dar los ministros religiosos a los fieles. El problema del comportamiento escandaloso no era la simple transgresión que hacía un individuo de una o varias normas, sino el mal ejemplo que daba a otros frailes y a los seglares.

En uno de sus trabajos, Jorge Traslosheros puntualiza que la raíz etimológica griega del vocablo *escándalo* significa "trampa u obstáculo para hacer caer",²⁸⁷ y el diccionario asienta que escándalo es un "dicho o hecho reprehensible que es ocasión de daño y ruina espiritual del prójimo".²⁸⁸ El escándalo, desde luego, no se ocasiona por pensamientos sino por actos externos, palabras u obras, por ello, no sólo era importante cuidar de que los actos de los religiosos no fuesen intrínsecamente malos, sino también de que no lo pareciesen, dado que inducían a otros al pecado. El escándalo, en suma, ponía en entredicho la salvación de las almas -objetivo fundamental de la labor de los religiosos- y por lo mismo, debía ser combatido.²⁸⁹

Pero, ya sin más preámbulos, pasemos directamente a la revisión de las materias legislables y a los problemas disciplinarios que más ocuparon a la provincia de Michoacán, sobre todo en la segunda mitad del XVII, repaso que da una idea cabal de los cambios experimentados en la vida de las comunidades conventuales michoacanas.²⁹⁰

²⁸⁷. Traslosheros. *op. cit.* p. 210.

²⁸⁸. *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed., 2 vols., Madrid, Real Academia de la Lengua, 1992.

²⁸⁹. Traslosheros. *loc. cit.*

²⁹⁰. Todas las normas a que haré referencia en las páginas siguientes, y salvo otra indicación, proceden de: AHPFM. Gobierno. 1ª serie. *Libro becerro*, caja 1. Patente-reglamento 1660, f. 158r-166v. disposiciones de

a) La pobreza

Acaso el punto más delicado en materia de observancia para los franciscanos haya sido el voto de pobreza. No en balde se llamó a San Francisco "el pobre de Asís", y no gratuitamente la regla original de la orden (1221) señalaba como requisito indispensable para el ingreso dar todas las riquezas personales a los pobres. Aunque el tema no es de la competencia del presente estudio, no puedo dejar de mencionar que entre los siglos XIII y XVI se desarrolló en Europa una acerba pugna entre diversas corrientes de interpretación de los ideales del franciscanismo; la más acentuada de ellas quizá haya sido la que se dio entre los llamados "conventuales" -que se apartaron del principio de la pobreza para acumular bienes y propiedades- y los "observantes", que insistían en la renuncia a las posesiones terrenas y que favorecían la inclinación al estudio. En España, el triunfo correspondió a esta última rama y sus provincias de San Gabriel y La Concepción fueron las más rigurosas de la península.²⁹¹

En los tiempos primitivos de la evangelización de las Indias, el grueso de los misioneros provino básicamente de estas dos entidades. Eran aquellos religiosos doctos, abstinentes y ascéticos que, a veces con la sola exhibición de su pobreza y humildad, lograban mover favorablemente el ánimo de los indígenas a la conversión. De la misma procedencia fueron los pioneros que pasaron a Michoacán a fundar las primeras doctrinas y muchos de los que los sucedieron conservaron este rígido espíritu de austeridad. Ya en el capítulo antecedente se mencionó el hecho de que en fecha tan tardía como 1580, cuando se reconstruía la iglesia de Valladolid, el provincial en turno de San Pedro y San Pablo depuso al guardián porque éste se tuvo la osadía de colocar en el nuevo templo un incensario de plata.²⁹²

1666-7, f. 198v-199r, disposiciones de 1670-72, f. 239-252r; disposiciones de 1680-82, f. 300v-306r; constituciones de 1695. *Libro becerro*, caja 2, f. 15r, 19r y ss.

²⁹¹. Sobre este tema, vid. Antonio Rubial, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*. México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1996, p. 18 y ss.

²⁹². Vid. *supra*. "El espacio franciscano: la tierra y las casas, 1600-1640.

Pero en el XVII las cosas habían cambiado. Este siglo que trajo consigo el crecimiento de la provincia acarreó también otras actitudes y otras formas de entender la vida religiosa en lo tocante a los bienes materiales. La pobreza evangélica parecía perder sentido en un territorio que ya no era de guerra ni de frontera; los conventos que originalmente estuvieron rodeados de humildes chozas indígenas fueron quedando inmersos en villas o ciudades que crecían en comodidades y "lustre"; los religiosos ya no venían de Extremadura con sus hábitos rotos para adoctrinar chichimecas, profesaban en los suntuosos claustros de Querétaro o Valladolid y esperaban lucirse como predicadores en los púlpitos.

En la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán el espíritu del siglo permeó los sólidos muros del claustro y propició la introducción de costumbres profanas, desde luego, contrarias al precepto franciscano de la pobreza.

Las constituciones municipales de 1626, más tarde las disposiciones legales de 1660, 1669, 1690 y luego las constituciones de 1695, fueron terminantes en la proscripción de los juegos de naipes, dados, etc. dentro o fuera de los claustros. Se antoja curiosa esta aparente necesidad de la legislación provincial de insistir en la prohibición expresa y absoluta de participar en juegos de azar, porque uno pensaría que el ministerio eclesiástico excluía en sí la posibilidad de jugar y apostar. Pero ocurre que en Nueva España más que afición, el juego constituía un auténtico vicio; todos los sectores sociales participaban de él y, de hecho, no les estaba vedado a todos los clérigos; al menos, las *Ordenanzas generales de visita* (1642) del obispo Ramírez de Prado especificaban a los miembros del clero secular qué juegos de cartas eran "lícitos" y con qué tipo de personas podían practicarlos, "con conocimiento de lo mucho que se pierde o gana de reputación y ejemplo".²⁹³ No obstante, a los franciscanos, tanto por su voto de pobreza, como porque en el juego solía darse ocasión a la blasfemia, a las riñas y otras faltas, no les estaba permitido tomar parte en él. lo que no necesariamente implica que los frailes se abstuvieran de practicarlo y no sólo en sus propios conventos, sino, muchas veces, en las casas de juego de las poblaciones.

²⁹³ Jorge Traslosheros, *La reforma de la Iglesia del Antiguo Michoacán. La gestión episcopal de fray Marcos Ramírez de Prado (1640-1666)*. Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 1995, p. 101.

Otro punto en el que se insistió a lo largo de todo el siglo fue en la norma de portar siempre un hábito simple y pobre, sin aliño o aderezo adicional. Tampoco era admisible -según decía la legislación- llevar anillos o medallas de oro o plata o de cruces de los mismos metales en los rosarios (con los que, seguramente, ciertos reverendos, partidarios de gastar lujos, disimularían la humildad de sus hábitos). Después de 1660, las autoridades se vieron precisadas a proscribir también el uso de gabanes o capotes sobrepuestos como prendas de uso diario (este atuendo sólo se permitió a los curas y a los religiosos enfermos en tiempo de lluvias), así como el de zapatos o cualquier otro calzado que no fuesen sencillas sandalias. En cuanto a prevenciones dirigidas sobre todo a los novicios y a los religiosos más jóvenes que, en general, eran los más propensos a ceder a las frivolidades mundanas, en más de una ocasión se sancionó que el cerquillo -la porción de cabello que quedaba entre la tonsura y el pabellón de la oreja- no debía exceder de un largo de cuatro dedos.

Tampoco los aposentos privados de sus paternidades fueron eximidos de la reglamentación y quedó vedado poner en las celdas "láminas preciosas ni escritorios ricos ni otras curiosidades superfluas". El mobiliario de las celdas debía limitarse a una cama de tablas con jergón, una mesa, una silla y un crucifijo.

Después de mediados de siglo, los comisarios generales de Nueva España también creyeron necesario imponer moderación en lo que se llevaba a las mesas de los refectorios. Para guardar los estatutos relativos a la pobreza, los prelados pidieron que se evitasen los abusos, que se regulase la cantidad de alimentos que se podían servir en cada comida y que se fijasen horarios para éstas, aunque no llegaron a especificar nada concreto al respecto.

En el caso particular de los franciscanos de Querétaro, se les prohibió no sólo que se quedasen a comer, sino también a charlar o a departir en el locutorio del convento de monjas de Santa Clara. Sobre esta práctica, ya en 1648 el célebre Thomas Gage afirmaba:

Es costumbre el que los religiosos visiten a las monjas de su orden, y que pasen parte del día oyendo su música y comiendo sus dulces. Para eso hay muchas salas o locutorios con rejas de madera que separan a los religiosos de las religiosas, y en los locutorios están siempre puestas las mesas, para que los padres coman,

divirtiéndolos ellas con su canto mientras se regalan con sus buenos bocados y excelentes tragos.²⁹⁴

Y de hecho, sobre esto mismo está el testimonio de algunos desvíos en el comportamiento del futuro fundador del colegio de *Propaganda Fide* de Querétaro, fray Antonio Llinás, que por los años 60 del XVII, siendo lector de teología de la provincia y muy aficionado a la música:

Había ocasiones en que en rejas de monjas, se gastaban, mejor diré se perdían, tardes enteras, alternando fray Antonio cánticos facetos con algunas religiosas de las más diestras en la música y si resonaba con suave armonía en los oídos humanos, no sonaba bien en los divinos.²⁹⁵

Como se dijo antes, en 1669 se ordenó a todos los frailes, sin distinción, que, en lo venidero, se abstuvieran escrupulosamente de visitar por su cuenta a las religiosas, salvo en aquellos días festivos especiales, en "que fuere costumbre quedarse la comunidad".

Casi desde la fundación de la orden, los franciscanos tenían prohibido viajar o hacer trayecto alguno a lomos de bestias, todo desplazamiento debía hacerse a pie. Las constituciones municipales de 1626 eran muy precisas al señalar que las cabalgaduras que hubiese en los conventos no podrían ser otras que las de propiedad comunitaria y que los religiosos sólo podrían servirse de ellas "para administrar". Algunos años después, para mayor comodidad en su traslado a las enfermerías, a los frailes ancianos y a los enfermos de los conventos de la provincia se les permitió que se sirviesen de cabalgaduras y camas de viaje o "almofrejes";²⁹⁶ asimismo, expresamente a los curas, se les autorizó el uso de caballos para hacer visitas a los pueblos lejanos de la parroquia o para atender alguna urgencia de la feligresía. Pero muchos hermanos pasaban por alto que estas salvedades a la regla eran justamente eso: permisos o autorizaciones extraordinarios, que atendían al carácter especial de un sujeto determinado (un enfermo o un anciano) o al de las obligaciones inherentes a un cargo (las visitas de un párroco) y tomaban las licencias como algo

²⁹⁴. Thomas Gage, *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*, introd. y ed. Elisa Ramírez Castañeda. México. SEP-FCE, 1982 (Sep/80, 38), p. 185

²⁹⁵. Espinosa. *Crónica apostólica*... p. 114.

²⁹⁶. "Funda en que se llevaba la cama de camino; era de jerga o vaqueta por fuera, y por dentro de anjeo o algún otro lienzo basto". *Diccionario de la lengua española*, 21ª ed., Madrid. Real Academia Española, 1992.

general que amparaba a todos los religiosos. Así, sin el menor escrúpulo, habían adoptado gustosos la costumbre de andar a caballo (que, a veces era de su propiedad particular) y, lo que era aun peor, que no tenían ningún empacho en entrar gallardamente montados a las villas y ciudades españolas, con lo que -de acuerdo a lo que señalaban las autoridades- daban pie a la murmuración y escándalo del vecindario. Sobre este punto, los prelados advirtieron a la comunidad de la provincia que aquellos que incurrieran en tales prácticas serían considerados infractores al precepto de la pobreza y castigados con máxima severidad.

También desde la época de fundación de la orden, la regla franciscana prohibía a los religiosos manejar dinero personalmente; por esta causa, las provincias contaban con los servicios de un síndico o administrador seglar. Por encargo de la curia provincial el síndico recibía los donativos reales, los pagos de los encomenderos y cualquier otra suma que la orden percibiese en calidad de limosna.

Los guardianes de los conventos eran los responsables de velar porque su comunidad y el culto de los templos a su cargo dispusiesen de todos los efectos materiales necesarios; debían ver que se proporcionase a los religiosos hábitos y calzado, era de su incumbencia que hubiese en la despensa chocolate, manteca, sal y otros comestibles, y que en las iglesias se guardara "el decoro y la decencia", esto es que no faltaran los ornamentos, el vino, el aceite de oliva y la cera. Para cubrir éstas y otras necesidades los guardianes regularmente solicitaban y recibían los artículos de los vendedores, a quienes expedían vales. Con estos papeles, los comerciantes se presentaban al síndico y hacían la cobranza respectiva. De toda operación de este género, y también de las limosnas que algunas personas daban por concepto de misas particulares, los guardianes debían hacer el registro correspondiente en los libros de cuentas, que más tarde eran revisados y avalados por el síndico.

La legislación del XVII hizo particular hincapié en que sólo los síndicos estaban autorizados para controlar ingresos y para ajustar los libros de entradas y gastos de las guardianías. Libros que debían hallarse, invariablemente, en los archivos de cada casa y al alcance de cualquier visitador. En la práctica, empero, lo más frecuente era que dichos cuadernos contables de los conventos

aparecieran incompletos o falseados, bien porque los guardianes se olvidasen de consignarlo todo o porque, deliberadamente, omitiesen entradas y salidas; y luego, no era extraño que echaran en saco roto la recomendación de pasarlos a la autorización del síndico. Ciertamente, estos casos no constituían excepciones; en el capítulo de 1682, por ejemplo, se rechazaron los libros de cuentas de todos los conventos de la provincia -a excepción de los de la Santa Cruz de Querétaro y San Miguel el Grande-, porque no estaban completos y porque no llevaban las rúbricas y visto bueno del síndico, sino sólo las de los guardianes. Diez años después, las cosas no iban mejor, ya que las autoridades se vieron precisadas a fulminar graves penas contra quienes asentaran partidas fraudulentas en los libros.

Muchas veces, por negligencia o porque se habían gastado la partida correspondiente en otros fines, los guardianes y presidentes también pasaban por alto la obligación que tenían de proveer, una vez al año (precisamente el 4 de octubre), de vestuario y calzado a sus súbditos. El vestuario, por cierto, debía proporcionarse en especie y no en metálico. Como las faltas en este renglón no eran raras, más de un prelado perdió el oficio a causa de ellas.

La insistencia en que no se manejase dinero, sino que los efectos se recibiesen en especie, iba dirigida a evitar abusos. Así, en especie, debía cobrarse la limosna de vino y aceite que daba Su Majestad, con ello se aseguraban dos cosas: que en realidad llegasen estos artículos a los conventos (pues el dinero fácilmente se podía desviar para otros fines) y que tanto el vino como el aceite fuesen exactamente del tipo y calidad que el culto demandaba. En 1676 se arremetió contra los prelados que descuidaban este punto, pues no habían bastado la inspección de los padres provinciales, las visitas episcopales ni las reales cédulas que ordenaban el uso exclusivo de aceite de oliva en las lámparas del Santísimo Sacramento. Si las limosnas no les alcanzaban, o si las habían recibido en metálico y destinado a otros propósitos, algunos guardianes no tenían el más mínimo reparo en emplear en las luminarias de las iglesias sustancias litúrgicamente inaceptables, como aceites vegetales elaborados en la región, que eran más baratos y algo hediondos; y si no había cosa mejor a mano, llegaban a utilizar sebo o hasta manteca de cerdo.

No siempre estaban atentos los presidentes y guardianes a que en los templos a su cargo hubiese todos los ornamentos y vasos sagrados que se requerían. Si andaban cortos de copones, no vacilaban en dejar vacíos los sagrarios para llevar el viático a los enfermos o agonizantes. En 1660 la provincia advirtió a estos padres que dicha práctica sería objeto de sanciones así como la de abstenerse de entregar a sus sucesores en las guardianías cuentas puntuales de los efectos de las iglesias.

En otras ocasiones, tampoco les importaba mucho atenerse al protocolo sancionado para la celebración de ciertas ceremonias o actos litúrgicos. Por ello, en 1679 se dispuso que ningún bautismo solemne se celebraría fuera de las cabeceras. Tal admonición corría particularmente para el guardián de Acámbaro, en cuyo convento se daban "muchas facilidades" en la organización de ceremonias bautismales, que se llevaban a efecto en cualquier sitio donde este religioso las disponía.

Como el punto del decoro en los templos era importante, los prelados debían ocuparse de reparar y remozar aquellos inmuebles que lo requiriesen. Apartentemente, en su intención por llevar adelante las obras, los guardianes no siempre solían parar mientes en la disponibilidad de recursos y contraían por su cuenta pesadas deudas de las que luego las autoridades provinciales tenían que hacerse responsables. Dispuesta a acabar con estos problemas, la provincia ordenó "que no se deje empeño en los conventos, aunque sea por razón de obra, y que el que le dejare queda inhábil para guardián, presidente, vicario y voto en el capítulo."²⁹⁷

Las misas y las capellanías²⁹⁸ fundadas en los conventos eran una fuente lícita de ingresos para la orden; sin embargo, su manejo se prestaba también a desmanes. Había sacerdotes que recibían de particulares donativos por "misas sueltas". Independientemente de que se oficiasen o no, no era insólito que quien percibía el donativo no diese aviso a su guardián y se embolsase el dinero. En 1660 se prohibió de manera definitiva que los religiosos aceptasen dichos donativos. En

²⁹⁷ *Ibid.*, f. 17r.

²⁹⁸ Las capellanías solían otorgarse a través de testamentos: consistían en la renta que producía un capital puesto a "censo" por un particular en beneficio de un convento o un clérigo.

lo tocante a las capellanías. en 1679 se advirtió a los guardianes que serían privados de sus oficios si se atrevían a cobrar por adelantado las capellanías fundadas en sus conventos, esto es que, si antes de oficiar las misas pretendían hacerse con el pago.

Además, en aquellas poblaciones donde los franciscanos de Michoacán tenían parroquias ordinarias (Celaya, León y Querétaro, por ejemplo), estaban obligados a cobrar los derechos previstos por el arancel diocesano (casamientos, entierros, etc.) y a llevar un libro de caja, en el que debían registrar los ingresos. Naturalmente, en los problemas económicos que podía plantear la administración de los curatos, no sólo entendían las autoridades provinciales, sino sobre todo el obispado, a través de las inspecciones personales de Su Ilustrísima o de las que llevaban a cabo los jueces eclesiásticos de la diócesis. Hay que decir que no todos los párrocos franciscanos se atenían siempre a los estipendios que marcaba el arancel del obispado ni llevaban con puntualidad los respectivos libros contables. En octubre de 1667, el procurador general de León se quejó ante el cabildo de Valladolid, sede vacante, de que en la parroquia de esa villa no sólo no se guardaba el arancel, pero ni aun se tenía noticia de él y afirmaba que los padres ministros pedían como derechos lo que les parecía bien, sin que les importaran en lo más mínimo las múltiples y justas quejas de los vecinos.²⁹⁹ Para remedio de este caso y en previsión de otros, en 1672 la provincia acordó que el arancel debía estar fijo en lugar visible en todas las parroquias que tuviesen los franciscanos y que los curas estaban obligados a llevar un libro de caja en el que debían consignar los derechos cobrados.

Es de sobra conocido que la regla franciscana prohibía a sus miembros tener en propiedad bienes muebles, semovientes e inmuebles. Así, hipotéticamente, los frailes menores no tenían porqué verse implicados en pleitos de tierras o edificios, líos en los que sí estuvieron inmiscuidas otras corporaciones religiosas que trabajaban en Michoacán, como los agustinos y los jesuitas.

No obstante y aunque los franciscanos nunca tuvieron auténticos litigios a causa de haciendas, fincas o casas (saivo el caso excepcional del Colegio de Celaya que se analizará más adelante en relación con el obispado de Michoacán) las autoridades dictaron algunas provisiones

²⁹⁹ Carrillo Cázares, *Michoacán en el...*, p. 91.

sobre el usufructo de milpas y la posesión de algunos rebaños de ovejas a cargo de algunos conventos, bienes que ciertamente servían para la subsistencia de los religiosos, pero que contravenían el espíritu de las constituciones y que, potencialmente, podían prestarse para que el obispado de Michoacán o el arzobispado de México reclamaran el pago de diezmos. Así, desde fecha tan temprana como 1626, la orden prohibió a toda la comunidad provincial que mencionase como "suyas" a las milpas y sementeras con cuyos productos los indígenas la sostenían. En años subsecuentes, se reiteró la disposición de que no se hiciesen siembras en los pueblos "aunque sea para hacer aumentos en la iglesia o sacristía" y se exhortó continuamente a los guardianes de los conventos para que no fomentasen en ellos la cría de ganado lanar. Hacia 1680 lo que había sido una invitación o consejo se convirtió en una orden terminante: la provincia dispuso que todos los conventos de San Pedro y San Pablo que tuviesen "chinchorros" de ovejas³⁰⁰ las vendieran de inmediato, sin excusa ni dilación; asimismo, determinó que, fuera del perímetro de los huertos conventuales, no se hiciera ninguna siembra o milpa.

El tema de las sementeras de los indios, desde luego, está íntimamente relacionado con la disposición discrecional de la mano de obra que aquellos aportaban. Sobre los trabajos que los naturales desempeñaban para la propia orden, en la legislación temprana de Michoacán obra la prohibición expresa de encomendarles a los indios el desarrollo de labores no remuneradas en los conventos, iglesias o retablos de éstas. Aunque más interesante quizá es la disposición que inhabilitaba a los frailes para enviar indígenas a prestar servicios a las propiedades y empresas de los vecinos españoles; y por lo que indica la ley, se infiere que, al efecto, no podrían valerse de órdenes explícitas ni de insinuaciones persuasivas. Esto es un indicio inequívoco de que había ciertas componendas entre algunos guardianes franciscanos y los españoles, dueños de ranchos, haciendas y estancias de ganado para la obtención de trabajadores.

³⁰⁰ Se sabe que el convento de Zacapu solía tener ovejas. La disposición de que se vendieran tenía tanto que ver con la salvaguarda de la regla franciscana de pobreza como con que el obispado cada vez estaba más alerta e inflexible sobre el pago de diezmos por parte de las ordenes religiosas. *Vid. supra*, capítulo IV

Y aun en cuanto a los servicios "lícitos" que los aborígenes prestaban para los conventos, toda tarea debía suspenderse en el tiempo en que había que cumplir con el precepto de la confesión. Asimismo, para garantizar que los naturales acudieran a las iglesias la provincia michoacana ordenó que ninguna misa mayor se oficiase antes de las 9 de la mañana en días laborables y en los días de fiesta antes de las 11.

Por otra parte, los ministros franciscanos de Michoacán tenían contacto pecuniario indirecto con las limosnas de los hospitales de indios, que cada comunidad ingresaba a una caja de dos llaves. Hipotéticamente, una llave quedaba en poder del religioso y otra en la del mayordomo indígena; así, de los depósitos y egresos debía haber siempre un doble control. Empero, la administración de los fondos y bienes de los hospitales no se atenía en todos los casos a lo que marcaba la ley. Ya en los años 80 del XVI, don Sebastián de Macarro, corregidor de Tancitaro y Pinzándaro-Arimao había denunciado que los religiosos "solían meter la mano" en algo más que en las arcas de las fundaciones:

y les quitan los dineros y los frutos y otros bienes de los dichos hospitales que tienen para el sustento de los pobres, diciendo que son menester para sus iglesias y monasterios, para ornamentos, misales y cálices, cruces, campanas y otras cosas: y suelen estar los hospitales sin ornamentos y sin sustento para los dichos pobres por esta razón. Y, en capítulo de frailes, ha acaecido llevarles las camas de los pobres para dormir los frailes, y no se las volver. Yo lo he visto, tomando cuenta a un hospital de mi jurisdicción y quedar los miserables pobres sin camas. Y los mayordomos y priostes no les osan ir a la mano, como son sacerdotes y religiosos... Sería conveniente, siendo Su Majestad servido, que fuesen visitados [los hospitales] por la real justicia y que hubiese libro, cuenta y razón de los bienes de los dichos hospitales, cada un año inventariándolos.³⁰¹

A partir de 1626 las constituciones municipales ordenaron a los ministros responsables que se abstuvieran de tomar dinero de las limosnas de los hospitales o efectos de ellos, sin pedir autorización del padre provincial, sin especificar escrupulosamente los fines y sin dejar registrada en los cuadernos correspondientes la constancia del retiro.

³⁰¹ René Acuña [ed.], *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, vol. 9. México. Instituto de investigaciones Antropológicas-UNAM, 1987, p. 302-303.

En el siglo XVII se registró un acontecimiento disciplinario muy interesante, no tanto por la sentencia o sus efectos, sino porque su desarrollo ejemplifica la violación sistemática a diversas reglas (voto de pobreza y obediencia, aparte de faltas a otras obligaciones), porque da cuenta de la ponderación casuística que las autoridades hacían de uno y otro tipo de faltas y, en menor medida, porque muestra el tipo de problemas y rencillas que podían darse entre los miembros de la misma comunidad. Éste fue el proceso que se siguió contra un definidor de la provincia michoacana, fray Diego Pacheco.

Lo que dio origen al caso fue el hecho de que, por iniciativa propia y sin conocimiento de sus superiores, el padre Pacheco escribió una carta al fiscal de la Real Audiencia de México. Tal misiva la envió subrepticamente con unos indios arrieros que iban a la capital del reino. Como se supo más tarde, el papel

deponía y depone criminalmente contra el padre fray Francisco de Reyna, guardián del convento de Cocupao [Quiroga] de nuestro padre San Francisco y de un alguacil, juez cobrador de alcabalas, llamado Juan de Salazar, porque ambos han damnificado al rey nuestro señor y [han] sido instrumento grande de pérdida de sus reales alcabalas y otros haberes.³⁰²

Tal vez, luego de hacer la denuncia escrita, fray Diego Pacheco pensó que no era suficiente remitir el papel, sino que incluso sería conveniente dar testimonio de viva voz ante el fiscal. Así, solicitó de inmediato una licencia de viaje al padre provincial (en los documentos no se explican las razones que adujo ante su superior para hacer tal viaje) y llegó hasta las inmediaciones de la ciudad de México, al pueblo de Coyoacán. Por algún motivo -y no se descarta el que se pueda haber asustado de los posibles alcances de sus acciones-, fray Diego desistió de su propósito, puesto que no se presentó en la corte, sino que permaneció cuatro o cinco días en tal poblado, "en casa de un deudo suyo llamado Mateo de Ibarra...". Y esto lo hizo pese a saber, naturalmente, que alojarse con seglares era contravenir las reglas.

³⁰² Queretaro, 29 de diciembre de 1647. AHPFM. Gobierno. 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 93r.

En el interrogatorio que en el proceso le hizo el comisario general de Nueva España, el padre Pacheco explicó que él había llegado al conocimiento de los delitos de Reyna³⁰³ a través del propio juez cobrador de alcabalas, Juan de Salazar. Éste le refirió que se había presentado alguna vez ante el padre provincial para denunciar a fray Francisco, "como perturbador del comercio de mercaderes y ser tratante y contratante y haber usurpado en el dicho pueblo [de Cocupao, esto es Quiroga] muchos derechos reales". Y en esa oportunidad, el juez Salazar no había formulado una acusación apoyada sólo en su palabra, sino que había presentado testigos y pruebas. Por último, Salazar había amenazado al provincial con llevar el caso ante el Real Acuerdo, o sea, ante la asamblea del virrey y la audiencia de México.

Pero el juez no llegó a cumplir sus amenazas. Antes bien, ya fuera porque Reyna lo buscó o porque él buscara a Reyna, Salazar sostuvo conversaciones con el religioso, en las que, al parecer, llegaron a un feliz convenio: ambos sacarían ventajas de las prácticas comerciales que hasta ese momento únicamente habían beneficiado al guardián. Luego entonces, la querella del funcionario contra el fraile no estribaba en el menoscabo de la hacienda del rey, sino en que Reyna no lo hacía partícipe de sus ganancias. Así, "se unió y convino con el dicho padre fray Francisco de Reyna, tratando y contratando con él, cayendo en la merma, culpa y tacha que le había acusado y probado a dicho Reyna". Más tarde, cuando se iniciaron las averiguaciones sobre el proceder del guardián franciscano, Salazar negó los cargos para apartar de sí la culpa: "y por escaparse de ella, se retractó, con que visto la maldad de dicho alguacil, dio aviso este declarante [Pacheco] por carta a dicho señor fiscal."³⁰⁴ No se sabe si la Real Audiencia tomó cartas en el asunto -tal vez sí-, pero consta que remitió al padre provincial la carta acusatoria de Pacheco.

A juicio de las autoridades franciscanas, el asunto era de extrema gravedad, pero no tanto porque se ignorara que el referido fray Francisco de Reyna realmente era culpable de los

³⁰³ Fray Francisco Reyna, religioso español, debe haber ingresado a la orden alrededor de 1635. En 1637 era ministro en lengua tarasca del convento de Jiquilpan (INAH, Fondo Franciscano, vol. 155, f. 185). En 47, como se ve, era guardián y próspero comerciante de Cocupao (Quiroga). Debe haber terminado sus días en el convento de San Jerónimo Purenchécuaro después de 1679.

³⁰⁴ AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 94.

delitos mencionados, ya que, con anterioridad, la propia orden le había "fulminado tres causas a pedimento de parte y en particular ésta de tratante y defraudador de las alcabalas y reales haberes de S. M.",³⁰⁵ sino porque el definidor fray Diego Pacheco se había atrevido a dar cuenta de todo esto a un funcionario civil.

Afirmaba el comisario de Nueva España que no podía tolerarse en éste ni en otros casos que "la ira y mala voluntad de sus religiosos sacasen las faltas de sus hermanos en materias tan civiles y peligrosas, recurriendo a los tribunales y justicias del siglo...". Y, finalmente, era verdad que existía una enconada enemistad entre el español Reyna y el criollo Pacheco, pues éste declaró en el proceso que desde mucho tiempo atrás "de palabra y por escrito" fray Francisco había tratado siempre de "quitarle la honra..."³⁰⁶

Nada dicen las actas sobre el castigo de Reyna pero, en lo tocante a Pacheco se le privó de su puesto de padre definidor de la provincia. El caso pone de manifiesto que, pese a que ambas faltas estaban severamente penadas por las constituciones generales y municipales, quizá se juzgaban con menor severidad las prácticas contrarias a los votos de pobreza que las infracciones contra la disciplina interna de la orden como romper el secreto conventual y recurrir a los tribunales civiles, dado que esto último era causa de escándalo público.

b) La obediencia

Respecto a esto, a ser obedientes y a evitar el escándalo, desde 1626 las leyes preveían que las eventuales dificultades que los religiosos tuviesen con otras autoridades y la menor o mayor combatividad que pudieran manifestar para resolverlas eran asuntos de la competencia exclusiva del provincia. Habíendose sancionado para los frailes la prohibición de contender con cualesquiera

³⁰⁵ Al parecer, estas y otras causas desaparecieron del *Libro Becerro* o *Libro de Provincia* a partir de los años 80, que, por tener un carácter básicamente administrativo no debía incluir casos escandalosos. Así, se dispuso que todos los procesos anteriores se sacaran y se consignaran en uno denominado "Libro de Sentencias", que en algún momento posterior fue destruido, dado que hoy día ya no existe.

³⁰⁶ AHPFM, Gobierno, Legación, *Libro Becerro*, caja 1, f. 92v-93 y ss.

jueces eclesiásticos o seculares por cuenta propia. Asimismo, quedaba vedado a los guardianes encargar la atención de asuntos o negocios particulares a los seculares.

Sobre el secreto conventual, en 1672 se dictó suspensión de actos legítimos por diez años a los padres que revelasen a los laicos, de palabra o por escrito, lo que sucedía en el interior de los claustros. Y poco después también se les ordenó a los guardianes que, cuando remitiesen documentos a los capítulos, tuvieran la precaución de cerrar y sellar los forros, de manera que ningún secolar pudiese curiosear su contenido, por las facilidades que para ello daban los "indios que los traen".³⁰⁷

Aunque los antecedentes y hábitos de los sujetos que pretendían a ingresar a la corporación eran siempre objeto de escrutinio por parte de la orden y, aparte de las declaraciones del propio aspirante, se tomaban testimonios de testigos y personas que los conociesen, no se solía pedir de ellos más que fuesen jóvenes de buenas costumbres, hijos de legítimo matrimonio, cristianos viejos (esto es, no descendientes de moros, judíos o castas), que estuviesen libres de deudas y que no tuviesen cuentas pendientes con la justicia. Satisfechos estos mínimos requerimientos, al interesado se le daba el hábito de novicio y pasaba luego un año bajo la vigilancia del maestro, quien debía cerciorarse de su calidad moral, de sus virtudes, de su rectitud.

Sin embargo, andando el tiempo, las autoridades de la orden tuvieron que reconocer que sus controles de calidad para las admisiones eran deficientes, pues las filas de la provincia se estaban llenando de individuos inescrupulosos, que no paraban mientes en procedimientos ni en reglas. Lo que era todavía peor, esta gente había alcanzado las jerarquías y mandos superiores, por tanto, tenían el uso del poder, con las consecuencias que cabría esperar de ello en materia de edificación, ejemplo, probidad y obediencia. Para muestra, unos cuantos ejemplos.

En la década de 1660, a los definidores, los padres más influyentes de la provincia, el comisario general de Nueva España les prohibió que manipulasen los votos para hacer elegir guardianes a sus protegidos, "ahijados que llaman...". Al parecer, después de los sufragios capitulares, los definidores se cobraban el favor, pues se iban a residir con los nuevos designados a

³⁰⁷. Congregación de noviembre de 1683, AHPFM. Gobierno, 1ª serie. *Libro Becerro*, fols. 308r-314v.

sus guardianías, donde eran objeto de regalo y tratamiento especial. Sobre esto también se sancionó: "ni se puedan ir a vivir con ellos, sino que deben vivir en los conventos de comunidad [donde fueren asignados]".³⁰⁸ Se ha hablado también en otras partes de los prelados que echaban mano de los misioneros recién llegados de España para incorporarlos, ilegalmente, a los claustros de la provincia, sin importar que las fundaciones de la custodia quedasen desamparadas. Con ellos hacían contubernios y tratos electorales que beneficiaban al bando peninsular. No mejores que éstos eran muchos guardianes, quienes, si así convenía a sus intereses personales, se daban el lujo de rechazar o cambiar a su arbitrio a los frailes que les enviaban a sus conventos. Los guardianes, como se dijo en otra parte, tenían encomendadas responsabilidades mayores, pero el problema en muchos casos, era que no habían recibido sus prelacias como premio a sus virtudes y méritos religiosos, sino como resultado de los arreglos políticos de la alternativa. En consecuencia, no era extraño que incurriesen en faltas, descuidos y desórdenes de variado género. Por ejemplo, comúnmente trataban a sus súbditos enfermos o ancianos como objetos inservibles y se desentendían absolutamente de ellos. Los enfermos por lo regular tenían que buscar casas de seglares donde les fuera posible recuperarse, porque en sus conventos de adscripción nadie les hacía el menor caso y porque las hipotéticas enfermerías de San Pedro y San Pablo no funcionaban; los ancianos, igualmente desatendidos e ignorados, padecían sus achaques en la soledad de sus celdas hasta que les llegaba la muerte.

Y ya no en la dirigencia, sino entre los súbditos, estaban también los ministros que, habiendo recibido un destino en la custodia del Río Verde, se negaban en redondo a aceptarlo y permanecían tranquilamente en algún convento provincial, apoyados por los propios guardianes.

Por éstas y otras circunstancias semejantes, más o menos a partir de 1660, la calidad moral de los aspirantes y de los religiosos fue objeto especial de las preocupaciones de la comisaría general de Nueva España y de las autoridades de la provincia michoacana. Aproximadamente por la misma época, también empezó a ponerse particular atención en el nivel de instrucción de quienes pretendían ingresar a la orden

³⁰⁸ AHPFM. Gobierno, 1ª serie. *Libro becerro*, caja 1, f. 158v.

De 1660 data la primera referencia sobre el particular. Una de las normas del comisario fray Diego Zapata apuntaba en términos harto explícitos: "Que no se reciba al hábito a ninguno que no esté graduado en artes o en virtudes".³⁰⁹ Esto es que, los aspirantes debían ser, por lo menos, hombres probadamente rectos y dóciles, si es que llegaban a la provincia sin saber filosofía.

En los primeros tiempos, como se dijo antes, para ingresar a la orden no era condición indispensable tener estudios previos. Siendo novicios, el maestro les instruía "en la espiritualidad de la orden y en la práctica de las obligaciones conventuales"³¹⁰ y más tarde, siendo coristas -si es que deseaban convertirse en sacerdotes- los aspirantes recibían la instrucción necesaria de sus lectores de teología, latín y filosofía. Pero aparte de estos conocimientos, se esperaba que los jóvenes franciscanos aprendiesen una o más lenguas indígenas, que les serían imprescindibles para administrar doctrinas. Estas "cátedras de lengua" empezaron a impartirse en fecha temprana en los conventos principales de la provincia.

En 1626 las disposiciones no indicaban nada preciso sobre la organización de tales estudios, pero, en cambio, sí exigían al padre provincial examinar periódicamente "a los confesores y ministros de indios en el manejo de la lengua de su grey, suspender a los inhábiles y supervisar el aprendizaje del otomí, tarasco y mexicano entre los religiosos doctrineros". En los años siguientes, se insistió en el mismo punto; pero sólo hasta 1649 se decretó que en los conventos de Valladolid y Celaya, donde había estudios de artes y teología, se proveyesen "por lo menos dos cátedras de lectores que lean las lenguas más generales y necesarias para la predicación y administración de los sacramentos. .".³¹¹ Para dichos años, ciertamente, ya no bastaba con que el padre provincial examinase a los religiosos; éstos sólo podrían ejercer ministerio entre los indios luego de haber presentado un examen ante el obispo o ante los clérigos que designase la mitra, como lo disponían diversas reales cédulas.

³⁰⁹. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 160v.

³¹⁰. Antonio Rubial García, *La plaza, el palacio y el convento. La ciudad de México en el siglo XVII*, México, CONACULTA, 1998, 168 p. (Col. Sello Bermejo), p. 133.

³¹¹. Estas disposiciones y las anteriores se encuentran en: AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 123-127.

En 1650 la provincia de San Pedro y San Pablo dispuso la impartición de dos cursos específicos: una hora de lectura de otomí en el Colegio de Celaya y una hora de tarasco en el convento de Valladolid. Veinte años después acordó que se nombraran maestros de lenguas en las tres casas principales: Valladolid, Querétaro y Celaya (más adelante se sumó la de San Miguel)³¹² y que se cumplieran con las horas sancionadas de enseñanza. Como medida precautoria, se instituyeron también dos visitas trienales a los conventos de la provincia, a cargo de religiosos expertos en "idioma y letras", para examinar a los ministros y confesores.

También con el fin de apoyar la formación lingüística de doctrineros y confesores de indios, hacia 1667 el comisario fray Hernando de la Rúa ordenó que se imprimiera una instrucción "sobre la forma de confesar indios en todas las lenguas." Aunque la voluntad estaba presente, sin duda era excesiva la pretensión de disponer de confesionarios impresos y actualizados en las diversas lenguas indígenas de los territorios que administraban los franciscanos. Por lo que tocaba a Michoacán, por lo menos se requerían tres: uno en tarasco, uno en náhuatl y otro en otomí, para no incluir al pame y demás idiomas de la Custodia del Río Verde. Parece que esta iniciativa no se tradujo en hechos.

A estas alturas del siglo, uno de los obstáculos para la enseñanza de lenguas indígenas en la provincia era la escasez de buenos lectores; también era frecuente que si se los encontraba idóneos, sólo pudiesen cubrir las plazas temporalmente porque ya habían contraído otras obligaciones; por ejemplo, se dio el caso de que la cátedra de otomí del convento de Querétaro tuviera que ser atendida por el propio guardián, fray José Olvera, dado que en toda la provincia no pudo hallarse religioso que contase con los conocimientos necesarios para impartirla.

Pese a todos los esfuerzos, ciertamente asistemáticos, para el último tercio del siglo en la provincia no abundaban los ministros bilingües. Y porque no había suficientes frailes que supieran "los idiomas de los naturales", se acordó que, no sólo los religiosos de nuevo ingreso, sino también los ya profesos se dieran a la tarea de aprenderlos. Para el efecto se promulgó la orden de que

³¹² Estas disposiciones sobre el proveimiento de lectores en las referidas casas se repetirían incesantemente hasta el término del siglo.

aquel que "que no aprendiese lengua, no tenga conveniencia alguna, ni aun se le de vestuario ni chocolate, ni sea propuesto para oficio".³¹³ Pocos años después, las autoridades provinciales conminaban al estudio especialmente a los jóvenes religiosos, criollos y españoles, que de plano se rehusaban a aprender el tarasco o el otomí o que lo postergaban para mejor ocasión, que nunca parecía llegar. En adelante, se reiteró que no habría para ellos promociones ni privilegios, en tanto no demostraran tener los conocimientos lingüísticos suficientes para predicar y confesar indígenas. Aparentemente, estos estudiantes se conformaban con aprobar el curso de teología y, aunque luego se les obligaba a matricularse en los de lenguas, no asistían ni mucho menos las estudiaban. No obstante, dichos jóvenes se hacían llamar "predicadores" y en efecto, lo eran, pero sólo de españoles y no de indígenas. Por esta razón quedó asentado en actas que ningún estudiante sería aprobado para predicador y confesor, "aunque sea capacísimo teólogo", sin que antes demostrase suficiencia en el manejo de alguna lengua indígena.³¹⁴

Empero, las instancias y las amenazas no parecen haber tenido mayor efecto en los ánimos de los religiosos; en el último tercio del siglo, de acuerdo con una lista de los ministros aprobados por el provisor del obispado, quedó de manifiesto que sólo un 43% (68 de un total de 158) de los religiosos de los conventos michoacanos hablaban alguna lengua vernácula.³¹⁵

Pero si los religiosos michoacanos andaban mal en cuestión de lenguas, su nivel también distaba de ser el óptimo en el resto de los estudios, punto en el que la provincia mostraba una vulnerabilidad extrema. Sobre este asunto las autoridades empezaron a dictar normas concretas a partir de 1666. Por ejemplo, a los coristas que aspiraban a ser predicadores se les impuso la obligación de cursar dos años ininterrumpidos de teología. En tanto durasen los estudios, las licencias anuales de salida que en épocas previas solían otorgarse a los cursantes de artes y

³¹³. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 220-221r.

³¹⁴. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 123-127.

³¹⁵. Traslado sacado y suscrito por fray Antonio de Porres, secretario de provincia, 13 de septiembre de 1682. fols. 307 r y v. Unos años después la provincia contaba con 87 ministros hablantes de lenguas indígenas, pero el porcentaje no varió de manera significativa. Lista de doctrineros franciscanos aprobados en tarasco y otomí. Don Francisco Sarmiento de Luna, obispo de Michoacán, Valladolid. 12 de septiembre de 1686. INAH, Fondo Franciscano, vol. 155. f. 187 y ss.

teología, fueron revocadas de manera absoluta, bajo pena de expulsión para el infractor y de privación de oficio al guardián que le permitiera salir del claustro.³¹⁶

La comisaría general de Nueva España instruyó también a las autoridades provinciales a fin de que dieran todo género de facilidades a los lectores de teología y maestros de novicios para que cumplieran bien con sus obligaciones, lo que suponía descargarlos de otros deberes (como la hebdómada, o conducción de los oficios en el coro). Asimismo, se encargó de manera particular a los guardianes de los conventos de Valladolid, Querétaro y Celaya que se reorganizaran las bibliotecas de dichas casas, ello con el propósito de que los jóvenes tuviesen acceso a los libros que necesitasen.

Se sancionó también que, una vez concluidos los estudios, los sacerdotes recién consagrados no podrían excusarse de estudiar de manera permanente la teología moral y de someterse periódicamente por lo menos a dos exámenes para acreditar sus conocimientos. En principio, los provinciales examinarían a todos los confesores y predicadores, a despecho de que tuviesen ya los cargos de definidores o guardianes. Aprobados en la instancia interna, los sacerdotes tenían que sustentar luego otra prueba de teología moral ante el obispo. Sin esta última, ninguno podía aspirar a retener la guardianía o presidencia que se le hubiese encomendado.

La anterior ennumeración de reglas es sintomática de que la disciplina y la dedicación del estudiantado dejaban mucho que desear; más que materia prima que moldear estos jóvenes franciscanos parecían constituir una masa amorfa e ingobernable. La indocilidad y la negligencia eran las notas predominantes entre ellos: en general, ingresaban a la orden con una preparación muy deficiente, no les interesaba aprender lenguas indígenas, no adelantaban en teología ni en filosofía y, a la menor oportunidad, salían de los conventos para vagabundear por las calles de los poblados; muchos ni siquiera tenían rudimentos de latín y, en tal estado de ignorancia se entiende cuán difícil sería tratar de conducirlos luego a través de los intrincados vericuetos de la teología escolástica.

³¹⁶. Capítulo provincial. 26 abril-4 de mayo de 1688, AHPFM, 1ª serie, Gobierno, *Libro becerro*, caja 1, fols. 334r-337r.

El problema mayor a este respecto no era que al momento de entrar al noviciado los jóvenes desconocieran la lengua latina, sino que un año más tarde siguieran casi en las mismas condiciones. En consecuencia, el definitorio se vio precisado a ordenar, en más de una ocasión, que aquellos novicios que no manejasen suficiente latín serían privados del hábito. Y no sería el caso de unos cuantos, pues consta que hacia fines del XVII al guardián del claustro de Pátzcuaro se le impuso la obligación de proveer una cátedra de latín destinada a los religiosos jóvenes que no mostrasen sólidos conocimientos de dicha lengua.³¹⁷

c) La castidad

Para resguardo del voto de castidad, la regla franciscana obligaba a sus miembros a hacer vida comunitaria, a residir permanentemente en los claustros. Si los religiosos debían salir o viajar por alguna causa legítima, tenían que hacerlo en parejas y estaban obligados a pernoctar en el convento que se hallase más a mano. Sin embargo, ésta fue una de las normas que se infringió con mayor frecuencia a lo largo del siglo.³¹⁸ Con el argumento de recolectar limosnas o con cualquier otro "propósito pío", había frailes que deambulaban sin restricción por las poblaciones y se hospedaban en casas de seglares, no para sólo para pasar la noche, sino por temporadas más bien largas. Y, desde luego, no salían con algún compañero, como prevenían las leyes, sino solos y en no raras ocasiones, sin ningún género de autorización, ya no digamos del padre provincial, pero ni siquiera del guardián de su casa de adscripción.

Mejor pretexto les prestaban los casos de enfermedad. Dado que el asunto de las enfermerías conventuales fue en todo el siglo un quebradero de cabeza para las autoridades, al sentir malestares físicos, muchos religiosos dejaban el claustro y corrían a alojarse con parientes o amigos, donde pasaban el achaque y luego la convalecencia, que se prolongaba más o menos, a gusto del interesado.

³¹⁷. AHPFM, 1ª serie, Gobierno, *Libro becerro*, caja 2, fols. 20r-29r.

³¹⁸. Contra tal costumbre se dictaron sanciones en 1626, 1669, 1672-76 y 1695.

Parece un hecho que la mayor cantidad de casos de frailes vagabundos se registraba entre los religiosos jóvenes. Por ello, hacia 1682 se limitaron los permisos de salida a los frailes mozos a uno solo por año, y a los recién profesos se los hizo esperar dos años para obtener su primera licencia.³¹⁹

También es verdad que muchos de los ministros que abandonaban sus conventos -sin que la salida fuera del todo justificable- lo hacían con el conocimiento y la complacencia de sus superiores, quienes, en ocasión de alguna imprevista visita comisarial, llegaban a verse en aprietos para hacer volver a sus súbditos al claustro oportunamente para la inspección. Y no era nada insólito tampoco que un religioso adscrito a algún convento determinado se encontrase regularmente en otro, si en éste hallaba más comodidades, mejores amigos o relaciones, o, incluso, un clima más benigno.

Con todo, no parece que a lo largo de la centuria los preceptos estatutarios o las sanciones hayan servido mayormente para contener los impulsos de estos frailes itinerantes, cuyo gusto era, como decían las autoridades "vaguear libremente por las cortes".

En la misma línea relativa al voto de castidad, aunque con menos insistencia, figura en la legislación la prohibición tajante de introducir mujeres en los claustros.³²⁰ La pena para dicha falta era la suspensión de "actos legítimos" por término de diez años,³²¹ que no era algo de poca monta y probablemente por eso no eran muchos los que incurrían en ella. Sin embargo hay evidencia de que sí había quienes arriesgaban, por ejemplo, un padre guardián, el del convento de Querétaro, que fue sorprendido en flagrante delito. El caso lo explicaba ante el comisario del Santo Oficio el venerable sexagenario fray Alonso de Bribiesca³²² quien, para descargar su conciencia, se veía obligado a denunciar a fray Pedro de Leyva "por haberle hallado con una mujer en su misma celda", aunque reconocía que el propio guardián ya le había pedido perdón por el desliz. En algún momento, la falta

³¹⁹. Capítulo provincial, 1682, AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, fols. 300v-306r.

³²⁰. A lo largo de todo el siglo hay advertencias a este respecto: 1626, 1670, 1672, 1690, etc.

³²¹. Capítulo provincial de Querétaro, 29 de agosto-7 de septiembre de 1672. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, fols. 239-252r.

³²². Denuncia de fray Alonso de Bribiesca contra fray Pedro de Leyva, Acahuato, abril de 1615, AGN, *Inquisición*, vol. 510, exp. 32, f. 88.

no sólo fue perdonada, sino del todo olvidada, dado que Leyva llegó a ser, más tarde, provincial de Michoacán.

Mucho menos documentables son los casos de solicitud en el confesionario, lo que no necesariamente significa que no los hubiera. La denuncia del más completo que tengo registrado se levantó en el pueblo de Tancítaro³²³ y no la formuló una mujer, sino un indio de Uruapan, Antonio Juan Apatzi, contra su confesor, del que sólo sabía que se llamaba fray Esteban. Aparentemente, por el tiempo de cuaresma, cuando este indígena acudió a cumplir con el precepto de la penitencia, el padre Esteban lo atendió en la iglesia, donde escuchó su confesión, le impuso penitencia y lo absolvió, pero no lo despidió, sino que lo retuvo para llevarlo luego a su celda, donde tuvo contacto sexual con él, pese a la resistencia del indígena. Esta situación se repitió al año siguiente, cuando Apatzi acudió nuevamente a confesarse con fray Esteban. Algunos meses después, Antonio Juan se confesó con otro ministro del convento de Uruapan, quien, al enterarse del suceso, le exigió que presentase la denuncia correspondiente ante el comisario del Santo Oficio. Como no hay más documentación que la sola denuncia, se ignora en qué paró este caso. en el que, aparte de solicitud, hubo sodomía.

Me topé con otros dos procesos por solicitud, incompletos, abiertos en contra de fray Francisco de la Cruz, guardián de Valladolid, y de otro ministro de nombre Juan Rangel.³²⁴ Pero de ellos, no es posible inferir gran cosa; ni siquiera que, en efecto, hubieran cometido las faltas que se les imputaban, a saber: haber pedido a unas indígenas, sus hijas de confesión, que tuvieran relaciones carnales con ellos.

Y aunque ciertamente es difícil extraer conclusiones generales a partir de tan magras evidencias, es posible que la solicitud se diese con mayores facilidades en las doctrinas de indios que en los curatos de españoles, por la sencilla razón de que los naturales respetaban y

³²³. Denuncia de Antonio Juan Apatzi, indio tarasco de Uruapan, contra fray Esteban, fraile franciscano, por solicitud. Tancítaro, 1622, AGN, *Inquisición*, vol. 340, exp. 1, f. 1r-2v.

³²⁴. Respectivamente: AGN, *Inquisición*, vol. 333, exp. 2, f. 7 y vol. 332, exp. 4, f. 21-22.

reverenciaban profundamente a sus ministros, y no era frecuente que se animasen a acudir a los tribunales para denunciarlos.

d) *Las casas recoletas: la Santa Cruz, San Miguel y Pátzcuaro*

Como se apuntó en el inciso anterior, aparte del creciente deterioro de la observancia entre los frailes de la provincia, en la segunda mitad del siglo XVII se presentaban otras situaciones paralelas que demandaban la reorientación de la actividad de los religiosos y la creación de nuevas variantes de organización. Estos factores eran el decremento en la frecuencia de envío y cantidad de efectivos de los contingentes de ministros que salían de la península y el correlativo aumento en las vocaciones americanas; la sensible disminución de la actividad misional y la desaparición de doctrinas indígenas en el territorio colonizado y ocupado.

Ciertamente, ya no se requerían tantos religiosos para la atención de los indígenas, según reconocía en 1667 el recién llegado comisario general de Nueva España, fray Hernando de la Rúa: "...*habiendo cesado la necesidad antigua de ministros*, no pueda el... provincial instituir confesores de indios... a cualquier sacerdote...".³²⁵ No obstante, la provincia tenía muchos efectivos, a los que, necesariamente, había que asignarles ocupación o destino, incentivarles el fervor religioso y fomentar en ellos el apego al espíritu primitivo de la regla.

En vista de tal situación, precisamente entre las instrucciones que De la Rúa había traído de Madrid, se contaba la de establecer conventos recoletos en las provincias novohispanas. En España -luego de algunos antecedentes registrados a principios del XVI-, las recolecciones habían surgido de manera formal en 1583 (capítulo general de Toledo), por órdenes del ministro general fray Francisco de Gonzaga.

La función primordial de los conventos de recolección era aportar un medio de recogimiento y silencio, un ambiente idóneo para "el crecimiento en la vida espiritual de la perfección" mediante la

³²⁵. Las cursivas son mías. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 208.

observancia de la regla "con mayor rigor y estrechura".³²⁶ Cabe decir que los religiosos que se acogían a estas casas no formaban rama aparte, sino que, perteneciendo a la familia de los observantes y debiendo guardar sus estatutos, estaban obligados a seguir, adicionalmente, los preceptos de unas constituciones especiales, mucho más severas en cuanto al acatamiento de los preceptos de la pobreza, la clausura, la oración y la penitencia. Todo esto encaminado, se decía, a "acrecentar la devoción de los seglares... y a conservar la pureza y hermosura de nuestra orden".

Para tal efecto, no se juzgaba necesario hacer nuevas fundaciones, sino destinar a casas de recolección algunos de los conventos ya existentes (un mínimo de tres por cada provincia) que, preferiblemente debían ser inmuebles humildes y apartados "del comercio de los seglares", aunque también se admitía -si no había otro sitio apropiado- que no se alejasen mucho de las ciudades, dado que estos asentamientos podían aportar las limosnas necesarias, siempre en especie, para la manutención de las casas, sin que los religiosos se ocupasen mayormente de las "cosas temporales".

La "Instrucción y conservación del estado de los frailes recoletos", sancionaba que el número ideal de conventuales en cada casa no debía ser menor a 12 ni mayor de 20. Estipulaba también que no se podía obligar a ningún religioso de la provincia a vivir en los conventos recoletos, mucho menos por habérsele seguido proceso e impuesto penitencia; el ingreso debía ser voluntario, ya de frailes profesos, ya de novicios.³²⁷ Pero si los frailes se formaban dentro de estos conventos, no podían abandonarlos ni pedir cambio a las casas de observantes, salvo por alguna causa de mucho peso.

La última semana de 1666, el comisario fray Hernando de la Rúa viajó a Querétaro con el objeto de presidir una junta definitoria preparatoria del capítulo de la provincia michoacana que debía celebrarse en enero de 1667.³²⁸ En esta reunión se dio prioridad a la discusión para el

³²⁶. Rebolledo, *op. cit.* f. 172r.

³²⁷. En 1648 la congregación general de Vitoria insistió en que en cada provincia debían establecerse por lo menos tres conventos recoletos, a los que también podrían retirarse los religiosos ancianos que quisieran hacer una vida más austera, dedicados a la oración y lejos de la labor pastoral. BN, AF, 85/1346.1, f. 1-6.

³²⁸. AHPFM, Gobierno. 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 201v-203v.

establecimiento de casas recoletas. De acuerdo con lo que decían los preceptos, los religiosos que voluntariamente desearan vivir en estos conventos, no saldrían a doctrinar, no tendrían administraciones de indios ni parroquias de españoles; mucho menos podrían tener capellanías ni oficiar misas por intenciones particulares, recibiendo a cambio limosnas o donativos. Como se dijo antes, debían hacer una vida de mayor rigor, pobreza y observancia, en clausura, dedicados a la oración y a las mortificaciones. Ni siquiera podrían cantar el oficio divino, sino sólo rezarlo; el silencio se sancionó como obligatorio en el coro, dormitorios, iglesia y refectorio; después de la hora de la comida y hasta el amanecer.

Como se aprecia, esta institución que se orientaba más a la vida contemplativa que a la activa sólo justifica su establecimiento en un territorio indiano considerado de misiones, por el apremio de asignar deberes y ocupación a un gran número de frailes (que, tentativamente, podían ser entre 40 y 60 en Michoacán) y por la necesidad de dar un ejemplo vivo de observancia y disciplina rigurosas, tanto a los propios religiosos de la provincia, como a los seglares de la región.

Con este espíritu, el comisario De la Rúa dispuso que en el primer convento de recolección en San Pedro y San Pablo de Michoacán se estableciese en la casa de la Santa Cruz de Querétaro, que, no tenía administración alguna ni, hasta ese momento, una utilidad manifiesta. La nueva fundación, denominada a partir de entonces "convento de recolección de San Buenaventura de la Santa Cruz de los Milagros" debía poblarse inicialmente con los propios religiosos, ya profesos, de la provincia michoacana (o de otras) que por propia decisión quisieran incorporarse. Se acordó también que no se daría hábito a ningún novicio hasta que no hubiese en ella el "número competente" de frailes formados, que como se apuntó arriba, debía ser no menor de una docena y no mayor de dos decenas. El primer guardián de esta recolección fue un criollo leonés, fray Bartolomé de Campo Verde.

No tengo datos precisos, pero, al parecer, en sus primeros ocho meses de vida recoleta, el claustro de la Santa Cruz no atrajo a muchos voluntarios; sólo se incorporó a él un puñado de padres. Por ello, en septiembre de 1667 la provincia decidió cerrar sus dos noviciados ordinarios (Valladolid y Santiago de Querétaro) y dejar como única vía de ingreso uno nuevo: el de la casa de

recolección de la Santa Cruz, a fin de propiciar su crecimiento. Se designó al criollo fray José de los Santos maestro de novicios.³²⁹

Como los estatutos intimaban a las provincias a establecer más de una recolección en su territorio, en el otoño de 1667 se aprobó también la iniciativa de abrir una segunda casa. Ahora, la elección recayó en el convento de San Miguel el Grande, que, al igual que la Santa Cruz, hasta ese entonces había carecido de administración de indios y de cura de almas. Para este propósito, el provincial recibió la consigna de solicitar "con esfuerzo, alguna persona devota y de caudal con quien se pueda tratar el patronato y ayude a la fábrica...".³³⁰ Acaso por los meses de experiencia que les había dado la recolección de San Buenaventura de la Santa Cruz, las autoridades se habían convencido de que no era fácil mantener una fundación que no recibía ninguna ayuda pecuniaria por concepto de capellanías o misas, o limosnas reales, sino que pretendía mantenerse de los donativos en especie que pudieran hacerles los vecindarios de las villas. A la guardianía de esta nueva casa se envió a fray Bartolomé de Campo Verde, y para reemplazarlo en la de la Santa Cruz fue menester colocar al ex maestro de novicios, fray José de los Santos.

La empresa no estuvo exenta de problemas pero, a la vuelta de un lustro, no sólo se había logrado hacer subsistir la nueva casa recoleta de San Miguel, sino que, incluso, se consiguieron fondos para reedificar la iglesia. En 1672, el guardián Campo Verde, exponía ante la asamblea capitular que había admitido a cinco patrones seculares con una contribución de 500 pesos cada uno, para destinar la aportación global a los trabajos del templo.

En esa misma ocasión las autoridades provinciales acordaron que los novicios de la casa de San Buenaventura de la Santa Cruz no podían abandonar el claustro ni para cursar estudios mayores en las otras casas de estudio de la provincia, y esto hasta que no hubieran cumplido 12 meses ininterrumpidos de residencia. Hacia 1676 la comunidad recoleta había alcanzado ya el número necesario de efectivos y quizá candidatos sobrados, puesto que, a partir de este año, se

³²⁹ AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 210 v.

³³⁰ AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 210 v.

cancelaron temporalmente las admisiones.³³¹ Cabe pensar que esta medida se tomó a la vista de que, para los postulantes, los conventos de recolección eran una vía, tan buena como cualquier otra, para hacer carrera eclesiástica. Por ello, el provincialato michoacano exigió a los padres receptores de novicios que escogieran con todo cuidado a los candidatos y que sólo se quedasen con los más aptos. También se dispuso que siempre que los jóvenes religiosos recoletos tuviesen que salir de la clausura para cursar estudios, una vez concluidos, se les obligase a volver a servir a su convento y que se les impidiera por todos los medios legítimos que cambiasen de hábito.³³²

No extraña que así como los ingresos llegaron a ser numerosos, también las dimisiones lo fuesen, porque, si, en efecto, se guardaban puntualmente los preceptos de la "Instrucción" de 1610, la vida en las comunidades recoletas de Michoacán debió ser durísima. Ya se dijo que la pobreza, la oración y la disciplina debían observarse con máximo rigor; los estatutos se permitían recordar a los recoletos que la orden los consideraba ni más ni menos que los "profesores de la altísima pobreza" y para mantener tal reputación, por ejemplo, se estipulaba que ningún fraile podía disponer más que de un solo hábito; se creía preferible que los religiosos viviesen descalzos, aunque se toleraba que se sirviesen de sandalias siempre que les fuera menester salir a los caminos. Su sustento debía provenir únicamente de los alimentos que les diesen en limosna y -por principio de humildad- se les alentaba a pedirla. Si bien se aceptaba que en la dieta regular hubiese carne y pescado, en tiempo de adviento y cuaresma estos artículos desaparecían de las mesas del refectorio, para ser reemplazados por vegetales. Aunque no se les obligaba a hacerlo, se consideraba encomiable que los religiosos prescindieran permanentemente del consumo de vino y carne. En la iglesia, no se admitía el uso de cálices o copones de oro ni de plata; todos los objetos litúrgicos debían ser decorosos pero modestos.

Descontando el tiempo de los oficios divinos, la oración individual y la contemplación ocupaban, prácticamente, todas las horas del día. Los religiosos debían quedar exentos de realizar trabajo físico, salvo por causa de "utilidad del convento". En horas nocturnas, ningún fraile recoleto

³³¹. También se cerró por un trienio del noviciado de Valladolid.

³³². 332. AHPFM. Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, fols. 261r-269 v.

tenía autorización para disponer de luz en su celda, porque "viéndose privados de la luz exterior, con mayor deseo y fervor busquen la luz interior del alma".³³³ Los viernes, al parecer, la comunidad tenía por costumbre desnudarse el torso y azotarse enérgicamente las espaldas, "en doloroso recuerdo de aquel Señor que en la cruz mostró su amor".³³⁴

Ningún fraile "de la regular observancia" de la provincia podía residir en una casa de recolección para cumplir penitencia ni para ningún otro propósito. De hecho, salvo las que debía hacer cada año el padre provincial, regularmente no estaban permitidas las visitas a las recolecciones y si por alguna causa justificada las había, los huéspedes debían guardar el silencio reglamentario de la comunidad.

Es evidente también, que aunque el número de religiosos de la comunidad se mantenía en lo que sancionaban los reglamentos, no había abundaban los candidatos idóneos para la guardianía, dado que fray José de los Santos cubrió el puesto cuatro veces entre 1668 y 1679, aparte de haber fungido en los periodos intermedios como maestro de novicios y predicador conventual.³³⁵

Así las cosas, con admisiones y defecciones continuas, San Buenaventura de la Santa Cruz y San Miguel subsistieron como los dos conventos de recolección de la provincia a partir de 1667 o 1668 y por espacio de 15 años, cumpliendo esta función de ejemplaridad. Pero en 1683 sobrevino un acontecimiento importante que modificó el panorama. Éste fue la fundación del primer colegio para la formación de misioneros en América, y me refiero al colegio de *Propaganda Fide* de Querétaro. De esta institución me ocuparé más adelante, por lo pronto, lo que interesa afirmar aquí respecto de él es que, para establecerlo, fue menester que la provincia michoacana cediera las instalaciones del convento de recolección de la Santa Cruz de Querétaro.

Cabe señalar que las autoridades provinciales de Michoacán entregaron el inmueble de la loma de Sangremal a regañadientes y sólo compelidas por el voto de obediencia; entre las diversas

³³³. Rebolledo, *op. cit.* f 176 r.

³³⁴. Espinosa, *Crónica apostólica de los colegios...* p.38.

³³⁵. *Ibid.*, p. 36-7.

razones que ocasionaban esta incomodidad, y en las que poco después abundaré, no puede minimizarse el que tuvieron que ver qué disponían para dar albergue a la recién desalojada comunidad recoleta queretana. Por lo pronto, en 1683, al momento de la entrega del convento de la Santa Cruz, a los religiosos recoletos se les ordenó trasladarse a la casa de San Miguel el Grande.

En posteriores reuniones definitoriales y capitulares, se estudió el problema, pero era evidente que San Miguel no podía dar sustento a tantos frailes, por ello, en 1685 las autoridades decidieron fundar una segunda casa de recolección en el convento de Pátzcuaro. Quizá los motivos que hayan favorecido la elección de este convento lacustre fueran que (al igual que San Buenaventura de Valladolid) no era curato y que no tenía en exclusiva la administración de los barrios indígenas locales. Entonces, el convento de San Miguel fue declarado "casa principal", junto con las de Valladolid, Querétaro y Celaya, y se estableció ahí el noviciado; a Pátzcuaro se le designó "segunda casa" de recolección provincial.

Sin embargo, bien fuese porque había problemas para el traslado de los religiosos o por cualquier otra causa, de momento, la designación quedó sólo en el papel, porque la antigua comunidad recoleta de Querétaro siguió viviendo en San Miguel el Grande.³³⁶ Fue menester esperar 10 años para que Pátzcuaro recibiese a los recoletos. En 1696 los ministros que quedaban de la vieja comunidad de la Santa Cruz -muy pocos al parecer- llegaron a la ribera del lago. Las autoridades permitieron nuevamente incorporaciones voluntarias de los frailes de la provincia, en el entendido de que éstas se cancelarían una vez que se completase la cantidad reglamentaria de religiosos para el coro y la comunidad. En ese mismo año se instituyó un curso de teología moral en el convento de San Miguel el Grande, porque "algunos de los estudiantes... estaban poco aprovechados, así en dicha facultad como en la de artes".³³⁷

Pero, aparentemente, el haber perdido la sede de la Santa Cruz representó un descalabro serio para las recolecciones michoacanas; a la vuelta de cuatro o cinco años, esto es en 1700, la congregación capitular acordó que el convento de Pátzcuaro perdería su carácter de casa recoleta y

³³⁶. Querétaro 7-16 mayo de 1685, AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, fols. 317v-323r.

³³⁷. AHPFM, 1ª serie, Gobierno, *Libro becerro*, caja 2, f. 15r, 19r-20r.

volvería a ser convento de observantes, esto por: "las incomodidades del temperamento y la falta de limosna para el sustento de los religiosos". La precaria comunidad recoleta de Pátzcuaro, que sólo llegó a un lustro de vida, tenía este año apenas 9 padres.³³⁸

3. El campo de acción misional: 1649-1702.

a) *El Río Verde (1649-1683)*

Después de la visita del comisario general fray Buenaventura de Salinas y Córdoba (1648), la custodia del Río Verde, dependiente de la provincia de Michoacán, empezó a experimentar un periodo de auge que, sin embargo, no sería muy prolongado. Pero, por lo pronto, estimuladas por las acciones de su superior, a mediados de enero de 1649 las autoridades michoacanas discutían en la sala capitular del convento de Querétaro las medidas inmediatas que pudiesen incentivar la actividad catequística en aquella región.

En virtud de que se había dispuesto el restablecimiento de diez de las antiguas misiones fundadas en los años 20 por fray Juan Bautista Mollinedo, en la mencionada reunión se votó a favor de elevar al rango de guardianías y asignar sufragio en los futuros capítulos a cuatro de los conventos ya existentes, que fueron los de "Valle del Maíz, Pinihuan, Lagunillas y San Felipe de Jesús, llamado de los Camotes...".³³⁹

Se acordó asimismo que el padre provincial fray Alonso de La Rea, visitaría la custodia "o los más conventos de ella" en el transcurso de su trienio (1649-1651), como doce años antes lo había hecho el exprovincial fray Cristóbal Vaz y el año anterior el propio comisario Salinas y Córdoba. Se convino también en que el padre La Rea llevaría personalmente las limosnas que

³³⁸. Congregación capitular intermedia, Querétaro, 8-13 de noviembre de 1700, AHPFM, 1ª serie, Gobierno, *Libro becerro*, caja 2, f.44v-47v.

³³⁹. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 123-127. Es de advertir que, equivocadamente, el historiador franciscano Leopoldo Campos supone que dichas misiones fueron fundadas este año. Véase "La provincia seráfica de Michoacán" en: Buitrón, *op. cit.*, p. 75.

había concedido "Su Majestad a las iglesias y sacristías, [los] nuevos ornamentos y adornos, cruces, imágenes, estampas, rosarios y otras cosas de rescate y gusto de los indios".³⁴⁰

Otro problema perentorio era el de abastecer a las fundaciones con ministros que dominasen las lenguas de los indígenas. Como bien sabía la orden, un factor muy importante para la conservación de las doctrinas y misiones era que continuase demostrando ante la corona y los obispos la absoluta necesidad de sus servicios, y uno de los argumentos que a este respecto podían esgrimirse era que contaban con una preparación lingüística a la que los clérigos del obispado no tenían acceso. Por ello, se acordó conceder mayor atención a la enseñanza y se ordenó que en los conventos de Valladolid y Celaya, donde había estudios de artes y teología, se proveyesen "por lo menos dos cátedras de lectores que lean las lenguas más generales y necesarias para la predicación y administración de los sacramentos... en la referida custodia..."³⁴¹

Y con estas disposiciones, fraguadas al calor del momento, se acabaron los impulsos y el proyecto. Cabe decir que el provincial La Rea jamás pudo emprender la visita; que si se fundó algún convento nuevo en la custodia su vida fue efímera y que las cátedras de lenguas quedaron únicamente en el papel.

Es cierto, empero, que a lo largo de la década del 50, la provincia no dejó de solicitar a la corona recursos económicos y humanos para el Río Verde.³⁴² Y la verdad es que, a costa de muchas instancias sólo lograba pequeñas victorias, como la del otoño de 1660, cuando el representante al capítulo general, fray Lorenzo Criado, consiguió que el rey asignara algunas limosnas extraordinarias para las fundaciones de la custodia.³⁴³

Sin embargo, no siempre los religiosos que se pedían a la metrópoli iban a trabajar a la custodia, sino que salían directamente asignados a Michoacán. Después de mediados de siglo, los españoles de la provincia ya no tenían siquiera la pretensión de superar numéricamente a los

³⁴⁰. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 123-127.

³⁴¹. Estas disposiciones y las anteriores se encuentran en: AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 123-127.

³⁴². AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 155v-156r.

³⁴³. Informe de fray Lorenzo Criado, prominiestro al capítulo general. Noviembre 1660. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 156r-157v.

americanos, cosa que parecía imposible; a estas alturas, su único propósito era mantener funcionando el sistema de alternativa, para lo cual, era menester incorporar, al menos de vez en vez, algunos peninsulares. Tal ocurrió con la misión de 1665,³⁴⁴ un pequeño grupo integrado por apenas 17 jóvenes religiosos y 2 hermanos legos³⁴⁵ cuya adscripción era San Pedro y San Pablo de Michoacán. Cabe señalar que en esta remesa venía, precisamente, fray Antonio Llinás, el futuro fundador del colegio de *Propaganda Fide* de Querétaro.

A su arribo estos ministros fueron repartidos entre los diversos conventos provinciales, algunos para que aprendiesen las lenguas indígenas o para que concluyesen sus estudios de teología; a otros - como al propio Antonio de Llinás-³⁴⁶ se les asignaron responsabilidades docentes. Muy pronto, a casi todos se les encomendarían guardianías.³⁴⁷

Como no había manera de pertrechar simultáneamente a Michoacán y al Río Verde, la custodia tenía que esperar. En 1667, el custodio de Santa Catalina, fray Manuel Alvarez solicitaba con insistencia a las autoridades que le proporcionasen refuerzos, porque tenía sólo seis ministros y para las tareas de catequesis necesitaba por lo menos de diez o doce.³⁴⁸ Tras dos años de escuchar sus ruegos, el definitorio hizo caso y decidió pedir otros ocho misioneros a España,³⁴⁹ aprovechando la proximidad del capítulo general. Precisamente, a fray Manuel Alvarez le cupo la encomienda de fungir como vocal y procurador de misiones.

Parece ser que estando en la península, el padre Alvarez consiguió el traslado de una misión no de ocho, sino de 24 religiosos³⁵⁰ para Santa Catalina; aparentemente, y dado que

³⁴⁴. Aranjuez, 20 de mayo de 1663, AGI, *Indiferente General*, 2874/f 5/7v-10.

³⁴⁵. Lista de expedición a Michoacán. 18 de junio de 1665 AGI, *Contratación*, 5539. El registro oficial parece estar incompleto.

³⁴⁶. Dicen las actas capitulares de 1666: "...el vicario provincial [fray Juan Calderón... [estableció] el curso de artes [filosofía] en el convento de Querétaro, con el padre fray Antonio Llinás como lector del mismo." AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 199v-201 r.

³⁴⁷. En 1680, al frente de las guardianías de Zinapécuaro, Salvatierra, Tuxpan, Apatzingán y Chamacuero se encontraban, respectivamente, los padres fray Antonio Porres, fray Roque Romero, fray Matías Valle, fray Buenaventura Serralta y fray Alonso Ortega, todos integrantes de la misión del 65.

³⁴⁸. Toda esta información contenida en *ibid.*, f. 211-213v.

³⁴⁹. Junta Definitoria, Querétaro, 15 de enero de 1669, en *Ibid.*, f. 223v.

³⁵⁰. Despacho de salida del 9 de diciembre de 1670. AGI, *Indiferente General*, 2874. Y: Testimonio del capitán Diego Villegas, Santa Catalina del Río Verde, 16 de agosto de 1677, AGI, *México*, 310.

Michoacán andaba corto de fondos, el arreglo suponía que los costos del viaje serían cubiertos por Su Majestad, o esto fue lo que se dijo. Sea de ello lo que fuere, el caso es que fray Manuel volvió muy contento en 1671 con sus dos docenas de ministros.

Poco antes, en el transcurso del mismo año, el definitorio explicaba por carta al comisario general de Indias que la gran pobreza que padecía San Pedro y San Pablo y la consecuente desatención de los conventos del Río Verde no se debían sino a los gastos derivados de "los continuos y excesivos pleitos que ha tenido con los señores obispos". Así, suplicaba a este prelado que obtuviese del rey alguna limosna destinada a dichas fundaciones, "por que se les logre más la conversión."³⁵¹ Pero, para colmo de sus desdichas, los padres michoacanos no sólo no recibieron ninguna limosna adicional, sino que se les informó que tendrían que pagar los gastos y compromisos que se había echado a cuentas en España el padre fray Manuel Álvarez, custodio de las misiones del Río Verde, para traer no los ocho misioneros originalmente autorizados, sino 24, esto es, dos tercios más cuyo traslado, a la postre, el rey no quiso sufragar. Con esta notificación, y bajo protesta, San Pedro y San Pablo de Michoacán se avino a pagar la deuda, en los términos y condiciones que le fuese posible.³⁵²

En 1672 los 24 misioneros de Álvarez estaban en el convento principal de Santa Catalina, iniciando su aprendizaje de lenguas³⁵³ y por ello, aún sin ejercer ministerio alguno. Entre tanto, la custodia se las arreglaba como podía, con su media docena de doctrineros y con poquísimos recursos. Con el arribo del nuevo contingente de religiosos, desde luego, las necesidades materiales de la custodia se habían incrementado. Tres años más tarde, tal vez por quitarse de encima las reiteradas peticiones que le hacía la provincia michoacana, Su Majestad le concedió

³⁵¹. Congregación capitular intermedia, Querétaro 31 marzo-4 abril de 1671. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, fs. 233.

³⁵². Junta definitoria, Querétaro, 6 de diciembre de 1671. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. fols. 238r-239v.

³⁵³. "Nómina y número de los religiosos de Michoacán del año 1672", INAH, Fondo Franciscano, vol. 96, fs. 173-174.

limosna de la cuenta de indios vacos de la Real Caja de San Luis Potosí, pero cuando los religiosos trataron de cobrarla, se encontraron con que no había dinero en esa partida.³⁵⁴

Sobre el triste estado de la custodia y los motivos de su languidez permanente, el cabildo catedral de Valladolid formulaba sus propios juicios, a través de su vocero, el canónigo, el Dr. Francisco Castellanos. La opinión de Castellanos, comunicada por carta al Consejo de Indias, resultaba, por cierto, muy poco favorable a los franciscanos:

en [el] distrito [del Río Verde] había siete doctrinas de diferentes lenguas, todas de bárbaros y muy recién convertidos. Y ha sido tal la incuria de los padres superiores, que ya de siete han quedado en cuatro... [y] a falta de ministros se han vuelto los otros pueblos... a la grosería de sus ídolos.

[...]

La razón porque no los hay en esta custodia, es porque habiendo los superiores de enviar a ella sujetos místicos, espirituales y desengañados, en lugar de estos envían a los que son díscolos en las comunidades para descartarse de los que parecen peores, a los cuales... no los lleva la caridad... [más bien] los revuelve lo desacomodado de la región o los inhabilita el verse fuera de la esfera de sus deseos.

[...]

los superiores... con muy corto sufragio dejan pagados a los pocos y mal contentos... ministros que tienen allí, como en castigo de sus procederes ociosos en el ejercicio de pastores espirituales. Tan horroroso es el nombre de Río Verde para estos padres, que yo, por tentar lo que hay en sus ánimos, diversas veces y a diversos sujetos he traído a conversación esta doctrina, y le hacen el gesto que pudieran a unas galeras, donde hubiesen de ir aprisionados al remo... [ponerla] en administración de clérigos será el único remedio...³⁵⁵

Indudablemente, el Dr. Castellanos pintaba el cuadro con tintes más sombríos de los que correspondían a la realidad y quizá también a propósito, omitía mencionar que ya había docenas de ministros franciscanos preparándose para sus tareas catequísticas en el Río Verde. Que el canónigo acarreaba agua para el molino del obispado se ve claramente en el cierre de su informe, donde argumentaba que para reemplazo de los negligentes religiosos había en la diócesis sobra de clérigos bien capacitados, que harían florecer a las fundaciones del Río Verde. Descartemos, pues, el interés y la necesidad que tenía el cabildo sede vacante de Valladolid de dar

³⁵⁴. Congregación capitular intermedia del 6-12 de marzo de 1674, Querétaro, y junta defintorial el 13 de febrero de 1675, Querétaro, AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, fols. 254v-260v.

³⁵⁵. Informe del canónigo Dr. Francisco Castellanos al Consejo de Indias, Valladolid, 3 de mayo de 1674, AGI, México, 309. [3 fojas]

oficio y beneficio a la muchedumbre de sacerdotes seculares de la diócesis que carecían de *modus vivendi*. Pero en lo demás, hay algunas afirmaciones que parecen difíciles de rebatir.

Por ejemplo, que, hasta entonces, el Río Verde había sido la "zona de castigo" de la provincia, a donde iban a parar sólo los indóciles y los pleitistas. Ciertamente, para empezar, constaba el caso del propio custodio, fray Manuel Álvarez,³⁵⁶ a quien anteriormente ya le habían seguido un proceso las autoridades de San Pedro y San Pablo.³⁵⁷ También, como se vio, en 1669 Álvarez había viajado a España en calidad de vocal y comisario de misiones y ahí había empeñado a la provincia con gastos no autorizados, aun cuando su propósito hubiera sido dotar de ministros al Río Verde. Por estos antecedentes, se infiere que fray Manuel no era precisamente un modelo de virtudes religiosas o cuando menos, no de obediencia y por ello, extraña bastante que se le hubiera colocado al frente de la custodia de Santa Catalina, un puesto que, en teoría, debía ocupar un ministro más disciplinado.

Y luego, estaba el problema de los frailes arribados de la península que no se enviaban a los destinos previstos, porque los desvíos seguían siendo cosa corriente. En 1673, el comisario Treviño remitió a Michoacán una patente que incluía una real cédula del 28 de mayo del año anterior, por la cual se ordenaba que no se enviasen procuradores a España sin que antes se hubiera informado al virrey en detalle de las necesidades específicas que se tenían de misioneros y que a los que ya estaban en las Indias, se les hiciese llegar a los puntos para los que iban destinados, sin retenerlos o permitirles quedarse en otras partes.³⁵⁸ Un par de años después, llegaron letras del propio ministro general de la orden, fray Francisco de Cremona, intimando a todas las provincias a que en plazo perentorio devolviesen a sus adscripciones originales a todos los

³⁵⁶. Procedía de la provincia de Santiago, España. Espinosa, *Crónica franciscana...* p. 477.

³⁵⁷. Por faltas administrativas, en 1650 había sido sancionado por las autoridades y, al parecer, depuesto de la guardíania que ocupaba.

³⁵⁸. Patente de fray Francisco Treviño, San Francisco de México, 29 de mayo de 1673. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, fol. 257 v.

frailes misioneros que indebidamente retenían, sin obstar para ello que los hubieran elevado a dignidades.³⁵⁹

Acaso por la cantidad de quejas recibidas sobre el abandono en el que se tenía al Río Verde y por las recientes acusaciones que en este sentido había hecho el cabildo catedral de Valladolid, en diciembre de 1676 el provincial Alonso Guerrero se ocupó personalmente de hacer una visita de inspección a las misiones. En esa ocasión, Guerrero llevó y repartió efectos materiales para el culto de las iglesias y para el sustento y vestido de los doctrineros (cera, ornamentos, vino, aceite, telas, bastimentos, etc.); también verificó que los misioneros llegados en 1671 estuvieran en ya en funciones. Se habían reconstruido algunos conventos de los antiguamente desamparados, pues en ese año se contaban 7 doctrinas, todas provistas de religiosos: Santa Catalina (5 frailes), Pinihuan (4 frailes), Los Camotes (4 frailes), Las Lagunillas (4 frailes), Tula (4 frailes), Valle del Maíz (4 frailes) y Jaumave (4 frailes). De todo ello, el capitán de frontera de chichimecas, don Diego Villegas, dio testimonio certificado a Su Majestad.³⁶⁰

En cuanto a los auxilios económicos adicionales que se habían pedido a la corona y que ésta convino en conceder de la "cuenta de indios vacos" de San Luis Potosí, el cobro seguía pendiente, porque la caja aún carecía de fondos. El padre Guerrero, dispuso entonces que mientras el embrollo encontraba solución, fuese la provincia michoacana la que continuara socorriendo a los nuevos doctrineros con lo necesario.³⁶¹

Bien es verdad que los ministros de la custodia de Santa Catalina del Río Verde no habían logrado avances significativos hacia el norte, pero en cambio, colaboraban con los padres del Santo Evangelio en la región del Cerro Gordo, que caía al sureste de la custodia y que, de hecho, no formaba parte del obispado de Michoacán, sino del arzobispado de México. Ya algunos años atrás, San Pedro y San Pablo había cedido a su provincia madre las fundaciones hechas en Cadereyta y

³⁵⁹. Decía el mismo texto: "Como recientemente han hecho en México con fray Juan Gutiérrez que, habiendo sido fraile asignado a las misiones de Jalisco...", para 1675 ya era ministro provincial en el Santo Evangelio. Roma, 17 de mayo de 1675, AGI, México, 309.

³⁶⁰. Testimonio de autos tocantes a las asistencias y socorros de la custodia del Río Verde, Santa Catalina, 15 de agosto de 1677, AGI, México, 310 [36 fojas].

³⁶¹. Carta de fray Juan Gutiérrez de la Fuente, [febrero de 1680], AGI, México, 310.

en el real minero de San Nicolás;³⁶² y quizá por el conocimiento que tenían de esta zona, los franciscanos del Río Verde (administrativamente dependientes de Michoacán) seguían mostrando particular empeño en las vecinas conversiones del Cerro Gordo.

Así, en 1678 en el poblado de Maconí, el multicitado custodio del Río Verde fray Manuel Álvarez estaba erigiendo -por cuenta y autorización propias como era su costumbre- una ermita, en torno a la cual pensaba congregar chichimecas dispersos para adoctrinarlos. Viendo esto, el capitán de la guarnición cercana, don Jerónimo Ponce de León, en su calidad de representante de la autoridad civil, le impidió que continuara la construcción, hasta que no mostrase Álvarez los permisos que la amparaban. Lo único que tenía a mano fray Manuel era una viejísima cédula de Carlos V (Valladolid, 1531), que daba licencia a franciscanos y dominicos de hacer congregaciones de indios no encomendados para cristianizarlos, y este papel fue el que enseñó al militar. El capitán no quedó conforme y procedió a hacer consulta con el fiscal de la Audiencia, don José de Vega. Sorprende la vaguedad con la que respondió este funcionario, quien afirmó que: "no ha visto hasta hoy cédula de Su Majestad que prohíba la conquista de los indios por conversiones y [en cambio] ha visto algunas que lo permiten y encargan".³⁶³ Con apoyo en tan endeble fundamento, más que dar una aprobación formal, se dejó en libertad a fray Manuel para que continuara levantando su iglesita en el Cerro Gordo y para que congregara, a su arbitrio, a los chichimecas que pudiera hallar. De este episodio se deduce que las políticas de adoctrinamiento y poblamiento en las regiones de Río Verde y Cerro Gordo no obedecían a un plan o proyecto central coordinado desde la provincia michoacana; dependían, más bien, de los esfuerzos e iniciativas individuales de los doctrineros de la custodia.³⁶⁴

³⁶². Estas fundaciones (actualmente territorio del estado de Querétaro) se hicieron en los años 40 del XVII y aunque participaron en ellas religiosos michoacanos, pronto las entregaron al Santo Evangelio por quedar en las inmediaciones de la jurisdicción de México.

³⁶³. México, 11 de enero de 1679, BN, AF, 45/1044. 1, f. 1-2v. El episodio ocurrido entre el padre Álvarez y el capitán Ponce de León lo refiere también Gómez Canedo *Sierra Gorda*, p. 30. Muchos años después, en 1734, los colegios de *propaganda fide* de Pachuca y San Fernando de México se repartirían las conversiones de esta zona.

³⁶⁴. Al igual que ocurriera con Cadereyta, el Cerro Gordo acabaría por ser cedido al Santo Evangelio. *Ibid.*, p. 35 y ss.

Por cierto, también respecto al Cerro Gordo, los capitulares de 1679 escucharon la lectura de un informe de los religiosos de la custodia,³⁶⁵ según el cual, los chichimecas de la comarca se presentaban en los conventos de San Pedro Tolimán, San Juan Bautista de Sichú y otros de las fronteras de la custodia del Río Verde, llevando en brazos a sus hijos pequeños para que fueran bautizados. Esto avala en cierta forma algunas aseveraciones del anteriormente glosado testimonio del canónigo Castellanos (mayo de 1674), en el sentido de que, aunque desatendidos por los franciscanos, los "bárbaros" de la custodia y sus inmediaciones aún tenían rudimentos de la fe recibida y no querían dejar a sus hijuelos sin bautizar. Sobre esto mismo, señalaba Castellanos que, a falta de ministros, los naturales recurrían a algunos rústicos vaqueros de la región para que cristianizaran con el agua a sus niños.³⁶⁶ Aunque, desde luego, los que llegaban a Tolimán y Sichú no iban en busca de vaqueros, sino de religiosos, porque no los encontraban en los parajes más remotos de su morada.

A la vista de lo que decía el informe de los misioneros del Río Verde, las autoridades resolvieron que ningún indígena chichimeca sería bautizado sin que antes se le hubiera instruido en el catecismo. Y que a sus pequeños sólo se les daría el bautismo hasta cerciorarse de que los padres eran ya cristianos "que guardan la ley de Dios... saben la doctrina... y están sujetos a los ministros del rey".³⁶⁷ La pretensión parecía excesiva, considerando que estos aborígenes venían de lejos, que eran más o menos transhumantes y que, sin una política sistemática para congregarlos, difícilmente se asentarían en Tolimán o Sichú para ser adoctrinados; la cuestión es que tampoco había recursos ni personal suficiente al cual encomendarle el cuidado de estos aborígenes. Así, pues, las soluciones a los problemas -según se dijo antes- se tomaban más o menos de manera casuística.

Es verdad que la penuria crónica era el principal obstáculo para mantener un equipo numeroso de misioneros en la región. Todavía en 1680, la provincia seguía proporcionando

³⁶⁵. Capítulo provincial, 25 de febrero de 1679, AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, fol. 289 r.

³⁶⁶. Informe del canónigo Dr. Francisco Castellanos al Consejo de Indias, Valladolid, 3 de mayo de 1674, AGI, *México*, 309. [3 fojas].

³⁶⁷. Capítulo provincial. 25 de febrero de 1679, AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, fol. 289 r.

"préstamos" a los padres del Río Verde, mientras gestionaba infructuosamente ante las autoridades metropolitanas la concesión de salarios anuales de 300 pesos.³⁶⁸ Pero, por otro lado, también estaba el hecho de que los escasos religiosos que remitía España no duraban mucho tiempo en la custodia. Y esto obedecía a diversas circunstancias, entre ellas que las condiciones del trabajo eran precarias, difíciles y desgastantes, y también a la política de la provincia michoacana -establecida en el último tercio del XVII- de favorecer la incorporación de los misioneros que ya habían prestado diez años de servicios en las fundaciones de Santa Catalina.

Es indiscutible que casi todos los doctrineros que llegaron de la península destinados al Río Verde pasaron luego a San Pedro y San Pablo, pero muchos de ellos se incorporaron incluso bastante antes de cubrir la década reglamentaria de servicios en misión. En prueba de tal afirmación, está la circunstancia de que en 1680, esto es, a ocho o nueve años de arribados, siete religiosos de la misión del 71 -los padres Andrés Alonso, Tomás de Larrauri, Pedro de la Maza, Antonio Maestre, Manuel Barón, Pedro García y José Miranda- eran los respectivos guardianes de: Celaya, Pátzcuaro, Acámbaro, Tarécuato, Peribán, Tarímbaro y Patambán.³⁶⁹

Evidentemente y como se apuntó en otro lugar, este curioso sistema rotativo se aplicaba para hacer funcionar la alternativa, pero a consecuencia de él continuamente se producían vacantes en las misiones del Río Verde. Para llenarlas, la provincia tenía que recurrir periódicamente a la demanda de misioneros de "refresco". De nuevo, en 1681 se designó como procurador a fray Gaspar López, quien debía traer de la metrópoli 20 religiosos destinados a la custodia y 8 a la provincia de Michoacán.³⁷⁰ Hay que insistir en el hecho de que no hacían falta ministros en San Pedro y San Pablo, pues en el referido año, sólo en los conventos michoacanos había 156 efectivos.³⁷¹ El problema era que la mayoría era de origen americano; así que lo que se requería, en realidad, eran frailes españoles.

³⁶⁸. Representaciones de 6 de mayo y de 4 de septiembre de 1680, AGI, México, 310.

³⁶⁹. Tabla de oficios. Congregación intermedia del 7 de septiembre de 1680, INAH, Fondo Franciscano, vol. 94, fo. 62.

³⁷⁰. Junta definitorial, Querétaro marzo 26 de 1681. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 300r.

³⁷¹. Hernández Aparicio, *op. cit.*, p. 370. apud *Annales Minorum*, t. XXXII, p. 553-569.

Aunque la junta definitoria michoacana aclaró que del total de la remesa de misioneros ocho serían para la provincia, en los papeles oficiales que fray Gaspar López presentó en Aranjuez se decía que pretendía llevar "28 religiosos y 3 legos para las misiones de Río Verde".³⁷² Finalmente, en febrero de 1683 sólo logró embarcar a 12 hermanos, a cuenta de los 31 que había pedido.³⁷³

Sobre esta misión de López, el cronista fray Isidro Félix de Espinosa indica que no consta respuesta afirmativa alguna en los protocolos de la provincia.³⁷⁴ El caso fue que los ministros sí llegaron, pero que, en efecto, su registro, no pasó a los libros de gobierno. ¿Por qué? pues tal vez por dos razones: primera, porque esa media docena de ministros no se integró al Río Verde, sino a Michoacán y, segunda, porque no fueron los únicos que la provincia se adjudicó sino otros 3 más, también fraudulentamente afiliados, puesto que su adscripción oficial no era ni la custodia del Río Verde ni la provincia de San Pedro y San Pablo, sino una fundación nueva: la del colegio de *Propaganda Fide* de Querétaro, tema que abordaré más adelante. Por lo pronto, baste decir que una vez más, luego de pedir misioneros, las autoridades michoacanas dejaron desamparadas las fundaciones de la custodia, porque les resultaba más urgente cubrir las guardianías de la provincia con ministros peninsulares.

En los últimos veinte años del XVII y pese a que, como vimos, los problemas que implicaba su administración no habían sido en modo alguno solucionados, se habían operado ya algunos cambios en el territorio. Según un interesantísimo informe³⁷⁵ de su titular, fray Pedro de los Angeles, hacia 1680, la cabeza de la custodia, Santa Catalina, ya no estaba poblada por chichimecas montaraces, que "hacía mucho se habían extinguido por las guerras contra los españoles y por las enfermedades". Ahora, los moradores de la región eran indios de diversas etnias, provenientes de

³⁷². AGI, *Indiferente General*, 2875/FF7, fols. 328v.

³⁷³. AGI, *Indiferente General*, 2876/FF8, fols. 2v-4v.

³⁷⁴. Espinosa, *Crónica franciscana...*, p. 478. Tampoco menciona que algunos de éstos no iban destinados a la custodia sino a la provincia de Michoacán.

³⁷⁵. Información que los religiosos de San Francisco que asisten en la Custodia del Río Verde dan a...don Francisco de Aguiar y Seijas... obispo de Michoacán... [Fray Pedro de los Angeles, Santa Catalina del Río Verde, 1680] AGI, *México*, 374, f. 661-669.

todas partes, atraídos por la oferta de las reales cédulas de eximirlos del pago de tributos, a cambio de asentarse en zonas de frontera.

A juicio de fray Pedro, ya era tiempo de que estos naturales contribuyesen con las reales arcas, puesto que la tierra, "desde ha más de treinta años", ya no era de bárbaros. Con ello, también le parecía prudente al ministro que Su Majestad considerase si valía la pena seguir cubriendo los 500 pesos que tenía de salario el "capitán protector de los indios" de aquella comarca. Para el padre custodio esa paga resultaba un lastimoso desperdicio de recursos, que se iban en mantener - bastante ociosos por lo demás- a un jefe militar y a sus 6 u 8 soldados establecidos en la "villa de Santiago de los Valles". Aunque ésta, en realidad -decía- no era villa, sino apenas un conglomerado de casuchas. Fray Pedro abogaba porque se removiera a los soldados y se fundase ahí o en las cercanías una auténtica villa de españoles, que bien lo permitía la fertilidad de la tierra y la ausencia de los peligros de otros tiempos.

Como este informe iba dirigido al obispo de Michoacán, el custodio también se tomó la molestia de explicar a Su Ilustrísima que su mesa capitular debía tener pérdidas de renta decimal de por lo menos 6000 pesos anuales en este territorio y en el del convento del Valle del Maíz, donde los diezmos se arrendaban en muy bajas cantidades para lo que producía la región en las múltiples haciendas y estancias del perímetro, que tenían a un elevado número de indígenas trabajando para ellas. Si se le supervisase mejor y se ajustasen las subastas -decía- el obispado saldría ganando mucho.

Finalmente, pensando en algún remedio para la pobreza permanente de las fundaciones franciscanas, que no podían lograr más frutos en tales condiciones y que no habían recibido limosnas del rey en los tres últimos años, fray Pedro de los Angeles sugería que los fieles del obispado hicieran contribuciones voluntarias en una caja que podría situarse en San Luis Potosí,³⁷⁶ y encargársele a un síndico.

La región del Río Verde atraía poderosamente el interés del obispo michoacano, don Francisco Aguiar y Seijas. Aparte de lo estrictamente pastoral, sin duda mucho influiría en ello lo que

³⁷⁶. De hecho, el gobierno civil del Río Verde correspondía a San Luis desde 1618. Gerhard, *op. cit.*, p. 242.

había apuntado sobre los diezmos el custodio Pedro de los Angeles. Así, monseñor realizó una visita a la región al iniciarse la primavera de 1680. Pero sus impresiones, finalmente, fueron distintas a las del custodio franciscano.

En carta dirigida al rey Carlos II, el obispo manifestaba que, a la vista de lo extenso y lo difícil de administrar del territorio, le parecía conveniente que la custodia de Tampico y la del Río Verde se uniesen para integrar una sola y nueva provincia franciscana. Igualmente, era partidario de que esa misma demarcación se elevase a la categoría de obispado independiente. Con ello, afirmaba Aguiar, se garantizaría su óptima administración eclesiástica y la catequesis de los naturales.³⁷⁷

Empero, como se sabe, Su Majestad no resolvió nada al respecto, por tanto, no se organizó política de poblamiento ni redistribución de las jurisdicciones eclesiásticas y las cosas quedaron como estaban. Habrían de transcurrir otros 50 años antes de que, por obra de la política de pacificación y colonización del vecino territorio del Nuevo Santander, a cargo de don José de Escandón, la región del Río Verde dejara de ser tierra de nadie.

³⁷⁷. Carta de don Francisco Aguiar y Seijas al rey, Valladolid, 6 de mayo de 1682, AGI, México, 374, f. 659.

b) *El colegio de Propaganda Fide de la Santa Cruz de Querétaro (1683-1702)*³⁷⁸

Hacia 1680 las funciones que desempeñaba el instituto franciscano de Michoacán estaban perfectamente establecidas y organizadas y no cabía esperar innovaciones en ellas.

Con un centro operativo en Valladolid, la provincia administraba una serie de doctrinas indígenas en el corazón del obispado (Pátzcuaro, Tzintzuntzan, Uruapan, etc.).

En la zona noroccidental estaba la constelación de sus fundaciones más prósperas, las de las poblaciones españolas de Celaya, San Miguel el Grande, Salvatierra, Chamacuero (Comonfort) y León, presididas -aunque ya en tierras del arzobispado mexicano- por Querétaro, sede acaso más importante a la sazón que la propia Valladolid. En varios de estos asentamientos los frailes eran también titulares de los curatos.

Finalmente, al suroeste, más allá de Tancítaro, estaban las casas más pobres de la tierra caliente (Apatzingán, Amatlán, etc.), que mal podían llamarse doctrinas, puesto que en esos puntos ya quedaban poquísimos aborígenes y, en cambio, abundaban los mestizos y los mulatos.

Pese a que a estas alturas del siglo, la política general de la corona y de la jerarquía episcopal indiana se dirigía a la recuperación de las doctrinas y curatos de manos del clero regular, la provincia de Michoacán, desde luego, no estaba dispuesta a abandonar sus posiciones.³⁷⁹ Indudablemente, San Pedro y San Pablo tenía sobra de operarios para las tareas pastorales y doctrinales asignadas, pero no por ello se le veía disposición para enviar a sus efectivos a las misiones en tierras chichimecas y, como muestra, ahí estaba su negligente actitud frente a la

³⁷⁸. Sobre este instituto franciscano, cuya fundación se dio en territorio de Michoacán en el último tercio del XVII, hay varios aspectos que abordar, como la pertinencia del establecimiento de una casa formativa de misioneros en América, las necesidades específicas que debía cubrir y las condiciones y problemas de su instauración y puesta en funcionamiento. Por somero que sea el tratamiento, consignaré algo respecto de cada una de las cuestiones anteriores; sin embargo, no siendo este colegio parte integral de la provincia franciscana de Michoacán, no me ocuparé de todo su desarrollo histórico, sino sólo de aquellos puntos en los que la interacción entre ambas entidades haya derivado en consecuencias o efectos importantes sobre San Pedro y San Pablo.

³⁷⁹. A diferencia de la provincia del Santo Evangelio que fue despojada de muchas fundaciones a raíz del pleito con Palafox (*Vid. Israel, op. cit.*) Michoacán no había perdido hasta esta fecha ninguna parroquia.

custodia norteña del Río Verde. En realidad, el progreso de la cristiandad al septentrión de sus linderos no era asunto que a la provincia michoacana le inquietara mayormente ni que estimulara en absoluto su "celo apostólico", que para eso -suponía- estaban las provincias hermanas de Zacatecas y Jalisco o las avanzadas de los padres de la Compañía de Jesús.

Así las cosas, por estos años uno de los frailes llegados a Michoacán en 1665, un mallorquín de nombre Antonio Llinás, que acaba de obtener su jubilación como lector, destinó bastante tiempo a reflexionar en torno a dos problemas que, a su juicio, iban en detrimento de la población de la diócesis ecomendada a los franciscanos y que derivaban de la tibieza misional y pastoral de los ministros de la provincia. El primero era el evidente decaimiento de las misiones de Río Verde y Cerro Gordo, en las que hacía falta poner en ejecución una política enérgica y sostenida de fomento. El segundo era el relajamiento de las costumbres en los vecindarios de villas y poblados de Michoacán, donde la frivolidad, el juego, la blasfemia, el amancebamiento y la embriaguez -entre otros vicios- eran moneda corriente.

En los apartados previos he hecho bastante hincapié respecto a la situación del Río Verde; y en lo relativo a la libertad de las costumbres, algo he mencionado en otra parte sobre las que observaban los miembros de la propia orden. Pero, sin duda, en cuanto a este último punto, fray Antonio sabía muy bien de lo que hablaba, pues, si hemos de dar crédito a una curiosísima biografía suya que escribió fray Isidro Félix de Espinosa (1756),³⁸⁰ en alguna época de su vida, Llinás mismo había sido un fraile bastante mundano.

Aunque los incidentes biográficos de fray Antonio no sean el asunto central de el presente inciso, creo que vale la pena detenerse un poco en algunos de los pasajes que les dedica la crónica de Espinosa. Naturalmente, el propósito del cronista franciscano al dar tantos y tan pintorescos pormenores de los descarríos tempranos de Llinás era contrastarlos luego con la grandeza de lo que llama "su posterior conversión", presentarlo -según decía Espinosa- como un "nuevo San Pablo". Sin embargo, a diferencia de la vida del sicario Saulo, no hay en la de fray Antonio el más

³⁸⁰. Ocupa buena parte del libro II y todo el libro III de la *Crónica apostólica de los colegios de propaganda fide*, obra que hemos venido citando.

mínimo elemento épico y, sí en cambio, ilustrativos ejemplos del grado en que la molicie, la cortesanía y el boato se habían introducido en los claustros de la provincia michoacana, o por lo menos, entre las altas esferas de ellos.

Pero ya sin más preámbulos, hagamos un repaso sintético de lo que averiguó Espinosa sobre su biografiado. Antonio Llinás nació en Mallorca en 1635 y a los 17 años tomó el hábito franciscano en su tierra natal. Siendo predicador -dice el cronista- deseó tener una cátedra, pero no por servir a su orden en el ejercicio de la docencia, sino sólo por la vanidad del lucimiento público. Presentó oposiciones dos veces y en ambas salió derrotado, lo que le causó algún resentimiento. Así que, un poco por cambiar de aires, un poco por despecho y otro poco por el señuelo de una cátedra que le prometió el procurador,³⁸¹ decidió alistarse en la misión que en 1665 reclutaba para Michoacán fray Juan Gutiérrez de la Fuente.

En efecto, aún no cumplía un año de residencia en la provincia de San Pedro y San Pablo, cuando el vicario provincial, fray Juan Calderón instituyó "el curso de artes en el convento de Querétaro, con el padre fray Antonio Llinás como lector del mismo."³⁸² Durante tres lustros enseñó filosofía y teología en Querétaro, Celaya y Valladolid (casa esta última de la que también fue guardián) y ganó fama de excelente profesor.

Empero, en siete de estos años -afirma siempre Espinosa- y sin que pudiera decirse que faltaba a sus deberes religiosos, su fervor experimentó menoscabo; vivió con "corazón divertido", solazándose en la vanagloria de las cosas mundanas. Como era hábil ejecutante de instrumentos musicales, pasaba muchas horas cantando en su celda con otros hermanos (eso sí, en voz baja o "suavemente", acota con prudencia el cronista) y, a veces, también hacía lo mismo en la reja del locutorio del convento de Santa Clara. Pero no sólo iba a entonar "cantos facetos" con las monjas, pues "verdad es que mantuvo alguna especial correspondencia con cierta religiosa en estos tiempos de su vanidad, y aunque no era con manifiesto escándalo no podía ser sin nota..."³⁸³

³⁸¹. Espinosa, *Crónica apostólica...*, p. 108.

³⁸². AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro Becerro*, caja 1, f. 199v-201 r.

³⁸³. Espinosa, *Crónica apostólica...* p. 114.

Ensoberbecido por sus éxitos y su popularidad, a fray Antonio le dio luego por gastar lujos que contradecían su condición de fraile menor; se dice que cambió el lienzo burdo de su hábito por otro de óptima calidad y que para su ropa interior sólo admitía tela fina y costosa. Afirmaban algunos que lo conocieron por esas fechas que no recordaban haber visto "religioso más bien aliñado y que en el porte de su persona anduviese más lucido".³⁸⁴

Aparentemente, Llinás era también afectísimo a los placeres de la mesa y se los procuraba no en sólo en cantidad sino de muy buena calidad, y esta inclinación le sentaba muy mal a su biógrafo, que explicaba en tono admonitorio:

Su complexión, no hay duda, que pedía más alimento que el ordinario como certifican los que le trataron, pero cuando podía satisfacer lo activo de su calor natural con manjares comunes, no se contentaba sino con los más exquisitos y delicados.³⁸⁵

Su celda estaba bien adornada con objetos suntuosos, como arcones llenos de ropa blanca y otras "curiosidades", que "no eran pocas". Así vivía el padre Llinás, satisfecho de sus prendas y logros y disfrutando de lo que se le ofrecía.

Pero muy pronto llegó la transformación. Es conseja que, una noche en el convento de Celaya, cuando ya se había recluido en su celda para dormir, vio una aparición, que no era sino la muerte vestida de hábito franciscano; el silencioso fantasma hizo recapacitar a Llinás en lo desencaminada que iba su vida y en la necesidad de enmendarse. Al día siguiente -explica el texto- el padre Llinás le ordenó al joven estudiante que fungía como su "asistente"³⁸⁶ que llamase de inmediato al guardián del convento. Cuando estuvo frente a él, con gran efusión de lágrimas, le comunicó que estaba dispuesto a cambiar de vida. Para empezar, le rogó a su superior que sacara

³⁸⁴. *Ibid.*, p. 115.

³⁸⁵. *Ibid.*, p. 114.

³⁸⁶. Éste era fray Antonio Buitrón. Espinosa menciona que la historia de la aparición se la contó personalmente en Valladolid el padre Buitrón, que para entonces era el capellán de indios de dicho convento. Que este ministro era en aquella época estudiante es un dato verídico y documentable; para 1688 era ya el guardián del convento de San Angel y en 1699 lo era del de Tarimbaro. *Vid.* Tablas capitulares de 1688 y 1699. INAH, Fondo Franciscano, vol. 96, f. 66 y vol. 94, f. 224.

de su celda todas las cosas superfluas y que le diese un hábito de sayal, el más humilde que hubiese en la casa. Muy curiosa fue la reacción del prelado:

Dificultaba el guardián darle este consuelo, discurriendo sería esta resolución poco durable, por haber sido intempestiva, y con prudencia... le persuadía se mirase más tiempo en ello, para que si después (como tal vez sucede) por la humana inconstancia le viesan en los devaneos antiguos, sería aquella mudanza, más que para el ejemplo, para la murmuración y el escarnio.³⁸⁷

Independientemente de que en ese momento hubiera sobradas razones para mostrarse escéptico en cuanto a la firmeza de los propósitos de enmienda de Llinás, lo que se deduce de este episodio es que el guardián no sólo conocía y toleraba el regalado estilo de vida del lector, sino que, incluso, no estaba convencido de que conviniese introducir en él cambios tan repentinos y drásticos. En el relato edificante de esta "conversión", pues, se trasluce que ni siquiera los responsables directos, los guardianes de los conventos, vigilaban o hacían cumplir puntualmente a sus súbditos la observancia de la regla franciscana en materia de pobreza.

Y volviendo a Llinás, como históricamente no es posible probar que haya mudado de vida por obra de una aparición, quizá sea preferible quedarse con los testimonios que aducen que el cambio lo propiciaron las frecuentes pláticas y consejos que tuvo de un fraile con reputación de santidad, el padre Bartolomé de Campo Verde,³⁸⁸ y también de una virtuosa monja clarisa, sor Antonia de San Jacinto.³⁸⁹ Quizá también hayan influido las conversaciones que el mismo Llinás dice haber sostenido con el celoso misionero y custodio del Río Verde, fray Pedro de los Santos.

La declaración posterior que sobre su mudanza dio Llinás al Consejo de Indias apunta más en este sentido, aunque no deja de referirse a una "luz especialísima" de inspiración divina:

³⁸⁷. Espinosa, *Crónica apostólica...* p. 118.

³⁸⁸. El padre Campo Verde era criollo, originario de León, de familia de "hijosdalgo"; ingresó a la orden en 1656. Fue el primer guardián de la casa de recolección de la Santa Cruz y luego pasó con el mismo cargo a la de San Miguel el Grande. Entre 1685 y 1688 sería provincial de Michoacán. Una curiosa nota que aparece al margen de su partida de ingreso en el libro de *Informaciones* de la provincia, indica: "este hombre fue admirable en virtud, muy penitente, humilde, pobre, casto, ejemplar; fue provincial de ésta su provincia con admirable ejemplo. Murió en el convento de San Miguel el Grande, año de 1692". La caligrafía de la apostilla es del siglo XVIII; quizá la asentó el cronista fray Isidro Félix de Espinosa.

³⁸⁹. Espinosa, *Crónica apostólica...*, p. 125

Prosiguiendo mi lectura de teología, estando en los últimos años con deseo de más ascensos y en ellos mis descansos, que es a lo que tiramos todos ofuscados de la verdad... estando, pues, en estos deseos, me dio su Divina Majestad... una luz especialísima, con que conociese la verdad y los engaños manifiestos de este miserable mundo; con esto y con los muchos ejemplares de buenos religiosos de aquella Santa Provincia, se me encendió el corazón y desengañado mudé de intentos y traté de buscar lo principal... para... acertar en el camino del cielo...³⁹⁰

Retomando lo que decía al principio respecto a los proyectos reformadores de un ya reformado fray Antonio Llinás, su plan de trabajo era simple y consistía en volver al espíritu primigenio de la orden: esto es, en renunciar a las comodidades del claustro y hacer vida itinerante para predicar misiones entre la población de las Indias. Se trataba, en suma, de llevar eficazmente la palabra de Dios a quienes la desconocían, o sea a los indios gentiles del septentrión, y de reafirmarla entre los que decían conocerla, o sea entre los vecindarios de las villas españolas.

Decidido a trabajar inicialmente a título personal, el lector jubilado Llinás empezó por solicitar un permiso para predicar por todo el obispado michoacano a monseñor Francisco Aguiar y Seijas.³⁹¹ Amparado con esta licencia, durante algunos meses de 1679 visitó varias villas y pueblos, donde se dice que hizo muchas pláticas "provechosas" y que convirtió a muchos pecadores.

En el mismo año en que Llinás obtuvo su jubilación y el permiso del obispo, había sido nombrado también custodio de su provincia (representante para asistir al capítulo general de la orden en Toledo).³⁹² A fines de 1679, faltando aún 24 meses para la celebración de dicha asamblea, y sin que se sepan del todo las razones, pidió a sus superiores una licencia anticipada para viajar a la metrópoli.

Ya en la península, en el largo lapso de espera, Llinás consiguió de las jerarquías episcopales y de los prelados de la orden otros permisos similares al que se le había dado en Michoacán y dedicó su tiempo a la prédica de misiones en Mallorca, Barcelona y Madrid.

³⁹⁰. *Ibid.*, p. 119.

³⁹¹. *Ibid.*, p. 126-7.

³⁹². Congregación capitular intermedia, Querétaro, 4-9 de septiembre de 1680. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 297 r.

En septiembre de 1680 fray Antonio logró entrevistarse con el ministro general, fray José Jiménez Samaniego, ante quien expuso una de sus principales inquietudes: el semiabandono en el que se encontraban las fundaciones del Cerro Gordo. Para remediar la situación, Llinás solicitaba al prelado que le concediera 12 misioneros. En principio, Jiménez Samaniego le prometió darle lo que pedía, pero, algunos días más tarde, quizá luego de meditarlo, volvió a hablar con Llinás y le hizo una contrapropuesta, que consistía, ya no el procedimiento ordinario de reclutar una misión, sino en prestarle apoyo a fin de solicitar al rey la fundación de un colegio de misioneros en la Nueva España.

Como se aprecia, la idea de los colegios misioneros no partió en realidad de fray Antonio Llinás, sino del ministro general y, en rigor, tampoco era invención original de éste, sino que provenía de una corriente general de reforma de la orden, presente desde poco antes de mediados del XVII y sobre la que ya indiqué algo tocante a la legislación y a los conventos de recolección. Pero me parece que aquí cabe hacer una pausa para dar algunos antecedentes de importancia.

En 1610 el papa Paulo V dispuso que todas las órdenes religiosas estableciesen colegios para la preparación de misioneros; 12 años más tarde se creó en Roma la Sagrada Congregación de *Propaganda Fide*, que reafirmó la disposición del decreto paulino. Por esa época, los franciscanos fundaron un colegio en dicha ciudad, pero esta institución no tiene ninguna relación directa, ni en estructura ni en funcionamiento, con los que aparecerían más tarde en América.³⁹³ Los antecesores de estos últimos, en todo caso, son los surgidos posteriormente en la península ibérica: San Antonio de Varatojo (1679) y Nuestra Señora de la Hoz (1681, transferido a Sahagún en 1682), que tuvieron el auspicio del Regio Patronato y la supervisión directa del comisario general de Indias. Dichos colegios perseguían tres fines: "dar estabilidad y continuidad a las misiones, ser centros de

³⁹³. Félix Saiz Díez, *Los colegios misioneros franciscanos de propaganda fide en Hispanoamérica*, Madrid, Raycar, 1969, p. 15. En 1662, el comisario general de la Nueva España, fray Juan de la Torre, intentó hacer del Colegio de San Buenaventura en Santiago Tlatelolco un centro de preparación para los misioneros destinados al norte del virreinato, pero no parece que este plan haya funcionado. Vid. Francisco Javier Hernández [comp.]. *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de las Américas y Filipinas*, 2 vols. Bruselas, Impr. de A. Vromat, 1879, I, p. 392.

instrucción de neomisioneros y lugar de renovación física y espiritual de los antiguos".³⁹⁴ Ambos planteles formaban parte de un magno proyecto para la integración de siete colegios metropolitanos que garantizaran la preparación de religiosos aptos para predicar en la propia España y también la de los operarios que pretendían pasar a América. De acuerdo con el plan

ningún religioso de las provincias peninsulares podría pasar a las misiones de Indias si antes, durante dos años, o por el tiempo que el comisario general de Indias le pareciere, no hubiere morado en alguno de aquellos colegios, dando pruebas de idoneidad religiosa y de vocación misionera. Con esta providencia se pretendía proveer la reforma de las provincias de Indias y al mayor fruto de las misiones de fieles e infieles de aquellas regiones.³⁹⁵

La estancia de Llinás en España fue, pues, coincidente con la apertura de los dos primeros colegios peninsulares; por ello, al ministro general Jiménez Samaniego debe habersele ocurrido que la ocasión era propicia para establecer uno en ultramar.

Así las cosas, el padre Samaniego convenció a Llinás de que expusiera por escrito los argumentos y razones que hacían necesaria la fundación, a fin de presentar el texto a la consideración del Consejo de Indias.

En su planteamiento, Llinás destacaba aspectos que necesariamente tenían que tocar de cerca la susceptibilidad del rey y sus funcionarios, entre ellos: las dificultades y peligros que entrañaba el gobierno a distancia, la conveniencia de seleccionar cuidadosamente a los representantes del poder real y eclesiástico en ultramar y el papel fundamental que desempeñaban los misioneros para la conservación de las áreas colonizadas y la apropiación de los territorios de frontera. Con dichos argumentos fundamentaba la pertinencia de establecer el nuevo colegio:

³⁹⁴. *Ibid.*, p. 16.

³⁹⁵. *Ibid.*, p. 19.

para los Indios de la América, por la experiencia que tengo en tantos años, de su docilidad y humildad, tengo pensados los medios siguientes. El primero, que los consejos y religiones pusiesen todo el cuidado posible en enviar superiores, así seculares como eclesiásticos muy temerosos de Su Divina Majestad y deseosos de la salvación de las almas. Porque de los antecedentes o cabezas dimanar las muchas consecuencias buenas o malas, conforme son y más en tierras tan dilatadas y remotas, adonde parece que el poder es más absoluto. Lo segundo, que los misionarios [sic.] que pasan a aquellas partes sean muy temerosos de Dios, para que con su buen ejemplo y doctrina se conserve lo que ya está conquistado y de estos, los más temerosos de Dios pasen a las conversiones vivas...

Que se funden algunos conventos de misionarios en Indias, y se llenen de religiosos de espíritu, ya de España ya de aquellas provincias, que los hay muy buenos y muy fervorosos y se ejerciten en predicar misiones por todos aquellos lugares grandes de las Indias, para que así lo conquistado se conservase con muchas virtudes y las custodias y conversiones vivas se poblasen de tales religiosos ya ejercitados en el temor de Dios, para que se aumentase más la fe, se poblasen más lugares y se edificasen más templos...³⁹⁶

En cuanto a la parte operativa, el proyecto demandaba que este nuevo colegio tuviese no sólo independencia respecto de las provincias, sino también del comisario general de Nueva España; para tal efecto, habría que designar a un "comisario general" -con poderes plenos del ministro general de la orden- que saldría a la cabeza de un grupo de 24 misioneros. A su llegada a la Nueva España, dicho contingente debería proceder de inmediato a predicar misiones entre los fieles, en las ciudades México, Puebla y otras poblaciones importantes. Aquí, Llinás hacía hincapié en la importancia de conceder autonomía a la gestión del comisario de misiones, que podrían cancelar -del todo o parcialmente si así convenía al trabajo de prédica- las rutinas conventuales cotidianas, sin que ello representara violación a los preceptos o causa de fricción con los demás prelados franciscanos.

Una vez realizada la misión en las ciudades, los ministros debían marchar, sin demora, a las zonas de indios gentiles, donde tendrían su principal campo de labor. En cuanto a los recursos financieros para apoyar esta empresa, exponía Llinás -tal vez con exagerado optimismo- que, mediante el trabajo bueno y eficiente de los misioneros, se ganaría la atención del virrey, de los obispos y de otros particulares del reino, quienes aportarían limosnas con la largueza suficiente para hacer innecesaria la ayuda económica de la corona. También el incorporar pronto religiosos americanos al grupo misional venido de España redundaría en un doble beneficio: por una parte, en

³⁹⁶. Espinosa, *Crónica apostólica*...p. 139-140.

la concesión de donativos que harían los vecindarios locales y por la otra, en el reconocimiento público a la valía de los ministros criollos. Adicionalmente, con esta política se obtendrían otras ventajas: en tanto conocedores de los asuntos de las Indias, los religiosos americanos allanarían muchos problemas prácticos en el trabajo y, además, al sentirse valorados, se acabarían los rencillas y escándalos que derivaban del "mal gobierno" de las provincias religiosas (esto era una obvia alusión a los pleitos de facciones).

Los misioneros tendrían la encomienda de fundar conventos en las regiones de indios gentiles y una vez que estas casas alcanzaran la cifra de 25 o 30, darían lugar al establecimiento de provincias nuevas, momento en el cual, los contingentes misionales seguirían avanzando hacia otras zonas de aborígenes "paganos".³⁹⁷

Como se ve, los proyectos de fray Antonio Llinás eran ambiciosos y en algunos aspectos pecaban de idílicos, pero con todo, recibieron el visto bueno del padre Jiménez Samaniego y fueron presentados -en versión más resumida- ante el Consejo de Indias, que el 13 de octubre de 1681 dio la autorización oficial para la fundación. Días más tarde la orden expidió la patente para el reclutamiento de misioneros. Unos meses después, en mayo de 1682 y en el transcurso del capítulo general, se elaboró el resto de la documentación que daba vida al primer colegio americano de *propaganda fide* y que investía de autoridad a Llinás como comisario y fundador de él.

Cabe aclarar que, en la primera propuesta de fray Antonio, se pedía licencia para fundar el colegio en la población de San Juan del Río,³⁹⁸ que era el asentamiento más cercano al Cerro

³⁹⁷. La glosa del proyecto la he elaborado a partir de la información que proporciona Michael McCloskey, *The Formative Years of the Missionary College of Santa Cruz of Queretaro, 1683-1733*, Washington, Academy of Franciscan History, 1955, p. 20-22.

³⁹⁸. La idea de establecer casa en San Juan del Río no era ninguna novedad para Llinás, Espinosa apunta que en dicho poblado se le daban todas las facilidades para la fundación. De hecho, los antecedentes datan de abril de 1669, cuando los vecinos de San Juan del Río, encabezados por su alcalde mayor, don Antonio Ramírez de Arellano, y por el cura interino, don José Díaz, habían extendido una petición a la provincia michoacana para que se fundase en la población un convento franciscano. El vecindario se comprometía no sólo a ayudar económicamente a la construcción, sino también a mantener a los religiosos. El 2 de mayo del mismo año se leyó la petición en la sala capitular ante las autoridades provinciales, que dieron su anuencia y turnaron el escrito al entonces virrey, el arzobispo fray Payo Enríquez de Rivera, para que se iniciaran las diligencias que, al parecer no prosperaron. Cabe señalar que la firma de fray Antonio Llinás figura en el

Gordo, área donde debían empezar a trabajar los operarios; como segunda opción presentaba el territorio de las villas de Córdoba y Orizaba, que tampoco caía muy lejos de la zona de misiones. Pero Su Majestad no dio su anuencia, pues no deseaba que se fincasen nuevos conventos en aquellas regiones donde ya hubiese algunos; de manera que exigió que se pensara en otra posibilidad, esto es, que se tomase posesión de alguna de las casas ya existentes. Fue a Jiménez Samaniego a quien se le ocurrió que bien podría echarse mano del convento de la recolección de la Santa Cruz, considerando que Querétaro ya contaba con otra sede franciscana: el convento de Santiago. Con tal asignación, pues, se expidió la real cédula (Aranjuez, 18 de abril de 1682) que erigía el colegio en la casa de Sangremal.

Llinás se dio entonces a la tarea de reclutar a sus 24 misioneros para el colegio; simultáneamente -según se dijo en otra parte- el procurador michoacano. fray Gaspar López hacía lo propio intentando reunir 28 frailes para la custodia del Río Verde y para la provincia de San Pedro y San Pablo. Pero de ambos, fue Llinás quien corrió con mejor suerte, dado que completó la cifra de 23,³⁹⁹ López, en cambio, a duras penas logró juntar 11 ministros.⁴⁰⁰ Ambas misiones zarparon del litoral peninsular, más o menos al mismo tiempo, con rumbo a las Indias.

En el verano de 1683 llegó fray Antonio Llinás a Nueva España, provisto de las reales cédulas, bulas pontificias y patentes de la orden para establecer su instituto en el inmueble que albergaba a la recolección de la Santa Cruz de Querétaro. Como Llinás tuvo que permanecer algún

documento de aceptación, al lado de las rúbricas del provincial y definidores. El expediente mencionado está en BN, AF, 53/118.5 f. 9-12.

³⁹⁹. En la provincia de Mallorca reclutó a: fray Antonio Bordoy, fray Miguel Fontcuberta, fray Pedro Antonio Frontera, fray Juan Bautista Lázaro, fray Antonio Llanzor, fray Jaime Llinás, fray Damián Mazanet, fray Antonio Perera, fray Miguel Roche, fray Pedro Sichar, fray Antonio Torres y fray Sebastián Vizquerra (Madrid, 12 de enero de 1683. AGI, *Indiferente General*, 2875/FF7, fols. 453r-454v). De otras provincias: fray Melchor López de Jesús, fray Francisco Frutos, fray José Díez, fray Francisco Casañes, fray Antonio Margil de Jesús, fray Francisco Hidalgo, fray Francisco Estevez, fray Tomás León, el lego fray José Martínez y el donado fray Jerónimo García (Espínosa, *Crónica apostólica de los colegios...* p. 44-45).

⁴⁰⁰. Madrid, 5 de febrero de 1683. A los oficiales de Sevilla, con la lista aprobada de los doce religiosos a cuenta de los 28 y 3 legos concedidos el 30 de abril de 1682 a fray Gaspar López para llevar a Michoacán. Son: Fray Cristóbal de Alvarado, fray Bartolomé Bernal, fray Francisco Contreras, fray Juan de la Cruz, fray Fernando Flores, fray Bartolomé de la Fuente, fray Francisco Herrero, fray Juan Hervás, fray Toribio Orellón, fray Antonio Pedrero y fray José Peligro. AGI, *Indiferente General*, 2876/FF8, fols. 2v-4r.

tiempo en la ciudad de México para arreglar con el virrey negocios tocantes a la fundación, en agosto despachó a Michoacán a cuatro de sus compañeros, a cargo de fray Juan Bautista Lázaro.

El 14 de agosto esta comisión entregó los documentos a las autoridades michoacanas; el definitorio leyó los papeles y cedió la casa de inmediato. Según un testigo presencial, el padre José Díez, que era miembro de la misión, la entrega se hizo sin problemas,⁴⁰¹ y el cronista Espinosa afirma aproximadamente lo mismo, o sea que la provincia michoacana obedeció de inmediato y de buen grado. Pero si la actitud de las autoridades de San Pedro y San Pablo parecía benévola y condescendiente, quizá fue sólo disimulo, dado que en los libros de gobierno de la orden no se percibe tanta complacencia; un documento suscrito por el definitorio manifiesta claramente que la provincia acataba las disposiciones superiores, pero que se reservaba el derecho a recuperar el inmueble si no se cumplía punto por punto con lo ordenado en los papeles de fundación.⁴⁰²

Justamente porque hubo sí contrariedad en el seno de la provincia a raíz del "despojo", se explica que el cronista Espinosa se tomara la molestia de exonerar a Llinás en cuanto a la elección del convento de la Santa Cruz:

cuan lejos de la verdad está la opinión que corrió mucho tiempo de haber pedido nuestro venerable fundador este convento de la Cruz santísima para fundar su colegio. No cabía en la religiosa atención que profesaba, reconociendo los beneficios recibidos en tan santa provincia y los puestos honrosos a que le había sublimado, quitarle la posesión de un santuario como el de la Cruz santísima...⁴⁰³

Además, un especialista contemporáneo da cuenta cabal de esta incomodidad, cuando explica que muy pronto la provincia michoacana presentó "un memorial al rey, en el que se quejaba de que se le hubiese quitado uno de sus principales conventos". Por otro lado, el problema no sólo se limitó a la cesión de la casa de la Santa Cruz, también parece que hubo ciertas fricciones entre

⁴⁰¹. José Díez, *Apostólicos afanes*, apud, Saiz Díez, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁰². AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 307-313v.

⁴⁰³. Espinosa, *Crónica apostólica...*, p. 41.

las autoridades de Michoacán y Llinás porque, a juicio de aquellas, las facultades que se le habían conferido al flamante comisario apostólico de misiones eran excesivas.⁴⁰⁴

Aunque los misioneros ocuparon la Santa Cruz el 15 de agosto, el documento oficial de entrega se elaboró tres meses después, el 22 de noviembre de 1683, en el transcurso de la congregación intermedia de la provincia. El papel decía a la letra:

Fray Antonio Alonso, predicador y ministro provincial de esta Santa provincia, con todo el reverendo y venerable definitorio de ella, certifico que el reverendo padre fray Antonio Llinaz, lector jubilado, predicador apostólico, etc. nos hizo notoria y manifiesta una bula de Su Santidad, Breve o decreto apostólico, que aprobaba y aprobó la erección y fundación del Colegio Apostólico de la Santa Cruz que está en esta ciudad, en virtud de patente que nuestro reverendísimo padre ministro general, cuyo tenor se contiene en las últimas constituciones de nuestro reverendo padre fray José de Samaniego y también presentó cédulas del rey nuestro señor y patentes de los superiores, en que le mandaba a esta santa provincia se entregase al dicho padre fray Antonio Llinás el convento de la Santa Cruz, que era el primero y noviciado de la recolección. Y como estaba, con todas sus alhajas, ornamentos y ornato, se le entregó. Y porque conste nuestro obediencia, que queda rubricado, firmado y obedecido en el libro de Decretos de esta Sante Provincia le damos esta certificación en testimonio de verdad. Fecha y firmada en este nuestro convento de Santiago de Querétaro, en veinte días del mes de noviembre de este año de mil seiscientos ochenta y tres. Fray Antonio Alonso, ministro provincial - fray Nicolás de León, provincial absoluto - Fray Bernabé Fernández, definidor - fray José Márquez, custodio - fray José de los Santos, definidor - fray Juan Ceballos, padre más antiguo- fray Tomás de Larrauri, definidor - fray Pedro de la Maza, definidor y secretario.⁴⁰⁵

Y pese a que las autoridades provinciales asentaron que consideraban al nuevo colegio de la Santa Cruz una entidad del todo ajena e independiente de San Pedro y San Pablo -como en efecto lo era-, se trataba más de un dicho que un hecho, porque, como se verá, estaban muy interesadas en todo lo que se relacionaba con los misioneros españoles recién llegados, sin importarles que fuesen los de *propaganda fide*. Indudablemente, entre agosto y noviembre del 83, los padres michoacanos entraron en tratos con algunos de los frailes que habían arribado a Querétaro en el grupo de Llinás. En el mismo acuerdo de la junta definitoria del 22 de noviembre de 1683, se afirmaba sin ambages:

Porque la provincia necesita más religiosos cachupines para su parcialidad, y se presume que se ofrecerán otros del colegio de la Santa Cruz, que quieran

⁴⁰⁴. Saiz Díez, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁰⁵. Congregación de noviembre de 1683, AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro Becerro*, fols. 313r-314v. Lo reproduce Espinosa, *op. cit.*, p. 51.

incorporarse, se faculta al ministro provincial para que pueda recibir e incorporar hasta diez.⁴⁰⁶

En efecto, tres de ellos: fray Sebastián Vizquerra, fray Antonio Llanzor -lectores de teología- y fray Antonio Bordoy -corista- se integraron de inmediato a la provincia. Estos, sumados a los 11 del grupo que recientemente había traído el procurador fray Gaspar López, constituyeron un refuerzo de 14 españoles para Michoacán.

Desconozco cuál fue la reacción de Llinás ante esta defección de tres de sus hombres, pero de seguro no fue de júbilo y no sería difícil que esta circunstancia se hubiera sumado a los motivos de desavenencia que ya afloraban entre las dos entidades franciscanas ahora coexistentes en Querétaro. No obstante, en modesta compensación por los perdidos ministros, se sabe que al menos un religioso de Michoacán, el lector jubilado fray Pedro Medina, pidió ser admitido en el nuevo colegio.⁴⁰⁷

Con estos antecedentes tan poco halagüeños, los misioneros de la Santa Cruz iniciaron sus tareas predicando misiones entre las principales ciudades y villas del obispado de Michoacán.⁴⁰⁸ Con profusión de sermones, procesiones, misas y pláticas en las que instaban a los pecadores a arrepentirse y enmendarse, parecen haber levantado revuelo en muchos sitios. No sólo conmovían a los seglares, pues algunos religiosos, como el guardián del convento de San Francisco, fray Antonio Ezcaray (de quien hablaremos en otro sitio), se sumaron a sus filas y pidieron el traslado y afiliación al colegio.

Como fray Antonio Llinás había sido designado por Su Santidad comisario apostólico de misiones, no sólo era su responsabilidad atender al desarrollo del colegio; también debía ocuparse de otros muchos menesteres administrativos y de promoción de las misiones, en general. Por ello, en 1684 se vio precisado a delegar la guardianía del colegio queretano para regresar a España, en

⁴⁰⁶. Junta definitoria, 22 de nov. 1683. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 315 r. Las cursivas son mías.

⁴⁰⁷. Espinosa, *Crónica apostólica...*, p. 81.

⁴⁰⁸. Aunque, ya desde su llegada habían predicado en otras ciudades del reino: México, Puebla, Campeche, etc. *Ibid.*, p. 62 y ss.

un intento de reclutar más predicadores para las Indias y de establecer otros colegios en la península. Llinás ya no retornaría a Michoacán (murió en Madrid en 1693), pero dejó funcionando la nueva institución.

En 1685 se suscitaron otros acontecimientos en Querétaro derivados de la convivencia entre la provincia de San Pedro y San Pablo y el colegio de la Santa Cruz. Como al parecer, la comunidad local del convento de Santiago no era tan puntillosa respecto a la distancia e independencia que debían mediar entre ella y los ministros de Sangremal y daban en visitarlos y en quedarse a dormir en su casa, las autoridades provinciales sancionaron que, a partir de la expedición del decreto respectivo, ningún religioso de Michoacán podía introducirse en el claustro o pernoctar por ningún concepto en la Santa Cruz. Pero para el provincial fray Bartolomé de Campo Verde, la separación del colegio de *propaganda fide* y la provincia tenía implicaciones más profundas que la sola restricción de las visitas; también, y sobre todo, incluía el impedir la afiliación a San Pedro y San Pablo de los frailes adscritos a la Santa Cruz. Por eso, en septiembre de 1685, y pese a la abierta oposición del grupo español, fray Bartolomé tuvo la presencia de ánimo suficiente para revisar los casos de las recientes incorporaciones de los tres misioneros del colegio: Bordoy, Llanzor y Vizquerra.

Vistas en detalle las circunstancias, el ministro provincial acabó por declararlas inválidas. En esto, Campo Verde procedía con estricto apego a lo sancionado por múltiples reales cédulas, que prohibían a las autoridades desviar de su destino original a los misioneros remitidos desde España. En consecuencia, nadie pudo objetar su resolución. El estudiante fray Antonio Bordoy obedeció y se reintegró a su colegio. El lector fray Sebastián Vizquerra -que, al parecer, era el principal agitador y el primer instigador de los cambios- en franco desacato, se dirigió a Jalisco, donde algunos unos años después conseguiría su incorporación. Del lector Antonio Llanzor se sabe que decidió volverse a España, aunque cuatro años después, esto es en 1689, pidió licencia para retornar a Michoacán.⁴⁰⁹ Con esta medida, las relaciones entre la provincia y el colegio quedaron en paz por algunos años.

⁴⁰⁹. AGI, *Indiferente General*, 2876/FF 9, fols. 60-61 v.

Andando el tiempo, las gestiones que hizo Llinás en la metrópoli rindieron frutos, puesto que en 1692 llegaron otros 27 religiosos (23 sacerdotes y 4 legos) adscritos al colegio.⁴¹⁰ Simultáneamente, Michoacán había enviado a sus propios procuradores con la encomienda de reunir 24 ministros, pero los emisarios no lograron nada y volvieron a la provincia con las manos vacías.

Tal vez por este fracaso, en 1693, las autoridades provinciales michoacanas volvieron a pasar por alto las disposiciones del rey y aceptaron a seis ministros que abandonaron el colegio. Tres eran miembros fundadores: fray Damián Mazanet, fray Miguel Roche y fray Antonio Torres.⁴¹¹ Los restantes: fray José Antonio Campaner, fray Antonio Cajigas y fray Bartolomé de Castañeda, pertenecían a la recién llegada misión de 1692.

A lo largo de dos trienios estos religiosos permanecieron en los conventos provinciales, sin que nadie osase objetar nada.⁴¹² De hecho, en 1697 Damián Mazanet fue nombrado custodio del Río Verde; Antonio Torres, guardián de Pátzcuaro; Antonio Cajigas, de Zacapu y Bartolomé Castañeda, de Sichú. Pero el que viviesen en Michoacán y el que se les hubieran concedido prelacías no significa que algunos sectores de la provincia los viesen con buenos ojos, o que se hubieran olvidado de las condiciones de su incorporación.

El 10 de febrero de 1699, en vísperas de la realización del capítulo en el que fray Benito Figueroa entregaría el gobierno, una voz anónima de la provincia denunció que las incorporaciones de los seis mencionados ministros eran irregulares y, por tanto, que aun siendo guardianes, no deberían tener derecho al sufragio. Parece que esta declaración suscitó disturbios en la asamblea, a causa de los cuales, se acordó no decidir nada en ese momento, sino turnar el problema a la deliberación de los padres definidores.

⁴¹⁰. Espinosa, *Crónica apostólica...* p. 83.

⁴¹¹. Eran de los primeros reclutados por Llinás en España. 28 de enero de 1683. AGI, *Indiferente General*, 2875/FF 7/453-454v.

⁴¹². En 1696, fray Antonio de Torres y fray José Antonio Campaner vivían en la recolección de San Miguel, fray Damián Mazanet en el convento de San Felipe, fray Miguel Roche en Celaya, fray Bartolomé Castañeda en Chamacuero [Comonfort] y fray Antonio Cajigas en Salvatierra. Informé de 19 de junio de 1696. BN, AF, 52/1105.6, f. 11-14.

Dicha junta definitoria se realizó en marzo y resolvió suspenderles la prerrogativa del voto a los seis ministros referidos,⁴¹³ en tanto se analizaba la licitud de su afiliación a Michoacán.⁴¹⁴ Luego de revisar en detalle los expedientes, el provincial Figueroa decretó que las incorporaciones eran inválidas y ordenó que los seis sacerdotes fuesen separados de inmediato de San Pedro y San Pablo. Se ignora qué hicieron cinco de los ministros expulsados, sólo consta que fray José Antonio Campaner volvió de inmediato a su colegio.⁴¹⁵

Menos de tres meses después, el nuevo provincial, el español Jerónimo Sierra y su definitorio dieron pie al escándalo, al revertir la determinación de las autoridades anteriores y declarar a los seis ministros incorporados legítimamente a la provincia. Pero no les bastó readmitir a esa media docena; todavía aceptaron a otros más que no querían continuar en la casa de Sangremal y a unos cuantos franciscanos descalzos del convento de San Antonio de Querétaro. A este último grupo, empero, le impusieron como condición servir antes durante seis años en el Río Verde.⁴¹⁶

En el seno de la provincia volvieron a levantarse clamores de inconformidad; los de los criollos. Empleando el seudónimo de "fray Pedro de la Consolación", un anónimo fraile americano escribió un "libelo o papelón" en el que denunciaba que las autoridades -y en particular el comisario de Nueva España, fray Bartolomé Giner- no habían tenido el más mínimo reparo en admitir a la provincia a ministros que no habían salido del colegio, sino que habían sido expulsados de él y todo con el avieso fin de favorecer a la parcialidad peninsular. El mismo texto afirmaba que se había redactado "a petición de la mejor y mayor parte de esta provincia",⁴¹⁷ con lo que, desde luego, aludía a los americanos. No se sabe si el cargo que formulaba sobre los ministros "expulsados" se refería a

⁴¹³. Junta definitoria, 30 de marzo de 1699, AHPFM, 1ª serie, Gobierno, *Libro becerro*, caja 2, fols. 35 y ss..

⁴¹⁴. Hay evidencias de que alguno o algunos de estos ministros habían sido expulsados del Colegio, aunque no se sabe en concreto cuáles. 17 de octubre de 1701, BN, AF, 52/1106.1, f. 1-2v. Y antes, en 1693, había llegado una real cédula dirigida al virrey, conde de Galve, para que se averiguase qué religiosos habían pasado a las provincias novohispanas sin autorización, a fin de que fuesen remitidos de regreso a España. 13 de enero de 1693, BN, AF, 52/1105.3, f. 5-6.

⁴¹⁵. Mayo de 1700, BN, AF, 53/1120.2, f. 3-6.

⁴¹⁶. Capítulo provincial Querétaro 25 de abril a 8 de mayo de 1700.f. 37r.-42v.

⁴¹⁷. Junta definitoria Querétaro, 6 de mayo 1700, AHPFM, 1ª serie, Gobierno, *Libro becerro*, caja 2, fols. f. 43v-44v. Por desgracia, no he podido dar con el paradero de la carta de "Fray Pedro de la Consolación".

los seis religiosos desafiliados por el provincial Figueroa (probablemente sí) o a algunos de los recién incorporados por Sierra.

Sea de ello lo que fuere, la acusación era grave y el problema alcanzó tal magnitud que rebasó el ámbito de los conventos de la provincia; hubo alboroto entre los seglares, parientes y amigos de los frailes criollos, que se empezaron a inmiscuir. Así se entiende que el comisario general Giner expidiera una patente, donde expresaba que sólo correspondía a las provincias plantear las dudas y dificultades relativas al gobierno interno "y no a ningún particular que inquiete los ánimos y perturbe la paz," en consecuencia, adelantaba que enviaría a un visitador para que tomara conocimiento del caso michoacano y deslindara responsabilidades. Por lo pronto, ordenaba al definitorio que designara a dos representantes para que

con toda verdad...trabajen un papel allegando los fundamentos y razones que hay para probar que los religiosos que bajaron de nuestro Colegio de la Santa Cruz de Querétaro a esa nuestra provincia no están incorporados y las razones y fundamentos que hubo para ello...⁴¹⁸

En cuanto a la responsabilidad del cambio de adscripción que el papel de fray Pedro de la Consolación achacaba al comisario Giner, el exprovincial Figueroa acreditó por escrito que fray Bartolomé no había tenido ninguna participación en el asunto, pues cuando los padres de la Santa Cruz habían pasado a Michoacán Giner no estaba aún en funciones. Y además añadía que el mismo comisario había invitado a los ex colegiales a que volvieran a su convento de adscripción en Querétaro, recomendación que sólo había atendido el padre José Antonio Campaner.⁴¹⁹

Pero no bastó la intervención del comisario de Nueva España para arreglar las cosas; finalmente, el estruendo fue tanto que llegó hasta la metrópoli. El comisario general de Indias, fray Alonso Biedma, designó entonces visitador a fray José Alcaraz, a quien le dictó instrucciones precisas: que zanjase las disputas y que se encargase de remover personalmente de las

⁴¹⁸. Patente del comisario general de Nueva España, fray Bartolome Giner, San Francisco de México, 25 de marzo de 1700, leída en Junta definitoria, Querétaro, 15-16 de abril de 1700, AHPFM, 1ª serie, Gobierno, *Libro becerro*, caja 2, fols. 42v-43v.

⁴¹⁹. Mayo de 1700, BN, AF, 53/1120.2, f. 3-6.

guardianías de la provincia a "a cualesquiera de los padres apostólicos expulsos del colegio de la Santa Cruz que estuviese en puesto de guardián".⁴²⁰ La corona fue todavía más lejos, pues en real cédula de octubre de 1701, dirigida al obispo de Michoacán, ordenó que a los sacerdotes de la Santa Cruz pertenecientes a las misiones de 1683 y 1692 y cualesquiera otros que se hubiesen afiliado a Michoacán, independientemente de que fuesen o no expulsos, no se les permitiría permanecer ni en San Pedro y San Pablo ni en el colegio ni en otra provincia de la Nueva España, sino que deberían ser embarcados, de inmediato y remitidos a sus conventos de procedencia en España, donde recibirían los castigos correspondientes.⁴²¹

De este conflicto por las adscripciones registrado entre fines del siglo XVII y principios del XVIII, se saca en claro que la fundación de una institución "renovadora", como lo era el colegio apostólico de *propaganda fide* de la Santa Cruz, no despertó celos ni rivalidad en la provincia michoacana a causa de su labor de prédica entre los fieles del obispado, o de una posible superposición de jurisdicciones; toda fricción y pugna derivó siempre de la pretensión de la provincia de surtir de efectivos a su parcialidad española con sujetos que pertenecían a los contingentes de misioneros del colegio.

⁴²⁰. Patente leída en Junta definitoria, Querétaro enero 7-9 1700 f. 48v-50r.

⁴²¹. Real cédula a don Juan Ortega y Montañés, 17 de octubre de 1701, BN, AF, 52/1106.1, f. 1-2v.

CAPITULO III

LOS FRANCISCANOS EN LAS VILLAS ESPAÑOLAS

1. La presencia franciscana en las poblaciones

- a) *Valladolid*
- b) *Querétaro*
 - * El convento de la Santa Cruz
 - * El convento de Santa Clara
 - * El cabildo queretano
- c) *Celaya*
- d) *León*
- e) *San Miguel el Grande*
- f) *Salvatierra*

2. Las asociaciones de laicos y otras formas de acción entre los seglares

- a) *La Tercera Orden, las hermandades y las cofradías*
- b) *Reliquias y cultos especiales*

1. La presencia franciscana en las poblaciones

Es un hecho sabido que los franciscanos fueron agentes principales en la transformación de las pautas culturales de las comunidades indígenas de Michoacán, y mucho se ha escrito y discutido al respecto. En cambio, casi nadie se ha ocupado de analizar el papel que desempeñaron los frailes menores en la determinación de conductas colectivas, usos, costumbres, tradiciones y cultos en las ciudades y villas multiétnicas de la región; esto es, en la creación de vínculos de identidad comunitaria. A mi juicio, tampoco se ha concedido la atención debida al estudio de los conventos urbanos en tanto sedes locales de poder político-social en dichos asentamientos.⁴²²

De esta omisión quizá no se pueda culpar a los investigadores y estudiosos de la actualidad, que acaso inconscientemente se han atendido a la línea que marcó el Regio Patronato a partir del concilio tridentino, esto es, a considerar a los regulares fundamentalmente como evangelizadores y doctrineros de indios y no como párrocos ni como promotores de actividades sociales o directores de agrupaciones laicas entre otros grupos de población. Y me parece que, justamente por inexplorada, ésta constituye una veta riquísima para el análisis que puede rendir muchos frutos en el estudio de la conformación de las sociedades regionales.

Pero volviendo al desarrollo histórico de la provincia michoacana, independientemente de las funciones que hayan realizado en el obispado durante los siglos XVI y XVII, los franciscanos no fueron, desde luego, los responsables de las mudanzas que acusó el panorama demográfico. En las primeras décadas del XVI, mientras adoctrinaban y bautizaban aborígenes, vieron emerger en los campos las marcas divisorias de estancias o haciendas propiedad de peninsulares, vieron excavar en Pátzcuaro los cimientos de una catedral y vieron surgir en los llanos de Guayangareo la primera villa española, que Felipe II quiso denominar como su ciudad natal, Valladolid.

Poco a poco, una buena porción del territorio de la provincia de San Pedro y San Pablo - parcialmente la antigua zona de ocupación tarasca (los valles y la región de los lagos) y en mayor medida la nueva de ocupación española o "provincia de Chichimecas" (lo que hoy se conoce como

⁴²². Son muy pocos los estudios que abordan estos temas; uno de ellos es el de Antonio Rubial, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1989.

el Bajío guanajuatense y michoacano)- fue convirtiéndose en el principal abastecedor de las regiones mineras del norte (Zacatecas, Durango, San Luis Potosí). De la diócesis del gran Michoacán, sobre todo de la cuenca del río Lerma, salieron en cantidades crecientes granos, cueros y trabajadores para los reales de minas. La pujante producción y el vigoroso comercio que empezó a darse en el corredor Zacatecas-México desde el último tercio del XVI atrajo a mucha población blanca y mestiza.

Con estos cambios, el proyecto de los primitivos evangelizadores -me refiero, claro está, al de formación de una sociedad levítico-indígena, apartada del contacto de los europeos- tuvo una vida breve. Pero el fracaso de este plan no sólo habrá de atribuirse al notable incremento de la población no indígena y a la consecuente transformación en los esquemas económico-sociales, considerados como factores externos, sino también a una circunstancia que deriva directamente de ellos y sobre la que muy poco se ha dicho: el profundo cambio de "identidad" de la propia orden.

Con la criollización de la provincia -pese a la resistencia que a ello ofrecieron sus altas jerarquías- la orden acabó por adquirir carta de naturalización en las regiones donde servía. Metafóricamente, puede hablarse, pues, de los franciscanos del XVII como de un peculiar organismo: una pequeña cabeza española que a duras penas consigue controlar a su enorme cuerpo americano para evitar ser engullida o absorbida por él.

Pero más allá de las cuestiones internas de gobierno, la "americanización" de la corporación de los menores explica la proclividad que en el XVII manifiesta la provincia michoacana a crecer y prosperar, a nutrirse prioritariamente en y de las ciudades. Al paso que se acrecentaba la población blanca y mestiza del obispado de Michoacán, a medida que se agrandaban y multiplicaban las familias españolas y novohispanas, aumentaban las tomas de hábito de jóvenes oriundos de las villas. Esto es igualmente comprensible: no todos los hijos de los primeros colonos y fundadores tendrían forzosamente inclinación por la ganadería, la agricultura o a la minería, en suma, por las granjerías de sus padres, ni mucho menos, derecho a la sucesión patrimonial que, para no fragmentarse, solía quedar en manos del primogénito; por estas razones, muchos jóvenes criollos optarían por la carrera eclesiástica. Además, en ello influyó bastante el que hubieran nacido en

pueblos y villas donde había conventos, que hubieran sido bautizados en las pilas de sus iglesias y que hubieran crecido al amparo de los claustros. Como es natural, estas numerosas profesiones propiciaron una mayor compenetración del instituto franciscano con el vecindario en general y con los grupos de poder de la región en particular.

El acceso de los religiosos hijos de familias pudientes a los puestos principales de la orden es un hecho documentado. A lo largo de la segunda mitad del XVII algunos de los provinciales y definidores criollos fueron miembros de los linajes locales de mayor prestigio y posición.

Al provincialato, por ejemplo, llegaron fray Alonso de La Rea (1649-51), fray Juan Lobo (1655-58) y fray Andrés Madera (1667-69), queretanos, y fray Bartolomé de Campo Verde (1685-88), leonés. En los definitorios más cuantiosa aún fue la incorporación de americanos de apellidos ilustre, como Mejía, Muñoz y Figueroa, de Querétaro; Escárcega o Ibarra, de Valladolid. No fue infrecuente tampoco que los parientes y deudos de estos frailes fuesen funcionarios o negociantes regionales de primera línea y que patrocinaran la construcción o reconstrucción de templos y claustros y otras diversas obras pías promovidas por la orden.

La relación y retroalimentación que había entre las nuevas comunidades españolas -en especial las del Bajío-⁴²³ y los religiosos franciscanos se tradujo asimismo en la fundación de cofradías y hermandades y, hacia mediados de la centuria, en la de la Tercera Orden. En el primer caso, junto con el culto a un santo, a una advocación mariana o a una devoción pasionaria, las hermandades estimularon entre el vecindario el sentido de arraigo y pertenencia a una comunidad; sus miembros pagaban cuotas que servían para el culto y beneficiaban al templo donde se veneraba la imagen de su santo patrono. En el segundo, bajo la dirección de los frailes, muchos individuos, particularmente los adinerados prohombres de distintas localidades (Querétaro, Celaya, Valladolid, León, Pátzcuaro), se agruparon en una congregación seglar (sujeta a la observancia de cierta regla) que, aparte de dotar capellanías y de organizar con gran fausto ceremonias litúrgicas,

⁴²³. Como dato curioso, baste decir que la población del Bajío se incrementó en un 176% entre los años de 1631 y 1681. Véase cuadro en: Carrillo, *Michoacán en...*, p. 116.

aportaba gruesas limosnas para la conservación o remodelación de conjuntos conventuales o para otros propósitos de beneficencia.

Sin duda, la preminencia que la sociedad novohispana concedía a la corporación, a la colectividad o al gremio sobre la identidad individual es un resabio del medioevo; pero no puede negarse tampoco que, al promover entre los sujetos particulares el sentimiento de pertenencia y solidaridad con un grupo que se aglutinaba en torno a un determinado símbolo religioso propio, los frailes sembraban también la semilla de un patriotismo criollo, netamente regional.

Por otro lado, tal estrechamiento de lazos, valga el término, socio-rituales entre la población civil y los conventos da cuenta de la negativa declarada del vecindario de algunas ciudades y villas (por ejemplo, Celaya, Querétaro y Cadereyta) a aceptar las tentativas de secularización de sus parroquias, pese a que en sentido estricto, en ellas -como se ha dicho en muchas otras partes- ya no eran necesarios los doctrineros dado que no quedaban indígenas que catequizar.⁴²⁴

En cierto modo, referir la historia de los franciscanos de Michoacán en el siglo XVII, es también referir la de una adaptación, la del exitoso acoplamiento y fusión del instituto religioso a los cambiantes patrones sociales de una región. Empero, hay que destacar un hecho importantísimo: esta imbricación conventos-vecinos se da y se sustenta en contextos particulares. Son los conventos y los habitantes de cada localidad específica quienes forman las alianzas, no la provincia michoacana en su conjunto. Las cofradías y las agrupaciones de terciarios son y pertenecen a villas y ciudades donde se ubica determinada casa de los frailes menores, pero no reconocen un lazo formal de unión con San Pedro y San Pablo de Michoacán.

Por el contrario, al elevarse al plano de las instituciones se advierten claros enfrentamientos entre los diferentes sectores e instancias de poder. La provincia de San Pedro y San Pablo, en tanto corporación presidida por un provincial y un definitorio, compite y contiene continuamente con los

⁴²⁴. Sobre esto es elocuente lo que afirma La Rea (*op. cit.*, p. 164) en el sentido de que los conventos de doctrinas indígenas solía haber un solo religioso y, en cambio, en los de los pueblos de españoles, eran muchos los residentes.

cabildos de las ciudades (autoridades civiles locales), con los alcaldes mayores (representantes del poder civil central) y con la jerarquía diocesana (poder eclesiástico-estatal).

No hay en esto paradoja o contradicción, con respecto a lo dicho antes en cuanto a los vecindarios, ni se trata de algo muy difícil de explicar: en Michoacán, como en otras regiones del centro, los franciscanos fueron las primeras "autoridades" naturales de los pueblos cuya cristianización emprendieron y estaban muy hechos al ejercicio del poder. Es cierto que la república de indios, entre la que vivían y trabajaban, tenía sus propios gobernadores y alcaldes. Teóricamente, los padres no podían intervenir en las elecciones de los dirigentes indígenas locales, pero, en los hechos, los aborígenes siempre los consultaban, les pedían opinión y aceptaban sus decisiones. Así pues, como grupo, los frailes eran, por antonomasia, los jefes natos de sus catecúmenos, figuras de autoridad, de influencia moral y, en no pocas ocasiones, también material. La posterior llegada de población española a estas comunidades no alteró significativamente las cosas: el guardián del convento era el confesor y el consejero de los vecinos, apadrinaba a los recién nacidos, casaba a los jóvenes de la villa y enterraba a los difuntos.

Es verdad que, desde los tiempos iniciales de la colonización, la relación de los regulares con los alcaldes mayores y corregidores no fue precisamente idílica; a veces había colaboración, las más, fricciones y enfrentamientos. Pero, como fuese, estos funcionarios eran representantes o delegados del poder central (el virreinato) y se trataba de individuos, no de corporaciones y, por añadidura, muchas veces eran forasteros.

En cambio, con el establecimiento de los cuerpos gubernativos de villas y ciudades, esto es, los ayuntamientos o cabildos la situación experimentó una transformación notable y se empezaron a dar pugnas y forcejeos. En no pocas ocasiones, en los altercados entre autoridades civiles y frailes, también hubo activa participación de los clérigos de los pueblos, que cerraban filas atrás de los regidores y alcaldes.

Un hecho interesante que avala lo dicho y que se perfila con nitidez en el conjunto de los casos estudiados, es que la provincia de San Pedro y San Pablo parece haber tenido mayor fortaleza y apoyo por parte de los vecindarios, e incluso de las propias autoridades, en aquellos

poblados donde su presencia precedió a la fundación de los cabildos (Querétaro), o donde el establecimiento de convento y casas consistoriales fue simultáneo (Celaya y Cadereyta), que en aquellos a donde llegaron con posterioridad al surgimiento de autoridades civiles (Valladolid, León, San Miguel el Grande). Esto, naturalmente, no significa que los frailes no hubieran llegado a tener sus desacuerdos con los ayuntamientos de las poblaciones mencionadas en primer término, que sí los tuvo y no de poca monta, con una tendencia a agravarse hacia fines del XVII. No obstante, en general, con la mediación de los vecinos, los franciscanos acabaron por resolver más o menos favorablemente estos problemas.

De cualquier forma, la persistencia del forcejeo frailes-autoridades civiles y diocesanas es sintomática de la desintegración de un patrón de ocupación española fundamentado en la misión-doctrina y su reemplazo por el esquema institucional del poder civil y de las estructuras parroquiales sancionadas por Trento.

Sin embargo el proceso sería lento; la presencia de otras autoridades no bastó para que la provincia de San Pedro y San Pablo renunciara a seguir ejerciendo el ascendiente que tenía de largo tiempo atrás sobre las comunidades, sobre todo las que originalmente fueron indígenas. Muchas veces, la realidad se encargó de demostrar que los designios del Real Patronato (en particular los dirigidos a someter la relativa autonomía de los mendicantes) y el cuerpo de funcionarios civiles locales encargados de ponerlos en ejecución, no eran suficientes para cambiar las tradiciones, los "usos y las costumbres" de los poblados. Llevaría mucho tiempo, más de un siglo (que se cumplió a mediados del XVIII) e improbables esfuerzos privar a las provincias de los regulares de sus privilegios, erradicarlas de los espacios políticos locales, arrancarles los curatos y las doctrinas y reducirlos a sus claustros o -sobre todo en el caso de los franciscanos y jesuitas- lanzarlos a las lejanas misiones del septentrión o de las selvas del sur.

En el ínter, las provincias (en este caso la franciscana de Michoacán) darían una batalla frontal contra alcaldes mayores, regidores, obispos, vicarios eclesiásticos y clérigos por conservar su hegemonía, su relación y su entrañable apego al vecindario de las poblaciones de Michoacán.

1. La presencia franciscana en las poblaciones

a) Valladolid

Del surgimiento artificial de la ciudad de Valladolid en las llanuras de Guayangareo dice un historiador:

La necesidad de establecer una ciudad en la provincia de Mechoacán, según los criterios de la dominación española, obedecía a cuatro motivos diversos. Uno era el contar con una ciudad capital donde residieran las autoridades civiles que hicieran posible la administración y el orden coloniales. Otro motivo fue el tener sede para la diócesis correspondiente a tal provincia donde estuviera el obispo y su catedral. Por otra parte se consideró preciso que los indios se congregasen de tal manera que hubiese una importante ciudad de ellos mismos. Finalmente pareció imprescindible que se erigiera una villa o ciudad de españoles a donde se recogieran los que dispersos habitaban la provincia y concurrieran otros nuevos vecinos para acrecentarla.⁴²⁵

Tales fueron las consideraciones que gestaron y dieron a luz a este asentamiento en 1541 para hacer competencia y, a la postre, domeñar social y políticamente tanto a la vieja Tzintzuntzan, capital del señorío indígena, como a Pátzcuaro, importante ciudad lacustre, donde el primer obispo Vasco de Quiroga, se había empeñado en erigir y conservar su sede catedralicia.

Pero el triunfo que el virrey Antonio de Mendoza y los encomenderos alcanzaron sobre la porfía de Quiroga no se tradujo en un rápido aumento de población en los años inmediatos. Valladolid -que sólo tomó ese nombre hasta 1577 o 1578- no lograba aumentar de tamaño. Para empezar, el obispo se negó a proporcionar a los vecinos clérigos para su atención espiritual, pero su actitud rencorosa y punitiva no encontró apoyo en los franciscanos, que, a la primera invitación de los colonos, rápidamente fueron a instalarse a la llamada Nueva Ciudad de Mechoacán. Los primitivos claustro e iglesia fueron humildes, de adobes y techos pajizos, y se levantaron en 1543 con el respaldo y la contribución económica del poderoso encomendero Juan Infante, quien diez

⁴²⁵. Carlos Herrejón, *Los orígenes de Guayangareo-Valladolid*, Morelia, El Colegio de Michoacán, 1991, p. 27.

años después aportó más fondos para reedificar el conjunto.⁴²⁶ En este modesto templo, los frailes confesaron y oficiaron misa para los vecinos, en tanto se disponía otra cosa.

Muy en breve, al iniciarse los años 50, Valladolid tuvo su alcalde mayor y su cabildo. Para entonces, la cólera episcopal ya había amainado un poco y a regañadientes Quiroga dotó a la ciudad de un cura párroco. Con ello, los franciscanos dejaron de administrar los sacramentos a los españoles; únicamente se quedaron con algunas doctrinas de los barrios indígenas y unos cuantos pueblos de visita. Los que atendían eran: La Concepción, San Juan Bautista, San Miguel Ychaqueo, Santiago y Chiquimitío.

Después de la muerte de don Vasco, la catedral también se trasladó a Valladolid. Tal vez por este motivo, en 1565, con la erección de la provincia franciscana de San Pedro y San Pablo, se determinó que la curia provincial (o convento sede de las autoridades máximas) quedaría en esta ciudad. No está de más subrayar que, no teniendo Michoacán una instancia superior de poder civil, como un gobernador o una audiencia, el obispo de Valladolid, que, finalmente y por obra del Regio Patronato, era otro funcionario estatal, se convirtió a partir de esta fecha en la cabeza político-ecclesiástica de la región. Así pues, aparte de sus facultades pastorales y sacramentales, el mitrado ejercía de hecho funciones que competían al fuero civil. Esta circunstancia, haría de Michoacán - como también de Oaxaca cuyas circunstancias eran similares- un espacio de poder político y clerical con características peculiarísimas en el ámbito de la Nueva España.

Entre tanto, por obra de artificio, como había aparecido, se trataba de hacer crecer a Valladolid: se atraían nuevos pobladores, se les daban tierras, se hacían repartimientos de indios, pero las cosas no prosperaban según los deseos de la administración española. En realidad, el estancamiento tenía origen en los trastornos provocados por la guerra chichimeca y en la concentración de pobladores en la cadena defensiva de las nuevas villas del Bajío (Celaya, 1571; Zamora, 1574; León, 1575).

Al iniciarse el siglo XVII, y a la vista de lo disminuídos que estaban los indígenas por causa de las epidemias, la guerra y la explotación, vino el segundo impulso de las congregaciones de

⁴²⁶. *Ibid.*, p. 123.

pueblos promovida por la administración central. Se trataba, ciertamente, de facilitar el cobro de tributos, pero también de poner a disposición de las empresas agrícolas españolas contingentes de trabajadores reunidos en un solo punto y, además de simplificar las tareas inherentes al adoctrinamiento de los naturales.

Por lo que toca a Michoacán, hasta este momento, las autoridades virreinales mostraban bastantes titubeos en cuanto a concentrar diversas aldehuelas y rancherías en torno a Valladolid o alrededor de otras dos cabeceras cercanas, Teremendo y Capula. Los vecinos y encomenderos de la capital michoacana comprendieron que ésta era su oportunidad y no la dejaron pasar.

Hacia 1600 al provincial franciscano, fray Juan de Serpa, le habían llegado las disposiciones del conde de Monterrey en relación con el retiro y resguardo de los ornamentos sagrados que había en las iglesias y sacristías de los pueblos de visita condenados a desaparecer. También se le recomendaba que instruyese a sus súbditos para que no soliviantasen a las comunidades de estos asentamientos ni ofreciesen resistencia a la acción de los comisarios de congregación, como había ocurrido en otros sitios, donde los doctrineros se rehusaban a cooperar, en parte por el temor a la pérdida de las doctrinas y en parte por los estragos que el desarraigo y la pérdida de sus humildes bienes causaba a los naturales.

No obstante, en esta zona de Michoacán, los franciscanos no tenían nada qué perder y sí, en cambio, mucho que ganar con el potencial aumento de los indígenas de los barrios de su administración. Quizá por este motivo, el padre Serpa no sólo acató la orden sin chistar, sino que también, en enero de 1601, acudió como "testigo de parte" por la ciudad y se pronunció en favor de la congregación vallisoletana, aduciendo que el incremento de habitantes sería un notorio beneficio.

Apuntó que Valladolid merecía crecer por la policía y el lustre que ya le daban sus instituciones eclesiásticas: la catedral, el convento de San Francisco, el de San Agustín, el del Carmen, la Casa de la Compañía, el Colegio de San Nicolás y el convento de religiosas de Santa

Catalina de Siena, que, según Serpa, tenía 20 monjas profesas y 12 novicias, cantidad que se antoja exagerada para los 150 vecinos españoles que por entonces tenía la ciudad.⁴²⁷

Finalmente, el cabildo, los vecinos y los religiosos ganaron la partida: en Valladolid se congregaron unos 800 indígenas procedentes de Capula, Tacicuaró, Jaso, Teremendo, Chiquimitío, Undameo y Chocándiro y otros poblados menores.⁴²⁸ Cabe decir, empero, que no todos estos villorrios desaparecieron; algunos sólo colaboraron con una pequeña o mediana aportación de personas.

Con el avance del siglo, la ciudad creció poco a poco y, sobre todo, por ser la sede episcopal. Ya en la tercera o cuarta décadas del XVII, Valladolid, ciudad centenaria y residencia de la mitra, mantenía su hegemonía en virtud de su condición de eje neurálgico de una red de importantes relaciones burocrático-eclesiásticas. Obispos, canónigos, racioneros, clérigos seculares, monjas, jesuitas, agustinos, mercedarios, carmelitas y franciscanos integraban la principal "ciudadanía" de esta peculiar urbe levítica.

Desde luego, para estas épocas tenía una oligarquía bien constituida que era la que daba realce y brillo al asentamiento y marcaba las pautas de la vida social. Al prominente grupo lo lideraban los ricos comerciantes y terratenientes del cabildo. Estos poderosos señores pertenecían, entre otras, a las familias Anzorena, Sánchez de Tagle, Ibarra, Iturbide, Peredo, Cervantes, Cisneros, Elexalde, Figueroa, Guillén, Madaleno y Salcedo que tenían la representación de la comunidad española y que estaban ligadas por un extenso entramado de lazos económico-sociales cuyos radios partían de la capital de la diócesis para alcanzar diversos y remotos puntos del obispado.⁴²⁹ Las vastas propiedades agroganaderas de estos señores no sólo se ubicaban en

⁴²⁷. *Ibid.*, p. 139-140. También, un informe del obispo Covarrubias (1619), asentaba que los vecinos españoles eran 102, más unas 200 personas adicionales, entre niños y mujeres (Biblioteca del Real Palacio, MS. 2579). El canónigo Issasy (1649) exageraba los cálculos, dado que registraba 400 familias españolas para principios de siglo, cosa del todo punto imposible. *Vid.* Carrillo, *Partidos...*, p. 25.

⁴²⁸. Herrejón, *op. cit.*, véase en especial el capítulo VII.

⁴²⁹. María de los Angeles Romero Frizzi, "Expansión económica e integración cultural", en: Enrique Florescano [coord.], *Historia general de Michoacán. La colonia*, vol. II, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán, 1989, p. 175-177.

las inmediaciones de la capital, se extendían sobre los valles orientales, pero también alcanzaban la fértil cuenca del río Lerma.

En la señorial y recoleta Valladolid, naturalmente, se realizaban los festejos y conmemoraciones más importantes de la administración española: entronizaciones, cumpleaños o bodas reales, nacimientos de príncipes o infantes, victorias militares de la corona, arribo de virreyes, etc. eran celebrados con procesiones solemnes y misas mayores en catedral y en los conventos de las órdenes religiosas. Más allá de eso, y de ciertas fiestas litúrgicas locales, eran pocos los sucesos que llegaban a turbar o conmover la vida pública.

Por lo que toca a los franciscanos, desde los años 70 u 80 del XVI y a lo largo de las dos primeras décadas del XVII, su convento de San Buenaventura de Valladolid parece haber estado en permanente estado de reconstrucción y remozamiento, en un intento de conferirle dignidad especial a la principal casa de la provincia. En 1583, cuando, muy probablemente, era fray Juan de Serpa el guardián y tenía a su cargo unos 14 frailes,⁴³⁰ se hacían trabajos de apuntalamiento, porque los muros levantados unos treinta años antes se estaban desmoronando. En 1586 la iglesia seguía en obras y los religiosos habían disminuido a 6.⁴³¹ Entre 1599 y 1606 los provinciales michoacanos en turno no cesaron de pedir fondos a las reales arcas para continuar las reparaciones.⁴³² Esta situación que se repitió en 1614 y 1619.⁴³³

Para los frailes franciscos, el convento de San Buenaventura de Valladolid fue el núcleo administrativo interno, pues allí residió siempre, de derecho, la curia provincial. Ya se dijo que su carácter de base de operaciones tenía que ver con que Valladolid fuese sede episcopal; toda negociación o asunto que tuviese que tratarse con el obispo, provisor o cabildo sede vacante debía hacerse necesariamente ahí. San Buenaventura fue asimismo el principal centro formativo de la provincia; abierto o cerrado, su noviciado, jamás desapareció.

⁴³⁰. Carrillo, *Partidos...* p. 25.

⁴³¹. Muñoz, *op. cit.*, p. 16.

⁴³². AGI, IG, 28882/1, f. 77r-78r y 80v-81v. y AGI, México, 125.

⁴³³. Ramírez Montes, *La escuadra...*, p. 26 y 34. AGI, IG, 2882/1², f. 93 r.

El noviciado de Valladolid surgió, al parecer, en la segunda mitad del XVI, como el segundo de la provincia, detrás del de Tzintzuntzan; el resto de la centuria funcionarían alternadamente. En 1628 Tzintzuntzán deja de ser casa de recepción de aspirantes, función que transitoriamente -sólo por dos años- se asigna al convento de Tarécuato. En la década siguiente los noviciados se fijan de manera definitiva en dos puntos: Valladolid y Querétaro, que en determinados trienios se relevan, más bien aleatoriamente, e incluso, en ocasiones, llegan a cerrarse del todo, a fin de controlar el número de efectivos de la provincia. Tal sucedió, por ejemplo, en 1655, 1667, 1676 y 1700.

No obstante que San Buenaventura nunca perdió su condición de cabeza de provincia, para la segunda mitad del XVII era innegable que la pujante casa de Querétaro la rebasaba en vitalidad. Esto se percibe, por ejemplo, en las circunstancias de que el claustro queretano acabó por tener más moradores que el de Valladolid, de que los capítulos provinciales se celebraron con mucha mayor frecuencia en el convento de Santiago que en el de San Buenaventura y de que los religiosos vallisoletanos nunca emprendieron grandes proyectos constructivos o de beneficio social como los de Querétaro.

En la capital de Michoacán no se dio una interacción tan fuerte entre el vecindario español y los frailes como en otras ciudades y villas del obispado, y esto obedece, básicamente, a tres motivos. El primero, la escasa convivencia efectiva, la poca confraternización que los religiosos tuvieron con europeos, criollos y mestizos. Descontando un breve periodo inicial, según se apuntó, en Valladolid los franciscanos no tuvieron ni de hecho ni de derecho la cura de almas de los españoles; sólo les correspondió la atención de los barrios periféricos de aborígenes. El establecimiento y desarrollo inducidos del asentamiento estuvieron sujetos a una estricta reglamentación y supervisión; por ello, aquí, la barrera entre la república de españoles y la de indios se mantuvo incólume y los franciscanos quedaron del lado fronterizo de los naturales, como sus doctrineros y párrocos.

Lo segundo: los franciscanos no acudieron a Valladolid enviados por la corona, el virrey o el obispo como contingente evangelizador, sino por llamado expreso de los vecinos y sólo en calidad de ministros "sustitutos", en tanto la ciudad lograba que se le nombrara un cura beneficiado.

Además, las autoridades civiles se instalaron unos 10 ó 15 años antes de que apareciera la entidad autónoma de la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán. De manera que en la capital, los franciscanos tuvieron desde el principio un papel subordinado; no disfrutaron de ningún ascendiente político, porque en este terreno la precedencia la tenían el obispo, el alcalde mayor y el ayuntamiento. Mucho menos podían aspirar a ejercer influencia moral, a valerse del prestigio que les confería su condición eclesiástica, que para ello estaba, en primer término ni más ni menos, que la dignidad episcopal de Michoacán, respaldada por su cabildo catedral.

Lo tercero: los franciscanos compartían el espacio urbano con otras corporaciones religiosas: agustinos, carmelitas, jesuitas y demás. En Valladolid, los frailes menores no fueron sino un hábito más, entre una multitud de vestidos talaros de distintos colores y denominaciones.

Alrededor de los años 40 del XVII, bajo el gobierno de fray Marcos Ramírez de Prado, Valladolid se convirtió efectivamente en una capital episcopal. La visión política de Ramírez, su clara comprensión de la necesidad de estructurar un obispado fuerte y unitario, se tradujo no sólo en la reorganización del cabildo eclesiástico y de la renta decimal, sino también en la imposición de una disciplina general para el clero. Es verdad que su obra no alcanzaría todos los rincones de la diócesis y que todavía sería necesario mucho trabajo para modificar situaciones viciosas que venían de tiempo atrás; no obstante, a partir de su gestión, Valladolid reforzó y despejó toda duda sobre su carácter de sede de poder político-eclesiástico en el occidente de la Nueva España.

Para 1681 la ciudad había logrado conjuntar un vecindario formado por 800 españoles, 355 mestizos y 250 indígenas (sin incluir, en ninguno de tales rubros, a los niños menores de 14 años),⁴³⁴ o sea, unos 1400, contra los 1200 de todas etnias que 36 años antes (1645) tenía Querétaro. De manera que, si esta última población, -disputada y ganada en 1586 por el arzobispado de México- se hubiese quedado en la jurisdicción de la mitra michoacana, tal vez Valladolid hubiera dejado de ser cabeza del obispado.

⁴³⁴. Carrillo, *Michoacán en...*, p. 116.

b) Querétaro

Tuvo origen en un asentamiento de indios otomíes surgido en los años 30⁴³⁵ del XVI por la acción colonizadora del cacique otomí Conni (por deformación "Conín"), que asentó a su gente, unas 30 familias, en el paraje denominado La Cañada. Conni tomó muy pronto el nombre cristiano de don Hernando de Tapia y hacia 1541 los otomíes que dirigía se trasladaron al actual emplazamiento de Querétaro, un poco más hacia occidente.⁴³⁶ Originalmente este núcleo fue un puesto fronterizo para contener las acometidas de los chichimecas del norte.⁴³⁷ Los españoles que comenzaron a avecindarse en las inmediaciones de Querétaro, obtuvieron mercedes, compraron tierras o las tomaron, hicieron sus estancias y labores, y muy pronto adquirieron solares en el pueblo. No hubo repugnancia de su parte, ni auténtica oposición por la de nadie, a la estrecha convivencia con los naturales. Los predios de la calle principal o los circundantes a la plaza pasaban indistintamente en operaciones de compra-venta de manos indígenas a españolas o viceversa, sin que surgiera una voz para externar la más mínima contradicción.⁴³⁸

Hay vagas noticias que datan la fundación del convento franciscano local en 1548.⁴³⁹ En un principio, los ministros que asistían a Querétaro eran los del Santo Evangelio; en concreto los de la doctrina de Jilotepec, pronto (en 1567 al parecer)⁴⁴⁰ por no poder atender adecuadamente el poblado, lo cedieron a los cuidados de los padres de la recién erigida provincia de Michoacán. El obispado de Valladolid, cuya extensa jurisdicción no estaba bien perfilada, tenía más o menos

⁴³⁵. Sobre las fechas de fundación de la propia ciudad de Querétaro y los sucesos relativos a ella véase el interesantísimo estudio de David Wright, *Querétaro en el siglo XVI. Fuentes documentales primarias* (Querétaro, Dirección de Patrimonio Cultural. Gobierno del Estado de Querétaro, 1989), p. 23-37, en el que hace una rigurosa crítica académica de las fuentes coloniales y despeja la serie de errores seculares que ha venido arrastrando la historiografía sobre el tema.

⁴³⁶. *Ibid.*, p. 51. El cronista franciscano del XVIII, fray Pablo Beaumont, equivocadamente afirma que el traslado de población a su ubicación definitiva o lo que propiamente se entiende por fundación se dio en 1548; en todo caso, esta fecha sería la del primer asentamiento franciscano.. Fray Beaumont, *op. cit.*, III, p. 117-119.

⁴³⁷. Recuérdese que los cazcanes acababan de rebelarse en toda la franja noroccidental del reino, movimiento conocido como la Guerra del Mixtón (1641).

⁴³⁸. Juan Ricardo Jiménez Gómez, *Mercedes reales en Querétaro. Los orígenes de la propiedad privada. 1531-1599*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1996, 433 p., p. 29 y 88.

⁴³⁹. El dato lo aportan Josefina García Quintana y Víctor Castillo Farreras en: *Ciudad Real, op. cit.*, I, p. clviii.

⁴⁴⁰. Torquemada, *op. cit.*, VI, p. 48.

correspondencia con la de la provincia franciscana. Tácitamente, se daba, pues, por hecho que Querétaro pertenecía a la diócesis michoacana.⁴⁴¹

Entre 1580 y 1585 cuando en Valladolid había sede vacante, el arzobispo de México inició y ganó un pleito por el control de Querétaro. Con ello, se adjudicó el rico diezmatario que representaba la población dedicada a la agricultura y a la ganadería. Los franciscanos de Michoacán, empero, conservaron su convento y doctrina. Hacia 1586, en este claustro ocasionalmente tenían "casa de estudios", donde se leían cursos de teología, artes o gramática.⁴⁴²

Querétaro ve nacer el siglo XVII con una población híbrida, compuesta de muchos indígenas, quizá más de 2000, (suma de los que había dentro del poblado y en sus alrededores después de la congregación de 1602)⁴⁴³ y apenas un centenar de vecinos europeos cuya atención espiritual también estaba encomendada a los franciscanos. Los matrimonios y bautizos de los segundos se registraban en el "libro de españoles" de la parroquia. En dichos documentos⁴⁴⁴ puede seguirse con bastante exactitud la urdimbre de enlaces y parentescos que se tejió entre las familias distinguidas. Los apellidos Buenrostro, Caballero, Cárdenas, Colchado, De la Cruz, Echaide, Galván, Grimaldo, Guerrero, La Rea, Madera, Martín, Medina, Muñoz, Pérez Bocanegra, Rico, Soto, Tovar y otros, que aparecen desde fines del XVI en adelante, corresponden también a los de los clanes más señeros de ganaderos, terratenientes, dueños de obrajes textiles y tiendas al menudeo del poblado. Algunos de estos patronímicos se encontrarían después entre los religiosos del convento local, de otras guardianías o de los titulares del provincialato.

Desde la tercera década del XVII se advierte que el convento de Santiago adquiere el carácter "extraoficial" de curia provincial. Formalmente, en importancia, la de Querétaro era la segunda casa de San Pedro y San Pablo; el noviciado que antes había estado en Tzintzuntzan se

⁴⁴¹. Relación geográfica de Querétaro, 1582, en: Wright, *op. cit.*, p. 190.

⁴⁴². Ciudad Real, *op. cit.*, p. clviii.

⁴⁴³. José Ignacio Urquiola *et al.*, *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro*, 2 vols., Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro/Universidad Autónoma del Estado de Querétaro/Juan Pablos/CEHAM, 1989, I, p. 115.

⁴⁴⁴. El libro parroquial más antiguo que se conserva data de 1593. Su contenido ha sido publicado parcialmente por la Universidad Autónoma de Querétaro: *DIHQ. Actas bautismales del Archivo de la parroquia de Santiago de Querétaro, 1593-1635*, vols. IV, V, VI. (Querétaro, 1988).

trasladó y radicó definitivamente aquí por estos años. Hay evidencia de que se había formado ya por entonces un activo grupo de religiosos criollos e hijos de provincia que tenían su base de operaciones en Santiago de Querétaro. Estos fueron los que lograron a la postre, y no sin múltiples problemas, que se implantase la alternativa en la provincia (1649).

Dado que los provincialatos de algunos de estos padres se dan entre fines de la década de los 30 y la de los 40 y en los mencionados años se percibe mucha actividad, proliferación de proyectos y fundaciones, es posible que ellos mismos y su grupo hubieran solicitado o persuadido a ciertos particulares ricos para que hicieran donativos destinados múltiples obras, entre ellas, la reconstrucción del convento de Santiago.

Para 1645, Querétaro tendría ya una población de 1200 habitantes⁴⁴⁵ y en el último tercio del XVII (1671) se había convertido en la tercera ciudad del reino, sólo superada por México y Puebla. Era, como bien apunta Jiménez Moreno, la indisputada capital cultural del Bajío.⁴⁴⁶

A partir de la segunda mitad del siglo, la injerencia de los franciscanos en la vida local se torna cada vez mayor, es más perceptible y más diversificada. Por este motivo y por la cantidad de información heterogénea derivada de tales actividades, he creído pertinente desglosar por rubros las fundaciones y variados negocios que vincularon -a veces cordialmente y a veces en altercados- a los religiosos de San Francisco con la sociedad queretana.

* *El convento de la Santa Cruz*

En la loma llamada Sangremal, punto que la épica y la mitología locales consagraron como el de la "conquista" de Querétaro, los recién llegados doctrineros franciscanos de la provincia del Santo Evangelio erigieron con adobes y paja, según reza la tradición, la primera iglesia que tuvieron en Querétaro. Y esto bien puede haber sucedido entre 1548 y 1566.

⁴⁴⁵. José Ignacio Urquiola [ed.], *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro*, 2 vols., México, Juan Pablos/Gobierno del Estado de Querétaro/UAQ/ CEHAM, 1989, I, p. 140.

⁴⁴⁶. Wigberto Jiménez Moreno, *Estudios de historia colonial*, México, INAH, 1958, p. 95.

Hacia 1567, como se dijo, la provincia de México cedió el poblado otomí a los cuidados de los padres de Michoacán.⁴⁴⁷ Teniendo en mente levantar casa más sólida y de mayor tamaño, los frailes michoacanos repararon en los inconvenientes del emplazamiento original: su altura lo hacía un blanco fácil para los ataques chichimecas y la pendiente dificultaba el abastecimiento de agua.⁴⁴⁸ Por estas razones, determinaron fundar un poco más al oeste, en la parte baja del pueblo.

Al marcharse los frailes en pos de terrenos más cómodos y seguros, la rústica iglesia quedó abandonada y se fue deteriorando, al grado que muy pronto sólo se verían los cimientos y los restos de algunos muros. Junto a las ruinas, permaneció, sobre su peana, la cruz de piedra. "Así se vio... por varios años, como humilladero... a la entrada del camino de México."⁴⁴⁹

Andando los años, la cruz cobró entre el vecindario fama de milagrosa y en consecuencia, se adecentó un poco la vieja y arruinada fundación con algunos carrizos y tejamanil.⁴⁵⁰ En 1613, este cobertizo fue reemplazado por una pequeña ermita de cal y canto, con techumbre de madera, para lo que la orden se sirvió de las limosnas que daban los devotos.⁴⁵¹ Diariamente, un fraile semanero subía a la loma de Sangremal a officiar misa.⁴⁵² Hacia 1615, por iniciativa de don Diego de Tapia, se fundó una cofradía denominada de la Santa Cruz.⁴⁵³ Y todos los años, al inicio de mayo, se hacían en Sangremal festejos y representaciones de moros y cristianos.⁴⁵⁴

Así las cosas hasta 1637, cuando el provincial franciscano en turno, fray Cristóbal Vaz, determinó levantar un convento al lado del santuario, con el propósito claro de dar mayor realce al culto. Cabe destacar que en los papeles relativos al proyecto no hay la menor referencia a la

⁴⁴⁷. Zelaá, *op. cit.*, p. 43 afirma que Querétaro se le adjudicó a Michoacán en 1566, esto con apoyo en la afirmación de Torquemada, en el sentido de que tal cesión se realizó bajo el gobierno del marqués de Falces. Torquemada, *op. cit.*, vol. VI, p. 48.

⁴⁴⁸. Espinosa, *Crónica apostólica...* p. 11.

⁴⁴⁹. Rodríguez, *op. cit.*, p. 228, *apud*. "Informaciones sobre la antigüedad del convento...", abril de 1649, Archivo del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro (Celaya), D, legajos 1, 2, 3 4 y 9. Campos, Padrón, *et al.*, *op. cit.*, p. 121.

⁴⁵⁰. Rodríguez, *op. cit.*, p. 57.

⁴⁵¹. Sobre el fomento de éste y otros cultos, *vid infra*. inciso "Reliquias y cultos especiales".

⁴⁵². *Loc. cit.*

⁴⁵³. Espinosa, *Crónica apostólica...*, p. 29.

⁴⁵⁴. *Ibid.*, p. 142.

construcción de una nueva iglesia, pero se sabe que a la ya existente se le removió la techumbre de madera y se le hicieron bóvedas, así que, sin duda, puede hablarse con propiedad de la erección de un conjunto conventual: claustro y templo.

Vaz puso manos a la obra en 1638 sin pedir licencias, ni al arzobispo ni al virrey ni, mucho menos, a España. Al construir sólo amparado en su propio permiso, el prelado incurría en falta y, naturalmente, no podía arriesgarse a solicitar ayuda a las reales arcas. Ello hace creer que su acto de "independencia" fue deliberado y que para llevarlo adelante contó con el auxilio pecuniario de los vecinos piadosos del pueblo.⁴⁵⁵

Pese a que se desconocen las dimensiones de ese claustro primitivo (después, hacia el último tercio de siglo se le harían ampliaciones y modificaciones para otros fines), y aunque haya tenido a lo sumo dos o tres celdas, Vaz no puede haberlo erigido con las humildes contribuciones de los indígenas, sino con los apoyos más sustanciales que sólo podían proporcionar los ricos propietarios españoles de la localidad. Y en efecto, consta por un documento que, al menos una anciana y acomodada hermana terciaria, de la opulenta familia Tovar, doña Inés de Soto,⁴⁵⁶ donó a la orden en 1639 unas "casas que tenía... enfrente del convento nuevo de monjas de Santa Clara", con valor de 1000 pesos y réditos anuales de 50, para que el síndico invirtiese los intereses en la construcción.⁴⁵⁷ Cabe imaginar que la señora Soto no sería la única contribuyente, pues, como apunta el cronista Espinosa, se recibieron otras "limosnas de bienhechores".

El caso es que, a fines de los años 40, la casa estaba por concluirse y ya tenía unos cuantos moradores de hábito, dado que por entonces la provincia la hizo guardianía. Los franciscanos y los fieles del vecindario llevaban adelante, con muy buenos resultados, su fundación clandestina. Quizá no vale la pena interrogarse sobre las razones que tendrían los frailes para erigir

⁴⁵⁵. *Ibid.*, p. 29.

⁴⁵⁶. Hermana de don Duarte de Tovar, ilustre y poderoso vecino de Querétaro y tía de Luis de Tovar y Antonio de Echaide, otros dos importantes benefactores de la orden franciscana. Testamento de doña Inés de Soto, Querétaro, 8 de diciembre de 1607, en: *DIHQ. Testamentos (tercera parte)*, VII, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1988, p. 143-148.

⁴⁵⁷. Rodríguez, *op. cit.*, p. 252-253, *apud*: documento de 1639 en: AHPFM, Archivo del Colegio de la Santa Cruz, D, leg. 2, f. 19.

una casa más (como quiera, un guardián adicional representaba otro voto en los capítulos), pero sí por las que la comunidad queretana no sólo no los denunció, sino que, a juzgar por los indicios, colaboró de buen grado con ellos. Bien, la respuesta es simple: a causa de la reliquia de la santa cruz que contaba con la veneración general.

El rey Felipe IV no era por cierto un descreído y, desde luego, no se oponía a los cultos y devociones locales, pero por la salvaguarda de su Real Patronato y de su autoridad no podía permitir que se levantasen construcciones eclesiásticas que no tuvieran su sanción. Por ello, al enterarse de la existencia de ésta,⁴⁵⁸ ordenó a su virrey y al obispo de Michoacán⁴⁵⁹ que hicieran una prolija investigación sobre el asunto y que, en su caso, procedieran a la demolición de la obra, como lo estipulaban las leyes de Indias.⁴⁶⁰

En el ínter, la comisaría de Nueva España y la jerarquía provincial franciscanas, sin hacer la más mínima alusión a los permisos oficiales, se mostraban muy complacidas con la fundación. Les parecía muy provechosa para ejemplo y edificación de los devotos, para fomento del fervor y la piedad locales. Ello corrobora que la santa reliquia hermanaba en muchos sentidos a los frailes con el vecindario. Pero en 1649 recibieron la noticia de la visita y averiguación que practicaría el obispo michoacano; por este motivo, el provincial en turno, fray Alonso de La Rea, ordenó una información jurídica, con el concurso de unos ocho testigos, que acreditaron la antigüedad y carácter milagroso de la reliquia.⁴⁶¹ Entre los informantes, estaba don Juan de Orduña, el alcalde mayor de Querétaro, quien adujo que una de las imperiosas razones que los frailes habían tenido para establecer casa y templo en la loma de Sangremal, era que los fieles raspaban la piedra de la reliquia, a fin de hacerse con sus polvos, prodigiosamente curativos, y que si los ministros no hubieran dispuesto este centro

⁴⁵⁸. Aparentemente, la denuncia partió de un morador de Querétaro, inconforme con la fundación. Éste avisó al provisor del arzobispado, quien, a su vez, recurrió a instancias superiores hasta que la nueva llegó a oídos del rey, Felipe IV. Vid. Espinosa, *Crónica apostólica...*, p. 28 y ss.

⁴⁵⁹. Aunque Querétaro pertenecía a la arquidiócesis de México, los franciscanos de San Pedro y San Pablo eran súbditos de la mitra michoacana. Esto explica que se le hubiera dado el encargo a monseñor Ramírez de Prado y no al arzobispo de México.

⁴⁶⁰. Fray Isidro Félix de Espinosa dedica los capítulos VIII-X de su *Crónica apostólica...* a tratar el problema de la construcción.

⁴⁶¹. *Ibid.*, p. 14.

de vigilancia permanente para impedir dichos robos piadosos, Querétaro se hubiese quedado sin su famosa y protectora cruz.⁴⁶²

Precisamente esto, lo arraigado de la veneración a la santa cruz y el mal precedente que sentaría el despojar a Querétaro de un santuario "decente" para ella deben haber constituido los argumentos principales con los que las autoridades de la provincia michoacana convencieron al obispo Ramírez de Prado, en octubre de 1650, de que suspendiese la orden de demolición, según se lo mandaban las instrucciones del rey.⁴⁶³

Se les dio entonces a los franciscanos -y a los regidores del pueblo que los apoyaban- una tregua para que pidiesen a Su Majestad la licencia respectiva. El problema se resolvió en 1653, cuando llegó la real cédula, dirigida al cabildo de Querétaro, que daba el visto bueno a la obra.

Al Concejo, justicias y regimiento de Querétaro..., accediendo a su petición de que la iglesia, levantada hace más de 80 años, posiblemente sin autorización, por los franciscanos en un primitivo humilladero, donde existía una cruz milagrosa... se tenga como autorizada y no se le destruya, como querían algunos.⁴⁶⁴

Curiosamente, como se aprecia, la disposición del monarca no hacía mención al convento, sino sólo a la iglesia. Tampoco se refería a ninguna nueva construcción, sino a un templo que se había levantado, aparentemente sin autorización, hacía "más de ochenta años... donde existía una cruz milagrosa".⁴⁶⁵

Aparte de haberse escudado en el culto local a la reliquia, los franciscanos alegaron que la construcción -al menos la del convento- no era en realidad una obra reciente, sino sólo un remozamiento de la antigua, y las reformas a los edificios, ciertamente, no requerían licencia alguna.⁴⁶⁶ También -a la vista de la participación del cabildo-, cabe conjeturar que los frailes hubieran declinado en parte su responsabilidad por la fábrica de la iglesia -la de "ochenta años

⁴⁶². *Ibid.*, p. 20.

⁴⁶³. *Ibid.*, p. 11, indica que el obispo inspeccionó los restos de la primera fundación, para informar a Felipe IV "la antigüedad de la hermita". Como Espinosa lo menciona de manera específica, Ramírez de Prado, pues, levantó un informe completo sobre la Santa Cruz.

⁴⁶⁴. Buen Retiro, 1 de febrero de 1653, AGI, IG, 1873/FF3, f. 293-297.

⁴⁶⁵. Buen Retiro, 1 de febrero de 1653, AGI, IG, 1873/FF3, f. 293-297.

⁴⁶⁶. *Vid. Espinosa, Crónica apostólica...* p. 30-31.

atrás", tal vez aduciendo que se había erigido a instancias y con la contribución económica del vecindario. Y al menos en cuanto al último punto nadie podía esgrimir pruebas en contra: los vecinos, en efecto, habían dado limosnas para el arreglo y ornato de su santuario.

Aunque queda en el aire el asunto de "los más de ochenta años" de antigüedad de la iglesia que, por lo que se ha visto, es una inexactitud. Pero si los padres michoacanos invocaron la vetustez del santuario como argucia para evitar su demolición, bien podían haberle añadido más años, puesto que la primitiva construcción fue levantada -como apuntamos- hacia 1550 o poco antes, por tanto no tendría "más de 80", sino más de 100 años y en aquel entonces los primeros evangelizadores no necesitaban un permiso específico de Su Majestad para construir una rudimentaria capilla; simplemente se amparaban en una licencia general concedida por Carlos V para la erección de iglesias.⁴⁶⁷

Por otro lado, la fundación que sí tenía unos ochenta años de edad era la del convento e iglesia de Santiago, en la parte baja del pueblo. Pero, en este caso, no había "delito" que perseguir, puesto que dicha casa, en efecto, contaba con las autorizaciones correspondientes.

Como haya sido, los franciscanos se protegieron con las ambigüedades de la real cédula y, aunque el texto no aludiera a su nuevo convento, lo tomaron y observaron en sentido amplio para salvaguardar toda la fundación.

No está a discusión el fervor que los queretanos profesaban a su reliquia: la población iba regularmente a la iglesia y el culto prosperaba. Pero la historia del claustro fue muy distinta: como si le pesara su nacimiento ilegal, en los siguientes 30 años, el convento de la Santa Cruz no lograría levantar cabeza.

Aparte de la consigna de velar por el santuario, la provincia no le encontraba a esa casa una utilidad muy definida: no tenía administración de indios ni cura de almas de españoles, porque estas funciones las desempeñaba el convento de Santiago. Además, estaba demasiado cerca de éste para que pudiera constituirse en nueva doctrina o presidencia.

⁴⁶⁷. Loc. cit.

Sin acertar a hacer nada más con el convento, se le empleó como enfermería de la provincia entre 1658 y 1660, pero aquello parece haber sido un desastre: los guardianes no remitían allá a sus enfermos (de hecho, pese a las continuas disposiciones en contrario, los religiosos iban muchas veces a convalecer a casas particulares) o si lo hacían, no se cuidaba de ellos con el esmero debido y no había medicinas. En 1660 las autoridades acabaron por clausurar la "enfermería" y trasladarla a Valladolid. Los hechos estaban demostrando que la obra del claustro no había sido más que un arranque del bando criollo que en algún tiempo capitaneara fray Cristóbal Vaz, para conferirle dignidad al santuario y convertirlo en símbolo de identidad queretana.

Ya se dijo en apartado previo que, en 1667, en la casa de Sangremal se estableció un convento de recolección conocido como San Buenventura de la Santa Cruz de los Milagros, donde residió una veintena de religiosos sin ministerio entre la población.

Seguramente, el problema capital de esta comunidad claustral fue el de los recursos, dado que sus miembros no desempeñaban actividades remunerativas; no recogían beneficios de la tasación ni limosnas del rey porque no eran doctrineros; no siendo párrocos, tampoco podían cobrar derechos del arancel diocesano. Así pues, su sustento dependería exclusivamente de lo que les proporcionase la provincia de San Pedro y San Pablo -que no sería mucho- y lo que diera uno que otro benefactor. El caso fue que así subsistió la recolección poco más de una década.

En 1683 -como se vio antes- los recoletos fueron desalojados de su convento para dar cabida a los 24 misioneros fundadores del primer colegio apostólico de *propaganda fide*, institución que reabrió el campo de trabajo para las conversiones vivas, sobre todo las del septentrión novohispano.

Con esta fundación, la provincia michoacana perdió de manera definitiva el inmueble y el gobierno de la comunidad de su segunda sede queretana y si bien su interacción con dicha entidad fue estrecha, en lo general, distó de ser cordial, ensombrecida la relación, primero, por cierto celo de las autoridades provinciales, derivado del establecimiento de una corporación franciscana autónoma enclavada en su territorio, y luego, por la práctica recurrente de quitarle efectivos que incorporaba a su propia jurisdicción. También, con la pérdida del convento, San Pedro y San Pablo tuvo que

renunciar a la promoción del culto local de la reliquia de la Santa Cruz, que, a partir de 1683 quedó en manos de los predicadores apostólicos.

**El convento de Santa Clara*

Cronológicamente anterior a la erección del convento de la Santa Cruz es la creación del de Santa Clara, pero como éste pertenece a la llamada Segunda Orden Franciscana (la rama femenina), la he colocado después.

Entre 1600 y 1604 el gobernador indígena local, don Diego de Tapia,⁴⁶⁸ hijo de don Hernando, empezó a acariciar el proyecto de establecer un convento de clarisas, donde pudiese profesar su hija. El provincial michoacano, fray Miguel López, hizo los trámites para la obtención de la licencia y orientó a Tapia en la dotación de rentas, que incluyó buena parte de los bienes del cacique. En 1607 con un grupo de religiosas fundadoras procedentes de México y, desde luego, con la indígena Luisa Tapia, se inauguró formalmente el convento de Santa Clara de Querétaro.

Aparte de que la fundación tuviese origen en el designio de un cacique, del gobernador de la república de indios, la prosperidad económica de Querétaro y sus inmediaciones y el consecuente incremento de población blanca y mestiza estaban propiciando la hibridación de las costumbres, la hispanización de las jefaturas indígenas y la aclimatación local de instituciones españolas.

Las fundaciones monásticas femeninas eran unas de ellas y la importancia de su función socioeconómica en poblaciones en expansión es incuestionable. El claustro era una buena opción para las hijas de familia que no alcanzaban dote matrimonial (los conventos siempre podían negociar, aplazar e incluso condonar a los padres de las novicias el pago de dote de ingreso, que a mediados de siglo osciló entre los 3 000 y los 5 000 pesos, pero es dudoso que todas las aspirantes pudieran pagarla). En muchos casos, meter a una hija de monja evitaba también a las familias tener

⁴⁶⁸. Testimonio de cuaderno de autos. Fundación del convento de Santa Clara, Querétaro, 1604-1729. CONDUMEX. Fondo CDX-I, 563 f. y La Rea, p. 179-181.

ulteriores problemas testamentarios: las propiedades territoriales no tenían que dividirse forzosamente para legar parcelas o porciones a distintos herederos.⁴⁶⁹

Por otro lado, las doncellas pobres o huérfanas, apoyadas por benefactores laicos o eclesiásticos, podían tomar el velo y asegurar su futuro de una manera lícita, dedicadas a la vida religiosa; se les evitaba así el desamparo y también el riesgo mayor de que se dedicasen a la vagancia o a la prostitución. En este sentido, el convento tuvo una entusiasta acogida por parte de la población, tanto que a lo largo del XVII, siempre fue menester que las autoridades franciscanas regulasen el ingreso, porque de una comunidad inicial de 6 ó 7 monjas, Santa Clara llegó a tener más de 80 en la segunda mitad del siglo.

Por último, un monasterio constituía también una especie de primitiva institución bancaria que producía beneficios sociales: recibía donaciones pías, legados, tierras, propiedades urbanas que, administrados, daban réditos y servían fundamentalmente para el sustento de las monjas, pero también se les utilizaba para facilitar préstamos a los productores y empresarios locales.

En este rubro, el económico, Santa Clara de Querétaro dio muchos quebraderos de cabeza al provincialato de Michoacán y fue una pródiga fuente de controversias entre los frailes, ciertos vecinos prominentes de Querétaro y las autoridades virreinales, todo a causa de la administración de las propiedades y los ingresos. Cabe puntualizar que, a diferencia de los conventos de monjas agustinas o dominicas u otras, las casas de las franciscanas no dependían en lo administrativo de los obispos, sino que, por una dispensa particular, la rama masculina de los menores se hacía cargo de ellas. Por esta razón, en los problemas financieros de Santa Clara no tenía injerencia la mitra de

⁴⁶⁹. Dice Urquiola: "[en Querétaro] el sistema de herencia predominante implicaba la partición de bienes entre sucesores. Una pequeña o mediana fortuna, reunida a través de 20 ó 30 años, se escindía a la muerte del progenitor [para dar] a los hijos, en calidad de dote o partida de herencia una parte proporcional. *op. cit.*, I, p. 130. Con todo, no fue norma general que al momento de su ingreso al claustro, una monja perdiese todo derecho a recibir herencia o que estuviese obligada a ceder sus propiedades al convento. Ahí está, por ejemplo, el caso de Sor María de la Ascensión, hija del rico don Rodrigo de La Rea (1608), que disponía libremente de su herencia y en su testamento asentaba que sus cuantiosos bienes "en sus días" no quedaban "obligados a este dicho convento, ni la abadesa que es o fuere en él no les puedan tomar con ocasión de decir que por ser monja profesa no puedo tener bienes particulares..." *DIHQ*...VII, p. 43.

Valladolid; y si para zanjarlos era menester recurrir a una instancia civil superior, se apelaba al virrey o a la Audiencia de México.

Como se ha dicho, a diferencia de la Primera Orden -la de frailes- que se sostenía de limosnas, la Segunda -de monjas de clausura que no podían hacer vida "mendicante" en el exterior- dependía para su mantenimiento de las dotes y bienes raíces que le produjeran intereses. Manejar este conjunto de bienes, por supuesto, requería los servicios de un administrador. Por estatuto, los franciscanos no podían ni debían hacerse cargo personalmente de ello. Era, pues, necesario que se designara un seglar, de comprobada honradez y buenas costumbres, para que llevase a punto los libros, hiciese cobranzas, compras, ventas e inversiones. Por lo regular, este laico debía aportar una fianza, como precaución para cubrir los eventuales faltantes derivados de algún negocio malogrado o, en el peor de los casos, un eventual desfalco. En teoría, con estos lineamientos debía operar la administración del convento, pero en la práctica las cosas fueron distintas.

En general, y salvo breves periodos de bonanza, puede afirmarse que durante el siglo XVII Santa Clara no fue un convento próspero. Desde su fundación en 1607, los bienes del monasterio fueron encomendados a una administración seglar, pero a la vuelta de dos décadas, las rentas de las propiedades habían sufrido un menoscabo del 30% y tal vez de más. Por ello, en este 1629 los frailes removieron al encargado y confirieron la superintendencia administrativa a fray Cristóbal Vaz, con unos cuantos empleados que procedían estrictamente bajo sus órdenes.

Las propias fuentes franciscanas afirman que en escasos tres años este dispositivo no sólo compensó la pérdida, sino que incrementó los ingresos en otro 30% adicional. Paralelamente, en dicho lapso Vaz construyó nuevo convento e iglesia para las clarisas, que fueron terminados y ocupados en 1633.

Parece ser que luego de esto, la responsabilidad de la administración volvió a manos seculares y así se mantuvo a lo largo de los 17 años que siguieron. En 1650, otra vez, a causa del mal estado de las cuentas y de los cobros la orden destituyó a los encargados. Los dos últimos habían sido distinguidos vecinos de Querétaro: Bernabé Vigil de Valdéz -futuro regidor de la ciudad-

y Pedro Ruiz de Olaso, quienes, aparentemente y pese a su alta posición social, no habían hecho gala de probidad en los negocios.

El superintendente franciscano -que fue de nuevo fray Cristóbal Vaz- designó entonces por administrador sustituto a un deudo suyo, Francisco Bravo de Aguilar. Esto no debe haber sido del agrado de los depuestos encargados, que, más tarde y apoyados por otros importantes vecinos de Querétaro, regidores y comerciantes, acusarían a Bravo y a Vaz de haber procedido deshonestamente en el manejo financiero.

En realidad, se ignora si Bravo de Aguilar malversó fondos, quizá sí, pero parece ser que fray Cristóbal no defraudó al convento, aunque ciertamente se excedió en sus atribuciones, amparado en los permisos y licencias que sacó de las autoridades de la orden. Un par de años después, a la muerte de Bravo de Aguilar, Vaz ya no nombró otro administrador, sino que personalmente se encargó del manejo del dinero y los bienes, en flagrante violación a los estatutos de su hábito.

Las inconformidades y protestas de Gaspar de Ocio y del regidor Antonio Monroy, que encabezaban a un grupo de notables vecinos queretanos -algunos de ellos padres de monjas clarisas- llegaron hasta México en 1654. Casualmente, en este mismo año, la Real Audiencia había despachado a Querétaro al licenciado Gaspar Fernández de Castro para que hiciera averiguaciones y dictaminara sobre un pleito que el convento de Santa Clara sostenía con los indígenas de La Cañada y Pathé por el uso del agua. Los arrendatarios de las haciendas con las que se sustentaba el convento habían cerrado los canales de los que dichas comunidades se servían para irrigar sus sementeras y el conflicto alcanzó tal punto que se hizo necesaria la intervención de las autoridades de México.

Aprovechando la presencia del oidor Fernández de Castro en Querétaro, el virrey dispuso que se instruyeran causa y pesquisa paralelas sobre las quejas que tenían los vecinos respecto a la gestión administrativa de Vaz. A la vista de los documentos que se le remitieron, la resolución del virrey fue: que se hiciera auditoría del ejercicio de Bravo de Aguilar, que se tomaran directamente

cuentas a Vaz, que se le removiera de la administración de Santa Clara y que se asignase al cargo a un seglar que aportara fianza.

Si esta orden virreinal tuvo cabal cumplimiento, su observancia no pasó de 8 años, dado que en 1662 ya estaban de nuevo otros frailes como procuradores o superintendentes de los bienes de Santa Clara, aunque quizá no por simple gusto o desacato, sino porque no les sería fácil dar con un laico honrado y rico que pudiera aportar la fianza. Tal presunción parece corroborarse en la circunstancia de que 8 años después -1671- la propia provincia declaraba que era urgente hallar algún buen candidato seglar para encargarle la administración, a fin de que la casa conventual volviese "al desahogo que solía tener."

Tan mal andarían por entonces las arcas del monasterio que los frailes no encontraron mejor solución que la de recibir "ocho religiosas de velo negro", con dotes de 3000 pesos cada una, a fin de cubrir con esos 24 000 las deudas y necesidades más apremiantes.

En 1682 la tónica había empeorado, puesto que la dote se elevó a 6000 pesos por novicia. Quizá por estos años la provincia logró colocar como administrador a don Rodrigo Ortiz, vecino queretano. Se ignora cuántos años tuvo el puesto, pero hay constancia de que lo sucedió en él Agustín de Ocio. Don Agustín sin duda era pariente -tal vez hijo- del litigante don Gaspar. Y como los Ocio eran una ilustre familia de riquísimos benefactores locales, es muy posible que el nombramiento de Agustín haya obedecido tanto al prestigio de su linaje como a la aportación de la alta fianza exigida, de entre 10 y 15 000 pesos.

No obstante -según la versión de los propios franciscanos-, el desempeño de don Agustín no se distinguió por la rectitud. Por ello, para 1693 se designó como su reemplazo a fray Francisco de Soria, fraile de la provincia. A Soria se le habilitó con amplísimos poderes, similares a los que a mediados de siglo había tenido Vaz.

Tal cosa contravenía las disposiciones virreinales de 40 años atrás, como bien sabía el depuesto y resentido Agustín de Ocio. No sería muy difícil que Ocio mismo hubiera llevado la denuncia ante el virrey. En 1694, justo al año de la designación, el conde de Gálvez ordenó al provincial de Michoacán que removiera a Soria y que pusiera en su lugar a un laico. El padre Soria

apeló al mandato virreinal, explicando que despojarlo del cargo afectaría su reputación y arrojaría sospechas sobre su honradez.

Gálvez tuvo algunos titubeos y escrúpulos, sobre todo porque don Juan Vélez de Guevara, alcalde mayor de Querétaro, avaló la petición de Soria y puso de manifiesto los malos manejos de Ocio. Pero finalmente, Su Excelencia se reafirmó en lo dicho, pese a la oposición, no sólo de la provincia franciscana, sino de las propias monjas que se negaban a reemplazar al padre Soria.

Las razones de las religiosas eran, ciertamente, convincentes; se decía que los últimos administradores seculares habían procurado, más que otra cosa, su propia conveniencia, que se habían autoasignado altísimos salarios y que negociaban a título personal con las rentas de las cinco haciendas del convento: San Juanico, Obrajuelos, Calera, Vacas y Molino, con las de una numerosa caballada y con las de algunos hatos de ganado. A don Agustín de Ocio, en concreto, se le acusaba de haber dejado perder, por negligencia, un trapiche, esclavos y casas. Y se le demandaba por 5000 pesos de capital, más 1882 de intereses.

Se ignora en qué concluyó el caso, pero es muy probable que se impusiera la voluntad del virrey. Sea de ello lo que fuere, a fines de siglo y por disposición de la provincia michoacana (1695), el convento de Santa Clara acabó por vender sus haciendas y por conservar únicamente sus propiedades urbanas, con lo que los manejos administrativos se simplificaron y llegaron a término las disputas entre los religiosos y los notables de la ciudad.

Por otro lado, en el plano social, en Querétaro, como en el resto de las provincias novohispanas, los conventos femeninos eran un centro de reunión comunitaria. Al locutorio y sacristía de Santa Clara concurrían regularmente vecinos y vecinas de pro, alcaldes, regidores, clérigos, religiosos y, desde luego, prelados, en visita oficial o informal. Entre las monjas y sus visitantes, muchas y muy largas serían las pláticas edificantes, los intercambios de estampas piadosas, de reliquias, de pequeños e inocuos obsequios.

Sin que desapareciera del todo el fervor religioso, tan característicamente hispano, en el siglo XVII se introdujeron costumbres más refinadas, más cortesanas, que casaban mejor con la creciente "urbanización" de una sociedad otrora rural, de caballo, espada y arado. La frivolidad y la

afectación alcanzaron también al locutorio de Santa Clara que, andando el tiempo, se convirtió en el principal centro de permuta de noticias y habladurías de la localidad, un mentidero de mayor categoría y más selecto que la plaza pública. La tertulia conventual incluía, desde luego, el chocolate de la tarde, acompañado de confituras y repostería, con lo que todos los participantes, monjas, religiosos y laicos, la prolongaban mucho más de lo que parecía prudente y "honesto". En otras reuniones, no faltaba la música -por supuesto, profana- ni los escarceos amorosos, con intercambio de notas y cartas. Por añadidura, los religiosos franciscanos, encargados de velar por el bienestar material y espiritual de las clarisas, disfrutaban de privilegios adicionales: en días festivos señalados (el de San Francisco y el de Santa Clara, por citar algunos), luego de la misa y otras ceremonias litúrgicas, la comunidad de frailes de Querétaro podía quedarse a comer en el convento de Santa Clara. La costumbre primitiva, al paso de los años, se transformó en libertad discrecional. En grupos o individualmente, los religiosos empezaron a presentarse a cualquier hora del día en el locutorio y, a su arbitrio, se quedaban a tomar los alimentos y a departir amigablemente con las monjas.

A estas y otras prácticas mundanas que se habían deslizado dentro de los conventos de monjas se opusieron, invariablemente, los obispos. Pero no sólo ellos; en la segunda mitad del XVII, los comisarios generales de Nueva España, escandalizados por la liberalidad de las costumbres de frailes y religiosas,⁴⁷⁰ prohibieron terminantemente las convivencias y decretaron que, en adelante, los únicos días de visita y festejo en Santa Clara serían comunitarios y sólo los acostumbrados desde tiempos antiguos.

Como en la Primera Orden franciscana, en la Segunda, el ingreso masivo de religiosas había relajado la disciplina: no se observaba puntualmente la clausura, porque, como hemos visto, las monjas pasaban mucho tiempo en el locutorio en charlas y devaneos con religiosos y seglares. Tampoco se hacía en rigor vida comunitaria: si no había convite, las religiosas no comían en el

⁴⁷⁰. Probablemente también con la idea de coadyuvar al mejoramiento las costumbres y la formación moral de niñas y doncellas, en 1666 los provinciales de Michoacán tuvieron la idea de fundar un colegio femenino, al parecer en Querétaro. Pero este plan no cristalizó, en principio, porque se necesitaban recursos para llevarlo adelante y la provincia carecía de ellos.

refectorio, sino en sus aposentos, que no eran precisamente una estrecha celda, sino dos o más cuartos bastante amplios y bien decorados, donde las religiosas señoras vivían de manera independiente con algunas niñas -por cuya educación "velaban"- y con su respectiva servidumbre, como en una pequeña corte. Por cierto, el número de criadas que tenían las monjas era excesivo, con lo que los trajines y parlerías que corrían por el claustro sobrepasaban con mucho a las plegarias, que tampoco se hacían -según lo marcaba la regla- en común, en los obligatorios oficios del coro, a los que solían faltar con cualquier pretexto.

Por lo señalado, en 1682 el comisario general de Nueva España dispuso que todo esto se regulase y que volviesen las monjas a la estricta observancia de sus constituciones. No obstante, es dudoso que sus órdenes hayan tenido cabal acatamiento, como tampoco parecen haber tenido más efecto las disposiciones episcopales, que se repetirían, incansablemente, a lo largo del siglo XVIII.

* El cabildo queretano.

Siendo poblado otomí, la primera institución política que tuvo Querétaro fue la gubernatura indígena, desde fines de los años 30 del XVI. Más tarde, el pueblo se convirtió también en sede de alcaldía mayor, tal ocurrió hacia 1577,⁴⁷¹ pero no hay documento que confirme la existencia de un cabildo queretano en el XVI, quizá porque la clasificación civil del asentamiento seguía siendo la de "pueblo de indios" y también por la escasa representación de españoles. Con este fundamento, hay autores que suponen que Querétaro no tuvo cabildo sino hasta 1655,⁴⁷² si bien, hay indicios de que ya existía uno -tal vez sin investidura formal- por lo menos desde un lustro atrás y quizá antes, según mostraré. Pero vayamos por partes.

El cabildo era el cuerpo de representación popular, municipal, local; el poder constituido de la ciudad y la ciudadanía frente a la representación del poder central que tenía, en este caso, el alcalde mayor.

⁴⁷¹. Carlos Arvizu García, *Capitulaciones de Querétaro, 1655. Título de ciudad, atribuciones municipales, escudo y primeras actas de Cabildo*, Querétaro, Ayuntamiento de Querétaro, 1997, p. 37.

⁴⁷². *Ibid.*, p. 36.

En el siglo XVII,⁴⁷³ un cabildo de ciudad o villa estaba formado por seis regidores,⁴⁷⁴ que eran propiamente hablando los concejales o capitulares, lo que se denominaba "el regimiento", encargado de la administración de la ciudad. Además, incluía dos alcaldes ordinarios, quienes tenían la presidencia nata del cabildo. Estos representaban la justicia ordinaria y les competía el conocimiento de toda causa civil y criminal que se produjera dentro de los límites de la ciudad y en 5 leguas a la redonda. Regularmente, las sesiones del cabildo eran presididas por el alcalde mayor, aunque este requisito no siempre era indispensable.

Lo más frecuente era que los ayuntamientos o cabildos de las ciudades y villas españolas estuviesen integrados por la gente principal de la localidad: el comerciante más próspero, algún capitán o teniente de milicias, un estanciero con pretensiones de abolengo, etc.

Como se dijo, en Querétaro -que ni siquiera alcanzaba el *status* de villa, sino que seguía siendo pueblo- al parecer desde poco antes de los años 50 del XVII, ya se había formado un cuerpo concejil, aunque no conste documentalmente cuándo ni cómo. La cuestión es que en 1650, cuando los franciscanos tuvieron problemas por la fundación ilegal de la Santa Cruz, fue este cabildo extraoficial quien intercedió en su favor ante el monarca.

También hay cierta evidencia de que a dicho órgano municipal no lo integraban precisamente rústicos "hijosdalgo", sino un influyente y pequeño sector de la oligarquía del poblado, seguramente propietarios de ricas haciendas, de gruesos hatos de ganado mayor y menor, de obrajes textiles y de numerosas fincas urbanas. De los nombres de los primeros regidores, que eran cuatro,⁴⁷⁵ nos ha quedado uno: el de Antonio Monroy.

Desde su constitución, hasta este momento, aparentemente, sus relaciones con los franciscanos habían sido buenas, así lo prueba su intervención en favor del convento de la Santa

⁴⁷³. La composición y facultades del cabildo variaron con el tiempo. Para su historia, véanse: José Miranda, *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas. Primera parte, 1521-1820*, México, Instituto de Derecho Comparado, 1952, p. 127 y ss. y Rafael Altamira et al., *Contribuciones a la historia municipal en América*, México, IPGH, 1951.

⁴⁷⁴. Los de ciudades principales eran 12. Antonio Dougnac Rodríguez, *Manual de Derecho Indiano*, México, UNAM, 1994, p. 169.

⁴⁷⁵. BN, AF, 53/114.3, f. 19

Cruz. Sin embargo, es muy posible que con el crecimiento del asentamiento, el cuerpo de gobierno local de la república española -educado, acaudalado y poderoso-, empezara a tener pruritos respecto a compartir el mando y la dirección de los principales asuntos públicos con los doctrineros que, desde el siglo anterior, habían ejercido la jefatura natural de la población de Querétaro.

En el problema surgido con la administración del convento de Santa Clara, aparte del aspecto meramente pecuniario, es muy probable que lo que estuviese en juego fuese este pretendido principio de autoridad en el espacio local. Como haya sido, muy estrecha relación con el cuerpo de regidores tenían dos de los implicados en el pleito: don Juan Caballero de Medina y Corona apoderado y representante "de la república del pueblo de Querétaro", Antonio Monroy⁴⁷⁶ y Bernabé Vigil de Valdés (exadministrador de Santa Clara). Un tercero, don Gaspar de Ocio era un rico propietario de Querétaro y no sería lejana la posibilidad de que formase parte del órgano concejil de la población, pero no hay pruebas de ello.

En cualquier caso, los incidentes de la disputa por el control de los bienes de Santa Clara no parecen ser sino los síntomas menores de un desafío político, más profundo, más soterrado. Al menos, así lo indica el hecho de que, poco antes, hacia 1651 los cuatro regidores del cabildo, que ya en ese tiempo así se suscribía y era tenido como tal por los pobladores,⁴⁷⁷ hayan resuelto solicitar que se despojase a los franciscanos del curato para entregarlo a un clérigo secular. Su argumento era que a los franciscanos no les correspondía administrar los sacramentos a los españoles, mestizos, negros y mulatos del asentamiento, sino sólo a los indígenas.⁴⁷⁸

Al año siguiente, Su Majestad pidió al arzobispo de México que viese la posibilidad de asignar un cura párroco para los españoles de Querétaro, porque los franciscanos no querían atenderlos, alegando no tener jurisdicción sobre ellos. Se ve con claridad que ésta fue una

⁴⁷⁶. Don Antonio Monroy, miembro del cabildo de Querétaro desde por lo menos 1650 (BN, AF, 53/114.3, f. 19), era hermano de doña Luisa Monroy y padre de sor Nicolasa de San Antonio Monroy, ambas monjas profesas de Santa Clara. Zelaá e Hidalgo, *op. cit.*, p. 19-22 y 26. Como dato curioso, cabe señalar adicionalmente que su hijo, Antonio de Monroy e Híjar (nacido en 1643), se hizo dominico y llegó a ser general de su orden en Roma en 1677.

⁴⁷⁷. Enero de 1652, BN, AF. 53/1115.2, f. 3r-6v.

⁴⁷⁸. En esto se apoyaban en decretos del concilio de Trento.

notificación maliciosa, tergiversada, que indudablemente provenía de un cabildo ansioso de lograr la remoción de los frailes de su parroquia.

Naturalmente, los religiosos no se quedaron conformes y de inmediato contradijeron el infundio, para lo cual contaron con el apoyo del vecindario y no por cierto el del vulgo, sino el de muchos connotados personajes, entre ellos lo más granado de los propietarios de la localidad, o sea, ni más ni menos que don Juan Caballero y Ocio (nieto de don Gaspar de Ocio, quien haría contradicción a los frailes por el asunto de Santa Clara), a cuya firma seguían las de siete decenas de notables, entre ellas las de Pedro y Francisco Guerrero, Pedro y Francisco de La Rea, Juan Muñoz, Francisco de Moya y Medina y otros. En su memorial del 22 de enero de 1652, este grupo, que se autodenominaba "los nobles hijosdalgo vecinos de la ciudad" (que por cierto, no era aún ciudad), afirmaba:

... hemos sabido que por parte del cabildo de [esta] ciudad [sic.], se decretó y constituyó poder para pedir y agenciar del gobierno de Vuestra Excelencia quitar y despojar del curato y beneficio de dicha ciudad al religioso de San Francisco y que se dé a los clérigos, sin advertir ni reparar que los religiosos los poseen quieta y pacíficamente por presentación real hecha por [el virrey, conde de Alva de Aliste] el 6 de abril de 1651, cuya canónica institución recayó en fray Isidro de Sierra y cuya posesión tienen los franciscanos desde hace más de 140 años...".⁴⁷⁹

se reconoce el gran fruto espiritual y temporal que [los franciscanos] hacen sin distinción alguna a todos sus feligreses españoles, indios, mulatos y negros. Acuden muchos religiosos a diversos idiomas, a saber: otomí, mexicano y tarasco. Así pues, todos los feligreses, temerosos de perder estos beneficios acudimos a Su Majestad, y en particular a Vuestra Excelencia, que no se dé el dicho curato a los clérigos y no se despoje a los dichos religiosos.⁴⁸⁰

Mientras las autoridades metropolitanas, la Real Audiencia y el virrey desenredaban la madeja y resolvían algo respecto a este problema, ocurrió un suceso afortunado para el órgano concejil de Querétaro: una venta de oficios y privilegios, derivada de la perentoria necesidad de fondos que acosaba en esta etapa al reinado de Felipe IV.⁴⁸¹

⁴⁷⁹. BN, AF, 53/1115.2, f. 3r-6v.

⁴⁸⁰. *Ibid.*

⁴⁸¹. La venta de oficios, por otra parte, no era ninguna novedad, se había iniciado en el reinado de Felipe II. José María Ots Capdequí, *El estado español en Indias*, México, FCE, 184 p., p. 62.

En julio de 1655, el virrey nombró comisarios para que fuesen por las provincias para vender los "oficios y varas que por cédula de S.M. ordena se vendan".¹⁸² En septiembre de ese año llegó a Querétaro el comisionado, Andrés de Rosal y Ríos y pronto entró en contacto con algunos notables. Se hicieron los arreglos pertinentes, se acordó la entrega de una suma de 3000 pesos a cambio de la concesión del título de ciudad y del derecho de formar cabildo. Aunque esta cantidad sería negociada posteriormente en un estira y afloja con el duque de Alburquerque y quedaría en 5000. Finalmente, el 3 de octubre se estableció el nuevo cabildo de la ciudad, formado por: el alférez mayor y alcalde ordinario, Lorenzo de Cárdenas, el alcalde ordinario, don Juan Caballero y Medina (padre de don Juan Caballero y Ocio), y los regidores Bernabé de Vigil Valdés, Juan de Navas Hermosilla, Nicolás de Urquiza, Diego Coronel Nieto, Francisco de Arellano y Nicolás Ruiz de Cárdenas.

Desde luego, todos los oficios fueron comprados, lo que asienta con claridad que los alcaldes y regidores eran gente acomodada. Lorenzo de Cárdenas, por ejemplo, pagó por su cargo 1500 pesos contantes y sonantes.

Este flamante cabildo, ahora sí constituido con todas las de la ley, obtuvo también escudo de armas para la ciudad y diversas prerrogativas, como la legalización de la residencia de vecinos españoles que hubieran pasado a las Indias sin permiso.

Ya con el reconocimiento oficial, el cuerpo gubernativo de Querétaro volvió a la carga: como 10 años antes lo hicieran sus antecesores, solicitó en 1662 que se construyese iglesia parroquial y que se les asignase un cura secular. Ahora -aducía el cabildo-, dado que Querétaro ya era ciudad y había habido un considerable aumento de la población "de españoles, mestizos, negros, mulatos y otros que no se comprenden bajo el nombre de indios"¹⁸³ no era posible que los doctrineros continuaran administrando ahí los sacramentos. A juicio del cabildo, pues, el prestigio de la ciudad reclamaba un templo parroquial más digno y liberarse de la tutela espiritual de los mendicantes.

¹⁸². Guijo, *Diario...*, I, p. 22.

¹⁸³. 23 de marzo de 1662, BN, AF, 53/115.3, f. 13-14v.

Los franciscanos otra vez se defendieron y se apoyaron en el resto del vecindario. Reiteraban haber hecho buenos servicios a la república, tener canónica colación en la persona de fray Isidro de Sierra y no cobrar derechos parroquiales a los feligreses pobres. Por su parte, los vecinos afirmaban que no podían reunir los 15 000 pesos para levantar iglesia parroquial, siendo además innecesaria, visto que el nuevo templo del convento ya estaba terminado, además de que en él estaban "sus difuntos".¹⁸⁴

Todos los expedientes y alegatos del cabildo, del vecindario y del procurador franciscano fueron remitidos al Consejo de Indias, no se sabe de hecho la resolución final, pero considerando que los frailes conservaron el curato, es de creerse que derrotaron al cabildo en esta segunda escaramuza.¹⁸⁵

Las fricciones continuarían. En 1666, Agustín Bolaños, alcalde ordinario de Querétaro, allanó el convento de Santiago para sacar de él violentamente a un homicida que había pedido y obtenido asilo de los franciscanos. Bolaños ingresó al claustro con la discreta escolta de 50 hombres armados, entre ellos dos justicias de la ciudad, algunos comerciantes y un grupo de simples vecinos. Hizo destrozos, amenazó y amagó a los frailes, ignoró sus protestas y acabó por llevarse el reo a la cárcel, para ejecutarlo sumariamente a las cuatro horas. En el proceso no lo intimidaron en lo más mínimo el escándalo público, la oposición y censuras de los religiosos ni los autos que fulminó en su contra el vicario eclesiástico, representante de la mitra michoacana. Todavía, como mofa (y se afirma que por consejo del alcalde mayor) fue a colocar el cadáver del ajusticiado a las puertas del convento.

El allanamiento del claustro, la violación de la inmunidad de la Iglesia y el desacato al vicario del arzobispado a cargo del alcalde ordinario hacían que el caso fuera, sin duda, de la competencia del fuero eclesiástico. No obstante, el suceso que había precedido a éstos -un homicidio en la calle principal de Querétaro- era delito del fuero común, criminal en concreto, y ciertamente, era de la incumbencia del alcalde. El problema radicaba en que el asesino había pedido asilo en el convento.

¹⁸⁴. BN, AF, 53/114.3, f. 19 y 53/115.2, f. 3-6v.

¹⁸⁵. BN, AF, 53/115.2, f. 6-6v. Documentos sobre el mismo pleito en tribunales en: BN, AF, 53/115.3, f. 9

Quizá se pudieran haber ahorrado el embrollo y la superposición de jurisdicciones si la justicia de la ciudad hubiese recurrido a métodos más diplomáticos: hacer, por ejemplo, una representación ante el guardián a fin de solicitar la entrega del "retraído" y, después de los trámites y diligencias de rigor, haberlo conducido a la cárcel para abrirle el proceso criminal correspondiente. Pero el que las cosas no hubieran ocurrido así, sino con lujo de violencia y atropellos, hace pensar que el cabildo y su justicia ordinaria no estaban dispuestos a andarse con medias tintas respecto a los padres franciscanos; con esto, les volvían las tornas por la retención del curato y les mostraban claramente en quién estaba depositada la autoridad local.

Sobre este caso particular no se sabe que se abriera proceso en la Real Audiencia (siempre, el alto costo económico de llevar una causa a los tribunales de México desanimaba a las partes en conflicto), pero sí consta que la provincia franciscana levantó una información completa de los hechos que remitió al virrey. Se ignora en qué concluyó el asunto.

Como quiera que haya sido, durante el siglo XVII los franciscanos tuvieron una fuerte, fortísima presencia en Querétaro. Si la rivalidad por el control de los asuntos públicos los enfrentó con el alcalde mayor y el cabildo formalmente constituido a partir de 1655, los religiosos siempre pudieron esgrimir la preminencia moral que les daba el haber llegado mucho antes de que las autoridades locales españolas hubieran sido erigidas y reconocidas. Además, los frailes contaban con el decidido apoyo del grueso del vecindario y más aun, muchos ministros provenían de él.

c) Celaya

La fundación de la villa española de Nuestra Señora de la Limpia Concepción de Celaya en 1571 tenía por objeto contrarrestar la amenaza chichimeca del septentrión. En octubre del año anterior, el virrey, don Martín Enríquez de Almanza había dado su venia para que, en un valle donde hacía recodo del río San Miguel, punto muy cercano al río de Apaseo, se asentase una población de españoles que sería denominada "Nuestra Señora de la Concepción de Zalaya".¹⁸⁶

¹⁸⁶. Rodríguez, *op. cit.*, p. 121.

Desde ese mismo año, Celaya tuvo un alcalde mayor y, poco después, un cabildo.⁴⁸⁷ Tal vez por ser zona de frontera y porque desde el momento mismo del reparto de solares los colonos habían sido acompañados por frailes de la vecina doctrina indígena de Apaseo, el virrey Enríquez de Almanza decretó:

doy licencia a la dicha orden de San Francisco para que se asienten y funden un monasterio de la dicha orden en la dicha villa de Selaya y desde él visitan y tengan a cargo la dicha doctrina y administración de los sacramentos del dicho pueblo de Apaseo y sus sujetos...⁴⁸⁸

Con esto, quizá Su Excelencia intentaba dar preminencia y realce a su propia fundación, de población española, y sujetar a su égida al poblado aborigen de Apaseo, cosa que no sucedió, dado que los respectivos conventos de Celaya y Apaseo siempre fueron independientes.

Con esta disposición virreinal de 1573, tácitamente se encomendaba a los frailes menores la administración sacramental de la feligresía, en su mayoría española.⁴⁸⁹ En realidad, desde 1571, el cabildo sede vacante de Valladolid había estado muy pendiente del nuevo asentamiento, y ese mismo año, había designado vicario al bachiller Antonio Correa, para que asistiera a los frailes en la labor pastoral. Pero en 1573, por orden expresa del virrey, se ordenó a Correa que se retirase de la villa, pues el vecindario no requeriría de más ayuda espiritual "porque les bastaba la de los religiosos de la dicha orden [franciscana] y que el dicho padre Antonio Correa ocurra sobre ello donde viere y le convenga".⁴⁹⁰

En 1580, con la autorización del rey Felipe II, el obispo de Michoacán, Medina Rincón, erigió canónicamente el curato que se entregó a los frailes menores. Poco después, se iba levantando un pequeño convento⁴⁹¹ para reemplazo de la primitiva casa fabricada con troncos, vigas y ramas, en un minúsculo y antiguo asentamiento indígena llamado "Nattahi". Se decía por entonces que en

⁴⁸⁷. Gerhard, *op. cit.*, p. 66 y 67.

⁴⁸⁸. Rodríguez, *op. cit.*, p. 122.

⁴⁸⁹. Luis Velasco y Mendoza, *Historia de la ciudad de Celaya*, 4 vols., México, Imp. Manuel León Sánchez, 1947, I, p. 74 y 75.

⁴⁹⁰. *Ibid.*, p. 76.

⁴⁹¹. Ciudad Real, *op. cit.*, II, p. 75.

Celaya y su comarca habría unos 80 españoles y "unos pocos de indios, de diferentes naciones y lenguas": mexicanos, otomíes, mazahuas y chichimecas.

Unos años antes

fue tratado entre los vecinos... que pues esta Villa tenía la advocación de Nuestra Señora de la Limpia Concepción, que sería necesario traer una imagen de bulto para fundar la santa cofradía que hoy está fundada en el convento del Señor San Francisco.¹⁹²

Para el efecto, el vecino y regidor de la villa, Martín de Ortega y su mujer, Magdalena de la Cruz, decidieron costear la compra y traslado de la imagen desde España. La llegada de la talla bien puede haberse producido en 1583.¹⁹³ En cuanto a la cofradía que señala el testimonio, debe haberse establecido en ese mismo año o poco después.

Hacia 1592, el exalcalde, don Diego de Silva (padre de Magdalena de la Cruz y suegro de Martín de Ortega), asentaba en su testamento que deseaba ser enterrado en la iglesia de San Francisco, con acompañamiento de los religiosos y de las cofradías, que serían las dos recientemente fundadas: la de indios del Cordón de San Francisco y la de españoles de la Concepción. Silva dejaba también 60 pesos de oro común destinados a un frontal para el altar de nuestra Señora.¹⁹⁴

Como se ve, para fines del XVI, ya había bastante compenetración entre los vecinos -y autoridades locales- y la orden franciscana. La argamasa de dicha unión la formaban las donaciones piadosas para fomento del templo, la creación de cofradías y la veneración conjunta que se daba a la santa patrona del poblado: la Inmaculada Concepción.

¹⁹². Rodríguez, *op. cit.*, p. 132. Información tomada de: Reclamación de María Magdalena de la Cruz ante el comisario general fray Luis Flores [1634], en Archivo Histórico de la Provincia Franciscana de Michoacán.

¹⁹³. *Loc. cit.* Fray Vicente Rodríguez da como fechas posibles las comprendidas entre 1577 y 1583. Yo me inclino por la última apoyada en los hechos de que estaba próxima a terminar ya la obra del convento y de que la cantidad que importó la adquisición y el flete de la imagen, 350 pesos, no pudo haber sido sufragada antes de que el molino de Ortega y su mujer empezara a producir harina en cantidades suficientes para comercializarla.

¹⁹⁴. *Ibid.*, p. 127.

Empero, la construcción franciscana de los años 80 se hizo con material poco perdurable: adobe. De modo que, 20 años más tarde, hacia 1606, la provincia solicitaba del rey alguna limosna para hacer reparaciones urgentes.⁴⁹⁵

Entre 1613 y 1616 don Pedro Núñez de la Roja, castellano, rico hombre de negocios, exsindico de la orden franciscana y vecino de Celaya desde por lo menos 1587, se puso en contacto con la jerarquía provincial y le manifestó el deseo de destinar su herencia a la fundación de un colegio para la instrucción de los religiosos.⁴⁹⁶ El provincial michoacano accedió gustoso y don Pedro elaboró su testamento.⁴⁹⁷ El documento indicaba:

quiero y es mi voluntad, que en el convento de San Francisco de esta villa se funde un *colegio de Religiosos de la dicha orden desta provincia, para que estudien y aprovechen* en el servicio de Dios y bien de las almas que han de administrar.⁴⁹⁸

Como se ve, en ninguna línea el testador precisaba su intención de que el colegio diese estudios a los hijos del vecindario.⁴⁹⁹ Empero, posteriormente, cuando el benefactor ya había fallecido, el provincial michoacano, que lo era fray Juan López, afirmó haber sabido de boca del propio Núñez de la Roja que también deseaba que ingresasen a sus aulas los jóvenes seglares de la villa.⁵⁰⁰ Como no hay más papeles ni más testigos sobre esta declaración, todo quedaba apoyado en la palabra del ministro López.

Sin embargo, para los franciscanos, dirigir una institución de este género entrañaba diversos problemas, considerando que su regla no les permitía el manejo de rentas ni bienes y que

⁴⁹⁵. Sobre el de Celaya, véase memorial de fray Pedro de Vargas al rey, 18 de septiembre de 1606, AGI, *México*, 125.

⁴⁹⁶. BN, Archivo Franciscano, 47/1057.9, f.32-40.

⁴⁹⁷. AHPFM, *Convento de Celaya*, C-4, no. 1.

⁴⁹⁸. Testamento de Pedro Núñez de la Roja, en: AHPFM, *Convento de Celaya*, C-4, no. 1. Las cursivas son mías.

⁴⁹⁹. Los carmelitas, establecidos en la villa desde 1597, aparte de haber puesto en su convento estudios de teología, fundaron también una escuela donde enseñaban gramática (latín) a los niños de las "mejores" familias españolas del vecindario. Sin embargo, alrededor de 1607, por disposición de su definitorio, se cancelaron definitivamente estos cursos. Las constituciones carmelitanas habían prohibido tres años antes el sostenimiento de estos colegios. Dionisio Victoria Moreno, OCD, *Los carmelitas descalzos y la conquista espiritual de México, 1585-1612*, 2a ed., México, Porrúa, 1983, 350 p., p. 200.

⁵⁰⁰. Rodríguez, *op. cit.*, p. 43.

la fundación y sostenimiento del pretendido colegio demandaban por fuerza que se metiesen a administrar tierras y haciendas de un legado testamentario. De manera que si deseaban llevar adelante el proyecto, era preciso obtener una dispensa papal y una autorización del Consejo de Indias. Los religiosos se comprometieron a tramitarlas una vez que el benefactor hubiera fallecido y que pudieran entrar en posesión de su legado. Esto ocurrió por noviembre de 1617.

Cabe precisar que las cláusulas de fundación encomendaban el rectorado y la provisión de maestros a los religiosos; asimismo, se estipulaba que la construcción del edificio y la satisfacción del conjunto de requerimientos materiales del colegio se sufragarían con las aportaciones de Núñez de la Roja, cuyo manejo directo se encargaría a un síndico nombrado por los frailes.

El memorial que la provincia michoacana llevó al rey en 1618 con el propósito de solicitar la licencia, especificaba que ya se disponía de los fondos para erigir y mantener la institución. Se aducía asimismo que su utilidad era manifiesta, porque la provincia no tenía ninguna escuela dónde formar religiosos. Sin embargo, no se mencionaba que el instituto también daría educación a los hijos del vecindario.⁵⁰¹ Esto lleva a pensar que, a principios de 1618, el ministro provincial fray Juan López aún no "recordaba" lo que le había dicho el testador a este respecto.

La metrópoli pidió entonces al virrey y al obispo de Michoacán que levantaran informaciones sobre las ventajas o inconvenientes que pudieran surgir de esta nueva fundación. En las instrucciones reales se repetía la afirmación escueta de que el propósito del colegio era dar estudios a los frailes.⁵⁰² Ambos dignatarios deben haber conferenciado o sostenido alguna correspondencia con la jerarquía provincial michoacana. Se desconoce la fecha precisa en la que sucedió esto, pero tuvo que haber sido entre 1619 y 1620. Independientemente de quién fuese a la sazón el ministro provincial de San Pedro y San Pablo: Andrés Nieto o Sebastián Alemán, es casi seguro que fray Juan López -provincial del Santo Evangelio entre 1617 y 1620- haya tenido también participación en las informaciones, puesto que Núñez de la Roja había tratado personalmente con él la fundación y lo

⁵⁰¹. Resumen de la carta de fray Pedro de Aguilar, solicitando la creación de un colegio en Celaya, Madrid, 1º de enero de 1618. AGI, *México*, 299.

⁵⁰². Madrid, 11 de febrero de 1618. AGI, *IG*, 2882/12, f. 92 r y v.

había propuesto como "rector perpetuo". Por añadidura, en 1620, al término de su provincialato en México, López se encontraba en Celaya, precisamente encargado de la rectoría del colegio y supervisando los avances del inmueble.⁵⁰³

Quizá en el transcurso de las comunicaciones entre el virrey, el obispo, el provincial y el padre López saldría a la luz la famosa noticia verbal -el as que el habilísimo rector tenía bien resguardado en la manga- y, con ella, la posibilidad de que el plantel abriese sus puertas a los laicos. Es, pues, muy probable que en este sentido hayan formulado opiniones favorables el marqués de Guadalcázar y monseñor Covarrubias.

Dicho beneficio social o utilidad pública, como se le llamaba por entonces, puede haber sido una de las razones que más hayan pesado en el ánimo de los señores del Consejo de Indias para dar el visto bueno a la fundación. Los más de 200 vecinos españoles que ya por entonces tenía la villa⁵⁰⁴ iban en continuo aumento, a medida que en los alrededores del poblado seguían surgiendo las mojoneras de una multitud de estancias de labor y ganado.

El breve de dispensación -corroborado por el Consejo de Indias- lo expidió el papa Urbano VIII en 1624. Su Santidad también concedió el uso del título de colegio pontificio.⁵⁰⁵ La fundación, pues, era un hecho y los muros de la casa, que se habían empezado a erigir hacia 1619, aumentaban su altura día con día. En 1620, al escasear los materiales y el dinero para comprarlos, el rector López había ordenado al síndico Gaspar de Almanza que diese en arrendamiento las tierras del legado para seguir financiando la construcción.⁵⁰⁶ A partir de 1627, las obras continuaron, aunque más despacio, con fondos adicionales que salieron del bolsillo del mismo señor Almanza, comerciante en telas y albacea de Núñez de la Roja.⁵⁰⁷

⁵⁰³. AHPFM, *Colegio de Celaya*, C-4, no. 1.

⁵⁰⁴. Copia y minuta de los pueblos cabeceras y visitas y vecinos tributarios y conventos que hay en esta provincia de Mechoacan, año de 1622. CONDUMEX, Fondo 220-1, f.2 r.

⁵⁰⁵. Copias en latín y castellano en: BN, Archivo Franciscano, 47/1055.1, f. 1-17v.

⁵⁰⁶. AHPFM, *Colegio de Celaya*, C-4, no. 1.

⁵⁰⁷. Velasco y Mendoza, *op. cit.*, I, p. 109.

Para 1637 se terminó el edificio. De inmediato se inauguraron los "estudios menores" de gramática (latín). Al año siguiente -el 8 de noviembre de 1638- los de artes (filosofía);⁵⁰⁸ la cátedra de teología parece haberse abierto poco después, pero la fecha es incierta. Desde el principio, aparte de los religiosos, se matricularon en ellos los hijos de los vecinos. En el transcurso de los doce o quince años que siguieron, el colegio funcionó regularmente, con la adecuada provisión de lectores y recursos.

Entre tanto, la villa de Celaya iba adquiriendo más prestancia, iba adoptando una organización más institucional. La propiedad se regularizó en 1643, mediante el pago de derechos que el vecindario hizo al rey por la "composición" de tierras y aguas. En él se incluían los 20 000 pesos del fundo legal (o tierras para establecerse), que desde su erección la villa había quedado a deber a las reales arcas. Se le expidieron entonces al cabildo los títulos respectivos.⁵⁰⁹ Cabe apuntar que la dotación de agua para cultivo y consumo humano en el asentamiento constituía un problema; el líquido se tomaba del río de San Miguel y Apaseo (hoy la Laja), pero había que sufragar una contribución para disponer de él y no faltaron los roces y los pleitos judiciales entre el cabildo y algunos particulares. La benefactora doña Magdalena de la Cruz, por cierto, había cedido a la cofradía de la Concepción de Nuestra Señora, dos días de beneficio del título de uso de agua que ella poseía y que importaba 1000 pesos anuales. Hacia 1634 se garantizó el abasto de líquido mediante una serie de obras patrocinadas por el cabildo y por los padres carmelitas⁵¹⁰ y llevadas a cabo por trabajadores indios de la localidad, que ya eran muchedumbre, pues por estos años, los aborígenes asentados en Celaya eran más de 2 500.⁵¹¹

En 1655 Celaya, al igual que Querétaro, adquirió del comisario especial de Su Majestad los derechos correspondientes y dejó de ser villa para convertirse en ciudad.⁵¹² Como era común, los

⁵⁰⁸. *Ibid.*, p. 111.

⁵⁰⁹. *Ibid.*, caps. VI y VII.

⁵¹⁰. *Ibid.*, p. 113

⁵¹¹. Carrillo, *Partidos...* p. 402

⁵¹². Guijo, *op. cit.*, II, p. 22, 40 y 57. Otras ciudades compraron también en ese año varas de "regidores y otros oficios reales", por ejemplo. Toluca y San Luis Potosí. Aunque no está documentado, posiblemente, también Salvatierra alcanzó por entonces y mediante el mismo mecanismo el *status* de villa.

méritos que aducía el vecindario para alcanzar este beneficio eran los servicios prestados a la corona por el poblamiento hecho en tierras de chichimecas; la importancia que tenían sus conventos e iglesias, la abundancia de sus cultivos y cosechas destinados a los reales de minas, etc. Por 2 000 pesos de donativo, Su Majestad concedió a Celaya el título de ciudad y el blasón respectivo.⁵¹³ Como símbolo del origen español de la villa éste representaba, debajo de la imagen de la Inmaculada Concepción, a un grupo de pobladores, todos españoles, y a un fraile francisco.

En vista de que Celaya ya tenía un cabildo formalmente constituido desde el siglo XVI, no fue menester solicitar nada a este respecto. Acaso, quizá sólo se compraron los cargos nuevos (perpetuos y hereditarios) de regidores. Todos quedaron bajo la presidencia nominal del alcalde mayor, que entonces lo era don Lope de Monsalve y Armendáriz.

Ciertamente, en este año, Celaya podía ya campear por sus fueros como ciudad, pues la suma de su población, incluídas las estancias circunvecinas y los indios laboríos, ascendería a unas 3 000 almas. Y por las mismas fechas en que la ciudad estrenaba el nombre, el escudo y los privilegios, se iniciaban los problemas graves del colegio franciscano, que eran, básicamente, de índole económica. El síndico, Diego de Solórzano, ya se veía en auténticos aprietos para cobrar los réditos de los censos impuestos sobre las tierras del legado. Entre 1656 y 1658 tuvo que seguir un pleito en tribunales contra Diego Martínez Rojas, arrendatario de un sitio de labor en Chamacuero y otros en Jalpa, por la deuda que había dejado impagada al colegio Cristóbal Martínez, su padre.⁵¹⁴ Cuando las autoridades fueron a hacer el embargo, con múltiples trapacerías, Diego Martínez ocultó los bienes y declaró que su progenitor "carecía de hacienda". Tras dos años de litigio, finalmente, Solórzano consiguió que se cubriera parte del débito (merced a la venta de unos esclavos que lograron arrebatarse a Diego), pero en el ínter, el colegio no vio un solo peso y sus necesidades eran muchas y perentorias, en especial las de su inmueble, que amenazaba ruina.

Por tal motivo, en diciembre de 1660 la provincia pidió permiso al comisario general de Nueva España para transferir a Valladolid los estudios de teología que se cursaban en Celaya y

⁵¹³. Velasco y Mendoza, *op. cit.*, I, p. 136.

⁵¹⁴. Documentos en: BN, AF, 46/1057.5, f. 11-14; 46/1057.6, f. 15-16; 46/1057.11, f. 46 y 46/1057.12, f.46-46v.

solicitó que sólo quedasen aquí los de artes y gramática.⁵¹⁵ Para desgracia del colegio, aparte de que no lograba cobrar a los arrendatarios las rentas atrasadas, la cortina de la presa local se había roto; no había, pues, agua para regar los campos de trigo, no podía sembrarse y no había dinero.

Finalmente, por las penurias, no quedó más remedio que cerrar los tres cursos: teología, filosofía y latín. Con todo, las autoridades franciscanas informaron al vecindario que esta última cátedra -que era la que tomaban los laicos- se volvería a impartir en Celaya en corto tiempo. Y así fue; a los dos años justos, los seglares tuvieron profesor de nuevo.

Cuatro años más tarde, en septiembre de 1666, y al parecer para cubrir otras plazas de lectores en el noviciado de Valladolid, el padre provincial fray Juan Calderón hizo cambios en la planta de profesores del colegio y removió a los dos de gramática. Pero en tanto que designó uno nuevo para los religiosos, dejó vacante la cátedra de los laicos que, hasta ese momento, ocupara un fraile criollo llamado Benito de Figueroa, que gozaba de mucha popularidad entre los vecinos.

Esta acción, desde luego, causó perplejidad a la población. Por ello, con todo comedimiento, el cabildo y los vecinos de la ciudad manifestaron su desacuerdo y pidieron que se les nombrase maestro. El padre Calderón no sólo se negó a acceder a la súplica, sino que despachó a los solicitantes de mala manera y con palabras desdeñosas, dándoles a entender que su obligación respecto de los estudiantes del colegio empezaba y terminaba con los frailes.⁵¹⁶

Explicablemente indignado, el cabildo de Celaya instruyó entonces a su escribano y procurador,⁵¹⁷ don Diego de la Cruz Sarabia⁵¹⁸ para que tomase cartas en el asunto y denunciase el atropello del provincial ante su inmediato superior, el comisario de Nueva España. La ciudad alegaba que el acto de Calderón constituía una violación a lo asentado en las actas de fundación,

⁵¹⁵. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 183r.

⁵¹⁶. Don Diego de la Cruz Sarabia al comisario general de Nueva España, Celaya, 27 de noviembre de 1666, BN, AF, 47/1057.4, f. 8r-9v.

⁵¹⁷. El procurador de un cabildo, aún siendo ajeno al cuerpo, pues no era regidor ni alcalde, era el portavoz de los intereses de la república o comunidad de españoles y era su representante ante las altas autoridades: virreyes, gobernadores, Real Audiencia, obispos, etc. Dougnac Rodríguez, *op. cit.*, p. 171.

⁵¹⁸. Documento en: BN, AF, 47/1057.10, f. 41-41v.

aprobadas por el Consejo de Indias, a saber: la obligación de los rectores del colegio de dar también estudios a los hijos de la villa.

Sarabia afirmaba algo muy cierto: que la población siempre había favorecido a los franciscanos, por ejemplo, costeando el suntuoso retablo de la iglesia de la Inmaculada Concepción, e impidiendo su cabildo -en tres distintas ocasiones- que algunos "amigos de las novedades" privaran a los frailes de la parroquia para imponer un clérigo secular.⁵¹⁹

El caso llegó hasta el virrey, quien llamó a cuentas al padre Calderón. Tratando de defender su causa, el provincial escribió al marqués de Mancera en tono melifluido. Fingía desconcierto por las quejas y afirmaba que las cátedras del colegio estaban bien provistas, con tres maestros de teología, uno de filosofía y uno de latín. Calderón sesgaba su alegato hacia el deber primordial que tenía de velar por la formación de los religiosos y hábilmente intentaba desviar el problema hacia una supuesta porfía del cabildo, de que fuese en concreto el depuesto padre Benito de Figueroa y no otro el profesor de gramática de los vecinos.⁵²⁰

Pero lo que Calderón pasaba por alto era el hecho de que la fundación del colegio provenía de las buenas intenciones y del dinero de un seglar de la propia villa. Y aunque, en realidad, parece que la ciudad sí ponderó las virtudes docentes del lector Figueroa, el punto central del conflicto no era la persona de este maestro, sino la circunstancia de que se había dejado a los estudiantes del vecindario sin lector. Es muy probable que el pleito haya terminado en 1667, con la designación de otro profesor para los jóvenes laicos de la ciudad, cuando Calderón ya había dejado el provincialato.

Las diferencias de este provincial con el cabildo celayense fueron sólo eso: un episodio discordante en la relación generalmente armónica de los franciscanos con la ciudad y, como se ha visto, tuvieron origen en una actitud individual: el despliegue de soberbia del prelado. Por ello, los regidores no consideraron preciso apelar al obispo de Michoacán, sino en primer término al comisario franciscano y sólo en segunda instancia al virrey.

⁵¹⁹. *Ibid.* f. 8v.

⁵²⁰. Carta de fray Juan Calderón al virrey. 16 de octubre de 1666, BN, AF, 47/1057.8, f. 31-31v.

Como fuese, insisto en la posibilidad de que el problema hubiera tenido un arreglo satisfactorio para la ciudad a la luz de acontecimientos posteriores; por ejemplo, que en 1680 se hubiera dispuesto que, para evitar futuros problemas, las cosas y negocios del convento de Celaya se separaran y manejaran independientemente de las relativas al colegio.⁵²¹

Quizá por efecto de esta reanudada concordia entre los franciscanos y las autoridades civiles, fue posible que en estos años se reconstruyera totalmente la iglesia conventual, cuya obra dio principio el 2 de febrero de 1683, sobre las ruinas producto de la demolición de la anterior.⁵²² La iniciativa partió ni más ni menos que del alcalde mayor, el capitán Andrés de Vergara y Flores.

[...] dada la simpatía que en la población se habían ganado los franciscanos, y en consideración a que en su iglesia tenían lugar todas las ceremonias religiosas más importantes y de mayor relieve que se celebraban en la ciudad, y a que en el mismo templo aumentaba día con día el culto que allí se le tributaba a la imagen de la Purísima Concepción, patrona de la población, resolvióse de común acuerdo que se edificara otra iglesia, más amplia y mejor construida, para que a ella pudiesen concurrir con menos incomodidad los innumerables asistentes y devotos.⁵²³

Fray José de los Santos, a la sazón guardián del convento, presidió los festejos de ese especial día de la Candelaria: procesión de la orden, el cabildo, las cofradías y el vecindario con la imagen de la virgen y misa solemne en San Francisco.⁵²⁴

De ahí en adelante, a diferencia de lo que ocurría en otras poblaciones, las relaciones entre convento y ciudad parecen haber seguido un curso bastante apacible. De hecho, en 1692 los religiosos salieron en defensa del cabildo. Las malas cosechas de los años precedentes y la hambruna que se registró en todo el reino alcanzaron también a Celaya. En el año señalado se requisaron granos para abastecer a la agobiada ciudad de México, pero Celaya tenía bastante con sus propias carencias y no estaba en condiciones de ayudar a nadie. Así pues, la escasez de alimentos acabó por exasperar a los naturales, quienes se amotinaron y apedrearon las casas

⁵²¹. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja, 1, f. 293.

⁵²². La iglesia se terminó en 1725.

⁵²³. Velasco y Mendoza, *op. cit.*, I, p. 143.

⁵²⁴. *Ibid.*, p. 143-144.

consistoriales, donde se habían resguardado los atemorizados regidores. Los franciscanos, entonces -secundados por carmelitas y agustinos-, sacaron al Santísimo e hicieron procesión por las calles para apaciguar a la enfurecida plebe, cosa que lograron a duras penas.⁵²⁵

No dispongo de datos sobre ulteriores tentativas para secularizar la parroquia de Celaya en el siglo XVII, y ello me lleva a pensar que, si las hubo, fueron voces individuales que no encontrarían mucho respaldo entre la comunidad de vecinos. Tampoco he dado con documentos que den cuenta de otros problemas relacionados con el colegio franciscano; por el contrario, parece ser que en algún momento, hacia el último tercio del siglo, encontró su punto de equilibrio económico.

Ya en el XVIII (1725) la institución sería elevada a la jerarquía de colegio universitario, con los mismos privilegios de la Real y Pontificia Universidad de México, y su inmueble sería totalmente reconstruido, por iniciativa y gestiones de uno de sus exalumnos, luego rector y comisario general, fray Fernando Alonso González. Pero esto ya es materia de otro estudio.

El caso es que, a lo largo del siglo XVII, tanto el colegio como el curato de Celaya continuarían, con sus altibajos, en manos de los frailes franciscos. La parroquia, finalmente, sería secularizada en 1767.

d) León

De fundación un poco posterior, León (1575) tuvo los mismos propósitos que dieron pie a la formación de Querétaro, Celaya y de otros poblados nuevos del Bajío: ofrecer un dique a las incursiones chichimecas.

León dispuso de un alcalde mayor a partir de 1579, cuando probablemente también se organizó su cabildo. En 1582 sus vecinos eran escasamente 15.⁵²⁶

Parece que desde fines de los años 70, el clérigo Juan de Cuenca hacía las funciones de párroco en León, aunque también se hacía cargo de Comanja. Sus buenos oficios fueron breves,

⁵²⁵. *Ibid.*, p. 149-150.

⁵²⁶. Carrillo, *Partidos...* p. 438

pues fue victimado por los indígenas en 1581.⁵²⁷ Durante los cinco años siguientes el asentamiento fue atendido por otro cura, este sí beneficiado, el bachiller Alonso de Espino. A su muerte, ocurrida en 1586 también a manos de los chichimecas, los vecinos pidieron al obispo de Michoacán que enviara un reemplazo, pero como por entonces aquello era zona de guerra⁵²⁸ y el poblado no ofrecía ningún género de seguridades para los sacerdotes -según se había visto por los tristes casos de Cuenca y de Espino-, no hubo clérigo que aceptase ir a León. Sólo hubo un joven eclesiástico de Valladolid, diácono para más señas, llamado Nicolás Rezendi, que sí estuvo dispuesto a ocupar la plaza, pero, como todavía no era sacerdote, tuvo que dejar el cumplimiento de su promesa para más tarde.

En vista de que no parecía haber otra solución, monseñor Medina Rincón concedió entonces a la villa su licencia para que buscase ministro de cualquier orden religiosa.⁵²⁹ Aparentemente, en junio de 1588 el vecindario recurrió a los agustinos de Guango, y uno de ellos pasó en León unos días, pero no tardó en volver desencantado a su doctrina, "no le pareció bien esta dicha villa por ser siempre pobre" y "por temor de los dichos indios chichimecos".⁵³⁰

Finalmente, a principios de 1589, otra comisión de pobladores fue a visitar a fray Buenaventura Marbella, el provincial franciscano de Michoacán. Como el caso era urgente por la proximidad de la Pascua, Marbella comisionó a fray Diego Medrano para que fuera a administrar los sacramentos a la población, en tanto se proveía algo más conveniente.⁵³¹

Ya con más calma, en el capítulo provincial inmediato, la provincia acordó fundar casa en León; designó guardián a fray Juan de Santander y se le remitió a la villa, junto con su compañero, el padre Medrano. El 3 de junio de 1590, con la asistencia de Cristóbal Sánchez Carbajal, alcalde mayor, de los alcaldes ordinarios y de los regidores del cabildo, se estableció oficial y solmnemente

⁵²⁷ Lira, *op. cit.*, p. 22. Jiménez Moreno, *La colonización...*, p. 27-28 también habla de ambos sacerdotes.

⁵²⁸ Vid. Philip Wayne Powell, *La guerra chichimeca. 1550-1600*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, 308 p.

⁵²⁹ Rodríguez, *op. cit.*, p. 51.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 50, *apud Boletín del Archivo Histórico Municipal de León*, año I, núm. 1.

⁵³¹ Jiménez Moreno, *Estudios...*, p. 90-91, fecha la fundación en 1589. Como se ve, sin ser falso, el dato no es exacto.

el convento.⁵³² Pedro Buitrón y Francisco Velázquez, colonos fundadores, cedieron gratuitamente dos solares que tenían al poniente de la plaza para que los padres levantaran su casa.⁵³³

Como el padre Santander había fallecido hacía poco, fray Diego Medrano quedó como guardián, de hecho, el primero que tuvo León.⁵³⁴ El libro de partidas de bautizos se abrió el mismo año; y se presume que uno o dos años después, el rey les empezó a asignar a los franciscanos 300 pesos de limosna anual por la administración.⁵³⁵

El primer convento leonés estuvo en un local ruinoso que se levantaba en los predios donados: una "vieja casa terriza hecha de adobe, que antiguamente solía servir de vivienda de alcaldes mayores y de cárcel".⁵³⁶ En 1596 se empezó la construcción de una casa más adecuada y la de una iglesia, aunque todo del mismo material: adobes.

En fecha imprecisa que cabe ubicar entre 1605 y 1607, se fundó en las inmediaciones un poblado de nombre San Francisco del Rincón, que era predominantemente indígena, puesto que casi todos sus habitantes eran mexicanos u otomíes.⁵³⁷ Su cuidado se asignó al nuevo convento franciscano de León,⁵³⁸ pero muy pronto los religiosos que eran pocos, dos o tres, y que tenían dificultades para hacer las visitas, lo cedieron al bachiller Alonso de Belmonte Rangel, cura secular nombrado por el obispo de Michoacán.⁵³⁹

Por las condiciones peculiares de la fundación leonesa, parte de los cuatro novenos de los diezmos que correspondían al párroco, la dejaba el obispado a los frailes, a fin de que pudieran mantenerse y continuar la edificación del templo, que avanzaba con mucha lentitud.

Sin embargo, en noviembre de 1611 empezaron los problemas, cuando el vicario eclesiástico de las minas de Santa Fe de Guanajuato, amparado en una provisión del obispo

⁵³². AHPFM, *Convento de León*, letra L, leg. 1 y 2.

⁵³³. Rodríguez, *op. cit.*, p. 51.

⁵³⁴. Lira, *op. cit.*, p. 25.

⁵³⁵. *Loc. cit.*

⁵³⁶. AHPFM, *Convento de León*, letra L, leg. 1 y 2.

⁵³⁷. Gerhard, *op. cit.*, p. 172. y Lira, *op. cit.*, p. 26.

⁵³⁸. Lira, *op. cit.*, p. 26 y Carrillo, *Partidos...*, p. 452. Quizá Carrillo se equivoca cuando dice que San Francisco del Rincón se fundó en los años 20 del XVII; lo que sí pudo haberse fundado en ese año fue Purísima del Rincón que, aunque cercano no es el mismo pueblo.

⁵³⁹. Esto sucedió en 1613. Lira, *op. cit.*, p. 26.

Covarrubias, pretendió recoger personalmente los cuatro novenos para entregarlos al cabildo catedralicio de Valladolid. El vecindario salió a la defensa de sus ministros, afirmando que por

su estrecho voto de pobreza no piden ni nunca han pedido de los dichos novenos más de lo que les han querido dar para la dicha su obra comenzada... y para su comer y sustento.⁵⁴⁰

Parece ser que el alboroto ocasionado por el vicario Diego Gómez tuvo origen en las instigaciones de Nicolás Rezendi -para entonces ya sacerdote-, que pretendía se reconocieran sus "derechos" como cura de la villa de León. El pleito se fue a México y a la vista de los hechos, el virrey-arzobispo, fray Francisco Guerra, naturalmente, falló en favor de los frailes.⁵⁴¹

Pero no fue ésta la única dificultad que tuvieron que allanar los menores, porque, a juzgar por las evidencias, también tenían como enemigo al cabildo leonés. Resulta que el "común y vecinos de la villa" tenían unas tierras de pastoreo que alquilaban para destinar el producto a las obras de su iglesia parroquial. Hacia 1612, y sin consultar con los vecinos, los regidores del poblado decidieron cambiar de arrendatario y dedicar las rentas a la construcción de casas consistoriales y cárcel. Al remitir los frailes el caso a consulta, el fiscal de la Audiencia de México convino en que, aunque era prerrogativa del cabildo administrar los bienes de la comunidad, no podía alterar los convenios previos de modo arbitrario y menos considerando que no había otros recursos de los cuales echar mano para terminar la construcción del templo local. Por ello, invalidó la acción del cuerpo concejil.⁵⁴²

En la primera mitad del XVII, León no fue un poblado que se caracterizara por su rápido crecimiento: en 1619, la suma de vecinos (cabezas de familia) y pobladores españoles en general daba apenas 125, más otras cien personas de servicio, entre indios, negros y mulatos.⁵⁴³ Con todo y que el asentamiento era pequeño, hacia 1616, por petición expresa del cabildo -quizá resentido con

⁵⁴⁰. AHPFM, *Convento de León*, letra L, leg. 1 y 2.

⁵⁴¹. Rodríguez, *op. cit.*, p. 55.

⁵⁴². BN, AF, 47/1056.3, f. 36-36v.

⁵⁴³. Relación del obispado de Mechoacán al rey. Fray Baltasar Covarrubias, Valladolid, 20 de septiembre de 1619, Biblioteca del Real Palacio (Madrid), ms. 2579.

los franciscanos- ya se había establecido ahí la orden de los juaninos, que atendía el viejo hospital de San Cosme y San Damián, fundado por el cura Espino.⁵⁴⁴

Hacia 1630 León había perdido habitantes; de los 65 vecinos españoles que tenía unos doce años antes, quedaban 42. En cambio, San Francisco del Rincón sumaba 150 pobladores indígenas.⁵⁴⁵ La vecindad entre los dos o tres frailes moradores del convento de León y el cura de El Rincón bien puede haber sido pacífica al principio, pero al paso del tiempo la inevitable interacción que tenía que darse entre ambos cleros, dada el área tan restringida que compartían, sería fuente de enconos. En 1630, precisamente, hubo un fuerte pleito entre los religiosos y el beneficiado de El Rincón, el padre Martínez de Hinojosa, que también fungía como vicario foráneo y juez eclesiástico para León. Según los frailes, Martínez de Hinojosa no se limitaba a cumplir con los deberes concretos de su cargo de vicario, sino que en un alarde de atrevimiento había llegado al extremo de impedirles que administraran sacramentalmente a los españoles.⁵⁴⁶

Curiosamente, aunque los títulos de legitimidad que esgrimía el procurador franciscano en este pleito estaban apoyados en los privilegios concedidos a su orden por la cédula de 1585 (que autorizaba a los religiosos a administrar a españoles e indígenas por igual) y aunque el templo del convento se conocía como "la iglesia parroquial", no se hace la más mínima referencia a que alguno de los frailes de León hubiera recibido la colación canónica del obispo, cosa que debe haber ocurrido después de 1630. Los franciscanos de León, pues, no eran propiamente los curas de la villa, pero como llevaban más de 40 años administrando a la feligresía, se amparaban en una ley vieja y, sobre todo, en la fuerza de la tradición y el arraigo. Al parecer, esto les dio buenos resultados, porque no se sabe que el vicario los hubiera incomodado más.

No obstante, sus problemas con el cura de El Rincón seguramente eran otro de los brotes de la agria relación que sostenían con el cabildo leonés desde tiempo atrás; de hecho, fueron las más conflictivas de todas las villas españolas de la región donde los frailes tenían casa.

⁵⁴⁴. Lira, *op. cit.*, p. 26-27.

⁵⁴⁵. Carrillo, *Michoacán en...*, p. 113.

⁵⁴⁶. Expediente en: BN, AF. 52.1099.1, f. 1-2.

Para estos años, en la jurisdicción leonesa había alrededor de 50 haciendas, labores y hatos⁵⁴⁷ y quizá la población española asentada en la villa andaría cercana a los cuatro centenares.⁵⁴⁸ Aunque se ignora la fecha concreta del suceso, el curato de León fue oficial y legítimamente conferido a los frailes franciscos antes de 1641,⁵⁴⁹ pero también para entonces ya se habían avecindado en la localidad varios clérigos sin beneficio, que tenían capellanías en alguna o algunas de las 8 cofradías existentes.

En 1651, los "clérigos sacerdotes vecinos de la villa", y en concreto el presbítero Juan García Márquez, habían recibido del obispo de Michoacán, fray Marcos Ramírez de Prado, una licencia -"con toda limitación"- para oficiar misa en la capilla de la cofradía de la Santa Veracruz de reciente fundación en el poblado. Para fines de dicho año -según el decir de fray Alvaro de Acevedo, en representación de fray Juan de Rojas, cura canónicamente instituido-, el referido sacerdote y los demás abusaron de sus facultades, al proceder como "párrocos, echando la fiesta y días de ayuno...",⁵⁵⁰ que era atribución exclusiva del cura. Por ello, los franciscanos solicitaron la revocación de la licencia, a lo que Su Ilustrísima accedió, disponiendo que se dejara de oficiar en la Santa Veracruz para evitar escándalos e inconvenientes "y atajar disensiones que de lo contrario pueden resultar turbándose la paz".⁵⁵¹

Molestos por la suspensión de las misas, algunos prominentes cofrades: el alcalde mayor, Gabriel de Liñán; el mayordomo de la capilla, Antonio de Herrera; los alcaldes ordinarios y los regidores convocaron un cabildo abierto el 11 de febrero de 1652, en el que empezaron por proclamar que pedirían al virrey que el cuarto noveno de la recaudación de los diezmos se le entregase al alcalde mayor para darlo luego a "Su Majestad, como lo hacen de alcabalas y tributos". El cura fray Juan de Rojas y su compañero y presidente del convento, fray Alvaro de Acevedo, concurrieron al acto, a fin de escuchar los alegatos de la asamblea, pero los convocantes trataron

⁵⁴⁷. Gerhard, *op. cit.*, p. 172.

⁵⁴⁸. Carrillo, *Michoacán en...*, p. 438.

⁵⁴⁹. Su titular fue el padre fray Andrés Madera, queretano. *Vid. Lira, op. cit.*,...p. 28-29.

⁵⁵⁰. Representación de fray Alvaro de Acevedo ante el juez eclesiástico de Silao, 12 de enero de 1652, BN, AF, 47/1056. 6, f. 38v-40. Certificación del 17 de diciembre de 1651, BN, AF, 47/1056.5, f. 38.

⁵⁵¹. Valladolid, 19 de enero de 1652. BN, AF, 47/1056. 7, f. 41.

de echarlos. Como los religiosos no se retiraron, el alcalde mayor declaró que solicitarían se despojase a los franciscanos de la parroquia y se les asignase clérigo beneficiado, porque la villa, originalmente, "era beneficio de clérigo".

Y algo de razón llevaba Liñán, pero la situación a la que se refería, como vimos, databa de más de 60 años atrás, de 1588 u 89, cuando no hubo clérigo que quisiera atender espiritualmente a la población, que desde entonces, había estado en manos franciscanas. De seguro, el alcalde conocía bien los pormenores de aquel cambio, pero mañosamente los tergiversaba y así exponía que a la muerte del primer beneficiado Espino, los franciscanos se habían "introducido" en León, pero que en ello no habían contado nunca con el beneplácito, sino apenas con la "tolerancia" de los vecinos.

Y, diciendo y haciendo, ahí mismo, en presencia de fray Juan Rojas, alcalde y cabildo levantaron el auto de la propuesta para pedir clérigo beneficiado. Rojas contradijo de derecho lo asentado y afirmó que el procedimiento iba en contra de la jurisdicción eclesiástica que él representaba como cura de la villa "confirmado por Su Excelencia y examinado derechamente por el ordinario", ello sin considerar que también contravenía las reales cédulas y otras disposiciones papales

Las autoridades civiles ignoraron su protesta, lo vejaron y lo dejaron hablando solo; luego, cuando quiso pedir al escribano copia de los autos, éste se los negó, aduciendo que sólo se la daría si el cabildo se lo ordenaba. Y todavía le indicó el funcionario que bien podía haberse ahorrado todo el desagradable episodio, si no hubiera cometido antes el error de pedir al obispo la suspensión de las misas de los clérigos en la capilla de la Santa Veracruz.

Enterado del asunto a través de una carta de Rojas, el provincial de Michoacán, fray Bernardino Hermoso Estrada dio instrucciones a su procurador en México, para que presentara oficialmente la protesta de la provincia ante el virrey, conde de Alva de Aliste, a fin de que pusiera "remedio al agravio", solicitando asimismo ordenase "a los dichos capitulares [de León] y otros no innoven ni hagan cosa" alguna respecto al curato.⁵⁵²

⁵⁵². BN, AF, 47/1056. 7, f. 48r-48v.

La parroquia de León no cambió de titular y la provincia logró que el virrey y, sobre todo, el obispo llamaran al orden a las autoridades locales. Fray Marcos Ramírez de Prado hizo justicia, concediendo que los frailes tenían legítimo derecho de más de 60 años atrás y que habían acudido siempre a los cauces de la justicia eclesiástica como lo mandaban las disposiciones.⁵⁵³ Pero, entre los capitulares y los religiosos de León los enconos se profundizaron, si cabe, aún más.

En octubre de 1667 los regidores denunciaron al cura franciscano ante la jerarquía diocesana por supuestos abusos. El procurador de la villa se querelló ante el cabildo eclesiástico de Valladolid, sede vacante, porque en la parroquia de la población -según el cuerpo concejil- no sólo no se guardaba el arancel del obispado, pero que ni aun se tenía noticia de él. Afirmaba que en razón de ello, los religiosos procedían arbitrariamente en el cobro de sus derechos y pedían a los feligreses lo que les parecía. Se ignora si sobre este caso hubo alguna averiguación conducida por el vicario eclesiástico correspondiente, pero, como haya sido, el cabildo de la catedral prestó oídos a la queja y despachó de inmediato dos copias del arancel, una para que se conservase en el archivo del cabildo de la villa y la tuviesen presente las autoridades y otra para que se fijase en lugar visible y público de la parroquia leonesa. Se previno a los frailes de que el incumplimiento de esta orden les acarrearía excomunión mayor *latae sententiae*.⁵⁵⁴

Y bien fuese cierto o no que el cura franciscano hubiera cobrado cantidades superiores a las autorizadas por entierros o misas -puesto que, si las hubo, desconocemos las pruebas-, lo que no resulta sorprendente es que la acusación hubiera provenido precisamente del cabildo leonés. El no haber conseguido la remoción de los frailes de su curato no demuestra que los alcaldes y regidores se hubieran resignado definitivamente.

Otro factor que no he podido documentar y que por tanto no aduzco como hecho, sino apenas como posibilidad, sugerida en parte por el episodio de la capilla de la Santa Veracruz, es que entre las autoridades locales y algunos de los clérigos seculares de la villa existiesen lazos muy

⁵⁵³. También expone el caso Jorge Traslosheros, *La reforma de la iglesia...*, p. 171.

⁵⁵⁴. Carrillo, *Michoacán en...*, p. 91. Información evidentemente extraída del Archivo de la Catedral de Morelia, aunque el autor no lo precise.

firmes, como parentescos, relaciones de negocios, etc. y que, en función de ellos, el cuerpo concejil estuviese dando la batalla para dar mejor colocación a uno de estos ministros. Desde luego, en términos económicos, una capellanía no ofrecía ni remotamente los ingresos que podía aportar un beneficio.

Pero, lejos de los deseos de los capitulares de León, los frailes no sólo conservaron el curato de la villa, todavía recibieron más: en 1680, el obispo Aguiar y Seijas les encomendó la administración del cercano mineral de Comanja.⁵⁵⁵

En suma, desde su origen y a lo largo de todo el siglo XVII, el de León fue un convento pequeño; sus moradores nunca sobrepasaron la cifra de tres, contando guardián y párroco. No había aquí noviciado, como en Valladolid o Querétaro, no había colegio, como en Celaya; tampoco se celebraban en su claustro capítulos, juntas ni otras actividades importantes de la orden.

Aparte de la imagen del Señor de la Salud, que, según tradiciones posteriores, había sido llevado a León por el beato Sebastián de Aparicio, no se sabe que los religiosos hubieran promovido cultos especiales a alguna imagen o reliquia; sus cofradías no eran ricas ni numerosas. Parece ser, empero, que sí hubo Tercera Orden en la villa, aunque los indicios revelan que su fundación fue tardía, en fecha cercana a 1688.

Todos estos antecedentes, tienden a poner de manifiesto que entre los frailes y la ciudadanía leonesa los vínculos no tuvieron mucha fuerza, fueron poco significativos; pero entre las autoridades civiles locales y los tonsurados la lucha fue sin cuartel y, literalmente, centenaria.

Acaso lo que retenía a los religiosos en la villa eran dos cosas: un voto de guardianía y la posesión del curato, que finalmente perderían con la secularización en 1743.

e) San Miguel el Grande

Desde tiempos antiguos los franciscanos tuvieron presencia en esta zona. En 1542 ya existía una misión conocida como San Miguel de los Chichimecas, que, según la fama, fue

⁵⁵⁵. Lira, *op. cit.*, p. 31.

establecida por el urbanizador fray Juan de San Miguel.⁵⁵⁶ Dicha doctrina dependía de la guardería de Acámbaro. La fundación fue arrasada antes de 1551 y los perseverantes frailes franciscos pronto reconstruyeron su misión primitiva, para seguir atendiendo allí, aparentemente, a unas 100 familias de indios. A la vuelta de pocos años, quizá por falta de catecúmenos, este puesto debe haber sido desamparado por los religiosos.

En 1555 se estableció en las cercanías el poblado de españoles que se llamó San Miguel el Grande. De inmediato, un clérigo secular de la diócesis de Michoacán se hizo cargo de las funciones parroquiales.⁵⁵⁷ Poco más tarde, hacia 1564, don Vasco de Quiroga erigió el curato.⁵⁵⁸ Es casi seguro que en los años 70 San Miguel adquiriera el carácter de villa y constituyese su cabildo. Una década después, probablemente alrededor de 1580, se formó la alcaldía mayor cuya jurisdicción abarcaba a esta villa y a la San Felipe.⁵⁵⁹

Según la versión de un viejo historiador, a principios del siglo XVII los vecinos habían tenido la pretensión de que se estableciera en San Miguel un convento agustino, pero habiéndose negado el padre provincial a aceptar sus propuestas, recurrieron entonces a los franciscanos "que acudieron gozosos" a fundar.⁵⁶⁰ El aserto anterior es sólo una verdad a medias.

Ciertamente, alrededor de 1609, y tal vez con la intención de evitar que proliferaran los conventos en pequeños pueblos de indios, el obispo agustino de Michoacán, monseñor Covarrubias, había ofrecido a sus hermanos de hábito, entre otras, la villa de San Miguel para que estableciesen casa, pero, por inseguro, a los agustinos no debe haberles parecido bueno el sitio. Sólo aceptaron fundar en Salamanca y en Celaya.⁵⁶¹ Como se ve, en el mencionado negocio no hubo ninguna intervención directa del vecindario de San Miguel y, lo que es más, teniendo desde largo tiempo atrás un cura párroco que los atendía, parece que los pobladores no estaban en

⁵⁵⁶. Carrillo, *Partidos...*, p. 478.

⁵⁵⁷. Gerhard, *op. cit.*, p. 245.

⁵⁵⁸. José Guadalupe Romero, *San Pedro Piedra Gorda, Pénjamo, Cuiseo, San Miguel* [1863], México, Vargas Rea, 1948, [39 p. numeradas de 113 a 151], p. 139.

⁵⁵⁹. Wigberto Jiménez Moreno. *La colonización y evangelización de Guanajuato en el siglo XVI*, México, Ed. Cultura, 1944, 29 p., p. 27.

⁵⁶⁰. Romero, *op. cit.*, p. 142.

⁵⁶¹. Rubial, *El convento agustino...*, p. 134-35.

absoluto interesados en que hubiera convento de ningún hábito en la localidad. En esto, su parecer era diametralmente distinto al de los franciscanos.

En 1613 el procurador de la provincia de San Pedro y San Pablo solicitó al rey una licencia para erigir convento en San Miguel.⁵⁶² Por otro lado, cabe subrayar que, alrededor de estos años, se percibe ya con claridad que los proyectos franciscanos de expansión se dirigían a los asentamientos españoles más recientes de la provincia de Chichimecas (Guatzindeo-Salvatierra, Salamanca, etc.). Con seguridad, el Consejo de Indias no emitió entonces una resolución definida o positiva respecto a lo solicitado; debe haber dispuesto lo ordinario en estos casos: que primeramente se levantaran informaciones sobre la pertinencia y necesidad de la fundación.

Tal supuesto se apoya el hecho de que alrededor de 1615, por disposición de una real cédula (cuyo contenido específico se ignora), el provincial michoacano empezó a hacer propuestas y consultas con el vecindario de la villa. Pero en un santiamén los pobladores desalentaron las pretensiones del prelado, pues le comunicaron llanamente que carecían de recursos para mantener a los frailes.⁵⁶³

Un primer intento fallido no bastó para descorazonar a la provincia. Cinco años después, los franciscanos volvieron a la carga; ahora, su objetivo fue el virrey, marqués de Guadalcázar. Quizá movido por argumentaciones y súplicas, Su Excelencia debe haber enviado información favorable a Madrid, al tiempo que, en noviembre de 1620, expedía real provisión para que los frailes menores levantaran casa en la villa.⁵⁶⁴ Otra vez, el vecindario reunido se hizo fuerte: alegando su "muchacha pobreza" se rehusó a aceptar a los religiosos.

La obstinación de los franciscanos de Michoacán era verdaderamente ejemplar: habían decidido establecerse en San Miguel y nadie, mucho menos un puñado de vecinos tan reacios cuanto menesterosos, iba a impedirlos. Esperaron otro lustro o poco más y, a la postre, en 1626 consiguieron que el marqués de Cerralvo -quien debe haber solicitado personal y

⁵⁶². Madrid, 23 de mayo de 1613 AGI, IG, 2873/1, f. 179 v-180v.

⁵⁶³. Espinosa, *Crónica de Michoacán...* p. 463.

⁵⁶⁴. Madrid, 5 de noviembre de 1620, AGI, IG, 2873/1, f. 318 v.

extemporáneamente al rey la licencia de erección- autorizara la obra del convento de San Miguel.⁵⁶⁵ La primera iglesia conventual, que, se dice, sería más tarde la de la Tercera Orden, es la que se comenzó a construir en dicho año.⁵⁶⁶ Nada dicen las fuentes sobre la reacción de los vecinos, que difícilmente sería buena.

Sin que se sepan con certeza las razones (más allá de la de un voto extra en los capítulos) dado que en el poblado no tenía cura de almas ni doctrina de indios, en 1628⁵⁶⁷ el convento de San Miguel fue elevado al rango de guardianía.

En 1630 la provincia remitió al cabildo de la villa de San Miguel la cédula de fundación del convento franciscano local, autorizada por el Consejo de Indias. Lo más seguro es que el trámite se hubiera hecho para cumplir con las formalidades oficiales que daban legitimidad a la erección, aunque no puede descartarse que también haya respondido a algún cuestionamiento específico de los regidores o del alcalde mayor o a alguna impugnación del vecindario.

En sus siguientes 40 años de vida, la casa de San Miguel subsistió con una comunidad cortísima, por lo general de cuatro religiosos. A la vista de la poca utilidad efectiva que, en otros sentidos, tenía para la provincia, hacia 1667 se determinó que esta casa se convirtiese en el segundo convento de recolección de la provincia. Para el efecto -como se dijo en otra parte- el definitorio encargó al padre provincial Andrés Madera que buscara benefactores ricos, que corriesen con el patronato.⁵⁶⁸ Y en esto hubo éxito, al cabo de cinco años el guardián fray Bartolomé de Campo Verde consiguió patronos para la nueva recolección.

En 1683, con quince o dieciséis años de existencia, la comunidad recoleta que no integraba más de 20 frailes, vio aumentar al doble sus efectivos, con la incorporación de los desalojados ministros de la Santa Cruz de Querétaro; al poco tiempo de esto, San Miguel fue declarada "casa principal" de recolección en la provincia.

⁵⁶⁵. Espinosa, *Crónica de Michoacán...*, p. 463.

⁵⁶⁶. Campos *et al.*, *op. cit.*, p. 92.

⁵⁶⁷. Espinosa, *Crónica de Michoacán...*, p. 163 y 463.

⁵⁶⁸. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 210 v.

El convento de San Miguel conservó todo el resto del siglo XVII su carácter recoleto. Pese a que fue una casa importante y estratégica para la provincia, por el hecho de haber nacido o, mejor dicho, renacido tardíamente (alejada de las ruinas de la primitiva doctrina de San Miguel de los Chichimecas) y en contra de los deseos del vecindario, su interacción con los moradores del pueblo no fue importante. Se fundaron una o dos cofradías de patrocinio franciscano y, sólo hasta el establecimiento de la Tercera Orden (entre fines del XVII y principios del XVIII), los menores alcanzarían alguna prestancia entre los vecinos.

f) Salvatierra

El germen de lo que sería Salvatierra fue una doctrina indígena, llamada Guatzindeo o San Andrés Guatzindeo que, en mancuerna con la de Ménguar, dependía de la guardianía franciscana de Acámbaro.⁵⁶⁹ En las inmediaciones de estos asentamientos, empero, pronto se establecieron agricultores españoles que fueron acaparando tierras y a poco, Guatzindeo empezó a ver desdibujada su fisonomía original de pueblo de indios para trocarse por la de asentamiento mixto: junto con los peninsulares propietarios de tierras, arribaron los mestizos y los indígenas provenientes de otras comunidades, los llamados "laboríos" y "terrazgueros", que no se contrataban como peones, sino que arrendaban parcelas para trabajarlas.

Hacia principios del XVII, un español llamado Juan de Illanes⁵⁷⁰ dejó en una cláusula testamentaria instrucciones precisas para que, con los réditos de una hacienda suya llamada "San Buenaventura" y otras tierras de su propiedad, se dotase a la orden franciscana para fundar convento en Guatzindeo. El arrendatario de dichos predios, Martín Hernández, quedó como albacea y encargado de cumplir la voluntad del testador. En 1613, ya difuntos Illanes y Martín Hernández, los hijos y herederos de este último, suscribieron un acuerdo con el provincial michoacano, fray Juan López, por virtud del cual se comprometían a proporcionar los medios para la construcción de

⁵⁶⁹. Carrillo, *Partidos...* p. 403.

⁵⁷⁰. Posiblemente este Juan de Illanes o Yllanes era vecino de la villa de Celaya. AHPFM, *Convento de Celaya*, V-1.

claustro e iglesia, anexos al edificio de la hacienda; dicho conjunto conventual debía llamarse igual que la hacienda: "San Buenaventura".⁵⁷¹ Ciertamente, el padre López sólo cerró el trato con esta familia y las obras quedaron pendientes, aunque existe una curiosa descripción de lo que el provincial pretendía:

1ª Construir una iglesia de 130 pies de largo por 30 de ancho, con la altura apropiada, cubierta de madera.

2ª En la parte de arriba ha de tener seis celdas bajo llave.

3ª Cuartos de diversos tamaños para oficinas en las cuatro direcciones en torno al claustro.

4ª Las paredes y los cimientos serán de cal y canto, hasta una vara de altura. De ahí para arriba todo será de adobe.

5ª Los techos serán de madera.⁵⁷²

En 1619 se hizo formalmente la fundación, pero el convento no recibió el nombre de San Buenaventura, sino el de San Antonio. Unos diez años más tarde, se inició la obra material que llevó bastante tiempo, dado que sólo hasta 1645 los frailes franciscos se trasladaron a su nuevo convento.⁵⁷³ Poco antes de esto, en 1643, el obispo fray Marcos Ramírez de Prado había erigido la parroquia⁵⁷⁴ en el templo franciscano, ya concluido.

El de 1645 fue un año importante para los habitantes de Guatzindeo, porque en él el asentamiento cambió su condición de pueblo y su viejo nombre indígena, para convertirse en la villa de Salvatierra, esta última designación en honor del virrey en funciones. Asimismo, se le designó un corregidor, cuya jurisdicción incluyó el pueblo de Acámbaro. Es probable que este cambio de condición haya obedecido más a factores económicos⁵⁷⁵ que demográficos, dado que la población

⁵⁷¹. Carta poder del alférez mayor de Celaya Rafael Hernández en favor de su hermano Bernabé Hernández para el arreglo con el padre López sobre la fundación de un convento en Guatzindeo [Salvatierra], BN, AF, 47/1056.2, f. 1.

⁵⁷². BN, AF, 47/1056.2, f. 4-5. De hecho, la construcción se debe haber iniciado después de 1626, puesto que todavía el capítulo provincial de ese año discutía la necesidad de conseguir los fondos. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro Becerro*, caja 1.

⁵⁷³. Campos *et al.*, *op. cit.*, p. 82.

⁵⁷⁴. Buitrón, *op. cit.*, p. 56. Peter Gerhard (*op. cit.*, p. 67) afirma que Salvatierra parece haber pasado pronto al clero secular; el dato parece dudoso, a la vista de que la mayoría de los curatos franciscanos del Bajío se secularizaron hasta 1767.

⁵⁷⁵. El trigo que se cultivaba en la zona tenía fama de ser el mejor de la provincia y el que alcanzaba un precio más alto en los mercados de México. Vid. Carrillo, *Partidos...*, p. 403.

era escasa; apenas habría entre 40 y 50 vecinos españoles,⁵⁷⁶ lo que daría un total aproximado de 200 o 250 habitantes no indígenas, más otro tanto igual de aborígenes, para redondear una cifra estimada de 500 en todo el partido y esto, en el mejor de los casos.

Con el convento terminado y ocupado por los religiosos, también en 1645 el alcalde ordinario y alguacil de la flamante villa, don Agustín de Carranza, fundó una capellanía para que la sirviesen los frailes. Considerando que Carranza era nieto de Martín Hernández, esta fundación probablemente era parte de lo que sus herederos comprometieron en 1617 con la provincia michocana. Por otro lado, el que el patrono fuese funcionario civil del asentamiento es indicativo de que los franciscanos estaban en buenos términos con la representación del poder político local.⁵⁷⁷

La dotación, de 100 pesos anuales de limosna, provenía de la renta de unos predios que Carranza había heredado en aquella zona⁵⁷⁸ y el síndico de San Francisco empezó a hacer efectiva la cobranza en 1658. No obstante, como la propiedad que pagaba censos a los franciscanos provenía de un legado y, junto con Carranza, había también otros cinco herederos, al término de pocos años empezaron los litigios, en concreto, contra los aparceros de otro de los coherederos, Salvador Hernández de la Cruz, que ocupaban y labraban el terreno de la capellanía franciscana. A la postre, el problema se resolvió en favor del síndico y convento de Salvatierra; se acordó que las tierras se darían en arrendamiento a Salvador Hernández y que éste seguiría pagando los 100 pesos anuales al síndico.

Empero, contra los sucesores de Martín Hernández, los franciscanos de Michoacán tenían otro pleito por unos bienes adicionales del benefactor Juan de Illanes, destinados también a producir réditos para a misas. Según se supo, el finado Martín Hernández, en su calidad de albacea, había dispuesto indebidamente de tales recursos para dotar a tres hijas suyas que profesaron en el convento de Santa Clara.⁵⁷⁹ No se sabe si el problema se resolvió.

⁵⁷⁶. *Loc. cit.* Según el informe del canónigo Yssasy (1649).

⁵⁷⁷. Esto en el año 1617. *Vid.* BN, AF, 47/1056.2, f. 1.

⁵⁷⁸. Salvatierra, 19 de julio de 1663. BN, AF, 47/1059.1, f. 1-27.

⁵⁷⁹. El pleito continuaba en 1664. *Vid.* BN, AF, 47/1059.1, f. 28-29. La familia Hernández no se distinguía precisamente por su honradez. Uno de los herederos del viejo Martín, el alférez Rafael Hernández, era también un sujeto de muy dudosa calidad moral. En Celaya intentó despojar arbitrariamente a la anciana doña

Hacia 1657 Salvatierra dejó de ser corregimiento y pasó a la jurisdicción del alcalde mayor de Celaya. Sin embargo, al parecer poco antes de esto se había constituido un cabildo,⁵⁸⁰ y no sería raro que para ello, la población de Salvatierra se hubiera valido del mismo recurso que los vecindarios de Celaya y Querétaro, esto es de la compra de oficios. No se sabe que los frailes hayan tenido conflictos con el nuevo órgano concejil.

Hacia 1669 el convento de San Antonio demandó obras, aparentemente, de ampliación. Consta que en dicho año la provincia michoacana decretó que admitiría a la "hermandad de misas" a cualquier biñhechor que socorriera con 1000 pesos a la "fábrica" de Salvatierra. Al parecer, alrededor de esas fechas el obispado les debe haber concedido a los franciscanos la titularidad del curato. Como haya sido, en 1688 un prominente vecino, don Antonio de Esquivel y Vargas y su esposa, doña Ana de Landa,⁵⁸¹ ingresaron a la hermandad por haber aportado "muchos miles de pesos" para obras de ornato en la iglesia parroquial" de Salvatierra.

Modesta villa de agricultores asentada en una fértil región bañada por el río Lerma, Salvatierra no despuntó mucho más en el conjunto de poblados hispanos del Bajío. No era puesto fronterizo porque no estaba tierra adentro, no se ubicaba en las cercanías de ningún nódulo de poder político y tampoco se distinguió por su comercio o por el brillo de sus instituciones; de hecho, su crecimiento fue más bien lento; los 410 habitantes que la cabecera tenía en 1631, aumentaron a 500 en 1649 y a sólo 542 en 1683,⁵⁸² lo que significa que, en medio siglo, únicamente logró sumar 132 almas. Sus inmediaciones, empero -donde se ubicaba un considerable número de haciendas y ranchos- fueron asiento de una multitud de indígenas, mestizos y algunos españoles; así, a fines de siglo la cantidad conjunta de habitantes del partido ascendía a 2 210.⁵⁸³

Magdalena de la Cruz -vecina fundadora de la villa y patrona de la cofradía de la Inmaculada- de su derecho a ser enterrada al pie del altar mayor del templo franciscano, para adjudicarse él el lugar. AHPFM, *Convento de Celaya*, C-1 y 2. 1634.

⁵⁸⁰. Gerhard, *op. cit.*, p. 67.

⁵⁸¹. Sus nombres aparecen ya en el padrón de Salvatierra (1683). Carrillo, *Partidos...*, p. 404.

⁵⁸². Carrillo, *Michoacán en.* . p. 116.

⁵⁸³. Cfr. Carrillo, *Partidos.* . cuadro, p. 403.

De manera pacífica, pues, y en buenos términos con los vecinos que mucho los favorecieron económicamente, los franciscanos mantuvieron posesión del curato hasta 1767, cuando fue secularizado.

2. Las asociaciones de laicos y la acción entre los seglares

a) La Tercera Orden, las hermandades y las cofradías

La Orden Tercera o la Penitencia de San Francisco, aprobada e instituida por la Santa Sede,⁵⁸⁴ era una asociación de fieles (solteros, casados o viudos) que, sin abandonar el siglo y bajo la dirección de la primera orden, buscaba perfeccionarse en el ejercicio de las virtudes de la fe y la caridad. Disponía de una regla específica, de un noviciado, de un ritual de profesión y de un hábito.⁵⁸⁵ Se trataba, pues, de la rama seglar franciscana.

Aunque hubo también terciarios dominicos, agustinos, carmelitas y mercedarios, los frailes menores fueron los primeros en establecer este tipo de corporaciones en la Nueva España y su tercera orden fue no sólo la precursora, sino también la más firme y poderosa.⁵⁸⁶

Se sabe que la primera fundación fue la Puebla de los Angeles, cuyo establecimiento data del 3 de diciembre de 1614.⁵⁸⁷ Casi de inmediato -el 20 de octubre de 1615- surgió la de la ciudad de México. Su capilla, levantada en el atrio de San Francisco el Grande, fue dedicada el 22 de diciembre de 1624.⁵⁸⁸

Una década más tarde los franciscanos de Michoacán fundaron la congregación de los terciarios en Querétaro. A partir de 1634, y en etapas sucesivas -aunque algunas con muchos años

⁵⁸⁴. La regla y constitución general de la Tercera Orden franciscana la autorizó Nicolás IV en 1298. Juan B. Iguíniz, *Breve historia de la Tercera Orden hasta nuestros días*, México, Patria, 1951, p. 44.

⁵⁸⁵. *Ibid.*, p. 54.

⁵⁸⁶. "La religión de los "ricos" era una religión popular? La Tercera Orden de Santo Domingo (México), 1682-1693", en: Pilar Martínez López Cano *et al.* [coord.], *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1998, p. 83.

⁵⁸⁷. Iguíniz, *op. cit.*, p. 17.

⁵⁸⁸. Manuel Rivera Cambas, *México pintoresco, artístico y monumental*, vols., México, Editorial del Valle de México, 1974, I, p. 430.

intermedios- la Tercera Orden fue apareciendo en diversas poblaciones de la diócesis michoacana. Es difícil rastrear las datas de fundación, porque aun las obras que se refieren al particular⁵⁸⁹ son imprecisas e incurren en múltiples errores. Con todo, en las líneas que siguen asiento lo que conseguí sacar en claro respecto de esta congregación, aunque de la que hay más noticias es, lógicamente, de la queretana.

En las *Glorias de Querétaro* de José María Zelaá (1810), sobre la organización que todavía conservaba la congregación y sobre su templo, se puede leer lo siguiente:

En el recinto del cementerio de este convento grande [de Santiago de Querétaro] está, hacia el lado sur, la iglesia de la venerable Orden Tercera de la Penitencia de Nuestro Padre San Francisco, fundada el año de 1634, donde sus individuos, que son siempre de lo más ilustre de la ciudad celebran sus fundaciones y hacen sus ejercicios de penitencia y devoción, presididos siempre por un comisario visitador, que es por lo regular un religioso graduado en la provincia, para cuya elección tiene concedido esta Tercera Orden privilegio del reverendísimo comisario general de Indias y aprobado por el venerable definitorio para proponer tres religiosos, sobre uno de los cuales ha de recaer precisamente la elección...⁵⁹⁰

Y en efecto, desde el momento mismo de su establecimiento, la Tercera Orden incorporó a lo más granado del vecindario queretano; si bien, no sólo de prohombres se nutrieron sus filas, pues hay especialista que afirma que a "La Venerable Orden Tercera de la Penitencia... pertenecieron casi todos los seglares de Querétaro, debido al gran influjo que ejercieron los frailes menores en la localidad...".⁵⁹¹ En el altar que se les dio a los terciarios, dentro del templo conventual, se colocó una imagen de Jesús Nazareno, con su cruz, que fabricó un religioso escultor, fray Sebastián Gallegos.⁵⁹²

⁵⁸⁹. Sobre todo las de José María Zelaá e Hidalgo (1810) y Juan B. Buitrón (1948).

⁵⁹⁰. Zelaá, *op. cit.*, p. 49.

⁵⁹¹. Mina Ramírez Montes, "El arte de la clausura voluntaria. Beaterio de Santa Rosa de Viterbo en Querétaro", en: *I Congreso internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, 2 vols., León, Universidad de León, 1993, I, p. 231.

⁵⁹². Zelaá, *op. cit.*, p. 50. En fecha posterior, los terciarios levantarían su propio templo, a donde fue trasladada la mencionada imagen.

Se dice también que el primer director de la Tercera Orden fue el fraile criollo Diego de Buenrostro,⁵⁹³ oriundo de la misma población e integrante del grupo americano capitaneado por fray Cristóbal Vaz, lo que hace pensar que quizá dicho ministro tuvo que ver tanto en la fundación de los terciarios, como en la designación de Buenrostro.

Cabe señalar que fray Diego provenía de la prolífica familia del mercader cordobés Alonso de Buenrostro,⁵⁹⁴ avecindado en Querétaro desde fines del siglo XVI.⁵⁹⁵ Desde fechas muy tempranas, el clan Buenrostro había establecido relaciones de compadrazgo con los linajes más distinguidos de la población: Tovar, Cárdenas, Medina, Echaide y Caballero. También mantenía lazos de amistad y comercio con otras dinastías de pro como los La Rea, los Martín y los Muñoz. E incluso, hay testimonio de la cercanía y familiaridad que don Alonso tenía con los franciscanos: uno de sus hijos fue apadrinado por fray Juan de Revilla, guardián en turno del convento de Santiago.

La sólida vinculación de los Buenrostro con la élite queretana puede haber sido una razón de peso para conferir a fray Diego la dirección de la Tercera Orden de San Francisco. Como apunta Thomas Calvo, ciertamente, el ingreso a una tercera orden era libre, pero no todo dependía de la voluntad individual, contaban mucho las "solidaridades nucleares", de tipo familiar, profesional o social, trabadas en una vasta red de compromisos.⁵⁹⁶

La aportación económica de los terciarios a los proyectos de los frailes de Querétaro se dio muy pronto. En 1638 o 39, cuando el provincial Vaz emprendió la construcción del conjunto conventual de la Santa Cruz, doña Inés de Soto, terciaria franciscana y hermana del riquísimo propietario Duarte Tovar, cedió unas casas que tenía frente al convento de Santa Clara para que,

⁵⁹³. Loc. cit. Juan Buitrón (*op. cit.*) equivoca el año de fundación, que ubica en 1649.

⁵⁹⁴. Testamento de Alonso Buenrostro, agosto de 1606, en: *DIHQ. Testamentos (tercera parte)*, vol VII, Querétaro Universidad Autónoma de Querétaro. Centro de Investigaciones y Estudios Históricos, 1988, p. 62-66.

⁵⁹⁵. Casado con María del Olmo. Tuvieron nueve o diez hijos: Francisco (antes de 1600), Inés (antes de 1600), Agustín (1600), María (1602), Diego (1606?), Juan (1610), Margarita (1612), Micaela (1613), Brianda (1615) y Dionisio (1617). Vid. *DIHQ Testamentos (tercera parte)*, VII, p. 65; IV, p. 39, 60, 71, 80, 82, 92, 125; V, p. 34.

⁵⁹⁶. Calvo. *op. cit.*, p. 77

con los réditos, se financiase la obra.⁵⁹⁷ Aunque no tengo informes de otros benefactores terciarios, es de suponer que hubo más personas que dieron donativos para la edificación.

Ya he mencionado que no hay claridad en cuanto a las fechas de establecimiento de estas congregaciones en las otras ciudades, villas y pueblos de la provincia de Michoacán, así. Luego de lo que parece un prolongado vacío fundacional, la siguiente referencia de que dispongo es de que la Tercera Orden ya existía en Pátzcuaro en marzo de 1645.⁵⁹⁸

Se afirma que en Valladolid se le estableció hacia 1677 y que se encomendó su dirección a fray Lorenzo Rangel.⁵⁹⁹ En Tlalpujahua, curato de clérigos seculares, la congregación se erigió en 1686. A los terciarios de esta población se le asignó como director al padre fray Francisco Tovar.⁶⁰⁰ Se desconoce la fecha de fundación de la congregación leonesa; el caso es que el testamento de un vecino de León, Rodrigo de Bermúdez, acredita su existencia lo menos desde 1688.⁶⁰¹ La misma situación obscura prevalece sobre los orígenes de la de San Miguel el Grande; todo lo que se sabe es que, inmediata a la parroquia,⁶⁰² los terceros construyeron la capilla del Cordón de San Francisco. Tampoco dispongo de datos sobre el establecimiento del "Tercer Orden" en el caso de Celaya, pero es un hecho que dentro de la iglesia conventual franciscana, tenía su altar.⁶⁰³

⁵⁹⁷. DIHQ. *Testamentos (tercera parte)*, VII, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1988, p. 143-148. Y Rodríguez, *op. cit.*, p. 252-253, *apud*: documento de 1639 en: AHPFM, Archivo del Colegio de la Santa Cruz, D, leg. 2, f. 19.

⁵⁹⁸. BN, AF, 52/1100.2, f. 5v. Aunque, equivocadamente, Buitrón supone que surgió en 1677. Esta autor afirma que su primer director el padre fray Nicolás Rivas. Buitrón, *op. cit.*, p. 77.

⁵⁹⁹. *Loc. cit.*

⁶⁰⁰. *Loc. cit.* La iglesia de los terciarios se erigió en el siglo XVIII, *vid.* Campos *et al.*, *op. cit.*, p. 78. Según un informe episcopal, hacia 1759 ya existía en Tlalpujahua "un conventico corto" franciscano, aunque desconozco su fecha de fundación. Oscar Mazín [ed.], *El gran Michoacán. Cuatro informes del obispado de Michoacán, 1759-1769*, Morelia, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 1986, p. 84. También, aunque igualmente se ignora el año de establecimiento, en el siglo XVII y en la misma población había cofradías de las Benditas Animas del Purgatorio, de la Santa Cruz y del Santísimo Sacramento que, tradicionalmente, eran las de promoción franciscana. *Vid.* Celja Islas Jiménez, "Cofradías y mayordomías en la región de Tlalpujahua", en: Carlos Paredes Martínez [coord.], *Historia y sociedad. Ensayos del seminario de historia colonial de Michoacán*, Morelia, UMSNH. Instituto de Investigaciones Históricas, 1997, p. 341-365.

⁶⁰¹. Lira, *op. cit.*, p. 32.

⁶⁰². Reinaugurada el 13 de abril de 1773. Romero, *op. cit.*, p. 142.

⁶⁰³. Velasco y Mendoza. *op. cit.*, I, p. 197.

* *Hermandad de misas*

No se puede descartar que las "hermandad de misas" haya existido desde antes, pero sí resulta una novedad su registro en los documentos de gobierno de la provincia de Michoacán a partir de 1669. Consignada en el *Libro Becerro*, esta lista avala la existencia de una política de concesión de beneficios espirituales particulares a patrones y bienhechores, vecinos importantes y clérigos de la diócesis (y aun de fuera de ella), que con sus donativos y limosnas promovían obras pías o construcción y remozamiento de las casas franciscanas de la provincia.

A diferencia de las cofradías, para constituirse, las hermandades de misas no requerían de la aprobación del ordinario (sólo de su conocimiento) ni estaban sujetas, al parecer, al fuero eclesiástico.⁶⁰⁴ A cambio de los beneficios económicos recibidos, el compromiso de la provincia era oficiar un determinado número de misas de sufragio por los bienhechores (vivos o muertos).

En término de 30 años (1669-1699) se registra la admisión de por lo menos 32 personas - que pudieron no ser las únicas- y esta circunstancia habla elocuentemente de que, en tal periodo, la provincia echaba a andar un magno proyecto reconstructivo y ornamental de sus principales casas: Querétaro, Valladolid, Celaya, Salvatierra, etc.

Entre las figuras más destacadas que se incorporaron a esta hermandad, se cuentan, el obispo don Francisco Aguiar y Seijas (1679) y varios dignatarios catedralicios de Valladolid, como el arcediano Nicolás Duque de Estrada (1679), el prebendado Antonio Sedano (1682), el racionero Miguel Flores (1685) y el tesorero Antonio de Pereda (1698). También ingresaron -como se dijo antes- clérigos y vecinos de pro; entre estas personas se contaban el licenciado Hilario de León, cura beneficiado de la villa de Zamora (ingresó en 1680, cura que tenía múltiples problemas con sus feligreses),⁶⁰⁵ el presbítero Nicolás Belmonte y el vecino don José Gallardo (benefactores del convento de Valladolid, 1688 y 1694 respectivamente), Antonio de Esquivel (promotor de la iglesia

⁶⁰⁴ Carrillo, *Michoacán en...* p. 173. Lo que quiero decir es que, aparentemente, su control no pasaba por el Juzgado de Capellanías del obispado. Por cierto, en el obispado de Michoacán este juzgado surgió en la segunda mitad del XVII.

⁶⁰⁵ *Vid. infra*, capítulo IV

de Salvatierra, 1688), el presbítero Francisco de Licea (promotor del convento de San Juan Bautista de Apaseo, 1691) y otros, vecinos de León, Celaya, Querétaro y San Miguel.

Como haya sido, la incorporación de miembros a esta hermandad debe haber sido tan copiosa que, en 1682 se acordó que el provincial depuraría la lista, haciendo separación de vivos y muertos, y que no admitiría más ingresos sino hasta cierta cantidad (que no se precisa), para no cargar a los conventos con más obligaciones espirituales que las que pudiesen cumplir.

**Las cofradías*

De origen europeo y larga vida que se remonta al siglo VIII, las cofradías hicieron muy pronto su aparición en Nueva España. En fecha tan temprana como la segunda década del XVI, algunos pobladores peninsulares se empezaron a integrar en estas asociaciones seglares cristianas; los evangelizadores -sobre todo los franciscanos- también se sirvieron de ellas para inducir más fácilmente a los indígenas a la adopción de la fe.

En el mundo americano, las cofradías y asociaciones pías quedaban inscritas en el ámbito del Regio Patronato; sin autorización del monarca y del ordinario nadie podía establecer una de estas corporaciones. Para lograr el permiso de fundación era menester que los interesados detallaran la identidad del santo titular, que dieran cuenta del propósito al que se destinaba la corporación y que pormenorizaran la cantidad de bienes de que disponía.⁶⁰⁶

En cuanto a lo primero, el nombre de una cofradía debía referirse a un atributo divino (como la Providencia, la Trinidad, etc.), a un misterio de la fe (como el Santísimo Sacramento, la Inmaculada Concepción, etc.), a los símbolos de la pasión (la Santa Cruz, la Sangre de Cristo, etc.), a las festividades o advocaciones de la virgen María (Nuestra Señora del Tránsito, la virgen del Rosario, etc.) o de algún santo (San José, San Nicolás Tolentino, etc.).⁶⁰⁷

⁶⁰⁶. Sobre la estructura de las cofradías, *vid.* Dagmar Bechtloff, *Las cofradías en Michoacán durante la época colonial. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, versión española de Joaquín Francisco Zaballa Omaña, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1996, p. 37 y ss.

⁶⁰⁷. *Ibid.*, p. 50 y ss.

Aparte de las llamadas obras de misericordia corporal (como visitar a los enfermos, dar posada a los peregrinos, etc.), que hoy denominaríamos funciones sociales y que cumplían básicamente los hospitales que abundaban en Michoacán, los fines o actividades de estas corporaciones tenían que ver con propósitos espirituales, como rogar por las almas de vivos y muertos, fortalecer la fe, etc.⁶⁰⁸

Para el cumplimiento de estos objetivos y los de su culto particular, las cofradías tenían derecho a adquirir y administrar propiedades y podían, asimismo, aceptar donaciones, según lo sancionaran sus estatutos. Todos sus bienes debían manejarse de manera independiente a los de la estructura eclesiástica de la localidad y de las comunidades donde tuvieran asiento.⁶⁰⁹ Las aportaciones financieras para estas corporaciones provenían básicamente de tres fuentes: las cuotas de sus miembros, los donativos y sus propias actividades económicas. "El capital de fundación... consistió, la mayoría de las veces, en una donación constituida ya en dinero, ya en ganado."⁶¹⁰

Las cofradías sólo podían fundarse en una iglesia, en la que tenían un altar asignado para sus misas y otras ceremonias. Contaban con un escapulario e insignias específicas y participaban en procesiones, de acuerdo con un orden de precedencia sancionado por la tradición o por el párroco del lugar. Empero, de las asociaciones de laicos, la primacía la tenía siempre el Tercer Orden.

En el ámbito de la provincia franciscana de Michoacán, las cofradías se fundaron en fecha temprana, aunque, desde luego, no todas las que surgieron en el obispado tenían el patrocinio de los frailes menores ni los altares para el culto estaban en sus templos conventuales. Naturalmente, las primeras en aparecer fueron las de los hospitales de indios, dedicadas a la Inmaculada Concepción. Poco después, en los pueblos de doctrina fueron fundándose otras. Se dice que:

⁶⁰⁸. Carrillo, *Michoacán en...* p. 173.

⁶⁰⁹. Bechtloff, *op. cit.*, p. 52-53.

⁶¹⁰. *Ibid.*, p. 19. Sobre este tema, véase: E. de la Torre Villar, *Estudios de historia jurídica*, p. 139 y ss.

Los franciscanos promovieron en Michoacán... las cofradías de Nuestra Señora, del Santísimo Sacramento, de las Animas del Purgatorio y la de la Santa Veracruz. ...en Michoacán, los creyentes españoles prefirieron las del Santísimo Sacramento. Tanto indios como españoles optaron por las de la Cruz y de Nuestra Señora, en tanto que las de las Animas del Purgatorio fueron escogidas en especial por los indios.⁶¹¹

La cita anterior tiene apoyo en lo que afirmaba el cronista michoacano fray Alonso de La Rea,⁶¹² quien además puntualizaba que las indígenas -que, en tanto mujeres, hipotéticamente sólo podían ser miembros pasivos de estas confraternidades- eran de las más entusiastas colaboradoras. Pronto se acostumbraron a que se les oficiara misa exclusiva los lunes y adoptaron la costumbre de llevar provisiones a los conventos, con lo que éstos quedaban bien abastecidos para su consumo semanal. La promoción y el apoyo incondicional que prestaron los religiosos a las cofradías indígenas se fundamenta en el hecho de que éstas servían tanto para intensificar las relaciones entre los curas doctrineros y su feligresía, como para sostener a los conventos por medio del financiamiento de las misas, aniversarios y otros actos litúrgicos.

En general, puede decirse que, como en el caso de la relación convento-vecindario, las cofradías no tenían un vínculo institucional con toda la provincia franciscana, sino sólo con el templo y claustro locales, y la fuerza de este lazo la aportaba la argamasa emblemática de un culto específico.

No creo que se pueda poner en tela de juicio el hecho de que, aparte de sus funciones rituales y económicas, las cofradías hayan desempeñado un papel capital como vehículo integrador entre los propios vecindarios, sobre todo aquellas que agrupaban a indígenas y españoles, porque si bien es verdad que la devoción común al santo patrono y la organización conjunta de su fiesta no lograban borrar del todo las barreras étnicas y de clase, ciertamente aportaban un elemento cultural de identificación con un sitio y con una comunidad determinados. Y de ello es prueba su amplísima difusión; baste decir que, entre 1660 y 1680 en el perímetro de la diócesis vallisoletana existían lo menos 243 cofradías, las más establecidas en las villas y ciudades españolas, pero sin que hubiera

⁶¹¹. *Ibid.*, p. 68.

⁶¹². La Rea, *op. cit.*, p. 163-164.

virtualmente pueblo o congregación indígena en el obispado que no tuviera por lo menos una.⁶¹³ Curiosamente, por su advocación, la mayoría se refería a Cristo (33%), seguido por las dedicadas a la virgen María (32.9%). en orden descendente se colocaban las referentes a diversos santos (20.1%) y, al final, las de las ánimas del purgatorio (11.5%).⁶¹⁴

Estimo que la institución de la cofradía amerita un análisis más profundo que no estoy en posibilidades de realizar aquí, tanto porque no es ése el propósito del presente estudio, como porque la información de que dispongo sobre el tema es más bien general. Así que por lo pronto, deberé conformarme apenas con proporcionar una lista de las más importantes y añadir algún dato adicional de interés sobre algunas de ellas. Advierto que, dada la orientación particular de mi investigación, no haré referencia a las cofradías de pueblos de indios, sino sólo a las de españoles o, al menos, a las establecidas en los asentamientos mixtos o no exclusivamente indígenas de la provincia de San Pedro y San Pablo.

En Valladolid, había lo menos dos cofradías hispano-indígenas de promoción franciscana, que eran la del Santísimo Sacramento y la de Nuestra Señora de los Angeles. Ignoro la fecha de su fundación, pero seguramente ambas datan de mediados del siglo XVI; se sabe, empero, que ambas recibían gruesos donativos y limosnas.⁶¹⁵ Por ejemplo, en 1593, el rico alcalde de la ciudad y cofrade, Tomás González de Figueroa donó a la de los Angeles 4000 ovejas para apoyar su aumento y conservación.⁶¹⁶ Ambas pervivieron, lo menos hasta el siglo XVIII.

En Querétaro, una de las de gran prestigio fue la de la Santa Cruz de Jerusalén, que se estableció en 1615 -en la capilla de Sangremal- por petición del cacique indígena Diego de Tapia.⁶¹⁷ La cofradía de la Santa Cruz tuvo muchas incorporaciones de los vecinos, y no sólo indígenas, sino también españoles.

⁶¹³. Vid. Carrillo, *Michoacán en...* capítulo XII.

⁶¹⁴. *Ibid.*, p. 178.

⁶¹⁵. Información procedente de: Archivo de Notarías de Morelia, vol. 15, 1628., f. 472-472v; vol. 18, 1632, f. 4-4v, citada por: Ma. Guadalupe Chávez Carbajal, *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán, 1600-1650*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1994, p. 72.

⁶¹⁶. *Ibid.*, p. 31. Este personaje no sólo apoyó a los franciscanos y a las cofradías que ellos promovían, sino a otras instituciones eclesiásticas vallisoletanas.

⁶¹⁷. *Ibid.*, p. 89.

Tres lustros antes, en 1600, se había establecido en el convento de Santiago la cofradía de la Purísima Concepción y el Rosario, que subsistió con dicho nombre hasta 1694. Como en 1692 los dominicos habían fundado convento en la ciudad, y eran ellos quienes por derecho dirigían las cofradías del Rosario, la vieja fraternidad se dividió, quedando la Concepción en San Francisco y pasando el Rosario a la nueva casa de Santo Domingo.⁶¹⁸

También, en las cercanías de Querétaro, en un barrio periférico, la orden fundó la cofradía de Nuestra Señora del Pueblito⁶¹⁹ que alcanzó mucho arraigo entre indígenas y españoles.

En cuanto a las de Celaya, y aunque se ignora la fecha precisa, es fama que casi desde el momento de la fundación de la villa (1573) se estableció en la iglesia conventual la cofradía de la Concepción de Nuestra Señora, que agrupaba españoles. Ya se dijo en otra parte que uno de los regidores del cabildo y su esposa donaron la imagen de la Inmaculada para que presidiera el altar mayor del templo y para que se organizara la cofradía respectiva. Ya viuda, la mujer del regidor cedió a la cofradía un derecho de uso de agua que importaba una elevada cantidad de dinero.⁶²⁰ Otros de los cofrades aportaron tierras y otros bienes. Pasó luego el tiempo y se perdió la memoria de la erección, al grado de que se empezó a dudar si la corporación habría sido erigida canónicamente. Se afirma que, para suprimir toda perplejidad al respecto, el obispado de Valladolid expidió una nueva autorización el 20 de agosto de 1597. De su importancia local habla el hecho de que entre 1654 y 1661, sus ingresos ascendían a casi 3000 pesos, un monto casi idéntico al de sus erogaciones.⁶²¹

Junto con ésta, se sabe también que antes de 1590 los franciscanos instituyeron en Celaya la cofradía del Cordón de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, a la que pertenecían los indios del viejo barrio de la Asunción (más tarde barrio del Zapote).

Aparte de las dos anteriores, en el poblado hubo otras 9: Cristo de los Naturales, Nuestra Señora de la Asunción de los Naturales, Sangre de Cristo, la Santa Veracruz, el Santísimo

⁶¹⁸. Zelaá, *op. cit.*, p. 88.

⁶¹⁹. *Ibid.*, p. 91 y ss.

⁶²⁰. Rodríguez, *op. cit.*, p. 124.

⁶²¹. Carrillo, *Michoacán en...* p.184

Sacramento, Nuestra Señora del Tránsito (de la orden hospitalaria de los juaninos). Nuestra Señora de la Soledad y Santo Entierro, San José, y Benditas Animas del Purgatorio.⁶²²

Ocho eran las cofradías de León: el Santísimo Sacramento, la Santa Veracruz, Nuestra Señora de la Soledad, las Animas del Purgatorio y la de San Felipe (en el vecino pueblo del Coecillo, había tres: Nuestra Señora de la Soledad, Nuestra Señora del Rosario, y San Juan de los Naturales).⁶²³ Con seguridad, la del Santísimo Sacramento estaba en el convento franciscano, del resto se ignora su patrocinio.

San Miguel el Grande contaba asimismo con ocho cofradías: El Santísimo Sacramento (franciscana), las Benditas Animas del Purgatorio, Nuestra Señora de la Limpia Concepción, San Nicolás Tolentino, Nuestra Señora del Rosario, la Santa Veracruz, San Benito de Palermo y Nuestra Señora de la Soledad y el Santo Entierro.⁶²⁴ A mediados del siglo XVIII, la del Santísimo Sacramento era la más rica y la que más gastaba de todas, tenía un recibo de 1 130 pesos y un gasto de 1 646 pesos.⁶²⁵

Consta que a mediados del siglo XVII, Salvatierra tenía cuatro cofradías, al parecer tres de ellas franciscanas, que eran la del Santísimo Sacramento (de españoles), la de Nuestra Señora de la Limpia Concepción (españoles e indios) y la de las Benditas Animas del Purgatorio (indios); también estaba la de San Nicolás Tolentino.⁶²⁶

b) Reliquias y cultos especiales

En los primeros tiempos, y sobre todo en los pueblos de doctrina atendidos por los regulares, fue frecuente la introducción de cultos a determinados santos, imágenes o representaciones iconográficas, a fin de inducir con mayor facilidad a los indígenas al abandono de

⁶²². *Ibid.*, p. 176 y 184.

⁶²³. *Ibid.*, p. 178-181.

⁶²⁴. *Ibid.*, p. 184.

⁶²⁵. *Loc. cit.*

⁶²⁶. *Ibid.*, p. 184-185.

la idolatría.⁶²⁷ Con ello -y sin meternos en lo espinoso de dilucidar si se trata o no de casos de sincretismo-, lo que comenzaba como una simple veneración a una imagen religiosa local, una "germinación" devocional, a la larga se iba convirtiendo en una "misteriosa convivencia" del santo o efigie con el pueblo. "de un patrocinio a sus vecinos y de arraigo de la imagen santa al lugar de su elección".⁶²⁸ Así, cuando empezaban a correr las noticias del "surgimiento" o "aparición" de imágenes milagrosas en algún lugar, era porque ya tenían de antiguo algún culto y porque las poblaciones las habían adoptado paulatinamente como un símbolo que las consolidaba y les daba cohesión social, carta de legitimidad desde "las alturas".⁶²⁹

Así pues, aparte de las imágenes y reliquias que eran objeto de la veneración particular de las cofradías, desde épocas tempranas, los ministros michoacanos de San Francisco promovieron en las poblaciones de su administración -y no sólo en las doctrinas de indios- la devoción a otras representaciones religiosas. Como se sabe, la orden de los menores fomentaba singularmente el culto a la cruz y a la Inmaculada Concepción, de cuyo misterio era defensora.⁶³⁰ En casi todos los pueblos indígenas y, sobre todo en las cabeceras, las fiestas de la cruz -en mayo- se celebraban con extraordinario fausto, idéntico al que se observaba en los festejos del 8 de diciembre, día de la santa patrona de los hospitales de Michoacán.

Y aunque el fervor por estas dos imágenes era general en la región, en determinados asentamientos del perímetro de la provincia, los religiosos estimularon con esmero el culto ya por una cruz, ya por una efigie de Nuestra Señora en particular (aunque no necesariamente la

⁶²⁷. Mucho se ha hablado, y por ello no abundaré más en el particular, sobre los llamados "cultos de sustitución", esto es la tendencia que manifestaron los frailes a considerar las características de una determinada deidad para buscar en el santoral católico alguna figura cuyos rasgos fueran relativamente coincidentes. Así, donde se veneraba a Tezcatlipoca, el dios joven, se levantaba un santuario en honor a San Juan Evangelista, el apóstol joven; donde se rendía culto a Toci, "abuela de los dioses" se erigía un templo para Santa Ana, etc.

⁶²⁸. Carrillo, *Michoacán...*, p. 238.

⁶²⁹. Alberto Carrillo Cázares, *La primera historia de La Piedad "El Fénix del amor"*, [con facs. de la edición original], León Gto., El Colegio de Michoacán-Foro Cultural Piedadense, 302 + [26] + 113 + 20 p., p. 27 y ss.

⁶³⁰. A principios del siglo XVII, en Sevilla se había desatado una "furia concepcionista", cuyos principales defensores eran los franciscanos, que entraron en polémica con los frailes dominicos, contrarios al misterio de la Inmaculada. Estas mismas tendencias se observaron en América.

Inmaculada) que, depositadas en santuarios bajo su control, constituyeron un estandarte de fe y unidad para la comunidad vecinal.

Algunas de estas imágenes debieron su factura o su traslado al santuario a la acción de los mismos frailes; otras fueron adquiridas por españoles -vecinos, funcionarios o encomenderos- de la región y algunas más fueron donadas por algún fiel indígena; pero casi todas datan del siglo XVI. Fuese cual fuese su origen, a más de una centuria de distancia, perdida u olvidada la referencia histórica de las condiciones concretas de su fabricación o arribo, los vecinos y las comunidades conventuales empezaron a pregonar a los cuatro vientos ya su origen milagroso, ya los prodigios que obraba en favor de los devotos, ya la celestial protección que prestaba a las poblaciones.

En sus escritos, los dos primeros cronistas de la provincia michoacana, fray Alonso de La Rea (1643) y fray Isidro Félix de Espinosa (1756), registraron las tradiciones de las dos reliquias principales de la jurisdicción: la virgen de Zitácuaro y la Santa Cruz de Querétaro. Y aunque ambos se refirieron a los milagros obrados por ellas, tuvieron buen cuidado de establecer -sobre todo el segundo- que al referir dichos portentos sólo hacían eco de opiniones humanas, esto es que a dichos acontecimientos sobrenaturales no podía adjudicársele un "carácter oficial" sancionado por la Iglesia.⁶³¹ Circunstancia que, desde luego, no obstaba para que los fieles siguieran dándoles amplísimo crédito.

En las páginas que siguen doy cuenta de éstas y otras de las reliquias más célebres y veneradas en los asentamientos españoles o multiétnicos de la provincia franciscana de Michoacán, en el entendido de que no son, ni con mucho, las únicas. En primer término -si las hay- incluyo las historias del origen y milagros de las reliquias, según y como las consagraron las tradiciones locales y posteriormente, aporto las referencias históricas relativas al inicio de la veneración a dichas

⁶³¹. Estas precauciones se tomaron en acatamiento al decreto de 1625 del papa Urbano VIII (que tuvo confirmación sucesiva en 1631, 1634 y 1640), cuyo texto prohibía la impresión de libros que "contuvieran sugerencias de santidad, milagros o revelaciones, sin que contaran con la aprobación explícita de la Iglesia, a través de la Sagrada Congregación de Ritos". Antonio Rubial, "Los santos milagreros y malogrados de la Nueva España" en: Clara García Ayuardo y Manuel Ramos Medina [coord.], *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano. Vol. I. Espiritualidad barroca colonial. Santos y demonios en América*, México, UIA- INAH-CONDUMEX, 1993, p. 76.

imágenes que localicé en documentos y textos. Éstas, desde luego, aunque sustentadas en hechos, son frías, escuetas y carecen del encanto que confiere el halo mágico de la leyenda piadosa.

I. Las advocaciones marianas:

* La virgen de Zitácuaro

De la virgen de los Remedios de Zitácuaro, dice Espinosa: "su origen y maravillas [son] las que han dado crecimiento a aquella santa casa, conservación de toda la comarca y consuelo universal de los vecinos de todo aquel pueblo."⁶³² A este respecto, la tradición local, que recogió en principio el cronista La Rea (1639),⁶³³ sanciona que, a la vuelta de un viaje que hizo a España, el encomendero Juan Velázquez de Salazar trajo una hermosa imagen de la virgen de los Remedios que pensaba llevar a su casa, en Taximaroa. Al pasar por la iglesia de Zitácuaro, la mula que llevaba el precioso cargamento se echó y no hubo manera de moverla. Los presentes comprendieron entonces que la imagen deseaba permanecer en ese sitio, y así la bajaron y la depositaron en el templo. A partir de ese momento "se levantó esta imagen con la devoción general y la empezaron a visitar de todas partes".⁶³⁴

Ya difundido su culto, la imagen empezó a hacer milagros; por ejemplo, cuando fray Francisco de Castro, limosnero del convento de Valladolid, quiso llevarla a la sede de la curia provincial. En esta ocasión, hecha la caja a la medida para el traslado, cada vez que se pretendió meter en ella a la imagen, ésta creció "tres dedos". Y como al segundo intento se le dañara la punta de la nariz y una ceja, el piadoso padre Castro cedió en sus propósitos, al entender que la virgen no quería desamparar Zitácuaro.

⁶³². Espinosa, *Crónica apostólica...*, p. 416.

⁶³³. La Rea, *op. cit.*, Los capítulos IX y X del libro II se dedican a esta imagen y sus milagros, p. 167-172. Espinosa (1756) *Crónica apostólica...*, p. 416-423 repite las historias, aunque con estilo más elaborado.

⁶³⁴. La Rea, *op. cit.*, p. 167.

De los prodigios que siguió obrando la virgen de los Remedios de Zitácuaro, acaso el más importante para la población y para el santuario sea el que le ocurrió a un español de nombre Manuel de Santa Cruz, que hizo rogativas a la imagen para que remediara su gran pobreza y lo salvara de la quiebra. Al poco de esto, Santa Cruz se encontró con un indígena, antiguo criado suyo, que le reveló la existencia de unas minas en paraje cercano. Yendo Santa Cruz al punto indicado, descubrió ni más ni menos que las ricas vetas del mineral de Sultepec. Agradecido, el español pagó sus deudas y no se olvidó de la virgen de Zitácuaro, pues parte de su caudal lo destinó a la reconstrucción de la modesta y ruinosa iglesia que resguardaba la imagen.

Por cierto, en el transcurso de la obra, por accidente cayeron dos grandes vigas que los operarios indígenas habían subido al crucero; los aterrados trabajadores que ya las veían venir encima de sus cabezas, no acertaron más que a invocar a la virgen, con lo que los maderos retardaron un poco su caída, dándoles el tiempo preciso de hacerse a un lado y salir con vida del percance.

A la santa imagen se debieron también otros muchos prodigios y curaciones milagrosas de pobladores de la propia Zitácuaro y de Temazcaltepec, real de minas que caía en el mismo radio territorial.

Al fin apoyados en tradiciones orales del vecindario, ninguno de los "sucesos" de estos relatos píos está fechado y aunque hay nombres y hechos documentables, la historia y la tradición no coinciden en absoluto como se verá, pues, de acuerdo con los testimonios de archivo, la secuencia de surgimiento de la imagen, personajes, sitios y construcciones, es en cierto modo distinta a la que ofrece la leyenda.

Desde las primeras décadas del siglo XVI el asentamiento indígena de San Juan Zitácuaro - que concentraba población tarasca, nahua, otomí, matlatzinca y mazahua- perteneció a la encomienda de Gonzalo de Salazar.

Todavía estaba don Gonzalo en poder de su encomienda, cuando se descubrieron las minas de Sultepec, en algún momento no precisado pero comprendido en el lustro de 1535- 1540.⁶³⁵ Hacia 1553 falleció el viejo encomendero y los tributos de los pueblos de Zitácuaro y Taximaroa pasaron a su hijo, Juan Velázquez de Salazar.⁶³⁶

De hecho, fue don Juan quien pagó el salario anual del doctrinero franciscano, toda vez que la orden estableció convento en Zitácuaro, alrededor de 1571.⁶³⁷ Quince años más tarde, la fundación se describía así:

el convento e iglesia es todo pequeño, hecho de adobes casi todo, con una pequeña huerta; en la cual entra una poca de agua; es el primero de los de la provincia de Michoacán....⁶³⁸

Sólo después de 1594, cuando se dictó real cédula para la reconstrucción de las fundaciones franciscanas de Michoacán,⁶³⁹ es posible que se hayan hecho obras de reacondicionamiento o que se haya reconstruido completamente el viejo templo.

Así que, si Juan Velázquez de Salazar en efecto donó la imagen de la virgen de los Remedios, esto únicamente puede haber sucedido entre 1571 y 1594 -que son largos 23 años- cuando ya existía una iglesia franciscana, por rústica que fuera. Si el devoto Manuel de Santa Cruz aportó los fondos para la reconstrucción del santuario, no pudo haberlos donado antes de 1595, y desde luego, en el caso de que este caballero fuese el dueño de las minas de Sultepec, no fue en modo alguno su descubridor.

⁶³⁵. Torquemada, *op. cit.*, II, p. 366. De hecho, el mineral de Sultepec se empezó a explotar antes que Taxco. Vid. Alejandra Moreno Toscano "El siglo de la conquista", en Daniel Cosío Villegas [coord.] *Historia general de México*, 3ª ed., 2 vols., México, El Colegio de México, 1981, I, p. 324.

⁶³⁶. Gerhard, *op. cit.*, p. 177 y 321. Juan Velázquez falleció en 1612 y fue también encomendero de Taximaroa y de Tepetlaoxtoc. Zitácuaro continuó siendo encomienda por lo menos hasta 1698.

⁶³⁷. Zitácuaro alcanzó el *status* de cabecera de doctrina en el XVII y poco después se fundó una pequeña población española al lado, que se denominó Peñaranda de Bracamonte (con el tiempo, el nombre se perdió y prevaleció el de Zitácuaro). *Loc. cit.*

⁶³⁸. Ciudad Real, *op. cit.*, II, p. 63.

⁶³⁹. Documento en: José Antonio Cruz *et al.*, *Indios y franciscanos en la construcción de Santiago de Querétaro (siglos XVI y XVII)*, Querétaro, Gobierno del Estado-Archivo Histórico del Estado, 1997, p. 213.

Históricamente, pues, todo apunta a que la colocación de la imagen de la virgen de los Remedios en Zitácuaro se dio en el último tercio del siglo XVI y no en el primero, como sería de pensarse si se da crédito a la historia del hallazgo milagroso de las vetas de Sultepec. Infero que entre fines del siglo XVI y principios del XVII, los frailes menores promovieron su devoción y difundieron la fama de sus milagros, que los cronistas michoacanos pregonarían más tarde en letra de imprenta. Aparte de los beneficios espirituales y corporales directos (como la milagrosa recuperación de la salud) que la imagen dispensó a algunos de sus devotos, en ciertos casos, también les otorgó bienes y riquezas (como al "descubridor" del mineral de Sultepec y a una mujer, menesterosa y tullida que, luego de su sanación, recibió una rica dote del generoso síndico del convento de Toluca).⁶⁴⁰

* La Inmaculada de Celaya

De la misma época que la anterior, data el arribo a Celaya de una imagen de la Inmaculada.

A poco tiempo de establecida la población (1571), un matrimonio de fundadores, don Martín de Ortega (español) y su mujer, doña Magdalena de la Cruz (aparentemente criolla), empezaban a vivir amenas épocas de prosperidad y reconocimiento. Poseían algunas tierras y solares que les dio el reparto, a la vera del río San Miguel habían puesto molino que ganaba buenos dividendos con la venta de harina y Martín había sido nombrado regidor del cabildo.

Esta pareja consideró que, dado que la advocación de la villa era la de la Limpia Concepción de Nuestra Señora, sería conveniente disponer en el templo franciscano una imagen de la patrona, para que pudiera luego fundarse una cofradía. A tal proyecto destinaron parte de las ganancias del molino y mandaron a España 350 pesos de oro que costearían la adquisición de una buena talla.⁶⁴¹ El arribo de la imagen bien puede haberse producido en 1583,⁶⁴² por la época en que se hacían obras en el modesto conjunto franciscano.

⁶⁴⁰. La Rea, *op. cit.*, p. 170 y Espinosa, *Crónica apostólica...*, p. 421.

⁶⁴¹. Esto, aparte de lo que importó el flete, cuya cantidad no se especifica. Rodríguez, *op. cit.*, p. 125.

En este año, pues, es probable que se haya establecido la cofradía respectiva, a la que se integraron casi todos los vecinos españoles. Quizá a fines del siglo XVI, la imagen dejó de llamarse "Inmaculada" y pasó a denominarse de la "Purísima Concepción".

En los años subsecuentes, el culto cobró un enorme arraigo y, aunque no tengo información en el sentido de que se atribuyeran milagros a la imagen, queda fuera de discusión el hecho de que la talla se convirtió en un símbolo de identidad para la población. A la cofradía se deben importantes aportaciones económicas para mejoras en el templo y más aun, la reconstrucción total de éste la costearon los vecinos y devotos, para poder asistir más cómodamente a las funciones religiosas, en especial a las de su santa patrona.⁶⁴²

En ocasión de alguna situación difícil o especial, como sequías o epidemias (por ejemplo, en 1690-92), y en todas las procesiones de fuste, la imagen salía de su nicho para amparar al vecindario que se cobijaba bajo su protección y la del convento franciscano que administraba su culto.

* Nuestra Señora del Pueblito

En un barrio indígena que caía a unas cinco leguas y media al suroeste de Querétaro y que originalmente tuvo el nombre de San Francisco Galileo, los franciscanos levantaron una humilde capilla, tal vez por los años 20 ó 30 del siglo XVII, según se dice, para que fray Nicolás de Zamora adoctrinara a los rústicos aborígenes del sitio, que todavía realizaban ciertas ceremonias paganas en un promontorio conocido como el "Cerrito Pelón".

⁶⁴². *Loc. cit.* Fray Vicente Rodríguez da como fechas posibles las comprendidas entre 1577 y 1583. Yo me inclino por la última apoyada en los hechos de que estaba próxima a terminar ya la obra del convento y de que la cantidad que importó la adquisición y el flete de la imagen, 350 pesos, no pudo haber sido sufragada antes de que el molino de Ortega y su mujer empezara a producir harina en cantidades suficientes para comercializarla.

⁶⁴³. Velasco y Mendoza, *op cit.* I, p. 143.

Ahí mismo se colocó una imagen de la Purísima Concepción de María, que entre 1631 y 1632 talló el padre Sebastián Gallegos.⁶⁴⁴ La efigie -de poco más de 50 cm- va sentada en un conjunto de nubes; a su mano derecha, aparece una pequeña figura del niño Jesús. Bajo las nubes hay un trío de esferas que representan a las tres órdenes franciscanas (frailes, clarisas y terciarios) y éstas, a su vez, se asientan en los hombros de un San Francisco arrodillado.⁶⁴⁵

Ya con esta imagen de la virgen en su capilla, se afirma que fray Nicolás exhortó a los indios para que dejaran sus supersticiones y las trocaran por el culto a María, y si el doctrinero no alcanzó de momento un éxito total en su propósito, al menos, los naturales fueron olvidándose poco a poco de su antiguo adoratorio del cerro, para concurrir cada vez más y en mayor número al pequeño templo franciscano.⁶⁴⁶

Desde entonces, la imagen fue objeto especial de culto no sólo por parte de los indígenas, sino también por la de los españoles y mestizos que residían en el lugar. Pronto, menudearon las procesiones y las ceremonias especiales y los días 8 de diciembre se festejaba en grande a la patrona del lugar, que empezó a ser conocido como "el Pueblito".

Hacia el último tercio del siglo XVII, entre los vecinos corría la fama de los milagros que hacía la efigie, ya denominada por el vulgo como "la virgen del Pueblito", si bien no he logrado averiguar qué tipo de prodigios se le atribuían. Para 1686 como se dijo en otra parte- los franciscanos formaron la cofradía respectiva⁶⁴⁷ que aglutinó a españoles y naturales de la localidad.

⁶⁴⁴. Zelaá, *op. cit.*, p. 91 y ss. A fray Sebastián Gallegos se deben otras dos imágenes que se conservaban en Querétaro, la de Jesús Nazareno de la Tercera orden, mencionada anteriormente; y la de la capilla de la cofradía de San Benito en Querétaro (ambas de los años de 1630). *Ibid.*, p. 91, 50, 53.

⁶⁴⁵. Véase iconografía en: Ignacio R. Frías y Camacho, *Semblanza y realidad a través de la Santísima virgen del Pueblito* [Querétaro, s.e. 1997], 99 p. Al parecer -según los grabados antiguos- el conjunto escultórico original únicamente incluía a la virgen, a las esferas y a San Francisco; el niño Jesús aparecía de pie, a la derecha, totalmente exento del cuerpo escultórico principal. Aparentemente, se integró a él a principios del siglo XIX.

⁶⁴⁶. *Ibid.*, p. 28.

⁶⁴⁷. Zelaá, *op. cit.*, p. 91 y ss.

II. Cristo y la cruz

* La Santa Cruz de Querétaro

En más de un capítulo o inciso a lo largo del presente estudio he hecho referencia a la reliquia e iglesia de la loma de Sangremal, por tanto, los datos que aportaré aquí serán sólo complementarios a los ya asentados.

Se dice que el 26 de julio de 1531, en el transcurso de una curiosa "batalla" pactada a puñetazos entre los chichimecas infieles de la zona y los otomíes cristianos que venían a proponerles que se sometieran al yugo español, apareció una cruz refulgente en el cielo, con lo que la pelea dio término.⁶⁴⁸ A continuación, el misionero que venía con los indios cristianos hizo levantar una cruz de pino en el sitio y ofició misa. Misteriosamente, la cruz de madera desapareció en el transcurso de la noche y a la mañana siguiente los chichimecas manifestaron su deseo de que se proporcionara una cruz de material más durable. La gente se dio entonces a la búsqueda de piedras y, cerca del punto, se hallaron cuatro trozos de cantera rosada, con las que se labró la célebre cruz. Ya terminada y al levantarla sobre su peana, los naturales advirtieron que la piedra despedía una suave fragancia floral.

En mayo de 1609 la población se percató de que la cruz tenía extraños movimientos propios.⁶⁴⁹ A los pocos días la "justicia ordinaria", acompañada de los religiosos y de gran concurso de vecinos, hizo una averiguación del fenómeno, pero al excavar la tierra que rodeaba a la peana, sólo se toparon con piedra sólida, por lo que hubo que reconocer que los "temblores" de la cruz tenían origen sobrenatural. "Con esta evidencia se fervorizó la piedad y a instancias de los religiosos, se fabricó una ermita de carrizo y tejamanil".⁶⁵⁰

En alguna ocasión, el vecindario quiso acortar el cuerpo de la cruz, que, teniendo tres varas de alto, les parecía desproporcionado para la base; así, la hundieron en su peana una media vara; concluida la obra, cerraron la perforación, y al medir de nuevo, notaron que la cruz había crecido

⁶⁴⁸. Casi toda la información del origen de la cruz la he tomado de Espinosa, *Crónica apostólica...* p. 5 y ss.

⁶⁴⁹. *Ibid.*, p. 13.

⁶⁵⁰. *Ibid.*, p. 14.

otra vez, como si fuera un portentoso árbol, hasta alcanzar su altura original de tres varas.⁶⁵¹ Quizá esto sucedió en 1613, cuando se le construyó un pequeño santuario de cal y canto y techo de madera.⁶⁵²

Hacia 1639, cuando el padre La Rea escribía su historia de la provincia y simultáneamente se iba levantando convento en la loma de Sangremal, al cronista le pareció pertinente incluir en su texto algunos relatos sobre las milagrosas curaciones de algunos vecinos, logradas por la santa cruz, todas ellas, aparentemente, ocurridas en la última veintena de años. En general, los enfermos sanaban ingiriendo o aplicándose sobre la parte afectada polvos raspados del cuerpo pétreo de la reliquia. La mayor parte de estas historias corría de boca en boca en el pueblo; un solo caso refirió el cronista como hecho que le constaba directamente: la sanación de su padrastro, el rico hacendado don Bartolomé Álvarez Caballero.⁶⁵³

Una década después, en la información jurídica que se levantó por solicitud por la provincia franciscana (1649),⁶⁵⁴ unos ocho testigos declararon ante el alcalde mayor Diego de Astudillo lo que sabían sobre los inexplicables fenómenos y movimientos que se atribuían a la reliquia. Por las mismas fechas, celebrándose, como todos los años, la fiesta de la santa cruz desfiló toda la "nobleza" queretana frente al santuario. Al entrar el alférez que portaba una bandera o estandarte, inclinó la insignia ante la reliquia y ésta, a su vez, hizo una "reverencia" o inclinación, "como admitiendo" el homenaje de la "república"; milagro evidentemente confirmatorio de la protección y patrocinio que la santísima cruz daba al vecindario.⁶⁵⁵

Después de este suceso, no hay testimonios de otros portentos, sino hasta 1680. El lunes 6 de mayo de dicho año, a tres días escasos de su fiesta y en presencia de fray José de los Santos,

⁶⁵¹. La Rea, op. cit., p. 192. Sobre la altura de la cruz no hay acuerdo: Se dice que originalmente tenía 2 varas y media fuera de la peana y otras 2 varas y media fuera; que hacia 1639 eran 3 las varas que sobresalían; y que en 1701, alcanzaba la altura libre 4 varas. Todo el capítulo VI del libro I de la *Crónica apostólica...* de Espinosa se dedica al misterio del tamaño de la reliquia.

⁶⁵². Espinosa, *Crónica apostólica...*, p. 14.

⁶⁵³. *Ibid.* Todo el capítulo XXIV del segundo libro de la *Crónica* está dedicado a los prodigios de la reliquia.

⁶⁵⁴. El expediente se encuentra en AHPFM (Celaya), "Informaciones sobre la antigüedad del convento y sobre los raros movimientos de la cruz de piedra", abril de 1649, Archivo del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro (Celaya), D, legajos 1, 2, 3, 4 y 9.

⁶⁵⁵. Espinosa, *Crónica apostólica...*, p. 15.

guardián del convento de recolección de San Buenaventura, se volvió a estremecer la cruz. El padre José llamó entonces a otros religiosos y a algunos vecinos que también atestiguaron el prodigio y dieron fe de él.

A partir de allí, la cruz "tembló" sólo en ocasión de acontecimientos funestos, como -ese mismo año- por la inmolación de 21 franciscanos a manos de los indios rebeldes de Nuevo México (1680), o por el ataque a Veracruz del pirata Lorenzo Jácome, mejor conocido como "Lorencillo" (1683).⁶⁵⁶ Precisamente al término del verano de 1683, con el establecimiento del colegio de *propaganda fide* (1683) en el convento de la loma de Sangremal, la reliquia dejó de manifestar su movimiento en público, reservando el privilegio de dicho espectáculo sólo a "personas señaladas".⁶⁵⁷

Hasta aquí lo recogido por la tradición pía y los testimonios antiguos de los devotos. Por lo que toca a la documentación histórica, es evidente que en torno a la santa cruz de Querétaro se dio el conocido proceso: la siembra de la reliquia a cargo de algún anónimo doctrinero y la posterior floración del culto milagroso. En realidad, nadie sabe a ciencia cierta quién labró la cruz ni de cuándo data su factura, pero, posiblemente al principio se haya levantado en el punto una de madera, que más tarde, quizá hacia mediados del XVI, los mismos franciscanos del Santo Evangelio (1548-1566) pudieron haber reemplazado por la de piedra, que lo mismo se talló en Jilotepec que en Querétaro.

En los primeros años del siglo XVII, hacia 1608 o 1609, cuando la cruz era sólo un humilladero en descampado, a la entrada del camino real de México y algunos pastores indígenas creyeron ver en ella manifestaciones milagrosas, parece que los franciscanos volvieron a prestar atención al viejo sitio de la loma de Sangremal; sólo entonces tomaron el culto por su cuenta y empezaron a construir santuarios, primero modestísimos, como el de adobe y tejamanil (1609), luego uno más decente, de cal y canto (1613) y por último, uno formal, que no sólo incluía iglesia, sino también claustro (1638-39).

⁶⁵⁶. *Ibid.*, p. 16.

⁶⁵⁷. *Ibid.*, p. 17. Aunque las milagrosas curaciones en favor de algunos vecinos queretanos continuaron todavía en el siglo XVIII, *vid.* p. 24-28.

En el transcurso de esos 30 años, el fomento de la devoción se intensificó. Muy probablemente en dicho periodo los religiosos rescataron la conseja piadosa de los milagros e hicieron la elaboración teológico-simbólica de la cruz de piedra, pues como apunta un especialista:

El tránsito de la tradición a la historia de tales imágenes se hace comúnmente por el camino del sermón, del panegírico: el predicador divulga la relación popular, la refuerza con argumentos de doctrina cristiana (teología y Biblia) y la levanta a la altura de los dones del cielo.⁶⁵⁸

Entonces, el culto a la santa cruz de piedra pasó de ser privativo de indígenas y gente humilde y se extendió a los sectores más encumbrados de la sociedad queretana, que también volcaron sus fervores en la reliquia. Ello explica que en 1639 se erigiera un santuario en forma y que su construcción contara con el apoyo económico de los potentados de la ciudad. En dicho año y en ceremonia solemne realizada en el templo de Santiago, con la reunión de toda la comunidad franciscana y la presencia del guardián fray Sebastián de Arteaga, doña Inés de Soto -hermana del creso local, don Duarte de Tovar- declaró ante notario público lo siguiente:

Desde mis más tiernos años he sido devota de nuestro seráfico padre San Francisco, cuyo hábito de su Tercera Orden tomé y en ella hice profesión, y he dedicado mis limosnas a sus conventos..., considerando que esta vida es breve, falsa y transitoria, mayormente hallándome en edad de más de sesenta años y que no tengo ni espero tener hijos ni herederos... y porque al presente se está haciendo y fabricando el convento de la Santísima Cruz de Milagros, que está en territorio de este pueblo, a la entrada de él, hacia el levante, cuya fundación, administración y culto divino es y ha sido a cargo de los padres guardianes y religiosos de este dicho convento de nuestro padre San Francisco de este pueblo, y por ser dedicado a la dicha Santísima Cruz, cuyos manifiestos milagros son notorios, he deseado emplear mi vida en servicio suyo...⁶⁵⁹

En su larga declaración, la señora Soto pedía que se le permitiera vivir el resto de sus días en una casita que le acondicionaran los frailes -lo más cercana posible al santuario-, que le dieran sustento cotidiano y que, a su muerte, la enterrasen en la iglesia de la Santa Cruz, donde se deberían officiar tres misas anuales por el descanso de su alma. A cambio, doña Inés hacía a los

⁶⁵⁸. Carrillo, *La primera historia...*, p. 47.

⁶⁵⁹. AHPFM, Archivo de la Cruz de Querétaro. Letra D, leg. 2, núm. 19.

religiosos donativo de 1000 pesos de oro común, con réditos de 50 pesos al año, para que se invirtiesen en la construcción, en ornamentos para la iglesia o en mantener a los religiosos que asistiesen al templo.⁶⁶⁰

La provincia logró terminar y conservar ese conjunto conventual pese a los inconvenientes de toda índole que se presentaron y que han sido referidos en apartados previos. Tanto la representación de lucha entre "cristianos" y "chichimecos" a cargo de los indígenas de la entidad, como las procesiones de la "nobleza" queretana -de origen español o con pretensiones de ello- dan cuenta de la amalgamación general del vecindario en torno a lo que ya constituía el símbolo del poblado: la santa cruz.

Entre los años de 1640 y 1667 se labraron algunos retablos en la iglesia y se le hicieron mejoras a la construcción. Es también tradición que, en este último año, cuando la casa fue convertida en el convento recolección de San Buenaventura de la Santa Cruz de los Milagros, el guardián, fray José de los Santos, empezó a coleccionar limosnas para levantarle a la reliquia un altar suntuoso y costearle una rica caja de vidrio. Se afirma que en la empresa invirtió 12 años -quizá los comprendidos entre 1667 y 1679- y que a la postre reunió 120 000 pesos.⁶⁶¹

El hecho es que, efectivamente, en 1680 la santa reliquia tenía su altar y su caja de vidrio, amén de otros ornamentos. Esto demuestra que, en manos de la comunidad recoleta franciscana (1667-1683) el culto local no decayó en lo más mínimo. En cambio, la devoción parece haberse enfriado un tanto al pasar el inmueble a poder del nuevo colegio de *propaganda fide* (1683). La afirmación popular de que a partir de esa fecha la famosa cruz dejó de mostrar en público sus "pasmosos movimientos" es sintomática de que la reliquia ya no sólo amparaba al vecindario queretano, sino que se reservaba algo de su protección para los nuevos misioneros que emprenderían la conquista espiritual de las etnias bárbaras del lejano septentrión.

⁶⁶⁰. *Ibid.*

⁶⁶¹. Zelaá, *op. cit.*, p. 116. La suma es exageradísima y no sólo hubiera alcanzado para un altar y una caja, sino para levantar una nueva iglesia. Tal vez se trate de un yerro de Zelaá.

Entre finales de la década del 80 y los primeros años del siglo XVIII, el templo fue objeto de reacondicionamiento; se le agregó una nave y la santa reliquia fue cambiada de altar.

* La cruz de Pátzcuaro

En 1650, en Pátzcuaro, donde los franciscanos tenían sólo una vicaría para la atención de barrios indígenas, se erguía una cruz, en el cementerio del atrio del convento.⁶⁶² Según los documentos, la reliquia había sido donada o costeadada hacía poco por una india residente en la zona de administración de los menores. Un buen día del año señalado, se propagó el rumor de que la cruz se movía por sí misma, "a el modo de la... de el pueblo de Querétaro".⁶⁶³ La noticia del prodigio se esparció como reguero de pólvora; por tal motivo, se hicieron

autos y se tomó... testimonio, de que resultó mucha discusión entre los fieles de aquella ciudad y los naturales del barrio y doctrina de los religiosos del señor San Francisco, en cuya administración y doctrina está la dicha cruz...⁶⁶⁴

Evidentemente, la "mucha discusión" era en realidad una disputa por ver quién se quedaba con la milagrosa reliquia, si los feligreses españoles del curato local o los indios de la doctrina de los frailes menores. Por lo pronto y mientras se resolvía algo, los franciscos que tenían la cruz en su atrio organizaron y promovieron una devoción local, que contó con la gustosa aceptación de todo el vecindario, español e indígena, de las autoridades civiles del poblado e, incluso, con la aprobación episcopal:

todos los años se celebra fiesta y en discurso del año, así viernes de Cuaresma como del Espíritu Santo se cantan misas, a esta dicha cruz le han formado capitel y otros devotos adornándola, asistiendo a todos los actos de devoción, procesión, misa y sermón los dichos religiosos, con celebración de fiesta a la cruz, hecha a devoción del alcalde mayor de dicha ciudad a los 10 de mayo de este presente año

⁶⁶². También había una similar, desde los años 30 del XVII en el cementerio del convento de Celaya. Pero esta, al parecer, no hacía milagros. Velasco y Mendoza, *op. cit.*, I, p. 114.

⁶⁶³. BN, AF, 52/1100.2, f. 5r-5v

⁶⁶⁴. *Ibid.*

[de 1654], con asistencia de toda la ciudad, religiones, clerecía, anteviendo dicha fiesta el señor obispo concediendo 80 días de indulgencia a los que asistiesen...⁶⁶⁵

Hasta aquí, se trataba de un caso más de culto a una reliquia milagrosa, como la de la cruz de Querétaro. En condiciones normales, los frailes del convento de San Francisco de Pátzcuaro la hubieran conservado bajo su custodia y hubieran seguido promoviendo activamente su veneración, pero habiendo despertado dicha cruz la codicia "piadosa" del vecindario español, al poco tiempo, el párroco del lugar y otros sacerdotes seculares quizá instigados por los feligreses, trataron de apropiarse la exclusividad del culto:

Después, han pretendido los clérigos de aquella ciudad y su cura tener a su cargo aquel santuario, diciendo es de orden del señor obispo y con su autoridad quitaron la llave de la caja donde está metida la santa cruz, de manera que no pueden los religiosos...ni aun celebrar el santo sacrificio de la misa.⁶⁶⁶

Fray Tomás Mejía, guardián del convento franciscano, solicitó a los clérigos la devolución de la llave, para que "los naturales que son de su administración [no se viesen] privados de su devoción, capitel y cruz...". Sin haber logrado nada, recurrió a la provincia, a fin de que ésta expusiese el caso ante el virrey y la Audiencia. Lo que pedía, finalmente, era que

el señor obispo deste obispado no consienta que ningún clérigo secular ni el cura beneficiado de aquella ciudad se entrometa... sino que deje libremente a los religiosos y su guardián... la llave de la caja de la cruz que les tiene quitada...⁶⁶⁷

Si monseñor Ramírez de Prado recibió instrucciones del virrey para que sus clérigos restituyesen la llave "decomisada", no hizo el menor caso de ellas, dado que, en el transcurso de los tres o cuatro años inmediatos, los franciscanos seguirían formulando la misma solicitud.

Después de esto se ignora qué sucedió con la reliquia; bien pudo ser que el beneficiado y sus amigos presbíteros renunciaran a pelear y hubieran devuelto la llave a los frailes o, en su

⁶⁶⁵. *Ibid.*

⁶⁶⁶. *Ibid.*

⁶⁶⁷. BN, AF, 52/1100.2, f. 5v.

defecto. que aquellos se hubieran hecho cargo, tarde o temprano. de la organización del culto a la portentosa cruz.

Como haya sido, este pleito suscitado en una población hispanoindígena y de administración combinada (cura beneficiado-doctrineros), es sintomática de la importancia comunitaria que se concedía a las reliquias o imágenes milagrosas en tanto signo de identidad local.

CAPITULO IV

LOS FRANCISCANOS Y LA IGLESIA DIOCESANA

1. La mitra de Valladolid
2. Doctrinas y curatos de regulares
3. Las vicarías foráneas
4. Los diezmos
5. La reforma de las costumbres

1. La mitra de Valladolid

Como todas las de las Indias, la Iglesia michoacana nació misionera. Esto significa que, inicialmente, no existió en estas tierras la estructura jerárquica tradicional: obispos- clérigos, sino sólo un puñado de doctrineros franciscanos cuyo trabajo promovió en principio la provincia madre de México.

Porque el propósito básico de la labor de los mendicantes en América era la evangelización de una multitud de indígenas, en ausencia de mitrados, desde 1522 la Santa Sede los habilitó con amplísimas prerrogativas.⁶⁶⁸ Antes de la celebración del concilio de Trento, la organización eclesiástica indiana era extremadamente sencilla: los misioneros conservaban la dirección espiritual de los aborígenes de las regiones que ocupaban, sin mayor requisito que el haber sido designados por su legítimo superior, con el consentimiento del poder civil que representaba al Real Patronato.⁶⁶⁹

Pero muy pronto, se empezaron a fundar los obisposdos y, a mediados del XVI, al celebrarse la gran asamblea tridentina, se acordó que los regulares, en tanto párrocos, quedarían sujetos a la autoridad del ordinario. Todos los institutos religiosos que servían en América se opusieron a este dictamen por considerarlo contrario a sus reglas y manifestaron su disposición a abandonar las doctrinas. Como no había por entonces clero secular suficiente para reemplazarlos y como se temían levantamientos de los indígenas, Felipe II dio marcha atrás, solicitando al papa que no modificara lo relativo al régimen de los indios. El 24 de marzo de 1567 Pío V expidió la bula *Exponi nobis*, "en cuyos preceptos los religiosos conservaron, como antes, los derechos y privilegios de párrocos, así como la facultad de predicar y administrar los sacramentos sin autorización manifiesta del ordinario."⁶⁷⁰ Amparados en estas disposiciones pontificias, los religiosos de la recién fundada provincia autónoma de San Pedro y San Pablo de Michoacán (1565) trabajaron en sus doctrinas y extendieron gradualmente su ámbito de influencia.

⁶⁶⁸. Para administración sacramental por la bula *Omnimoda* de Adriano VI (6 de mayo de 1522. Para el resto de los privilegios de los regulares. Ricard, *op. cit.*, p. 199, da la guía siguiente: *Códice franciscano*, p. 11 y ss; Grijalva, lib. II, cap. 16, y el ms 10 081, f. 401 y ss de la Biblioteca Nacional de Madrid.

⁶⁶⁹. *Ibid.*, p. 199-200.

⁶⁷⁰. *Ibid.*, p. 200.

Pero las exenciones y prerrogativas especiales que las corporaciones regulares habían obtenido de la Santa Sede -con la anuencia del patrono- eran justamente eso, normas de excepción para una situación específica y transitoria. El Estado español confiaba en que, a medida que los naturales fueran cabalmente cristianizados e incorporados a la feligresía de los curatos, sería posible reemplazar a la Iglesia misionera de los regulares por una de carácter disciplinario, burocrático y secular, encabezada por los obispos. En este mismo sentido apuntaban las disposiciones de Trento y las del tercer concilio provincial mexicano (1585), cuyo propósito evidente era regular y someter la actividad de toda corporación religiosa al poder del ordinario; puede decirse entonces que la historia eclesiástica novohispana enmarcada por las fechas 1550-1750 no es otra cosa que el desarrollo de dicha empresa.

Pero volviendo un poco atrás, los franciscanos habían llegado a Michoacán en 1526; una década después se erigió el obispado,⁶⁷¹ y en diciembre de 1538 fue consagrado su primer titular, don Vasco de Quiroga. Como es natural en la coexistencia de dos poderes, las diferencias y ocasiones de fricción entre el obispo Quiroga y los frailes menores empezaron muy temprano y fueron múltiples; sólo por señalar algunas: la crítica que hicieron los religiosos al magno proyecto de catedral para Pátzcuaro: "aquella Babilonia de iglesia de Michoacán", la fundación del convento franciscano de Valladolid (1543) apoyada y financiada por el archienemigo de Quiroga, el encomendero Juan Infante; la prohibición episcopal del libro *Doctrina cristiana* de fray Maturino Gilberti; el ataque al convento de Pátzcuaro y la destrucción de la pila bautismal a cargo de los clérigos del obispo, etc.

Como haya sido, los años del gobierno espiritual de don Vasco (1538-1565) estuvieron marcados por turbulencias y enfrentamientos con los regulares y no únicamente los franciscanos, sino también los agustinos que habían llegado a Michoacán en el mismo año que el prelado. Huelga señalar las nocivas consecuencias que estas contiendas -ocasionadas básicamente por el principio de autoridad- tenían sobre los naturales, porque, aunque finalmente uno y otros buscaban la cristianización y bienestar de los indígenas, por denostarse mutuamente incurrieran en el error de

⁶⁷¹. Bula *Ilius fulciti praesidio* de Paulo III (8 de agosto de 1536).

descalificar la labor del contrario y con ello, era inevitable que causaran perplejidad en los catecúmenos, que no acertaban a determinar cuál de sus rijosos pastores tenía la razón y la verdad de su parte.

La muerte de don Vasco -hombre piadoso y bienintencionado, pero igualmente severo e inflexible- y la llegada del nuevo obispo agustino Antonio Morales de Molina apaciguó un poco la situación. Hubo cambio de personas, mas no de instituciones; como fuera, el obispado trataba de consolidarse, combatiendo los privilegios y el libérrimo proceder de los doctrineros.

Empero, las dificultades que planteaba a la mitra michoacana el control del clero regular no eran las únicas ni las de mayor peso, más importante aun era disponer una organización burocrático-eclesiástica funcional y levantar una infraestructura material adecuada y a tal fin dedicaron sus esfuerzos con mayor o menor éxito los sucesores de Quiroga a lo largo de unas siete décadas. La consolidación del obispado, empero, suponía dar solución permanente a tres problemas primordiales: el de la disciplina, el de la jurisdicción y el de los diezmos.

En cuanto a lo primero, ya se dijo que el enemigo a vencer no eran sólo los regulares, los obispos tenían que empezar por poner orden en casa, sometiendo a un cabildo catedral poderoso y rebelde. A lo largo de medio siglo, desde la gestión de Medina Rincón (1577-1584) hasta la de fray Francisco de Rivera (1630-1637, quien llegó a afirmar que sus capitulares tenían una bien ganada "fama de leones"), los prelados intentaron meter en cintura a un cuerpo de canónigos y prebendados, que no únicamente reñía con ellos, sino que también tenía fuertes pugnas internas por el manejo de los patronatos de las instituciones que fundó don Vasco (el hospital de Santa Fe y el colegio de San Nicolás). Por otro lado, tampoco puede decirse que la disciplina de los clérigos del obispado fuese ejemplar; no era raro que más de un cura se ausentara y desatendiera su beneficio, que desconociera la lengua de sus feligreses indígenas y que fijara a su arbitrio el monto de los derechos parroquiales.

El ejercicio pleno de la autoridad diocesana en el territorio implicaba asimismo la administración e impartición de la justicia eclesiástica, función que recaía en el provisor. Por lo vasto de la jurisdicción, el tribunal del provisorato tenía la facultad de designar en las poblaciones ciertos

representantes que le servían de brazo auxiliar. Los llamados vicarios foráneos, jueces o fiscales eclesiásticos estaban autorizados para atender, por delegación, toda causa o negocio de la incumbencia del fuero de la Iglesia. Estos funcionarios podía practicar inspecciones y averiguaciones, fulminar censuras, excomulgar, levantar expedientes, abrir y seguir causas. Vicarios podían serlo los propios curas beneficiados o, en su defecto, cualquier otro clérigo que designaran las autoridades del obispado. La discrecionalidad con la que procedían los obispos y el cabildo para designarlos y las amplias facultades con que eran investidos dichos funcionarios fueron pródiga fuente de problemas entre la Iglesia diocesana y la misionera, y aun incluso con las autoridades civiles.

Otro de los puntos flacos de la mitra de Michoacán era la recaudación decimal, responsabilidad del cabildo eclesiástico y materia gravísima dado que, como se sabe, el sostenimiento del obispo, del cabildo, de los clérigos seculares, de la catedral y del culto dependía de los diezmos. No está de más recordar que la llamada "gruesa decimal" se formaba con el 10% del total del producto agrícola y ganadero que la feligresía de una diócesis pagaba a la catedral. Dicha renta se dividía en cuatro porciones: un 25% para el obispo y un 25% para el cabildo eclesiástico; el otro 50% se subdividía, a su vez, en nueve partes, de las cuales, cuatro eran para la manutención de los beneficiados y clérigos del obispado, tres para la "fábrica" (ornamentos, vino, cera, etc.) y dos para el rey.

Ciertamente, a principios del siglo XVII, la producción agropecuaria de Michoacán iba en aumento, sobre todo la de la provincia de Chichimecas, así que para el obispado el problema decimal no estribaba tanto en la falta de recursos, cuanto en su propia desorganización y en la ausencia de un sistema operante de recaudación. Sin una red profesional de cobradores y sin la infraestructura necesaria para almacenar granos u otros productos (ya que, casi siempre, el diezmo se pagaba en especie), la Iglesia diocesana rara vez administraba los diezmos directamente; lo común era que los "rematara", esto es, que los sacara en subasta anual al mejor postor. Por virtud de este arreglo, los ganadores del remate entregaban dinero líquido a la Iglesia (en uno o varios pagos) y, por su cuenta, recogían y comercializaban los productos. Si la diócesis no lograba rematar

uno o varios diezmatorios,⁶⁷² encargaba su administración a los propios beneficiados. Sin embargo, esto solía acarrear otros efectos negativos, porque, para hacerse cargo de la recaudación, los curas tenían que viajar y, en consecuencia, desatendían sus funciones pastorales.

El panorama anterior sólo tiene que ver con la mecánica de la cobranza decimal, pero también habría que considerar que la catedral padecía ciertas fugas o mermas en sus rentas. Por una parte, estaba el menoscabo provocado por los propios curas beneficiados, quienes, luego de un pleito contra el cabildo, habían logrado real provisión que les autorizaba a cobrar, personalmente y en especie, los cuatro novenos que les correspondían de la gruesa decimal. Como es lógico, los beneficiados recogían lo mejor de los productos diezmales de sus parroquias, en detrimento de los ingresos catedralicios. Por otro lado, los indígenas, en general, no ingresaban en la lista de causantes de la Iglesia, y sólo quedaban obligados a diezmar, parcialmente sobre los productos de Castilla, e íntegramente si alquilaban tierras propiedad de españoles.⁶⁷³ En tercer término, y por virtud de privilegios pontificios, las propiedades de las órdenes religiosas -administradas por ellas mismas o dadas en arrendamiento a particulares- estaban también exentas del gravamen de la diócesis.

En tanto estos desvíos de los ingresos no se remediaran, la Iglesia episcopal seguiría padeciendo dificultades económicas que se repercutían negativamente en el culto; para no ir más lejos, a diferencia de las de México, Puebla y Oaxaca, por citar algunas, la mitra de Valladolid no empezó a erigir una catedral digna y decorosa sino hasta mediados del siglo XVII.

Sin embargo, el conjunto de problemas inherentes a la vida del obispado michoacano no me concierne más que de manera tangencial, así que, presentado su esbozo, no me detendré en él salvo en aquellos puntos específicos de su relación con la provincia franciscana de San Pedro y San Pablo; .⁶⁷⁴ Por lo pronto, baste con decir que, el desmedro del poder episcopal, la división catedralicia y el desorden imperante en las rentas decimales fueron factores que las órdenes

⁶⁷². Unidad territorial de recaudación, que podía incluir una o varias parroquias.

⁶⁷³. Mazín, *El cabildo...*p. 49

⁶⁷⁴. Estos temas los tratan por extenso Jorge Traslosheros, *La reforma de la iglesia...*, *passim*.

religiosas -la franciscana entre ellas- capitalizaron para sustraerse al dominio del báculo, por lo menos hasta fines de los años 30 del XVII.

No obstante, en la segunda mitad del siglo las cosas empezaron a cambiar; solucionados en lo general sus problemas fundamentales, la diócesis michoacana se fortaleció y formó alianzas estratégicas con los demás obispados. A partir de entonces, el frente común episcopal dio la batalla por la ampliación de sus prerrogativas y por la defensa de sus inmunidades, pero no sólo contra las órdenes religiosas, sino también y necesariamente, contra las demás instancias de poder, esto es, contra la burocracia virreinal y los representantes de la real hacienda.⁶⁷⁵

Pero, volviendo a lo primero, como apunta Oscar Mazín, la continuidad efectiva en las acciones episcopales vinculó a las iglesias en un mismo proyecto sociocultural. "Un primer designio de continuidad pastoral y de mancomún... fue la sujeción de los religiosos con administración parroquial a los obispos..."⁶⁷⁶ Sin pretender afirmar que tal propósito fuese hasta entonces inédito en Michoacán, a partir de 1667 la curia diocesana daría pasos firmes y exitosos en ese sentido.

En el plano económico, en el transcurso de los años 50 y luego de un prolongado pleito, el obispado alcanzó también una importante victoria sobre las órdenes religiosas, al obligarlas a diezmar sobre los productos de sus haciendas. Esta medida afectó particularmente a los agustinos y a los jesuitas, si bien es cierto que los franciscanos tenían una que otra cuenta pendiente en el rubro decimal.

Por las razones mencionadas y por otras adicionales que detallaré más adelante, al cerrarse el siglo XVII el balance de la lucha sería favorable a la autoridad diocesana, que alcanzaría el triunfo definitivo unos 50 años después. Por lo pronto, no está de más señalar que, en la tónica general de forcejeo entre el episcopado y las provincias religiosas, hubo periodos de relativa paz e incluso de armonía, que habrá que atribuir necesariamente a rasgos particulares del carácter de algunos prelados, como fray Marcos Ramírez de Prado (1649-1666) y don Francisco Aguiar y Seijas (1678-1682).

⁶⁷⁵. *Ibid.*,... p. 190.

⁶⁷⁶. Mazín, *El cabildo*..., p. 248.

2. Doctrinas y curatos de regulares

En diciembre de 1610 el obispo agustino de Michoacán, fray Baltasar de Covarrubias y Muñoz (1608-1622) escribía al rey sus impresiones sobre las doctrinas de la diócesis:

respondi a V.M. en razón de los conventos de religiosos y avisé qué conventos podían sustentar seis y ocho frailes viviendo en observancia, guardando sus institutos como lo hacían los santos viejos apostólicos que en estas tierras tuvo, y hay muchas casas en esta provincia de Mechoacán y pudieran sustentar veinte frailes con las rentas que tienen y podían sin trabajo administrar, porque están a legua y dos leguas las que más y se excusarían muchas cosas contra el estado que profesamos los religiosos... y es verdad que cada día se van añadiendo nuevas doctrinas, muy en deservicio de Dios y menoscabo de las religiones y vejación de estos pobres naturales. [...]

[...] he advertido todas las casas nuevas que se podían quitar y reducir a su primer principio, porque van añadiendo en cada pueblecito nuevos ministros, de lo cual no se sirve a Dios y V.M. tiene muchos gastos y los religiosos no viven conforme a su instituto y por el mismo caso que avisemos a los prelados que gobiernan las religiones, lo hacen peor. Yo tengo avisado a vuestro visorrey, el marqués de Salinas... porque he verificado la verdad que a V.M. dijeron de que se vive en estas mansiones y conventillos con mucha vejación de los indios y en ellas no se envían frailes ejemplares, viejos y santos, sino mozos discolos, tratantes y contratantes y esto se ha visto en estos tiempos en la provincia de Mechoacán...⁶⁷

Al acusar a los frailes de mal comportamiento y solicitar la reducción de los conventos y las doctrinas o la concentración de ellas, el obispo Covarrubias hacía hincapié en los inconvenientes económicos que representaban dichas fundaciones: que los conventos en pueblos de indios imponían cargas excesivas a los aborígenes (a través de las tasaciones y los servicios personales) y que también resultaban onerosas para la real hacienda, que tenía que aportar los salarios de los curas doctrineros y las limosnas de vino y aceite.

Se entiende, pues, que en la medida en la que las doctrinas o parroquias de indios se convirtiesen en curatos ordinarios -aunque la mecánica no era tan simple- se ahorrarían todos estos gastos y se cosecharían beneficios: la monarquía recibiría directamente los ingresos provenientes de sus derechos decimales (dos novenos) y la Iglesia michoacana tendría posibilidades de expandirse y de sustentar a más clérigos beneficiados. A este respecto no hay que olvidar que, aunque en Michoacán el número de curatos seculares era casi igual al de regulares, estos últimos

⁶⁷. Valladolid Michoacán, 18 de diciembre de 1610, AGI, México, 374, f. 279.

se asentaban en las zonas más ricas. Esto aporta suficientes razones para explicar el disgusto que sentía monseñor Covarrubias al ver la proliferación de conventos en pueblos de indios.

En cambio, el prelado era partidario del establecimiento de casas religiosas en villas de españoles y el motivo parece simple: en estos asentamientos, era más frecuente que la cura de almas la tuviesen los clérigos diocesanos, de suerte que un convento de más o de menos en dichos parajes no representaba merma en la recaudación decimal y, en todo caso, su manutención dependería de las limosnas voluntarias que diese el vecindario. Ya en 1609, Covarrubias había ofrecido a los padres agustinos las villas de Salamanca, Celaya, San Miguel y Colima para que fundasen, aunque dichos religiosos sólo aceptaron las dos primeras.⁶⁷⁸ Precisamente de la misma época data la solicitud de la provincia franciscana de San Pedro y San Pablo para establecer conventos en Zamora, Salamanca, Guanajuato y Tlalpujahua,⁶⁷⁹ petición que seguramente tuvo el aval del episcopado.

Pero con ser importante, el aspecto económico no era el único que movía a los obispos a buscar el reemplazo de regulares por clérigos seculares en los curatos. Según se apuntó arriba, otros dos elementos de no menor monta eran la disciplina y la jurisdicción. En esta primera parte del XVII, el ordinario no tenía mayores facultades para intervenir en las administraciones de los frailes en lo tocante al culto; de hecho, los religiosos únicamente rendían cuentas a su provincial. Tal circunstancia, en opinión de los obispos, daba pábulo a abusos y desórdenes sólo susceptibles de corrección si el Regio Patronato les concedía atribuciones plenas para visitar y supervisar las doctrinas de los mendicantes.

Sin menoscabo de que algunas de las acusaciones que los obispos lanzaban a los regulares fuesen ciertas, las argumentaciones de las mitras, en general, han de tomarse con mayor cautela. Lo que decía Covarrubias sobre las doctrinas de Michoacán lo apuntaban igualmente las demás dignidades episcopales (de México, Puebla, etc.) sobre las doctrinas de sus respectivas diócesis. Ciertamente, las razones de los prelados trascendían el ámbito de la mera administración

⁶⁷⁸. Cfr. Rubial, *El convento agustino...*, p. 134-135.

⁶⁷⁹ Madrid, 23 de mayo de 1613. AGI, IG, 2873/1, f. 179 v-180v.

pastoral para enmarcarse en el contexto más amplio y más complejo de la disputa por el poder político en la Nueva España. Y aquí, parece necesario hacer un intervalo explicativo.

El historiador Jonathan Israel⁶⁸⁰ ha aportado las evidencias que prueban la existencia y la lucha de dos grupos de poder: el primero, que denomina "partido burocrático", estaba integrado básicamente por los virreyes, los funcionarios españoles y las órdenes religiosas; y el segundo, llamado el "bando criollo", aglutinaba a los obispos, al clero secular y a los cabildos de las ciudades.

En la estructura gubernamental indiana las jurisdicciones civil y eclesiástica no estaban bien delimitadas y ciertamente, no se trataba de una omisión, sino de una estrategia deliberada de las autoridades metropolitanas, que jugaba a hacer contrapesos entre las instancias de autoridad coloniales para mantener seguro su dominio. Así que las cabezas temporales y espirituales, virreyes y obispos, contendieron por la supremacía política, para cuyo efecto, se apoyaron, aprovecharon y, en su caso, crearon redes de intereses de los diversos sectores del entramado social novohispano. En términos generales, puede decirse que los virreyes respaldaron la conservación del *statu quo*, lo que significaba que las órdenes religiosas se mantuvieran en control de las parroquias de indios y los corregidores siguieran a cargo del gobierno temporal de ellas, sobre todo en lo relativo a la impartición de justicia, la recaudación de impuestos y el reparto de trabajadores indígenas. En cambio, los obispos promovían la secularización y la liberación de la mano de obra indígena.

Aunque lo dicho arriba es una esquematización que, como todas, adolece de puntos débiles, el planteamiento global resulta útil para explicar porqué las acometidas de la Iglesia diocesana en contra las órdenes religiosas normalmente no encontraron apoyo en los titulares del virreinato.⁶⁸¹

Como se dijo al principio, de época temprana -más o menos de mediados del XVI- datan los intentos de secularizar doctrinas y someter a los regulares. Dichas tentativas fueron tan reiteradas cuanto poco exitosas; más tardaban en avanzar, plasmadas en reales cédulas, que en retroceder por virtud de contraórdenes de los monarcas españoles. En lo errático de las decisiones de Madrid

⁶⁸⁰. Israel, op. cit., *passim*.

⁶⁸¹. Véase también: Mazín, *El cabildo...*, p. 190 y ss.

inflúan, a su vez, diversos factores: los pareceres encontrados de los miembros del Consejo de Indias, los informes contradictorios de los procuradores de los obispados y de las órdenes religiosas, las opiniones de los virreyes y otros funcionarios y, en último término, el temor, siempre presente, a un potencial estado de desgobierno en la Nueva España.

Sin embargo, el siglo XVII traería para los propósitos de los mitrados y sus clérigos mejores frutos y más permanentes. En 1618, el arzobispo de México, don Juan Pérez de la Serna, obtuvo del rey una cédula que exigía a los frailes doctrineros someterse a la selección y aprobación del ordinario; facultaba también a los preladados para rechazar los candidatos que no consideraran idóneos. La victoria de Pérez de la Serna se tradujo en un choque frontal con el virrey marqués de Guadalcazar, quien se opuso al cumplimiento de la orden real. El arzobispo trató entonces de imponerla por la fuerza.⁶⁸² Y, aunque la disposición era, en principio, aplicable a la arquidiócesis de México, entre 1620 y 1621 Pérez de la Serna maniobró para hacerla extensiva a los demás obispados; en Michoacán, por ejemplo, contó con la colaboración del obispo Covarrubias. En razón de ello, todas las órdenes designaron procuradores que remitieron a España para conseguir el remedio. En esta oportunidad, la provincia de San Pedro y San Pablo nombró a fray Juan Bautista Mollinedo para representarla en su apelación.

La gestión de las "religiones" rindió algunos dividendos, pues Felipe IV les concedió la revocación de la referida cédula, pero, a cambio, expidió una nueva (22 de junio de 1624) tocante a la provisión de las doctrinas. En ella, no suprimía del todo la participación del ordinario aunque ciertamente la moderaba y le confería mayores atribuciones e injerencia al virrey, en su calidad de vicepatrono. Sus puntos fundamentales asentaban:

1. Que los provinciales de las órdenes presentarían al virrey tres candidatos, de los que Su Excelencia elegiría uno.
2. Que el doctrinero así elegido presentaría, por única vez, un examen de conocimiento de lenguas ante el obispo correspondiente.
3. Que el obispo daría canónica institución al doctrinero aprobado.

⁶⁸². Vid. Israel, *op. cit.*, p. 145-46.

4. Que los obispos sólo podrían supervisar e inspeccionar lo tocante a la administración sacramental y al ministerio que tuvieran los religiosos, pero no disciplinarlos por conductas incorrectas. Estos casos debían denunciarlos a los provinciales correspondientes.
5. Que la remoción de doctrineros no correría por cuenta de los obispos, sino por la del virrey.⁶⁸³

Con ello, las cosas quedaron en lo que hoy denominaríamos un "empate técnico": las mitras no podrían elegir ni remover a los párrocos de indios, pero sí quedaban habilitadas para calificarlos. Sin embargo, esta cédula no canceló la controversia relativa a las administraciones de indios; en los territorios centrales se seguía debatiendo, en todos los círculos y en todos los tonos, si convenía que las conservasen los frailes o si era mejor que pasasen a manos del clero secular. Y así como los obispos no daban su brazo a torcer y criticaban a los religiosos "por la baja calidad de la obra que realizaban en sus parroquias",⁶⁸⁴ los virreyes tampoco habían mudado de parecer y continuaban respaldando a las órdenes. Hacia el término de su gestión, en 1636, el marqués de Cerralvo expresaba su opinión en términos que no diferían mucho de los de la cédula de 1624:

La cosa más batallada que tienen en este reino las materias eclesiásticas es si las doctrinas están mejor en clérigos o en religiosos. Y en el tiempo de mi gobierno se ha apretado más... y es de las que por una y otra parte tienen inconvenientes y caen sobre punto de tanto peso como el bien de las almas. Muchos informes he hecho a S.M. sobre esto y tengo por cierto que lo que tiene resuelto de que se conserven los religiosos las doctrinas que están a su cargo, es lo más conveniente.
[...]

Que los religiosos que hubieren de ser ocupados en doctrinas sean primero examinados y aprobados por el ordinario. Es justo y necesario que siéndolo ya no hayan menester reiterarlo cuando son proveídos a la doctrina. Es excusar un gran embarazo que el provincial, cuando van o se mudan avise de ello al prelado para que sepa a cuyo cargo están sus ovejas.⁶⁸⁵

⁶⁸³. Memorial de las órdenes mendicantes de Nueva España a la reina gobernadora, México, 2 de diciembre de 1669, AGI, *México*, 314. Israel *op. cit.*, p. 189, afirma que su espíritu era idéntico al de la cédula de 1618, pero yo encuentro diferencias importantes; la principal de las cuales, como señalé era conceder mayor injerencia en la selección a los virreyes que a los obispos.

⁶⁸⁴. *Loc. cit.*

⁶⁸⁵. AGI, *México*, 31.

Las observaciones de Cerralvo, indudablemente contrarias a lo que pensaban prelados como su enemigo, el arzobispo de México, Francisco de Manso y Zúñiga, influyeron en la determinación de Felipe IV, comunicada a la Iglesia novohispana por cédula de 1634:

...heme resuelto que por ahora y mientras fuere mi voluntad, no se quiten las doctrinas a las religiones y que los arzobispos y obispos de la Nueva España puedan visitar y visiten a los religiosos en lo tocante al ministerio de curas y no en más...

[..]

...y es declaración que los examinados y aprobados una vez no han de volver a serlo ni por los propios arzobispos u obispos ni por sus sucesores...⁶⁸⁶

Con apoyo en las reales órdenes de 1624 y 1634, fray Francisco de Rivera (1630-37) fue el primer prelado michoacano que ejerció jurisdicción efectiva sobre los curatos regulares de la diócesis.

Junto con los datos económicos sobre salarios y limosnas para las doctrinas, el informe de la visita que hizo Rivera en 1636 puntualizaba respecto a una asistencia de Celaya y a los curas de Apatzingán y Guatzindeo (Salvatierra):

no tiene salario ninguno el ministro porque se han desmembrado de otros [pueblos o doctrinas], siendo antes visitas y es justo se advierta porque si bien en alguna parte era necesario ministro, en casi todas se ha hecho por particular comodidad de los religiosos, dándoles el nombre de vicarías o presidencias, para que se estén allí cuando no puedan ser... guardianes; y es considerable perjuicio a los indios, por cargarles su sustento y el adorno que ha menester su iglesia para parroquia, y el multiplicárselas cuando los indios son tan pocos.⁶⁸⁷

El corolario del informe, sutilmente malicioso, dejaba ver que los religiosos del obispado no eran tan pobres como pregonaban, cuando la infraestructura para el culto era tan buena:

Las doctrinas de indios de este obispado están muy bien administradas y tienen *extremadas iglesias y muy lucidas en altares y ornamentos*; cierto que entiendo que en esto se cumple con la obligación... y tiene Vuestra Majestad segura su real conciencia.⁶⁸⁸

⁶⁸⁶. Madrid, 10 de junio de 1634, BN, AF, 132/1669, f. 25-28.

⁶⁸⁷. Carta del obispo fray Francisco Rivera al rey. Valladolid, 30 de marzo de 1636, AGI, México, 374, f. 329v.

⁶⁸⁸. "Memoria de todas las doctrinas y pueblos, así de indios como de españoles que tiene el obispado de Michoacán, y que administran clérigos y frailes de San Francisco y San Agustín, como y en las partes que

Por otro lado, también en descargo de la conciencia del rey, los obispos debían cerciorarse de que los candidatos a curas o de los curas en ejercicio demostrasen fehacientemente su dominio de la teología moral, pero también el de la lengua de sus feligreses, a fin de que pudieran predicarles y confesarles.

En este sentido y aunque todos los curas de doctrina, regulares y seculares, debían examinarse, es muy posible que los frailes (agustinos y franciscanos) tuviesen ventajas sobre los presbíteros seculares. Pese a que en la década de los 30 no había aún la provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán cátedras permanentes de lenguas, los religiosos las aprendían con la ayuda de los misioneros veteranos y la de las gramáticas y vocabularios que los primeros evangelizadores habían elaborado y que se guardaban en las bibliotecas de los conventos. En cambio, el clero diocesano de Michoacán, en su mayoría egresado de la Universidad de México,⁶⁸⁹ no recibía enseñanza en lenguas indígenas. Por ello, muchos de los curas seculares del obispado que atendían parroquias de indios no siempre eran hablantes de tarasco, otomí o náhuatl y tampoco era infrecuente que invitasen a los frailes agustinos o franciscanos de las doctrinas vecinas para que los auxiliaran en las labores pastorales de prédica y confesión en la época de Cuaresma o en ocasión de festividades señaladas.⁶⁹⁰

No tengo evidencias de que monseñor Rivera hubiese formulado quejas sobre la preparación lingüística de los ministros franciscanos. La lista que expidió en 1637 consignaba 34

luego se declaran". Fray Francisco Rivera, obispo de Michoacán, 28 de marzo de 1636, AGI, *México*, 374, f. 331 r. Este documento parece ser una síntesis de la *Razón y minuta de las doctrinas y curatos...* (1631-1636) que publicó Ramón López Lara, [ed.], *El obispado de Michoacán en el siglo XVII. Informe inédito de beneficios, pueblos y lenguas*, Morelia, Fimax, 1973.

⁶⁸⁹. Hasta el último tercio del XVII no hubo un seminario para la formación de sacerdotes en la Nueva España. Antes de esa fecha, los centros formativos eran sólo dos: la Real y Pontificia Universidad y el Colegio Máximo de San Pedro y San Pablo, ambos en la ciudad de México.

⁶⁹⁰. Carrillo, *Michoacán en...*, p. 205. Incluso, en los primeros tiempos de la evangelización, los doctrineros llegaron a confesar por medio de intérpretes. Esta práctica fue prohibida por los Concilios Provinciales Mexicanos, sobre todo por el Tercero (1685).

religiosos examinados y aprobados,⁶⁹¹ lo que significa que en todas las doctrinas de la provincia de San Pedro y San Pablo había, por lo menos, un religioso que podía predicar y confesar en lengua indígena. Además, algunos de estos ministros no eran bilingües sino trilingües. En la mayoría de los pueblos asignados a la provincia de San Pedro y San Pablo -22-, la lengua corriente de los indígenas era la tarasca: otros dos, Celaya y Zitácuaro, eran zonas donde se hablaba indistintamente tarasco y otomí, aparte de la lengua mexicana. En Querétaro (perteneciente al arzobispado de México), Chamacuero y Apaseo, lo predominante era el otomí, y parece que en esta misma lengua aprobaron el examen de suficiencia los doctrineros de Amatlán, Tolimán, Sichú y Río Verde.

No hay indicios de que los frailes hubiesen tratado de evadir la presentación de los exámenes y, en ausencia de pruebas en contrario, es de suponer que la misma tónica pacífica de cumplimiento de una real orden perseveró durante el periodo de gobierno del cabildo sede vacante que siguió al deceso de Rivera (1637).

Panorama muy distinto se apreció en otros obispados, como el de Puebla, donde el recién llegado visitador y obispo, don Juan de Palafox y Mendoza se enzarzó muy temprano en un sonado conflicto con los franciscanos de su diócesis, por la intimación que les hizo a presentar examen de lenguas en un plazo perentorio, bajo pena de privarlos de las parroquias de indios que tenían a su cargo. Como se sabe, la mayoría no cumplió, escudándose en el argumento de que no podía someterse a la prueba sin la anuencia de su provincial, que tenía sede en México, y que el tiempo asignado por el obispo no bastaba para ir a la capital, obtener la licencia y volver a sus conventos. A resultas de esto, 34 doctrinas de Puebla -entre ellas Tlaxcala y Cholula- fueron secularizadas. Desde luego, cabe pensar que para Palafox el requisito de presentación del examen no fue sino una cortina de humo a fin de hacer cumplir las políticas tridentinas y conciliares mexicanas sobre las parroquias de Indias, políticas fuertemente respaldadas por Madrid.

⁶⁹¹. Lista de doctrineros aprobados en lenguas otomí y tarasca, México, 3 de agosto de 1637. Fondo Franciscano, INAH, vol. 155, f. 185.

En este sentido, Michoacán fue un territorio de excepción; contrariamente a lo que sucedió en otras diócesis, a mediados del XVII no hubo aquí una sola secularización de doctrinas y esto no sólo hay que atribuirlo a que las parroquias estuvieran distribuidas más o menos equitativamente entre los dos cléros, sino también y en mucho a la política inteligente y conciliadora del obispo fray Marcos Ramírez de Prado (1640-1666). Cuando Puebla ardía a causa de los conflictos de las doctrinas (y de los escandalosos pleitos entre la Compañía de Jesús y Palafox), esto es, entre 1640 y 1642, Ramírez de Prado visitó su diócesis. Él mismo afirmó entonces que encontró una situación "algo crespá" en las doctrinas y beneficios administrados por regulares,⁶⁹² seguramente alterados e intranquilos por lo que sucedía en el centro. Sin embargo, fray Marcos actuó con prudencia; no despojó a ningún doctrinero ni recurrió a la fuerza para imponer su autoridad. En vez de ello, una vez concluida la inspección y ponderado lo que necesitaba remedio, promulgó sus *Ordenanzas generales de visita* (1642),⁶⁹³ que sentaron las bases de un orden en cuanto a la administración sacramental, los aspectos litúrgicos, el comportamiento de los ministros, la atención de las doctrinas y el tratamiento a los naturales. Como lo indicaba el título, las ordenanzas eran generales y debían ser acatadas por todos los curas, sin importar que fuesen seculares y regulares. Precisamente el gran mérito de las políticas de fray Marcos fue no hacer distinciones entre unos y otros, sino aplicar en lo general las leyes y exigir su acatamiento por igual.

Se sabe que don Juan de Palafox trató de integrar a Ramírez de Prado al grupo de obispos que lo respaldaban en sus pugnas con el virrey, duque de Escalona, y con los institutos religiosos. Sin desairarlo, fray Marcos hábilmente se mantuvo al margen de las disputas de carácter político.⁶⁹⁴ Hay quien afirma que el obispo de Michoacán fue un decidido antipalafoxiano y que los 300 curas seculares de su diócesis lo detestaban. Ignoro con qué fundamento se aduce tal cosa, porque, al menos yo, no he dado con las pruebas, pero quizá en una etapa de efervescencia político-

⁶⁹². Traslósheros, *La reforma...* p. 91-94 y Oscar Mazín, *El cabildo...*, p. 172.

⁶⁹³. Hay en el Archivo General de Indias una copia del "Testimonio autorizado de las ordenanzas por resulta de la visita general de Su Señoría Ilustrísima el obispo de Michoacán, mi señor, promulgadas en todo su obispado. Valladolid, 1º de marzo de 1643. AGI, México, 374, f. 338r-345r.

⁶⁹⁴. Mazín, *El cabildo...* p. 189-190. Pero, en cambio, Ramírez de Prado manifestó abiertamente su adhesión al prelado de Puebla cuando se trató del asunto de los diezmos.

eclesiástica, el que Ramírez de Prado haya optado por la neutralidad y por el criterio independiente fuese considerado por algunos signo de pertenencia a la oposición y diese pie a los ataques de algunos malcontentos. Ciertamente, en estos años un anónimo enemigo suyo escribió un libelo, en el que lo acusaba de sostener relaciones ilícitas con la abadesa de Santa Catalina de Valladolid.⁶⁹⁵ Sin embargo, esta denuncia aislada es, a mi entender, totalmente falsa y habrá que descartarla como hija de la pasión.

Volviendo a los curatos de españoles que administraban los franciscanos, a lo largo de la gestión de Ramírez de Prado hubo algunas intentonas o movimientos para secularizarlos, pero ninguna de ellas partió del obispo. Estos casos fueron los de León y Celaya (en los años 50), el primero instigado por el cabildo de la ciudad y el segundo por algún o algunos vecinos,⁶⁹⁶ pero ni uno ni otro prosperaron mayormente; por el contrario, no encontraron en la mitra de Valladolid el más mínimo gesto de apoyo. Por los mismos años se dieron otros dos intentos en Cadereyta y Querétaro. Por lo que toca a Cadereyta, su administración no pertenecía oficialmente a la provincia michoacana de San Pedro y San Pablo, sino que estaba encomendada a los doctrineros de la Custodia de Santa Catalina; en razón de ello, la petición del cura beneficiado de San Juan del Río para que se le asignara esta administración fue descartada por el virrey Alva de Aliste, quien afirmó que, en la medida en que los padres del Río Verde atendieran la zona, debía considerarse que era jurisdicción de la provincia de Michoacán. No obstante, hacia los años 60 del XVII, los franciscanos de Cadereyta entregaron el curato a sus hermanos de la provincia del Santo Evangelio, tal vez por la cercanía de la población respecto de Querétaro, que estaba en la órbita del arzobispado de México.

En 1652, en Querétaro, parroquia franciscana de San Pedro y San Pablo y parte de la diócesis mexicana, el ayuntamiento solicitó que se le adjudicara a un cura secular. Pero el pleito ni siquiera llegó al arzobispado de México, pues la demanda fue impugnada no por los frailes menores, sino por un numeroso grupo de ilustres vecinos que defendieron a los conventuales y lograron que se mantuvieran en la titularidad del curato.

⁶⁹⁵. Traslosheros, *La reforma...*, p. 90 y ss.

⁶⁹⁶. *Vid. supra*, capítulo III.

En esta segunda mitad del siglo, se advierte el propósito específico de la corona de llevar un mejor control administrativo del ejercicio parroquial y doctrinal de los regulares; para ello, impuso a las órdenes la obligación de presentar al vicepatrono (el virrey) y a los obispos censos anuales de sus efectivos y de las tareas pastorales que tenían asignadas. Hasta ese momento, los registros solían pedirse circunstancialmente, pero a partir de la década del 50, la orden estipuló con claridad el deber que tenían los prelados de las religiones de entregar listados cada 12 meses.

Los provinciales de las órdenes... harán lista de todos los religiosos que tienen ocupados en enseñanza de la doctrina cristiana de los indios y administración de sacramentos y oficios de curas de los lugares de los monasterios principales, y en cada uno de sus sujetos y ésta asimismo dará en cada un año a nuestro virrey, presidente, audiencia o gobernador, el cual dará al prelado diocesano para que sepa y entienda las personas que están ocupadas en la administración de los sacramentos y oficio de curas y jurisdicción eclesiástica, y están encargadas de las almas que son a su cargo, y le conste de los que está proveído o está por proveer, y a quien ha de tomar cuenta de las dichas ánimas y encargar lo que por bien de ellas se hubiere de hacer.⁶⁹⁷

Empero, haría falta insistencia en este punto por parte de las autoridades civiles, porque, desacostumbrados o rebeldes, los ministros provinciales cumplían de manera muy irregular con los informes. En agosto de ese 1658 le llegó al obispo de Michoacán una real cédula de Su Majestad,⁶⁹⁸ muy similar a la que un año antes arribara a la provincia, y en ella se le ordenaba que personalmente hiciera un censo de los religiosos de la diócesis -los que estaban en conventos y los destinados a misiones- y un recuento de lo que los regulares recibían de la Real Hacienda por concepto de limosnas para las doctrinas.⁶⁹⁹

Asimismo, mucho más estrecha fue la vigilancia sobre lo relativo al culto, la puntual atención a los efectos de las iglesias. Una real orden de 1662 había advertido a Ramírez de Prado que impidiese por todos los medios que se utilizara sebo en las lámparas para alumbrar al santísimo

⁶⁹⁷. Cédula de 15 de junio de 1654, inserta en carta de fray Payo Enríquez de Rivera a la reina, México, 13 de diciembre de 1669, AGI, *México*, 314.

⁶⁹⁸. Madrid, 21 de abril de 1658, AGI, *México*, 314.

⁶⁹⁹. Carta de fray Marcos Ramírez de Prado al rey, Valladolid, 30 de agosto de 1658, AGI, *México*, 374, f. 489-489v. El informe del prelado fue suscrito en Valladolid, el 31 de agosto de 1660. En: AGI, *México*, 374, f. 495r-506v.

sacramento. El rey apuntaba saber por buena fuente que la limosna de aceite se gastaba en otros fines, y que luego los religiosos suplían su falta con "manteca y otras cosas muy indecentes y ajenas de la presencia de tan alto señor". La averiguación practicada por el obispo sacaba en claro que, hasta el momento (lo que no significa que no se hubiera hecho) no había detectado en las lámparas de las iglesias conventuales el uso de manteca ni sebo, pero sí, que en algunos templos de los pueblos de indios se servían de "un aceite que llaman de higuerilla, planta silvestre del campo".¹⁰⁰ Con graves admoniciones, Su Ilustrísima había prevenido a provinciales y ministros que no empleasen para alumbrar otra cosa que no fuere "aceite de olivas".

También se le había ordenado a fray Marcos que supervisase "cómo proceden los religiosos doctrineros con sus feligreses" y que, si fuere el caso, impidiese que les cargaran estipendios superiores a los reglamentarios o que les demandasen más limosna que la voluntaria. A la petición de Su Majestad, Ramírez de Prado respondía:

...he tenido particular cuidado [en esto]... tengo ordenado no los graven [a los naturales] con pedirles ni llevarles más derechos parroquiales que los que por mi arancel general les está tasado, ni los obliguen a que entren en sus conventos a hacer servicios personales como estaba en uso y costumbre. Sobre que el año pasado de 1661 despaché un arancel... el cual se guarda y cumple por los dichos religiosos doctrineros de mi obispado y lo tengo visto y reconocido en las visitas generales que personalmente he hecho, sin que en ello haya habido exceso ni queja alguna de los naturales y de cómo no entran a hacer servicios personales en sus conventos y se hallan libres de esta carga...¹⁰¹

En casi toda la diócesis, pues, estaba vigente el arancel de Ramírez de Prado, menos en aquellos puntos y doctrinas donde existía el sistema de tasación, por virtud del cual, los indígenas se comprometían a entregar regularmente a los doctrineros, en especie, lo necesario para su sustento.

No obstante, al parecer, el arancel no se aplicaba en los barrios de doctrina de la propia sede episcopal, la ciudad de Valladolid. Ahí, se puso en ejecución un poco más tardíamente, en 1663, por petición expresa del guardián del convento franciscano San Buenaventura y del prior de la

¹⁰⁰. Carta de fray Marcos Ramírez de Prado al rey. Valladolid, 18 de agosto de 1662, AGI, México, 374, f. 576v.

¹⁰¹. Carta de fray Marcos Ramírez de Prado al rey, Valladolid, 2 de febrero de 1662, AGI, México, 374, f. 582-582v.

casa agustina. El obispo explicaba en el documento de autorización⁰² que, desde tiempo inmemorial, obraba la costumbre de que los naturales de los pueblos y barrios vallisoletanos atendidos por regulares hicieran servicios personales en los conventos a cambio de la administración sacramental, porque los religiosos no cobraban estipendio alguno. Aparentemente, tanto las autoridades franciscanas y agustinas como el propio obispo habían acordado que cesaran dichos servicios personales de los indios y que en adelante se aplicase a éstos el arancel, como se hacía en las parroquias de la diócesis.

Poco antes, Su Ilustrísima había recibido instrucciones del rey para que se cerciorase de que los curas no llevaran "derechos doblados a los que se enterraren en los conventos de la orden de San Francisco".⁰³ Esto, aparentemente, se hacía en otras regiones, puesto que Ramírez de Prado aseguraba que desde que él era obispo -1640- no se había visto tal cosa en Michoacán. El asunto de los "derechos doblados" era justamente un pago duplicado: el que tenía que hacerse al cura de la parroquia a la que pertenecía el difunto y el que se hacía al convento franciscano donde se realizaba efectivamente el entierro. En realidad, se trataba de impedir que los entierros se llevaran a cabo en otros lugares que no fueran los templos parroquiales y con ello se limitaba la libertad de "elegir sepultura" a la feligresía o, bien, si esta se empeñaba, se le hacía pagar por partida doble.

Aunque, como se advierte, más estrechamente vigiladas, las órdenes religiosas disfrutaron de una relativa tranquilidad bajo el obispado de fray Marcos, pero esta paz se vio truncada casi en el momento mismo en que el prelado fue ascendido a la mitra de México (1666); en el verano de 1667, el cabildo sede vacante de Valladolid publicó un par de edictos relativos a los doctrineros. Dichos documentos afirmaban su jurisdicción plena sobre los curas regulares y les ordenaba no salir de sus doctrinas sin autorización. Asimismo, prohibían la celebración de matrimonios con un oficiante que no fuera el cura de la parroquia y declaraban "clandestinos" y "nulos" los realizados por otros

⁰². Fray Marcos Ramírez de Prado, Valladolid, 21 de febrero de 1663, AGI, *México*, 374, f. 590r-591v.

⁰³. Carta de fray Marcos Ramírez de Prado al rey. Valladolid, 18 de agosto de 1662, AGI, *México*, 374, f. 575r-576v.

ministros.⁷⁰⁴ Proponían además nuevas disposiciones, como la celebración de dos exámenes de suficiencia de lengua: uno para ayudantes de doctrina y otro para curas; y reservaban a la autoridad diocesana el derecho a suspender discrecionalmente a los confesores o a restringir sus licencias.⁷⁰⁵

Por añadidura, el cabildo acusaba a los padres michoacanos de haber presentado unos candidatos a doctrineros que, una vez habiendo recibido canónica colación, habían sido sustituidos por otros, sin que la provincia franciscana hubiera notificado los cambios al virrey ni a la curia episcopal.⁷⁰⁶

Naturalmente, de todo esto se inconformaron los religiosos de la provincia de Michoacán; en agosto, fray Andrés Madera, padre provincial, se presentó ante el deán para discutir los edictos y el comisario de Nueva España, fray Hernando de la Rúa, apeló al marqués de Mancera para pedir el "remedio a muchas irregularidades" que atribuía al proceder arbitrario del cabildo.⁷⁰⁷ Por su parte, algunos miembros de la comunidad de San Pedro y San Pablo de Michoacán estaban demasiado inquietos para dejar los arreglos en manos de la dirigencia. Un religioso catalán llamado fray Angel Serra⁷⁰⁸ escribió al virrey para solicitarle que en los nombramientos de los curas regulares se obviase la participación de la curia diocesana y abogó por la conservación y ampliación de las facultades de los regulares en lo tocante a la administración sacramental. Parece que el tono del escrito era destemplado, de franca beligerancia y el hecho trascendió. Por otro lado, al dirigirse de esta manera al virrey para tratar asuntos del gobierno de la diócesis, el religioso incurrió en varias faltas: atropelló la autoridad eclesiástica superior, se entrometió en materias que no eran de su competencia y violó las constituciones franciscanas, al acudir en primera instancia y de manera directa a los poderes civiles.⁷⁰⁹ Por estas razones, la propia orden lo reconvino y el comisario del Santo Oficio, con sede en Pátzcuaro, lo requirió para instruirle causa.

⁷⁰⁴. Edicto del deán y cabildo sede vacante de Valladolid, 27 de agosto de 1667, BN, AF 52/1101.8, f. 15-17.

⁷⁰⁵. Memorial de las órdenes mendicantes de Nueva España a la reina gobernadora, México, 2 de diciembre de 1669, AGI, *México*, 314, f. 4r.

⁷⁰⁶. Valladolid, 22 de agosto de 1667, BN, AF, 52/1103.1, f. 1-6.

⁷⁰⁷. Documentación en: BN, AF, 52/1100.3, f. 7-8.

⁷⁰⁸. Llegado en la misión de 1665.

⁷⁰⁹. Autos del comisario de Pátzcuaro contra fray Angel Serra, de la orden de San Francisco, 5 de diciembre de 1667, y México, 31 de agosto de 1672, AGN, *Inquisición*, vol. 613, exp. 10, folios 551-552v. y 589- 594 r.

A resultas de tantos escándalos, la Audiencia de México tomó cartas en el asunto. Una orden del 14 de septiembre de 1667 mandó al cabildo catedral atenerse a lo estipulado en la cédula de 1624 sobre la supervisión de los curatos de regulares y recoger e invalidar los edictos recientemente publicados.⁷¹⁰ En lo tocante a la provisión de las doctrinas, como hallara evidencia de que, en efecto, algunos ministros -curas colados- de la diócesis michoacana habían sido removidos y otros más habían muerto, sin que en su reemplazo se cumpliera con el requisito de proponer ternas al virrey y vicepatrono para la designación, se autorizó que las vacantes fuesen cubiertas por ministros interinos durante cuatro meses, mientras se despachaba el trámite oficial para dar canónica colación a los sustitutos.⁷¹¹

El cabildo eclesiástico no quedó conforme y en noviembre del mismo año elevó su queja al rey.⁷¹² Ahora hacía hincapié en el hecho de que los religiosos no residían en las doctrinas que tenían a su cargo y que muchos de ellos ignoraban la lengua de sus feligreses. No parece que estas nuevas denuncias hayan tenido más resultados que algunas recomendaciones oficiales a las provincias agustina y franciscana para que remediaran la situación. No puede negarse que alguna razón llevaba la curia diocesana en sus alegatos; al menos, por lo que toca a los frailes menores, ya se ha visto que en la segunda mitad del XVII sus autoridades provinciales insistieron repetidamente en el aprendizaje de lenguas indígenas y en la salvaguarda de la disciplina, síntoma de que las cosas no andaban bien en tales puntos.

La llegada del obispo fray Francisco Antonio de Sarmiento y Luna OSA (1668-1674) a Michoacán parece haber calmado un poco los ánimos. Sarmiento no la emprendió directamente contra los doctrineros como había hecho su cabildo, pero sí confirmó a la corona el grave problema que representaba la ignorancia general entre los curas, diocesanos y regulares, de las lenguas indígenas. Lo más acuciante, a su entender, era proveer ministros hablantes de otomí y de nahuatl. Con tal argumento pasaba a solicitar la fundación de un seminario destinado a formar nuevos

⁷¹⁰. México, 14 de agosto de 1667, BN, AF, 52/1103.1, f. 1-1v.

⁷¹¹. México, 16 de agosto de 1667, BN, AF, 52/1103, f. 2-2v.

⁷¹². Valladolid, 12 de noviembre de 1667, AGI, *México*, 375.

cuadros que gradualmente fuesen haciéndose cargo de las parroquias de indios y de españoles, según lo sancionado por el concilio de Trento.¹³ En su opinión el seminario debía también impartir cátedras de lenguas indígenas.

El proyecto de seminario conciliar, empero, tendría que aguardar algún tiempo, por mucho que los últimos prelados michoacanos del siglo XVII hayan porfiado en el particular. Don Francisco Aguiar y Seijas (1678-1682), por ejemplo, propuso que, en lugar de establecer una nueva institución que cargaría las rentas del obispado o las reales, se abrieran cursos de teología, filosofía y lenguas indígenas en el Colegio de San Nicolás, con lo que se evitaría a los jóvenes aspirantes a clérigos la necesidad de ir a México a matricularse en la Real y Pontificia Universidad. Desde luego, la propuesta no pasó del papel y esto también por razones económicas.

Más ocupado y preocupado por la moral pública y la beneficencia que por la disputa de los curatos, Aguiar y Seijas fue un prelado que mantuvo buenas relaciones con los franciscanos de su jurisdicción. En 1679 autorizó y promovió las misiones urbanas que empezaron a predicar fray Antonio Llinás y algunos de sus compañeros de la provincia de San Pedro y San Pablo. Dos años después, Aguiar fue admitido como terciario y "hermano de misas".

En realidad, bajo su gestión no se suscitaron controversias ni problemas significativos con las parroquias de regulares. Cuando el rey lo interrogó sobre el tratamiento que los doctrineros daban a los indios -materia en la que, decía el monarca, había recibido múltiples denuncias de otras regiones- el obispo contestó que, en este rubro, de los de su diócesis no tenía nada que sentir ni reprochar.¹⁴

Sin embargo, el sucesor de Aguiar, don Juan Ortega y Montañés (1684-1700), tenía otras ideas sobre la administración eclesiástica, que deseaba poner precisamente en manos de su propio clero y sobre todo aquellos puntos yacentes en la cuenca del Lerma, o provincia de Chichimecas, que era la región más rica. Así, en 1685, recién llegado a Valladolid, se decidió a lanzar una ofensiva en toda forma. Escribió una extensa carta al rey, en la que refería que en las ciudades de Celaya y

¹³. Valladolid, 2 de abril de 1671, AGI, *México*, 374.

¹⁴. Valladolid, 28 de abril de 1679, AGI, *México*, 374.

Salvatierra, en las villas de León y Zitácuaro y en los pueblos de Acámbaro y Zinapécuaro había una gran cantidad de españoles y castas que eran administrados, junto con los indios, por los religiosos doctrineros de San Francisco. Pero que, en atención a que en los cuatro primeros asentamientos (Celaya, Salvatierra, León y Zitácuaro) había también una multitud de presbíteros que no tenían oficio ni beneficio, estimaba prudente solicitar el mandamiento del monarca para que los frailes se limitasen a administrar indios, dejando a la feligresía española y mestiza a cargo de los clérigos.

Junto con la misiva del obispo de Michoacán, el rey tuvo a la vista otra del procurador franciscano, fray Francisco de Ayeta, que, enterado oportunamente de la gestión del obispo, hizo la defensa de las posiciones de su orden, apelando tanto al derecho (reales cédulas y privilegios papales) como al hecho (los incontables males que sobrevendrían si las administraciones se escindían).⁷¹⁵

Al parecer, las dotes persuasivas de Ayeta superaron a las del señor obispo, pues muy pronto la provincia y monseñor Ortega recibieron tantos idénticos de una real cédula de 1688,⁷¹⁶ que decretaba la obligación de observar las leyes 18 y 30 (título 13. De los doctrineros) de la *Recopilación*. Dichas normas prohibían la introducción de cambios en el régimen de la administración de doctrinas y curatos a cargo de regulares, esto es, que aquellas que hubiesen estado en manos de las "religiones", no podían ser encomendadas a clérigos seculares; por tanto, se acordaba que los franciscanos conservarían todas las parroquias (de indios y españoles, se entiende) que tenían en el obispado de Michoacán, sin que en ello fuesen incomodados o estorbados por el ordinario.

El obispo apeló al monarca, solicitando que se aplazara el cumplimiento de las disposiciones mientras se volvía a examinar en detalle su petición anterior y demandando, al menos, que si vacaba un curato de regulares pudiese adjudicársele a algún clérigo. Sin embargo, la

⁷¹⁵ BN, AF, 50/1078.3, f. 7v-10.

⁷¹⁶ Madrid, 24 de septiembre de 1688 y otra idéntica dirigida al obispo de Michoacán. Ambas en: AGI, IG, 2876/FF 8/ f. 366-369v y 370-373.

respuesta real transmitida en carta del 25 de octubre de 1694, fue terminante y confirmatoria de la cédula.

En 1700 se cerraron simultáneamente el siglo XVII y la gestión de Ortega y Montañés sin que hubiese habido relevo de clérigos en las doctrinas y curatos de los mendicantes. Así que, si en el transcurso de la centuria los obispos ciertamente consiguieron someter a supervisión el ejercicio parroquial de los frailes, no obtuvieron, en cambio, su remoción de ningún curato. Esto sobrevendría cincuenta años después, ya bajo la casa de Borbón, cuando la mayor parte de las doctrinas franciscanas de Michoacán pasarían a manos del clero secular.

3. Las vicarías foráneas

Una de las prerrogativas inherentes a la dignidad episcopal era la de fungir como jueces eclesiásticos ordinarios en su diócesis.¹¹⁷ El obispo podía pedir cuentas de hospitales y capellanías, emitir censuras y excomuniones, revisar licencias de los curas, inspeccionar iglesias y sacristías, levantar informaciones matrimoniales, etc. Pero en un obispado tan extenso como el michoacano, no era posible que el mitrado acudiese de continuo a cada localidad, para ocuparse personalmente de todos y cada uno de los casos de su competencia, y por ello tenía la facultad de nombrar funcionarios que le ayudasen a desempeñar sus obligaciones.

El vicario foráneo, juez o fiscal eclesiástico era un representante de la mitra, autorizado para atender, por delegación, toda causa o negocio de la incumbencia del fuero de la Iglesia. Podía practicar inspecciones y averiguaciones, fulminar censuras, excomulgar, levantar expedientes, abrir y seguir causas. En general, atendía los negocios eclesiásticos ordinarios y también los especiales y urgentes, pero, si la gravedad del caso era mucha, lo turnaba de inmediato al obispo.

La expedición de nombramientos de vicarios foráneos (documentada a partir de la gestión de Covarrubias, esto es, hacia 1608) no tendría mayor importancia y podría considerársele

¹¹⁷. Vid. Juan Pedro Viqueira, "Una fuente olvidada: el juzgado ordinario diocesano", en: Connaughton y Lira [coords.] *op. cit.*, p. 81-99.

solamente como una muestra del incremento de la burocracia eclesiástica en territorio michoacano: sin embargo, por el tipo de tareas que tenían encomendadas, era virtualmente inevitable que entraran en conflicto con los frailes doctrineros y párrocos, sobre todo por el punto de la administración sacramental, pero también por otras diversas materias. Además, el que los obispos de Michoacán empezasen a servirse de vicarios o delegados para extender el ámbito del tribunal eclesiástico sobre regiones de administración de regulares habla también con elocuencia de la política de sujeción que el Real Patronato trataba de imponer a las órdenes religiosas.

No era infrecuente que la designación de vicarios recayese en los beneficiados o curas de las poblaciones y partidos. Con ello, ciertamente, el cabildo de Valladolid se ahorra el sueldo de un funcionario adicional, pero, a resultas de unir en un solo sujeto las facultades de la administración pastoral con las de la justicia eclesiástica, inevitablemente se propiciaban los abusos.

Como se dijo arriba, es muy probable que desde el inicio de su gobierno en 1608, o al año siguiente, Covarrubias empezara a designar a los primeros de estos vicarios. Decía el prelado en diciembre de 1610:

y así he dado noticia a V.M. cómo en cada provincia tengo nombrado un vicario in cápite a quien pueda cometer los negocios sin gastos ni vejación de pleitos y para que los clérigos estén refrenados y no molesten a los indios.¹⁸

Ya al año siguiente, 1611, hay noticias de una fricción entre vicario y frailes, suscitada en la villa de León.¹⁹ Aunque el desaguisado tuvo origen en varios factores de los que hablé en otra parte,²⁰ el detonador del problema fue que el bachiller Diego de Gómez, vicario eclesiástico, pretendió recoger personalmente los cuatro novenos del diezmo para darlos a la catedral de Valladolid, cuando era público y notorio que, desde hacía lo menos 20 años, los curas franciscanos estaban autorizados a cobrarlos.

¹⁸. Carta de fray Baltasar Covarrubias al rey. Valladolid, diciembre de 1610, AGI, *México*, 374, f. 279.

¹⁹. AHPFM, *Convento de León*, letra L, leg. 1 y 2.

²⁰. *Vid. supra*, capítulo III

Más o menos simultáneamente se estaban dando conflictos similares y por la misma causa en la arquidiócesis de México. En 1614 las órdenes mendicantes promovían una causa contra el arzobispo, por el nombramiento de vicarios foráneos en las doctrinas, quienes, al decir de los religiosos, se entrometían en todo, fuese o no de su incumbencia.⁷²¹

En la primavera de 1617, monseñor Covarrubias designó al exrector del colegio de San Nicolás y cura beneficiado del pueblo Aranza, bachiller Alonso Verduzco, vicario eclesiástico y visitador de la sierra de "Pátzcuaro y Sevina".⁷²² De las guardianías franciscanas del poniente de la provincia, por lo menos Uruapan, Zacapu, Erongaricuaró y San Jerónimo Purechécuaró caían en el radio de la jurisdicción de este juez. Lo curioso es que, a este nombramiento, los franciscanos de Michoacán no pusieron la más mínima objeción; de hecho, algunos frailes importantes, como fray Miguel Tolón, guardián de Valladolid, y fray Pedro de Leyva, lector de teología del noviciado, dieron testimonio de la hidalguía⁷²³ y buenas costumbres de Verduzco. Quizá aquí, ante lo inevitable del caso, los religiosos hubieran preferido recomendar para el puesto a alguien a quien conocían bien y con quien esperaban no tener roces.

Unos años después, en materia de problemas con los vicarios, fue León el que dio otra vez la nota. En 1630 hubo pleito entre los religiosos del convento local y Francisco Martínez de Hinojosa, cura de San Francisco del Rincón y vicario foráneo designado por el cabildo sede vacante de Michoacán. La acusación que el procurador fray Francisco de Ochandiano llevó ante el virrey marqués de Cerralvo el 6 de septiembre de dicho año, indicaba que, contra todo derecho, el vicario pretendía impedir que los franciscanos administraran los sacramentos al vecindario español de la villa, como habían venido haciendo por casi 40 años.⁷²⁴

⁷²¹. Expedientes en AGI, *México*, 298.

⁷²². Nombramiento de Alonso Verduzco. Valladolid, 1 abril de 1617, AGI, *México*, 299.

⁷²³. El padre Leyva decía "que sabe que el padre Verduzco era hombre muy principal en la región, descendiente de los Monjarases y Zamoranos". Informaciones sobre el presbítero Alonso Verduzco, Valladolid, 1 de abril de 1617, AGI, *México*, 299.

⁷²⁴. Expediente en: BN, AF, 52.1099.1, f. 1-2.

Ochandiano también insinuaba que con el nombramiento de Martínez de Hinojosa y el de otros vicarios foráneos para Celaya y el Río Verde, el cabildo michoacano estaba procediendo de mala fe, guiado por el único propósito de perturbar e incomodar a los religiosos en su labor pastoral.

Si bien Cerralvo no sugirió ni dispuso la remoción de éste ni de los otros vicarios, todo parece indicar que ordenó al cabildo de Valladolid y, en especial, a Martínez de Hinojosa que se reportaran y que se restringiesen escrupulosamente al cumplimiento de sus deberes, sin meter baza en la administración sacramental a cargo de los regulares. Empero, de aquí en adelante, los casos contenciosos, precisamente por la administración de sacramentos a los no indígenas, se sucederían uno tras otro y no sólo en el obispado de Michoacán, sino también en la arquidiócesis de México.

En 1635, por ejemplo, fray Cristóbal Vaz, cura párroco de Querétaro se dirigió por escrito al arzobispo para solicitarle copia del mandato, por virtud del cual, presuntamente, no podía casar a los españoles, mestizos, negros y mulatos del pueblo, como se lo había dicho el bachiller Cristóbal Cortés, vicario local. Cortés no sólo trataba de impedir que Vaz celebrase estos matrimonios, sino que, además, se había negado a proporcionarle trasunto de la supuesta orden.⁷²⁵

Es muy posible que la suma de estos y otros episodios particulares haya tenido repercusiones más amplias, puesto que hay constancia de que por estos años, el padre Maldonado, procurador franciscano de la Nueva España, presentó un extenso memorial que resumía las reales cédulas, breves y bulas papales expedidos desde el siglo XVI, con cuyo respaldo los religiosos quedaban facultados para administrar y casar negros, mulatos, mestizos, indios y españoles. Esgrimiendo dichos antecedentes jurídicos, el procurador demandaba al virrey ordenase a los vicarios eclesiásticos que se abstuvieran de intervenir.⁷²⁶

En 1646, el arzobispo de México designó un nuevo vicario foráneo para Querétaro. Por las dificultades que ya se habían tenido con ellos, la provincia de San Pedro y San Pablo interpuso demanda de inmediato:

⁷²⁵. Querétaro, 2 de abril de 1635, AHPFM, Provincia, *General*, caja 16, exp. 54.

⁷²⁶. BN, AF, 50/1072.1, 6 fojas.

y en contradictorio juicio con el fiscal eclesiástico se venció que no se podían nombrar donde hubiese doctrinas de religiosos y, habiéndose apelado para la Audiencia, se mandó pasar el pleito después de ejecutada la resolución del gobierno los fundamentos de la causa que son dos cédulas reales... una para que no asistan clérigos en las doctrinas de religiosos, otra para que los arzobispos no puedan nombrar fiscales en pueblos de indios...⁷²⁷

Por apelación de los diocesanos, de la Audiencia el pleito se fue al Consejo de Indias. Pero, en el ínter, el "fundamento" de la real cédula para que no se pudiesen nombrar "fiscales" (vicarios) en pueblos de indios no parece haber hecho la más mínima mella en el ánimo del arzobispo de México, porque unos 15 años después de esto el vicario seguía en Querétaro, pero no muy a sus anchas, porque los frailes lo relegaban, lo hacían menos. En 1660, por ejemplo, el párroco y guardián del convento de Santiago rechazó una solicitud del vicario foráneo, bachiller Juan de Miranda, para que se le "diese asiento y lugar en los actos públicos, fiestas y otros concursos, con antelación y primacía a otros preladados regulares".⁷²⁸

Esto, que pudiera parecer una fruslería, tenía mucho peso en una sociedad altamente jerarquizada como era la novohispana. En las ceremonias religiosas públicas y, sobre todo, en las procesiones, el sitio que se asignaba a cada persona y a cada corporación simbolizaba también el lugar que ocupaban en la compleja escala de poder político-social. En este caso, el que el guardián no hubiera querido dar prioridad al representante del arzobispo en Querétaro sobre otros dignatarios regulares asienta con claridad que no se le reconocía superioridad sobre ellos.

Sin embargo, siempre que les era preciso, esto es, en casos de urgencia, los franciscanos no dudaban en recurrir a los vicarios foráneos. Tal había hecho en 1651 el presidente del convento de León, fray Alvaro Acevedo, para levantar una información en derecho contra un presbítero de nombre García Márquez, que estaba usurpando funciones de párroco. E igual procedió en 1666 el guardián de Querétaro, fray Juan González Cordero, cuando el alcalde ordinario de la población violó la inmunidad eclesiástica del convento de Santiago para sacar de él a un reo que había pedido asilo. En estas ocasiones se buscó y se obtuvo el apoyo de los representantes del episcopado para

⁷²⁷. Carta del Lic. Gonzalo Suárez de San Martín, fiscal de la Real Audiencia a la reina, México, 21 de octubre de 1669, AGI, *México*, 314.

⁷²⁸. AHPFM, Gobierno, 1ª serie, *Libro becerro*, caja 1, f. 183r.

hacer frente a anomalías parroquiales y a atropellos de la justicia civil. Como se ve, llegaron a darse alianzas, una especie de colaboraciones interclericales que no se daban salvo en estas oportunidades y que, pasadas las emergencias, se echaban al olvido para volver con bríos renovados a las rencillas.

La guerra se reanudó con virulencia en 1667. En esa fecha el comisario general de Nueva España, fray Hernando de la Rúa, se dirigió por escrito al marqués de Mancera para solicitarle que pusiera coto a la proliferación de vicarios foráneos en Michoacán que patrocinaba el cabildo sede vacante, y esto contra las disposiciones del Consejo de Indias, dictadas unos diez años atrás. Según De la Rúa, el cabildo no sólo los designaba sin que fueran necesarios -con el pretexto de que sólo a ellos competía hacer las informaciones matrimoniales- sino que aun permitía que se inmiscuyeran indebidamente en "causas de indios". En cuanto a esto, acusaba en concreto al vicario de Pátzcuaro de haber mandado azotar tan cruelmente a un indígena que lo puso en peligro de muerte.⁷²⁹

La solución al problema conjunto relativo a los vicarios foráneos, las informaciones matrimoniales y las doctrinas, como dije antes, no quedó en el ámbito novohispano, sino que, por su complejidad, pasó a la consideración de Madrid.

En tanto se llegaba a una conclusión definitiva, tomando opinión del Consejo de Indias, en 1668 la corona decretó que -por razones de economía para la población- los doctrineros regulares estaban plenamente facultados para hacer informaciones matrimoniales, y, en consecuencia, mientras no se decidiese otra cosa, los ordinarios no podían impedirles que las hicieran.⁷³⁰ La resolución, pues, daba por tierra con la necesidad de nombrar tantos vicarios y, sobre todo, de ubicarlos en las administraciones de regulares.

Con ello no acabaron los problemas; en el mismo año de 1668, el procurador fray Francisco Maldonado se quejaba de los vicarios de Querétaro y Hueychiapa,⁷³¹ ambas poblaciones del

⁷²⁹. Fray Hernando de la Rúa al virrey, marqués de Mancera, México, [1667], BN, AF, 52/1100.3, f. 7-8.

⁷³⁰. En: BN, AF, 50/1078.3. Disposición confirmada en cédula de 1686.

⁷³¹. Memorial de fray Francisco Maldonado [1668], BN, AF, 53/1141.1, f. 1-8v.

arzobispado de México pero dependientes de la provincia de Michoacán. Hablaba, en principio, del reciente nombramiento de estos funcionarios, que el arzobispo había hecho contraviniendo disposiciones antiguas. A este respecto, el padre Maldonado no decía toda la verdad, pues aunque sí era cierto que en los años 50 el Consejo de Indias había resuelto que no podían nombrarse vicarios en doctrinas de indios y que la designación del vicario de Hueychiapa, licenciado Diego Sánchez, era nueva, resultaba que Querétaro no podía considerarse propiamente una doctrina de indios y que en dicha población el cargo existía desde muchos años atrás. Esto tenía que estar bien presente en la memoria de los frailes franciscanos, pues, sin querer ir más lejos, dos años antes de este memorial, en 1666, el vicario foráneo había intervenido ante la justicia de la ciudad, en favor y por petición expresa del guardián franciscano. A lo sumo, quizá, lo que habría ocurrido aquí sería la designación reciente de otra persona para el juzgado eclesiástico.

Afirmaba también Maldonado que la simple coexistencia de clérigos y frailes en una misma población daba pie a la competencia y a las diferencias, a las inquietudes y a los escándalos públicos, pero que aun más serio resultaba que, a través de sus vicarios, la curia eclesiástica pretendiera tener ejercicio de justicia concretamente sobre los religiosos, como lo habían intentado los referidos vicarios de Querétaro y Hueychiapa, al abrir informaciones contra los doctrineros de esos poblados, cuando era de todos sabido que cualquier reprensión, causa o castigo a un regular sólo podría provenir de su ministro provincial.

Otra denuncia de Maldonado, y no la menos grave, era que el provisor del arzobispado, don Antonio de Cárdenas, había declarado que los matrimonios celebrados por los doctrineros eran nulos, porque las informaciones previas no se habían hecho ante los representantes de la curia diocesana, con lo que estaba dando motivo a gran alboroto entre la feligresía.

En respuesta a las acusaciones del procurador franciscano, el arzobispo de México, fray Payo Enríquez de Rivera, explicaba a la reina gobernadora, con riguroso apego a la realidad, que el nombramiento de vicario para Querétaro no era nada inédito, que desde hacía 24 años o sea, lo menos, desde 1645, siempre había habido uno en este punto. De hecho, monseñor Enríquez de Rivera erraba la cuenta por diez años, puesto que el primer vicario queretano -según vimos más

arriba- ya estaba en su puesto en 1635, complicándole la existencia al párroco, que entonces lo era fray Cristóbal Vaz.

Aceptaba, empero, Su Ilustrísima que, a últimas fechas, había estado disponiendo los nombramientos de otros vicarios que se requerían para hacer informaciones matrimoniales en los pueblos y que, en este trance, el comisario franciscano, fray Hernando de la Rúa, le había solicitado por carta que asignase el oficio en la Huasteca al fraile custodio de esa región, a lo que el prelado se había negado. Por esta sola causa, fray Hernando se había dirigido al virrey para pedirle que se removiese al vicario foráneo de Querétaro y que no se nombrasen más en los puntos que administrasen los franciscanos.

Y a sola indicación de Su Reverendísima [De la Rúa], despachó Su Excelencia [el marqués de Mancera] provisiones reales a estos vicarios, mandándoles que no ejerciesen, con penas pecuniarias y conminación de extrañezas, sin servirse Su Excelencia de que se me diese a mí alguna noticia del gusto de Su Excelencia...⁷³²

Con todo, no parece que el juez eclesiástico de Querétaro (o ningún otro) haya sido depuesto, aunque los franciscanos ya tenían rato empeñados en ello. Pero tampoco las mitras de México y Michoacán y sus vicarios avanzaron mucho en la batalla contra los doctrineros y curas de San Pedro y San Pablo por el asunto de las informaciones matrimoniales: en 1672 y 1673 dos reales cédulas reiteraron la orden de que no se obligase a los contrayentes a acudir ante el diocesano para hacerlas.⁷³³

Los treinta años siguientes no trajeron nada nuevo al juego de estira y afloja entre la diócesis y los frailes por las vicarías foráneas; pero la confirmación de que los tiempos estaban cambiando y de que el viento soplaba a favor de la jurisdicción plena de los obispos llegaría en

⁷³². Carta de fray Payo Enríquez de Rivera, arzobispo de México, a la reina gobernadora, México, 13 de diciembre de 1669, AGI, México, 314, f. 5-6v. De hecho, De la Rúa tenía muchos otros problemas con el arzobispo. Su caso es tan interesante, que ameritaría un estudio adicional que no estoy en posibilidad de hacer aquí.

⁷³³. BN, AF, 50/1078.3.

1702, cuando el rey autorizó al ordinario de Michoacán a nombrar vicarios en las doctrinas de religiosos.⁷³⁴

4. Los diezmos

En los primeros decenios del XVII, las catedrales de México y Puebla eran las de mayor lustre y las más ricas en rentas; en tercer lugar "en cuanto a prestigio para las promociones" de los canónigos les seguía la de Michoacán,⁷³⁵ pero no en lo relativo a ingresos, en lo que, aparentemente, era superada por la de Guadalajara. Como se dijo antes, uno de los problemas más críticos que tuvo que resolver la Iglesia de Valladolid para fortalecerse fue el económico.

En su ejercicio como curas colados, los frailes menores no tuvieron dificultades de mayor envergadura con el obispado a causa de los diezmos, pues, a diferencia de los clérigos seculares que -según se dijo antes- cobraban personalmente y en especie sus cuatro novenos de la gruesa decimal, los párrocos franciscanos entregaban a la catedral este impuesto, como era su deber. Tal hacían, por ejemplo, en los ricos curatos de Celaya, Salvatierra, Zinapécuaro y Acámbaro. Según afirma Mazín, "esta sola circunstancia bastaría para descartar del caso michoacano una temprana secularización de doctrinas como la que había tenido lugar en Puebla en 1641."⁷³⁶ Y, de hecho, siempre que se dio alguna controversia con las autoridades episcopales, los frailes se sirvieron de este argumento para evitar la pérdida de sus parroquias, observación que, muy a su pesar, no podía echar en saco roto la catedral.

En realidad, la única excepción a esta regla fueron los diezmos del curato de León, que los frailes sí estaban autorizados a retener.⁷³⁷ Por las condiciones peculiares de la fundación leonesa, abandonada por los clérigos desde los años 80 del XVI y encomendada a la provincia franciscana,

⁷³⁴. Real cédula de Barcelona, 2 de octubre de 1701. Valladolid, 24 de mayo de 1702, AGI, *México*, 1049.

⁷³⁵. Mazín, *op. cit.*, p. 141.

⁷³⁶. *Ibid.*, p. 172.

⁷³⁷. Representación de fray Alvaro de Acevedo ante el juez eclesiástico de Silao, 12 de enero de 1652, BN, AF, 47/1056. 6, f. 38v-40.

los cuatro novenos que correspondían al párroco los dejaba el obispado a los frailes, a fin de que pudieran mantenerse y continuar la edificación del templo, que avanzaba con mucha lentitud.

Ya en 1649, según lo que apuntaba el canónigo del obispado, don Arnoldo de Yssay, esos cuatro novenos no constituían el único ingreso del curato, pues León había ganado de la catedral la asignación de tres novenos más: uno y medio por concepto de fábrica de la parroquia y uno y medio para el hospital.

Yssasy se lamentaba de esta merma, a su juicio, indebida. Para probarlo, hacía cuentas de los ingresos -restando los siete novenos- que percibía esta parroquia. Apuntaba el canónigo que las reales cajas daban a los ministros de San Francisco 900 pesos, por concepto de limosna de vino y aceite, como hacía con los demás conventos de la orden, y, aparte, el cura recibía las obvenciones de la villa, pueblos, estancias y labores.⁷³⁸ En efecto, estas fuentes conjuntas de percepciones hacían que el curato de León constituyese un caso extraordinario en la diócesis y quizá este motivo lo hacía una presa especialmente codiciada por los clérigos del vecindario que, apoyados por el ayuntamiento, no cesaron de pedir la secularización de la parroquia. De hecho, el curato de la villa de León fue de los primeros que pasaron al clero secular en el siglo XVIII.

Se apuntó en un principio que había sujetos y corporaciones exceptuados del pago del referido derecho eclesiástico. Una de estas salvedades eran los indios, que no estaban obligados a cubrirlo más que en los productos de Castilla o en el cualquier cultivo que hicieran en tierras alquiladas a propietarios españoles. Por lo que toca a lo primero, parece que hacia 1619, los franciscanos disuadieron a los naturales de varias doctrinas de pagar el diezmo sobre gallinas. Al enterarse, la catedral de Valladolid montó en cólera por el estorbo que hacían "dichos frailes".⁷³⁹ Así, se dio mandato al canónigo Ontiveros y el racionero Chávez Bocanegra para que se presentaran ante el capítulo franciscano reunido en enero de 1620 y dieran lectura pública a la ejecutoria de Su Majestad sobre la materia. Aparentemente, la medida surtió efecto, pues no se tiene noticia de que

⁷³⁸. Mazín, *El cabildo...* p. 178-9 y nota 59.

⁷³⁹. Sesión de 11 de agosto de 1620. En: *Ibid.*, p. 126.

de ahí en adelante los doctrineros franciscanos indujeran a sus feligreses indios a faltar a sus deberes de contribuyentes en los géneros prescritos.

Sin embargo, ya mencioné en otra parte que desde tiempos remotos, la catedral tenía "fugas" en las percepciones de la masa decimal, y de éstas eran responsables los terrazgueros indígenas y los arrendatarios españoles y en ello también tenían que ver las órdenes religiosas, a través de la exención de pagos que disfrutaban sus propiedades rurales. El mecanismo era simple: si un particular, indio o español, alquilaba tierras de conventos, automáticamente se amparaba en el privilegio mencionado y dejaba de contribuir con la catedral.

Es verdad que los franciscanos, a diferencia de los agustinos y los jesuitas, carecieron formalmente de bienes raíces, pero -por virtud de permisos pontificios- usufructuaban algunas tierras y haciendas de una donación para el mantenimiento del colegio de Celaya.

En 1620, el rector del plantel y exprovincial fray Juan López ordenó al síndico Gaspar de Almanza que diese en arrendamiento a particulares la hacienda del legado de don Pedro Núñez de la Roja.⁷⁴⁰ Pocos años después, la orden adquirió otra hacienda propiedad de las monjas dominicas de Valladolid, y también la dio en alquiler para sostener los estudios de Celaya.

En 1649, cuando el obispo Ramírez de Prado y su cabildo se daban a la tarea de reorganizar las rentas decimales, cayeron en la cuenta de que las haciendas del colegio celayense no diezmaban. Entonces, enviaron representantes a la villa para exigir el pago de sus derechos. Los arrendatarios, particulares españoles, que, a su vez, subarrendaban parcelas, trataron de escudarse en la circunstancia de que los trabajadores y productores directos de las tierras eran indígenas y que, en todo caso, las haciendas "perteneían" a corporación religiosa y no estaban obligadas a diezmar. El alcalde mayor de la villa los apoyó y, como era lógico, también la provincia franciscana cerró filas atrás de ellos, con lo que el representante de la mitra tuvo que volver a Valladolid sin haber conseguido nada.⁷⁴¹

⁷⁴⁰. AHPFM, Colegio de Celaya, C-4, no. 1.

⁷⁴¹. Traslósheros, *La reforma de la Iglesia...*, p. 161. En otros apartados se trata el caso con mayor detalle.

Pero fray Marcos no se dio por vencido, entre enero y febrero de 1650 sostuvo algunas entrevistas con el provincial fray Alonso de La Rea y el saldo de estos encuentros, a la postre, fue favorable a la diócesis. El prelado logró demostrar que, originalmente, las haciendas -donadas o adquiridas- habían sido posesión de particulares y en razón de ello, desde el principio estaban sujetas al pago de diezmos. Por otra parte, no olvidó mencionar que, por la regla de su instituto, la orden franciscana no podía ni debía tener bienes y en virtud de tal circunstancia, las referidas haciendas no debían considerarse formalmente propiedad de los religiosos. La provincia de San Pedro y San Pablo tuvo que concederle razón al obispo y a partir de 1652 los arrendatarios se vieron precisados a cubrir el gravamen eclesiástico.

Unos cuantos años después, Ramírez de Prado obtenía real ejecutoria que obligaba a todas las posesiones rurales de los conventos a pagar la renta decimal. Los más afectados por la medida, desde luego, fueron los agustinos y los jesuitas, que hicieron tentativas por defenderse, pero que, finalmente, tuvieron que doblar las manos y contribuir al sostenimiento de la catedral.

5. La reforma de las costumbres

A fines del siglo XVI y todavía en los albores del XVII la población española del gran Michoacán hacía sus labranzas y granjerías en los valles, y la de la porción norte, de la llamada provincia de Chichimecas, peleaba palmo a palmo el terreno a los indios depredadores para establecer sus estancias en la región septentrional del Lerma. Estos grupos humanos conformaban, en todo caso, una sociedad rural y armada, que no tenía grandes caudales y que disponía de poco tiempo para otros menesteres que no fueran su comercio y su producción. Los hombres andaban casi siempre a lomo de caballo, sudorosos y pardos de tierra, vigilando sus ganados, sus cultivos y sus negocios. Las mujeres, de jubón, basquiña y mantón negros, salían recatadas a primera hora a la iglesia para volver luego a recluirse en sus modestas viviendas. Los asentamientos mayores como Valladolid o Celaya no pasaban por entonces de los 100 ó 200 vecinos y el patrón de poblamiento en el campo era disperso. En San Miguel el Grande y en la norteña León las

incursiones de los bárbaros eran temidas y los pobladores invertían bastante tiempo y dinero en protegerse de estos ataques repentinos.

Paulatinamente, la frontera chichimeca se fue recorriendo hacia el septentrión; la curva demográfica del sector indígena -que había alcanzado su cima hacia fines del XVI- repuntó, los vecindarios españoles y mestizos crecieron por vía del incremento de la natalidad y de la inmigración, sobre antiguas rancherías surgieron villas españolas; los capitales, producto de las empresas agroganaderas de la región, se acumularon. Con los años de tranquilidad y de bonanza económica los vecindarios urbanos empezaron a disponer de mayores recursos, de más tiempo para la holganza y, consecuentemente, de facilidades para la búsqueda de satisfactores materiales de orden suntuario.

Esta incipiente "sociedad de consumo" que se gestó en el seno de las ciudades del obispado constituyó un mercado abierto no sólo a los textiles y manufacturas de los obrajes locales, sino también -e incluso más- a los artículos de importación que llegaban en la Nao de China y en la flota anual (sedas, encajes, tafetanes, terciopelos, porcelanas, vidrio, etc.), bienes cuyo tráfico corría por los circuitos comerciales regionales, casi siempre conectados éstos con los intereses de los grandes almaceneros de México.

Los cambios que acusó la geografía humana, política y económica en la diócesis a lo largo del siglo XVII se tradujeron, necesariamente, en mudanzas notables en las costumbres, en la vida cotidiana de los asentamientos hispanoindígenas. A costa del despoblamiento de sus comunidades, la zona central de Michoacán aportó gran cantidad de migrantes al Bajío. Pero fuese en esta área norteña del obispado o en otras más meridionales, la obligada interacción de los indígenas con otros grupos étnicos propició que aquellos adoptaran nuevas modas y actitudes, distintos patrones culturales. De acuerdo con el testimonio del corregidor don Sebastián de Macarro:

Ahora andan todos ellos [los indios] con camisas y zaragüelles y jaquetas y chamarras, los más dellos de paño de Castilla basto, y capas azules y verdes y sombreros y zapatos casi puestos al hábito de los españoles y muchos dellos traen botas de venado: finalmente, que ya tienen policía.⁷⁴²

⁷⁴². "Relación de Tancítaro", en: Acuña [ed.], *op. cit.*, p. 291.

No obstante, aparejadas con las ventajas de la "policía", venían otras cosas que no eran tan del agrado del referido funcionario ni de los españoles en general; por ejemplo -según su decir-, el que por cualquier nimiedad los naturales "pidiesen justicia" y acudiesen a los jueces como si fueran europeos, que muchos se hubieran convertido en "buenos escribanos y lectores" o en jinetes consumados y lo peor, que, perdida su natural humildad, se pusiesen "barba a barba" con los peninsulares y que se mostrasen harto soberbios. En cuanto a esto, afirmaba Macarro:

Helo visto, que, viéndose algunos destos ladinos a caballo, topan a un español en otro caballo, yendo de camino. Aguarda aquel español le quite el sombrero primero [y no lo hace]; y así, indignan terriblemente a algunos malsufridos, y, así, van a ellos y les dan con los sombreros en los ojos, y... les hacen que tengan respeto a los cristianos.⁴³

Por mucho que le pesase a Macarro, hay que decir que estos indígenas michoacanos de fines del XVI, que vestían a la española, que andaban a caballo, que hablaban castellano, que escribían, leían y recurrían a los tribunales eran, culturalmente hablando, tan "cristianos" como sus dominadores blancos.⁴⁴

Como sucedía con los aborígenes, la sociedad "española" de las villas y ciudades del gran Michoacán difería bastante de la de antaño. Con la proliferación de las casas de cantera, las fuentes, las iglesias de frontispicios labrados, los coches de tiro y todos los demás lujos inherentes al desarrollo material urbano, las costumbres se habían transformado, se habían pulido, refinado y, en cierto modo, secularizado. Incluso, la consagración de reliquias locales como patronas de las poblaciones daban lugar a fastuosas ceremonias religiosas, cuya concurrencia, junto con las muestras de fervor, se ocupaba excesivamente de los regocijos y de las galas que luciría en ellos.

En el ámbito social se habían generalizado las tertulias para charlar y jugar naipes y la asistencia a funciones de teatro, que no siempre se hacían en los llamados corrales de comedias, sino, a veces, en los propios conventos. Precisamente en 1662, el obispo fray Marcos Ramírez de

⁴³. *Ibid.*, p. 305.

⁴⁴. Sobre el temprano proceso de adaptación cultural de los tarascos (siglo XVI), *vid.* Delfina López Sarrelangue, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, México, UNAM-INAH, 1965, p. 79 y ss.

Prado informaba a Su Majestad que, en cumplimiento de sus mandatos, había girado ya despachos a los prelados de las órdenes para que se prohibiera en adelante "que en las iglesias y conventos de los religiosos y religiosas de este obispado se hagan comedias ni ningún género de representaciones, dentro ni fuera...",⁴⁵ como al parecer era habitual, sobre todo en la casa de las monjas dominicas de Valladolid.

Reuniones y corrillos ordinarios, con merienda incluida, eran también los de los locutorios del mencionado convento de Santa Catalina de Siena y del de Santa Clara de Querétaro, que congregaban en amistosa fraternidad a monjas, frailes, clérigos y laicos para el intercambio de sabrosas noticias relativas al acontecer local y a las vidas ajenas.

Hacia el último tercio de la centuria, en el plano del atuendo, se vulgarizó el uso de encajes, brocados, sedas, holandas, joyas, coloretos, polvos y otros cosméticos; aparecieron los mantos transparentes (llamados "de gloria"), se acortaron las faldas y se pronunciaron o exageraron los escotes del traje femenino; los varones, por su parte, empezaron a lucir hebillas lujosas, chorreras y rizadas pelucas.

En fin, que estas prácticas y modas se difundieron, prioritaria pero no exclusivamente, entre la población española y mestiza a un grado tal, que muchos clérigos seculares y regulares empezaron a manifestar primero inquietud y luego alarma, por considerarlas no sólo chocantes y socialmente inadmisibles, sino, incluso, riesgosas para la salud del espíritu, en la medida que daban pie al escándalo, que no se entendía entonces sólo como sinónimo de ruido o alboroto, sino en especial como un mal ejemplo público que instigaba al pecado.⁴⁶

La reforma de estos "perniciosos usos y novedades", desde luego, era en principio obligación y derecho de los pastores natos de la grey, esto es, de los obispos. Para tal efecto, los

⁴⁵. Carta de fray Marcos Ramírez de Prado al rey. Valladolid, 18 de agosto de 1662, AGI, México, 374, f. 575v.

⁴⁶. Cabe aclarar que al referirme a la transformación de los hábitos sociales no considero las conductas abiertamente transgresoras como el amancebamiento, la blasfemia, la herejía, la hechichería y otras, porque, en cualquier caso, éstas constituían "delitos" de carácter individual tipificados, perseguidos y sancionados por la justicia y tribunales eclesiásticos (el provisorato del obispado o el comisario del Santo Oficio). Sólo hablo de tendencias mundanas y frívolas que habían permeado en todo el espectro social de la región y que atentaban contra lo que la Iglesia consideraba en ese momento el decoro y la virtud, en suma "las buenas costumbres".

prelados podían y debían apoyarse en sus vicarios y párrocos. A este respecto, como los franciscanos tenían la titularidad de algunos curatos de la diócesis (Celaya, Salvatierra, León, etc.), quedaban igualmente obligados a prestar su ayuda incondicional al ordinario.

En 1679 el obispo de Michoacán, y más tarde arzobispo de México, don Francisco Aguiar y Seijas, conocido por sus virtudes, celo y caridad, pero también por su temple recoleto y su misoginia, ya se quejaba a Su Majestad por lo que veía en su diócesis, particularmente, en materia indumentaria.

En lo que confieso notable desorden, cuyo remedio voy procurando cuanto puedo, es en los trajes, pues hay poca honestidad. Se llega a la indistinción con que igualmente visten sedas y telas preciosas y usan perlas y joyas de oro y plata los nobles como los plebeyos y es mayor el desorden en las mujeres.⁷⁴⁷

La molestia del dignatario es explicable; el concepto vigente de "sociedad", rigidamente estamentario, mal podía tolerar la confusión de clases propiciada por el empleo general de materiales lujosos en el vestido y sus complementos. En la opinión del obispo, pues, lo externo acusaba ya una evidente inclinación a igualar o uniformar grupos sociales y jerarquías, algo que no podía ni debía permitirse en aras del orden.

Según don Francisco, esto, que era lo común en Valladolid y en otras ciudades del reino, se corregiría si se lograban cambiar los usos y modas de la "corte de México, a cuya imitación se portan los demás lugares desta Nueva España". No ignoraba Su Ilustrísima que erradicar las referidas tendencias sería harto difícil, pero prometía al rey no cejar en su empeño: "Yo lo solicito y lo solicitaré en este obispado... por medio de mis sermones y pláticas...". Aguiar comunicaba también al monarca su convicción de lo útil que podría ser en este sentido la labor que hicieran los curas y beneficiados desde los púlpitos, pero más aún la prédica de los misioneros entre los fieles

⁷⁴⁷. Fray Francisco Aguiar y Seijas, obispo de Michoacán, al rey. Valladolid, 28 de abril de 1679, AGI, México, 374, f. 646.

del obispado: "de los regulares algunos se emplean en estas misiones... [y] ya tengo dispuestos algunos por el obispado..."⁴⁸

Entre los que Aguiar y Seijas "tenía dispuestos", sin duda incluía en lugar señalado a fray Antonio Llinás, franciscano de la provincia de San Pedro y San Pablo, que recién le había pedido un permiso para hacer, precisamente, este trabajo. El mitrado le dio gustoso su anuencia y, además, le confirió amplias prerrogativas para confesar y absolver "sin distinción de personas". Asimismo concedió 40 días de indulgencias a quienes escuchasen las misiones.⁴⁹

Entre marzo y septiembre de 1679, el padre Llinás recorrió las calles y plazas públicas de muchas villas de la diócesis y se afirma que su elocuencia logró la "conversión" de una gran cantidad de pecadores. "No hablaba sino de los misterios de nuestra santa fe, de la malicia del pecado, de la incertidumbre de la muerte, del horror del juicio y de las felicidades eternas de la gloria".⁵⁰

Por lo que apuntan los cronistas, la eficacia de la labor de fray Antonio se sustentaba en su técnica de predicación, que se apartaba de las disquisiciones teológicas y de la compleja retórica - llena de retruécanos y circunloquios- que por ese tiempo empleaban los profesionales del púlpito y utilizaba, en cambio, un lenguaje llano, al alcance de la gente más simple. También, si la ocasión le era propicia, echaba mano de recursos teatrales, como hizo alguna vez en Querétaro, donde asistió a un infeliz reo condenado a la horca. Después de la ejecución, subió al patíbulo donde, a la vista de todos los asistentes, con voz estentórea se dirigió al cadáver y

hablándole por su nombre, le dijo: ¿dónde estás, ¿cómo ha sido tu alma en el juicio de Dios recibida? Dime en qué estado te hallas. Y con éstas y otras semejantes razones, prorrumpió diciendo en público lo esperaba, si fuese voluntad del Señor en la celda, para que le respondiese a sus preguntas.⁵¹

⁴⁸. Carta de fray Francisco Aguiar y Seijas, obispo de Michoacán al rey. Valladolid, 6 de marzo de 1679, AGI, México, 374, f. 655r-655v.

⁴⁹. Espinosa, *Crónica apostólica...*, p. 126-7.

⁵⁰. *Ibid.*, p. 128.

⁵¹. *Ibid.*, p. 129.

La lucha de Llinás (y de otros dos franciscanos anónimos que le ayudaron en su tarea) iba dirigida contra la sensualidad y el materialismo, contra las vanas ilusiones de la vida terrena: riquezas, fastos, vicios, "juegos, bailes y saraos, que es el más común abuso de la tierra".⁷⁵²

Justamente por lo que toca a los "vicios", ya monseñor Aguiar había hecho hincapié en dos que parecían identificarse de modo respectivo con ambas repúblicas: la embriaguez entre la población indígena y el juego entre la española. "Los juegos de naipes es cosa terrible el daño que hacen y cuanto destruyen a las familias estas casas de tablajería...".⁷⁵³

Cabe señalar que las afirmaciones de Su Ilustrísima a este particular tenían sobrado fundamento. En la Nueva España la afición a los juegos de azar era proverbial, es más, alcanzaba categoría de pasión, sobre todo la que despertaba el juego de naipes denominado "albures".⁷⁵⁴ Muchas décadas antes de que el obispo michoacano denunciara lo extendido de estos perjudiciales "entretenimientos", ya se encontraban evidencias contundentes en testimonios protocolizados. Hacia los años 30 del siglo, el empedernido jugador y rico propietario de Valladolid, don García Cisneros de Guillén, había dilapidado en apuestas buena parte de su patrimonio y aún adeudaba considerables sumas. Por ello, ante notario, hizo juramento solemne de no reincidir, so pena de pagar ciertas cantidades destinadas a la Cofradía del Santísimo Sacramento del templo franciscano local:

Y le doy el poder y facultad a cualquiera persona sea cual fuere su estado o condición, que me vea malamente entretenido en dichos juegos, para que haga denuncia del caso y pida se proceda contra mí, como transgresor de esta promesa, comprometiéndome a darle doscientos pesos de oro común de los mil prometidos a dicha cofradía.⁷⁵⁵

Para su desgracia, el señor Cisneros faltó más de una vez a su voto y tuvo que cumplir con los pagos prometidos, lo que mermó aún más sus recursos. Pero no era él el único atrapado en las

⁷⁵². *Ibid.*, p. 65.

⁷⁵³. Carta de fray Francisco Aguiar y Seijas, obispo de Michoacán al rey. Valladolid, 19 de mayo de 1681, AGI, México, 374, f. 673-673v.

⁷⁵⁴. Super, *op. cit.*, p. 23.

⁷⁵⁵. Información procedente de: Archivo de Notarías de Morelia, vol. 15, 1628., f. 472-472v; vol. 18, 1632, f. 4-4v. citada por: Chávez Carbajal, *op. cit.*, p. 72.

garras de este vicio, lo mismo le ocurrió poco después a don Pedro García de Cevada, opulento comerciante queretano, quien hizo idéntica promesa de abstenerse de jugar y apostar -aunque sólo por término de cuatro años-, bajo pena de obligarse a pagar 500 pesos a una cofradía de la ciudad en cada ocasión que fuera sorprendido con las barajas en la mano.⁵⁶ Huelga decir que la cofradía se vio beneficiada por los donativos que les procuró la inconstancia, la débil voluntad de García de Cevada.

Aun siendo estos dos casos extremos, resultan ilustrativos en cuanto a los alcances que tenía en la región el hábito del juego. En casas de apuestas y tabernas, en domicilios particulares e incluso -como se dijo en otro apartado- en los propios conventos corrían liberalmente los dados, los naipes y el dinero, sin que valieran de mucho las amonestaciones del obispo y del clero local.

En 1682 monseñor Aguiar y Seijas fue trasladado a la arquidiócesis de México. Al frente de la mitra michoacana quedó don Juan Ortega y Montañés, quien no resultó menos celoso que su antecesor en la vigilancia de las costumbres de la sociedad. En este sentido, tanto para él, como para el arzobispo de México, fue afortunada la fundación del colegio de *propaganda fide* de la Santa Cruz de Querétaro, cuyos títulos traía el mismo padre Llinás, porque, entre las consignas de los nuevos misioneros no sólo se contaba la conversión de infieles, sino también y prioritariamente, la prédica entre la población cristiana.

Así que, si los franciscanos en efecto se ocuparon de mover las conciencias y reformar las costumbres de la feligresía multiétnica de Michoacán, no fueron tanto los de la provincia de San Pedro y San Pablo, sino los del flamante colegio queretano, que -mediante autorización de los respectivos ordinarios- podían misionar (y lo hicieron) incluso fuera del radio territorial de las diócesis de México y Michoacán.

Ciertamente, las primeras licencias para predicar (1683-84) las obtuvieron del arzobispo Aguiar y Seijas y del obispo Ortega y Montañés. Con dichos permisos recorrieron los poblados, hicieron alocuciones en las plazas y confesaron a los fieles. Pero, sin obstar que trabajasen amparados en las facultades que les habían concedido los mencionados dignatarios, los misioneros

⁵⁶. Super, *op. cit.*, p. 23.

llegaron a toparse con la oposición, resistencia o trabas sistemáticas de algunos curas beneficiados. Se dio también el caso de que algún obispo, en concreto el de la Nueva Galicia, don Francisco León Garavito, en principio únicamente les diese licencia para misionar en ciertos puntos, pero no en Guadalajara, porque había para ello "ciertas contradicciones".⁵⁷

Como haya sido, a poco tiempo de su establecimiento formal en Querétaro, los ministros de la Santa Cruz visitaron Valladolid. Del trabajo que hicieron aquí, el cronista Espinosa conservó un relato, interesante porque puntualiza las actividades que desarrollaban en las villas y las ciudades. Empezaron los misioneros predicando múltiples sermones en iglesias y conventos; siguieron con una procesión de la penitencia, en la que participaron todos los sectores eclesiásticos y laicos de la ciudad: la comunidad franciscana (con sogas atadas al cuello), el cabildo catedral y los clérigos, así como la "nobleza" y el pueblo llano. En el inter, se hicieron "pláticas de contrición", en las que colaboraron los frailes menores; de hecho, el guardián del convento franciscano local, fray Sebastián de Oro, no se cansó de instar todo el tiempo a los fieles para que se arrepentiesen sinceramente de sus culpas. A resultas de tantos espectáculos y exhortaciones se produjo una especie de catarsis colectiva; pues, según un testigo presencial, "desde las cuatro de la tarde hasta las siete de la noche no se enjugaron las lágrimas y sollozos de todo el numerosísimo concurso".⁵⁸ En las jornadas siguientes hubo jubileo, exposición del Santísimo Sacramento, misas, música y más sermones. Al cuarto día, se cerró la misión con una procesión de acción de gracias.

Los ministros continuaron luego su prédica en las ciudades de Celaya, Pátzcuaro y León y también en los poblados de Zinapécuaro, Chamacuero, Tlazazalca, Pénjamo, Valle de Santiago y otros puntos del obispado. Sin prescindir totalmente del efectismo, los métodos que empleaban en los pueblos eran un poco menos aparatosos:

Durante la misión, cada día, al ocultarse el sol, tres cuartos de hora antes de las Aves Marías, después de recibir la bendición del cura, salían los misioneros a la calle, en silencio, para dar el "asalto espiritual". Mientras en la torre las campanas

⁵⁷. Espinosa, *Crónica apostólica*...p. 66.

⁵⁸. *Ibid.*, p. 64.

llamaban insistentemente a misión y resonaba la trompeta como en cuaresma, emprendían el ataque los misioneros. Iban por delante los hombres, atrás las mujeres, en medio el Santo Cristo entre parpadeantes faroles, el alcalde mayor u otros ministros de justicia, luego los misioneros, ardorosos, decididos, cubiertos con sus mantos y el crucifijo al pecho. Uno de ellos tocaba sin cesar la campanilla y otro, intempestivamente, aprestaba su arco y lanzaba al aire una saeta que leía en su "Aljaba".⁵⁹

Lo del arco, evidentemente, es una figura metafórica, pues la saeta no era una flecha en realidad, sino un pregón rimado, en hexámetros, octosílabos o cualquier otro metro, que anticipaba por lo general el tema de la plática -de media hora- que luego haría el misionero. Las saetas podían ser del tenor siguiente:

Por tus barrios y tus calles
Cristo te sale a buscar
si no te dejas hallar,
teme que después no le halles.

¿Quién pudiera imaginar
que haya ingratitud mayor
¡Morir Jesús por tu amor
y tú a Jesús despreciar!

Determinadas saetas se referían a aspectos del comportamiento humano sobre los que se pretendía "instruir" o "reformular" a los fieles:

¡Oh cuántas habrás tiznado
casas, familias, linajes
con tus indignos lenguajes,
miserable deslenguado!

Castigar en la niñez
a los hijos inocentes
padres necios e imprudentes,
eso es criarlos al revés

Dios te manda perdonar
cuando el infierno mereces,
teme, si no le obedeces,

⁵⁹. *Directorio de misiones para la Nueva España*. 1748, libro manuscrito del Archivo de la Santa Cruz de Querétaro (AHPFM), apud Rodríguez, *op. cit.*, p. 391 y ss.. Las "aljabas" eran textos, folletitos impresos que incluían versos o cantos para la prédica.

que allá te pueda arrojar.
 Si te agravian, vil gusano,
 tú has agraviado al Criador.
 Deja ese rencor
 y ten amor a tu hermano.⁷⁶⁰

Alguna más, breve y bastante singular ciertamente, recogió y conservó la tradición popular, ésta, según se dice, llevaba dedicatoria especial para una señora, de un no precisado vecindario, que era muy amiga de frivolidades, fiestas y galas: "Si no mudas de vida, al infierno te vas, mujer perdida".⁷⁶¹

Aunque ninguna de estas exhortaciones versificadas parece en particular dulce o suave, se les recomendaba a los misioneros:

Procure hacerla [la plática] con la posible ternura, no conminándolos con truenos de amenaza... No hay que maltratarlos ni aterrarlos mucho, no se espante la caza y se malogre el tiro de la misión, que muchos por la dureza del estilo suelen perderlo todo.⁷⁶²

Éste era, pues, el tipo de trabajo que los misioneros de *propaganda fide* hacían en las poblaciones del obispado y de fuera de él.

Como fuese, desde el punto de vista moral, convocar a los fieles a ajustar sus pensamientos y obras a las normas de la ética cristiana era un punto capital, pero no bastaba, era también menester que lo externo (esto es, el comportamiento y el aspecto) denotase tal ajuste. De hecho, se afirma que los misioneros del colegio de la Santa Cruz reprendían en el confesionario con "suavidad severa" los vicios ocultos, pero si la falta trascendía al ámbito público y con ello se hacía "escandalosa", los ministros procedían en consecuencia, denunciando a voz en cuello y frente a la comunidad vecinal tanto al pecado como al pecador.

⁷⁶⁰. *Ibid.*, p. 393 y 405.

⁷⁶¹. Espinosa, *Crónica apostólica...*, p. 71.

⁷⁶². Fr. Joseph Joaquín de Ortega y San Antonio, *Nueva aljaba apostólica con varias canciones y saetas para el ejercicio de las misiones*. México, Imprenta de la Bibliotheca Mexicana, 1757. *Apud* Rodríguez, *op. cit.*, p. 395.

El vicio público, ostensible, no sólo ponía en peligro la salvación del alma de quien lo practicaba, sino que, como se apuntó antes, por instigar o propiciar en otros la emulación, subvertía el orden social y amenazaba a la "república" entera. Por ello, no extraña que a monseñor Ortega y Montañés, como a su predecesor, le preocupara bastante un hecho que estaba a la vista de todos: lo provocativo de la indumentaria femenina. Tampoco había encontrado manera de reformarla, como tuvo que admitir en carta a Su Majestad (1684), por lo que -advertía al monarca- estaba ya en proceso de disponer métodos correctivos mucho más enérgicos:

[he aplicado todo posible] remedio para evitar la profanidad en los trajes [...] Visto el abuso que había, y especialmente en los escotados y que para reformarlo no bastaban amonestaciones ni tanto como contra ellas se predicaba, hallándome instado de muchos confesores para que los excusase de confesar, por el peligro en que se veían confesando mujeres, respecto a que con cualquiera acción de movimiento descubrían hasta el talle, me vi necesitado para el remedio total de tan dañoso abuso, con fundamentos santos y prudenciales, a publicar un edicto, para que ningún confesor pudiese absolver a mujer alguna que fuese escotada, por deberla presumir y juzgar, moralmente hablando, indispuerta para poderla conferir el beneficio de la absolución...⁷⁶³

Y aun esta medida fue insuficiente, así que, dos años más tarde, se compiló un grueso expediente que tenía por título: "Autos hechos en razón del Edicto mandado publicar por Su Señoría Ilustrísima don Juan de Ortega y Montañés para la reformation de los trajes de las mujeres". El volumen incluía el edicto del 84 y otros muchos documentos, cédulas, breves papales, etc. El cartapacio terminaba con un nuevo decreto:

Mandamos, so pena de excomunión mayor *latae sententiae ipso facto incurrenda, trina canonica monitione* en derecho *praemisa*, su absolución reservada a Nos, que ninguna mujer de cualquier estado, calidad o condición que sea entre, ni pueda entrar en iglesia, templo, ermita ni capilla alguna, descotada ni vestida con [...] mantos claros o transparentes, ni cualquiera que fuere vestida tan cortamente como va expresado [esto es, que descubriera el tobillo]. Y a los dichos nuestros curas beneficiados y doctrineros, jueces eclesiásticos y demás ministros nuestros que, so la misma pena, no les permitan ni den lugar a la entrada, y que las expelan y echen de las iglesias, templos, ermitas y capillas, como a personas que no van con la reverente decencia que es debida a las santas iglesias. Y... rogamos y encargamos a los muy reverendos padres prelados de las sagradas religiones y conventos que hay en la dicha ciudad de Valladolid y en todo el dicho nuestro obispado, tengan a bien mandar aplicar el cuidado correspondiente a su santo celo, para que lo contenido en este nuestro Edicto se ejecute y cumpla puntualísimamente por los

⁷⁶³. Don Juan de Ortega y Montañés al rey. Edicto autorizado para Michoacán en 24 de abril de 1684. AGI, México, 374, f. 706-707 v.

reverendos padres confesores y predicadores de sus conventos y por los que cuidan de sus iglesias..."⁶⁴

El decreto se publicó y remitió a todos los curatos y doctrinas del obispado. Esta vez, parece que fue generalmente obedecido, pero no en cuanto al cambio del traje, sino en la no asistencia de sus portadoras a los templos. En realidad, las mujeres no se ataviaban de tal o cual forma con el afán de contrariar a Su Ilustrísima; lo hacían por acatamiento a la moda, porque, para ellas, tanto o más peso que los dictados del obispo de su diócesis en materia moral tenían, en el rubro social del vestido, los de las señoras elegantes de México.

Cuando me refiero al ausentismo femenino a las iglesias que generó el decreto episcopal de 1686, no aludo, obviamente, al de las damas ricas que acudían a los oficios en la catedral de Valladolid, o en San Francisco de León, o en la Concepción de Celaya, porque éstas bien podían comprarse todos los mantos y tápalos que fueran necesarios: unos para los salones de tertulia y otros, más recatados, para el templo. No, hablo de las mujeres pobres, de las "españolas", mestizas y pardas que formaban el común del pueblo.

Muchas de las mujeres del obispado, sobre todo las de menos recursos, adquirirían sus vestidos y mantos, o las telas para hacérselos ellas mismas, a costa de grandes esfuerzos y ahorros, eso sí, al uso de los de las capas superiores de la sociedad. Ahora, con la orden de monseñor Ortega y Montañés, se hallaban en un grave predicamento: no tenían dinero para comprar o hacerse otros (como los mantos "tupidos" que pedía el prelado) y, por tanto, no les quedaba más remedio que dejar de presentarse, muy a su pesar, a los templos.

De estas dificultades de orden práctico para la aplicación del edicto daban cuenta algunos párrocos. Por ejemplo, el licenciado Fernando de Munguía, cura beneficiado de Tingüindín, puntualizaba:

hasta la fecha no ha venido a misa ninguna mujer de las que hasta ahora han dejado los mantos claros, que serán como hasta quince o veinte, por no tener la comodidad dónde comprar otros. Pero aseguro a Vuestra Señoría Ilustrísima que

⁶⁴. "Autos hechos en razón..." en: Archivo de la Curia Episcopal de Morelia (Casa de Morelos, Morelia), citado en: Rodríguez, *op. cit.*,... p. 427-428.

las más de este partido no tienen ni aun qué comer, porque es la feligresía más pobre que tiene su Señoría en su obispado... En lo demás de escotados y vestiduras no había nada que reformar, porque todas se visten como pobres y muy honestamente.⁶⁵

De las parroquias encomendadas a los franciscanos, llegó notificación de Tajimaroa. a cargo de fray Luis Guerrero, quien advertía:

la resulta, que son reclamos de las mujeres pobres que teniendo sus mantos según el uso introducido de tanto tiempo, no tienen con qué comprar luego otros de los tupidos, mayormente cuando para haber de obtener los que tienen, es necesario el trabajarlos muy despacio, con la labor de sus manos, juntando real a real para ellos y pasándose mucho tiempo para ver junto lo que les cuestan. Y otras tan sumamente pobres, que si no les dan de limosna [alguno] viejo, no lo tienen. Con que, obedeciendo el mandato de Su Señoría Ilustrísima, por no incurrir en la censura, dejan de oír misa y acudir a los templos y lugares sagrados a sus devociones y frecuencia de los santos sacramentos de la Penitencia y Eucaristía.⁶⁶

El párroco de Maravatío debió haber sido hombre de más arbitrios que sus colegas, porque, sin contravenir en lo más mínimo el mandato de Su Ilustrísima, se las averiguó para salvar los escollos y dar algún alivio espiritual a sus feligresas pobres. Por haberse percatado de que, en acto de obediencia, las mujeres de su pueblo y partido no se aproximaban a la iglesia -lo que les causaba enorme aflicción- el ministro adoptó ingeniosas providencias:

les proveí de una misa rezada, fuera del pueblo, a tres tiros de arcabuz, donde la han oído todos estos días de fiesta, con saya y sin manto. Pero he reconocido desconsuelo y juntamente tengo experimentado que la más es gente virtuosa, pobre y noble, y que en las festividades de los santos frecuentan la sagrada comunión con mucha devoción y buen ejemplo.⁶⁷

Ese mismo año de 86, fray Antonio de Ezcaray,⁶⁸ religioso madrileño y predicador del colegio de *propaganda fide* de la Santa Cruz de Querétaro, exponía con deletéreo estilo lo que encontraba de reprochable en el trocado aspecto exterior de los vecinos de mayores recursos:

⁶⁵. Rodríguez, *op. cit.*, p. 432.

⁶⁶. *Loc. cit.*

⁶⁷. *Loc. cit.*

⁶⁸. En 1683 era guardián del convento de San Francisco de México. A la vista de los efectos de la prédica de los misioneros de Querétaro en la capital del virreinato renunció a su prelación y se unió al colegio. Espinosa, *Crónica apostólica...*, p. 59. Sus datos biográficos en: José Mariano Beristáin de Souza, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, 2ª ed. facsimilar, 3 vols., México, Instituto de Documentos y Estudios

Por nuestros pecados, lo más de esto [el veneno de la lujuria y la profanidad] se halla ya en los hombres, pues con tanta vileza de la nación española y de su nativo valor, se han quitado los bigotes y el pelo, poniéndose cabelleras postizas, que cuestan muchos reales, y parecen más mujeres que hombres, provocando con los rizos de la cabellera postiza a las mujeres y causándoles envidia para que ellas se ricen el pelo [...]

En otros tiempos, no ha muchos años, la nación española, con dejarse ver, se hacía temer y respetar. Se daba un hombre una vuelta con el bigote a la oreja, y se ataba el extremo de la barba en la pretina, y más miedo causaban con echar mano a la barba, que hoy con sacar la espada [...]

Desde que hay chocolate... se afeminaron los hombres, se deslizaron las mujeres y aun lo más perfecto empezó a relajarse.

[...]

Ya no hay canas que respetar, pues con las cabelleras postizas, el pelo teñido... con quitarse la barba dos veces cada semana, sale un viejo de 80 años a la calle, tan erguido, que parece un mozo de treinta. Y si antes las canas conciliaban respeto, hoy, con las transformaciones los desatienden y menosprecian, siendo irrisión de los prudentes ver a los hombres cargados de cintas, con afeitado en el rostro como las mujeres y con color en los labios, y con los rizos de la cabellera que más parecen leones que hombres....⁷⁶⁹

La cita anterior es sólo un pasaje de un tratado de 360 páginas, que llevaba un título casi igual de extenso: *Voces del dolor, nacidas de la multitud de pecados, que se cometen por los trajes profanos, afeites, escotados y culpables ornatos, que en estos miserables tiempos y en los antecedentes ha introducido el infernal dragón para destruir y acabar con las almas, que con su preciosísima sangre redimió nuestro amantísimo Jesús*. Esta obra la escribió fray Antonio en su convento de Querétaro y la mandó publicar a España, "con el favor de los amigos".

Como lo indica su nombre, el tratado era un prolijo examen de las modas y las costumbres frívolas de la época y un ejercicio demostrativo de su poder de corrupción espiritual. En la elaboración de esta obra, el padre Ezcaray procedió con método casi científico (que recuerda a los de Sahagún), pues todo lo documentó en la región, preguntando a mercaderes en telas y bujerías y

Históricos A.C.-UNAM, 1980, I, p. 463-64; fray Fidel de Jesús Chauvet, *Franciscanos memorables en México. Ensayo histórico (1532-1982)*, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún A.C., 1983, p. 277-278; y Rodríguez, *op. cit.*, p. 416-417.

⁷⁶⁹. Fray Antonio de Ezcaray, *Voces del dolor, nacidas de la multitud de pecados, que se cometen por los trajes profanos, afeites, escotados y culpables ornatos, que en estos miserables tiempos y en los antecedentes ha introducido el infernal dragón para destruir y acabar con las almas, que con su preciosísima sangre redimió nuestro amantísimo Jesús*. Dalas a luz _____, predicador de su Majestad y apostólico del colegio y misión de Propaganda Fide de las Indias Occidentales de la ciudad de Querétaro.... Sevilla, Tomás López de Haro, 1691. *Apud* Rodríguez, p.423-424.

también a "mujeres virtuosas y desengañadas", porque, como decía humildemente fray Antonio, "para hablar con propiedad en estas materias y con verdad, mejor lo que sabe una mujer que un teólogo".⁷⁷⁰ Sus informantes le dieron detalles sobre precios, calidades, usos, presentaciones y un sinfín de menudencias, todo relacionado con el vestido y el ornato de hombres y mujeres.

Las páginas preliminares de las Voces pintan a su autor de cuerpo entero: precisaba el religioso que si se había tomado tanto trabajo sólo era por el bien y la salvación de las almas y que su argumentación se presentaría en un estilo sencillo, despojado de palabras ofensivas, pero advertía también al lector: "si acaso encontrases algunas dichas con sal, te pido por Dios Nuestro Señor que me perdones, que no está en mi mano, ni puedo remediarlo, porque el genio que cada uno tiene sale en los escritos...".⁷⁷¹

En efecto, en el texto salía su genio, que lo tenía y bien plantado. Es más, Ezcaray debió trascender la categoría de predicador fogoso para convertirse en algo más parecido a un energúmeno cuando se trataba de su obsesión: lo sicalíptico de la indumentaria femenina. En ese punto, positivamente, se volvía implacable, intratable e inflexible. Se dice que "en sus sermones de tres horas y once de confesionario fustigaba diariamente las modas con dos mil razones".⁷⁷² Tampoco lo impresionaban el dinero o la alcurnia; sin el más mínimo empacho se encaraba con las señoras "nobles" y ricas para espetarles:

Yo os hablo la verdad, yo no he de ir a vuestros palacios, ni entro en ellos, ni bebo vuestro chocolate, ni quiero confesaros, porque hasta que os quitara, con la ayuda de Dios, esa profanidad, no os había de absolver.⁷⁷³

Aunque, desde luego, no era tal su propósito, el tratado de Ezcaray viene a ser hoy día un curioso catálogo del vestido y el arreglo personal de fines del XVII. La emprendía el fraile contra las faldas, "abiertas todas por delante" que, al caminar, dejaban ver la saya interior; tronaba contra lo

⁷⁷⁰. Rodríguez, *op. cit.*, p. 418.

⁷⁷¹. Ezcaray, *Voces del dolor*. *Apud, loc. cit.*

⁷⁷². *Ibid.*, p. 417.

⁷⁷³. *Loc. cit.*

ceñido de los talles y abajo, en las caderas, el abultamiento llamado "sacristán", efecto logrado con aros de hierro, para cuyo recubrimiento se desperdiciaba tanta tela que, con ella "pudieran vestirse cuatro pobres doncellas". Le escandalizaban los famosos "mantos de gloria", prendas transparentes con encajes, que no cubrían sino, deliberadamente dejaban ver "el pelo rizado, las rosas, el chiqueador, la toca, un diluvio de cintas, botones y otras superfluidades", conjunto que constituía "el lazo que el demonio arma contra los pobres y miserables hombres". Le indignaba asimismo ver a las señoras llenas de anillos, pulseras, joyas, escotadas la espalda y el pecho, embadurnadas de afeites, el pelo con añadidos postizos, horadadas las orejas para colgarse arracadas. Y explotaba, por fin: "Decidme, mujeres, si en penitencia os dieran que os taladrasen las orejas, ¿no tuviéades por imprudente al confesor y dijéades que no podíais obedecerle?"⁷⁷⁴

Pero los truenos y anatemas del padre Ezcaray no empezaban ni terminaban con los trajes. Ya se dijo que sus arrebatadas filípicas y su actividad se encendían a la reforma de las costumbres profanas en general. Un capítulo entero de sus *Voces del dolor* lo dedicó Ezcaray a estudiar el compromiso social y la responsabilidad de los ricos, en tanto administradores de los bienes concedidos por Dios. Abordó también en él los límites del derecho de propiedad y los nocivos efectos que para las comunidades tenía el dispendio. En su concepto, los gastos excesivos derivados de un lujoso tren de vida eran una gangrena, porque demoraban el pago de deudas, mermaban los patrimonios y propiciaban los hurtos.

Tampoco escaparon a sus denuestos y a su fervor correctivo las representaciones teatrales. Aunque es pertinente señalar que las comedias profanas no eran un blanco exclusivo de los dardos de Ezcaray, sino de todos los misioneros del colegio queretano, porque, según algunos de ellos habían advertido en su labor de confesionario, estas obras "indecentes" habían sido causa de la "ruina espiritual" de multitud de personas.⁷⁷⁵ No obstante, al padre Ezcaray no le alcanzaba con desaconsejarlas:

⁷⁷⁴. *Ibid.*, p. 421 y 422.

⁷⁷⁵. Fray Isidro Félix de Espinosa, *El peregrino septentrional atlante, delineado en la exemplarísima vida del venerable fray Antonio Margil de Jesús*, [Querétaro], Talleres Gráficos del Estado de Querétaro, 1997, p. 146.

Era capaz de plantarse, sin pronunciar palabra, con un crucifijo en la mano, a la entrada de un corral de Querétaro donde se iba a representar una comedia, convencer a la multitud y convertir la comedia en rosario y letanía con sermón de una hora.⁷⁷⁶

La beligerante personalidad de fray Antonio de Ezcaray le ganó, desde luego, bastantes detractores y enemigos. No fueron pocas las quejas que suscitaron sus maneras ásperas de predicar. Por esta tendencia a no parar mientes en respetos humanos llegó a meterse en problemas graves, pero no con la feligresía de las diversas diócesis, sino con el mismo virrey de la Nueva España, conde de Galve. En 1692, un sermón que pronunció en la catedral de México sirvió de acicate para los tumultos y desórdenes que se desencadenarían a causa de la escasez de granos.

En 7 de abril, lunes, segundo día de Pascua de Resurrección, predicó en la catedral [de México] el padre fray Antonio de Ezcaray, del orden de San Francisco, estando presente el virrey, audiencia y tribunales, con tanta imprudencia sobre la falta de bastimentos, que fue mucha parte para irritar al pueblo, de suerte que si de antes se hablaba de esta materia con recato, desde este día se empezó a hacer con publicidad, atribuyendo las diligencias que hacía el virrey, solicitando bastimentos para la ciudad, a interés y utilidad suya. Y aplaudieron mucho a dicho predicador.⁷⁷⁷

Con menos ardor y enjundia que el padre Ezcaray, hubo otros muchos misioneros de la Santa Cruz que de buen grado ayudaron a los obispos michoacanos en la labor de reformar de las costumbres de los fieles. En años posteriores se recuerda especialmente a fray Antonio Margil de Jesús, que reduciría al ámbito de la cristiandad a multitud de gentiles en Zacatecas y Guatemala, y que empezó por hacer armas entre estos, los "mundanos" feligreses del obispado de Michoacán.⁷⁷⁸

⁷⁷⁶. *Ibid.*, p. 417.

⁷⁷⁷. Robles, *op. cit.*, II, p. 244.

⁷⁷⁸. *Vid.* Espinosa, *El peregrino ...* p. 142 y ss.

CONCLUSIONES

En el siglo XVII, la organización franciscana establecida en territorio de la diócesis de Michoacán y en el extremo noroccidental del arzobispado de México pasó, de ser un precario grupo evangelizador en zonas de frontera, a una institución sólida y fuertemente vinculada con los prósperos vecindarios españoles de la región. Este proceso, desde luego, no es sólo atribuible a un proyecto concreto conducido por las autoridades religiosas, sino también a la incidencia de una serie de factores conjuntos, muchos de ellos extrainstitucionales.

Hacia los años 30, la provincia de San Pedro y San Pablo parece haberse desprendido de la tutela que la dirigencia peninsular del Santo Evangelio de México ejerció sobre ella, incluso después de obtenida su autonomía (1565).

Por esa misma época, un núcleo de religiosos del convento de Querétaro -algunos de ellos emparentados con las familias notables de la población- asumió el liderazgo de la mayoría criolla, para convertirse en un conspicuo e identificable grupo de poder. Y si bien es cierto que jamás logró desplazar totalmente de las jefaturas a los pocos españoles de la provincia, a partir de entonces, el papel protagónico en las empresas más importantes de la orden correspondió, indiscutiblemente, a los novohispanos.

A la intensa actividad del que he denominado "grupo queretano" se debe la instauración del sistema de alternativa en el gobierno (la rotación de provinciales criollos y españoles), la fundación de la tercera orden, la consagración de reliquias e imágenes con patrocinio local, la construcción de santuarios especiales para el fomento de dichos cultos, la apertura del colegio de Celaya (destinado a la formación de religiosos y seglares), etc.

Probablemente, entre las condiciones que hicieron posible este vigoroso desarrollo institucional, enmarcado por las décadas de 1630-1650, se cuentan señaladamente el rápido crecimiento demográfico que experimentaron los poblados de la cuenca del Lerma y el inusitado auge económico generado por ciclos sucesivos de abundantes cosechas (sobre todo en los años 30).

Con el respaldo financiero que aportaban las limosnas y donaciones de los vecindarios, las fundaciones de los frailes menores comprendidas en esa franja (Querétaro, Celaya, Salvatierra, etc.) pronto descollaron por encima de las viejas doctrinas indígenas de la sierra y la zona lacustre. Este hecho puede corroborarse en la lectura de las actas y otros papeles gubernativos de la provincia, de los que, a medida que avanzó el siglo, tendieron a desaparecer las referencias a Tzintzuntzan y Pátzcuaro, para incrementarse perceptiblemente las alusivas a León, San Miguel el Grande y Celaya.

Pero el mismo crecimiento económico regional que impulsó el afianzamiento de la provincia michoacana determinó, en la segunda mitad del siglo, el inicio de su declinación. En un territorio colonizado y urbanizado, donde la población no indígena iba en continuo aumento, no era admisible que la jefatura temporal y espiritual quedara indefinidamente en manos de una orden mendicante.

Por lo que toca al orden político, los franciscanos no tuvieron que disputar la primacía con los alcaldes mayores o corregidores, sino con los órganos de poder urbano y local: esto es, los ayuntamientos o cabildos. Descontando el caso de León, donde sus pugnas con el cabildo se iniciaron con el siglo, en el resto de las villas donde tenían curatos, más o menos a partir de los años 60, se advierte un tenaz forcejeo entre los frailes y los regidores. Y si éstos no consiguieron desalojar a los primeros de sus parroquias, en mucho se debió a la defensa que de ellos hicieron los propios vecindarios (miembros de cofradías franciscanas o de la tercera orden, parientes o amigos de los ministros).

A este respecto habrá que puntualizar también que los poderes políticos locales, los cabildos de las ciudades y villas españolas, eran por lo general grupos oligárquicos que habían obtenido sus cargos merced a la política de venta de oficios -generalizada a partir del reinado de Felipe III y en Michocacán bajo el de Felipe IV- cuyos intereses no siempre eran coincidentes con los de la república o comunidad española que representaban.

Ahora, en lo relativo a la jefatura espiritual, los franciscanos la ejercieron virtualmente sin restricciones en las zonas de su administración, pese a compartir el espacio con los curatos de clérigos, hasta los años 40 del siglo. Aun cuando existió obispo en Valladolid desde 1538, la Iglesia

diocesana tardaría más de una centuria en consolidarse y disponer de la fortaleza económica e institucional necesaria para imponerse a los regulares. Es menester subrayar que el momento en que se dieron dichas condiciones (años 50 del XVII), la mitra era ocupada por un franciscano, fray Marcos Ramírez de Prado, cuyas dotes políticas, diplomáticas y negociadoras permitieron que el proceso de sujeción se desarrollara sin violencias. El caso fue que en Michoacán, a diferencia de México y Puebla, no hubo secularización de doctrinas ni parroquias.

BIBLIOGRAFIA

Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo. Siglo XVI, Madrid, Deimos, 1988.

Actas del III Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo. Siglo XVII, Madrid, Deimos, 1991.

Actas del IV Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo. Siglo XVIII, Madrid, Deimos, 1993.

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

Altamira, Rafael et al., *Contribuciones a la historia municipal en América*, México, IPGH, 1951.

Arvizu García, Carlos, *Capitulaciones de Querétaro, 1655. Título de ciudad, atribuciones municipales, escudo y primeras actas de Cabildo*, Querétaro, Ayuntamiento de Querétaro, 1997.

Bartolomé Martínez, Gregorio, *Jaque mate al obispo virrey. Siglo y medio de sátiras y libelos contra don Juan de Palafox y Mendoza*, Madrid, FCE, 1991.

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

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

Bechtloff, Dagmar, *Las cofradías de Michoacán durante la época de la colonia. La religión y su relación política y económica en una sociedad intercultural*, versión española de Joaquín Francisco Zaballa Omaña, México, El Colegio de Michoacán/El Colegio Mexiquense, 1996.

Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca hispanoamericana septentrional*, 2ª ed. facsimilar, 3 vols., México, Instituto de Documentos y Estudios Históricos A.C.-UNAM, 1980.

Borah, Woodrow [coord.], *El gobierno provincial en la Nueva España, 1570-1787*, México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1985.

Bravo Ugarte, José, *Historia sucinta de Michoacán*, 3 vols., México, Jus, 1963.

Buitrón, Juan B., *Apuntes para servir a la historia del arzobispado de Morelia*, prol. de Luis M. Martínez, México, Imprenta Aldina, 1948.

Campos, Leopoldo, Anselmo Padrón, et al. *Provincia de los gloriosos apóstoles san Pedro y san Pablo de Michoacán en México en su IV Centenario*, Celaya [s.e.], 1965.

Carrillo Cázares, Alberto, *La primera historia de La Piedad "El Fénix del amor"*, [con facs. de la edición original]. León Gto., El Colegio de Michoacán-Foro Cultural Piedadense, 1991.

_____, *Michoacán en el otoño del siglo XVII*, México, Gobierno del Estado de Michoacán/El Colegio de Michoacán, 1993.

_____, *Partidos y padrones del obispado de Michoacán, 1680-1685* [México], Gobierno del Estado de Michoacán/El Colegio de Michoacán, 1996.

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

Coq Verástegui, Claudio y Héctor Samperio Gutiérrez, *Cadereyta, alcaldía mayor*, Querétaro, Dirección de Patrimonio Cultural. Gobierno del Estado de Querétaro, 1988. (Col. Documentos de Querétaro, 8).

Cosío Villegas, Daniel [coord.], *Historia general de México*, 3ª ed., 2 vols., México, El Colegio de México, 1981.

Cruz, José Antonio, Mina Ramírez et al., *Indios y franciscanos en la construcción de Santiago de Querétaro (siglos XVI y XVII)*, Querétaro, Gobierno del Estado-Archivo Histórico del Estado, 1997.

Chauvet, fray Fidel de Jesús, *Franciscanos memorables en México. Ensayo histórico (1532-1982)*, México, Centro de Estudios Bernardino de Sahagún A.C., 1983.

Chávez Carbajal, Mª Guadalupe, *Propietarios y esclavos negros en Valladolid de Michoacán (1600-1650)* [Morelia], Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones Históricas, 1994. (Col. Historia Nuestra, 13)

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

Company Company, Concepción, *Documentos lingüísticos de la Nueva España. Altiplano central*, prol. de Juan M. Lope Blanch, México, Instituto de Investigaciones Filológicas UNAM, 1994. (Serie Documentos Lingüísticos de la Nueva España, 1).

Connaughton, Brian F. y Andrés Lira [coord.], *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, UAM-Instituto Mora, 1996.

Cuevas, Mariano, S.J., *Historia de la Iglesia*, 4ª ed., 5 vols., México, Cervantes, 1942.

Documentos inéditos del siglo XVI para la historia de México, México, edición de Mariano Cuevas, 1914.

Documentos inéditos para la historia de Querétaro. Testamentos (tercera y cuarta partes), vols. I, II, III, Querétaro-Tequisquiapan, Universidad Autónoma de Querétaro. Centro de Investigaciones y Estudios Históricos, 1988-89.

Documentos inéditos para la historia de Querétaro. Actas bautismales del Archivo de la parroquia de Santiago de Querétaro, 1593-1635, vols. IV, V, VI, VII. Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1988.

Documentos para la historia urbana de Querétaro, siglos XVI y XVII, introd. de José Ignacio Urquiola, Querétaro, Ayuntamiento de Querétaro, 1994.

Dougnac Rodríguez, Antonio. *Manual de Derecho Indiano*, México, UNAM, 1994.

Espinosa, fray Isidro Félix de, *Crónica de la provincia franciscana de los apóstoles de San Pedro y San Pablo de Michoacán*, apuntes biobibliográficos de Nicolás León, prolog. de José Ignacio Dávila Garibi, 2ª ed., México, Santiago, 1945.

_____, *Crónica apostólica de los colegios de propaganda fide de la Nueva España*, nota introd. de Enrique Brito Miranda [ed. facs. de la de 1756], Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1998.

_____, *El peregrino septentrional atlante, delineado en la exemplarísima vida del venerable fray Antonio Margil de Jesús* [ed. facs. de la de 1737] [Querétaro], Talleres Gráficos del Estado de Querétaro, 1997.

Farris, N. M., *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, trad. Margarita Bojalil, México, FCE, 1995.

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

Frías, Valentín F., *Escritos sobre Querétaro*, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1997.

Frías y Camacho, Ignacio R., *Semblanza y realidad a través de la Santísima virgen del Pueblito*, [Querétaro, s.e.] 1997.

Gage, Thomas, *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*, introd. y ed. Elisa Ramírez Castañeda, México, SEP-FCE, 1982. (Sep/80, 38).

García Aylluardo, Clara y Manuel Ramos Medina [coord.], *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano. Vol. I. Espiritualidad barroca colonial. Santos y demonios en América*, México, UIA-INAH-CONDUMEX, 1993.

García Icazbalceta, Joaquín [ed.], *Cartas de religiosos de Nueva España. Nueva colección de documentos para la historia de México*, 5 vols., 2ª. ed., México, Salvador Chávez Hayhoe, 1941.

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

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, trad. Stella Mastrangelo, México, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, 1986.

Gómez Canedo, Lino, *Archivos franciscanos de México*, México, UNAM-Instituto de Estudios y Documentación Histórica, 1982. (Serie Guías, 3).

_____, *Evangelización y conquista. Experiencia franciscana en Hispanoamérica*, México, Porrúa, 1977. (Biblioteca Porrúa, 65).

_____, *Sierra Gorda. Un típico enclave misional en el centro de México (siglos XVII-XVIII)*, Querétaro, Dirección de Patrimonio Cultural. Gobierno del Estado de Querétaro, 1988. (Col. Documentos de Querétaro, 11).

Gómez de Orozco, Federico, *Crónicas de Michoacán*, México, UNAM, 1954. (Biblioteca del Estudiante Universitario, 12).

Guijo, Gregorio M. de, *Diario. 1648-1664*, 3 vols., ed. y pról. de Manuel Romero de Terreros, México, Porrúa, 1952.

Handbook of Middle American Indians, vol. 13, part II, Austin, University of Texas Press, 1973.

Hernández, Francisco Javier [comp.], *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de las Américas y Filipinas*, 2 vols. Bruselas, Impr. de A. Vromat, 1879.

Herrejón, Carlos, *Los orígenes de Guayangareo-Valladolid*, Morelia, El Colegio de Michoacán, 1991.

Himmerich, Robert, *The Encomenderos of New Spain, 1521-1555*, Austin, University Texas Press, 1991.

Historia y población en México. Siglos XVI-XIX, introd. y selecc. de Thomas Calvo, México, El Colegio de México, 1994. (Lecturas de Historia Mexicana, 9)

Iguíniz, Juan B., *Breve historia de la Tercera Orden hasta nuestros días*, México, Ed. Patria, 1951.

Israel, Jonathan, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, trad. Roberto Gómez Ciriza, México, FCE, 1980.

Jiménez Gómez, Juan Ricardo, *Mercedes reales en Querétaro. Los orígenes de la propiedad privada. 1531-1599*, Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, 1996.

Jiménez Moreno, Wigberto, *Estudios de historia colonial*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1958.

_____, *Historia antigua de León*, León, Imprenta Moderna y Fotograbado, 1932.

_____, *La colonización y evangelización de Guanajuato en el siglo XVI*, México, Ed. Cultura, 1944.

Kamen, Henry, *Una sociedad conflictiva: España, 1469-1714*, trad. Fernando Santos Fontela, Madrid, Alianza, 1983.

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

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

Lira, J. Sóstenes, *Efemérides de la ciudad de León. Colección de datos y documentos para la historia de la misma población*, León, Imprenta de J. M. Rivera, 1914.

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

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

López Sarrelangue, Delfina, *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, México, UNAM-INAH, 1965.

López Velarde, Benito, *Las misiones en México*, México, Jus, 1957.

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

Martínez de la Rosa, P., *Apuntes para la historia de Irapuato*, México, Editorial Castalia, 1965. (Biblioteca de Historia Mexicana, 1).

Martínez López-Cano, Pilar, Gisela von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz [coord.], *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, 1998. (Serie Historia Novohispana, 61).

Mazín Gómez, Oscar, *El cabildo catedral de Valladolid de Michoacán [Zamora]*, El Colegio de Michoacán, 1996.

_____, [ed.], *El gran Michoacán. Cuatro informes del obispado de Michoacán, 1759-1769*, Morelia, El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 1986.

McCloskey, Michael, *The Formative Years of the Missionary College of Santa Cruz of Queretaro, 1683-1733*, Washington, Academy of Franciscan History, 1955.

Medina, fray Baltasar de, *Crónica de la provincia de San Diego de México*. 2ª ed. facsimilar: México, Academia Literaria, 1977.

Miranda, José, *Las ideas y las instituciones políticas mexicanas. Primera parte, 1521-1820*, México, Instituto de Derecho Comparado, 1952.

Morales, Francisco OFM (coord. y ed.), *Franciscanos en América. Quinientos años de presencia evangelizadora*, México, Conferencia Franciscana de Santa María de Guadalupe, 1993.

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

Moreno, José Manuel, *Fragmentos de la vida y virtudes del Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Vasco de Quiroga*, 3ª ed., México, Polis, 1940.

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

Muñoz, fray Diego, *Descripción de la Provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán. Crónica del siglo XVI*, intr. de José Ramírez Flores, Guadalajara, Junta Auxiliar Jalisciense de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, 1950.

Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*, 2ª ed., 2 vols., UNAM-Cruz Roja Mexicana, 1990.

Museo regional de Querétaro, 50 años, Querétaro, Gobierno del Estado de Querétaro, 1986.

Ortega y Montañés, Juan, *Instrucción reservada al conde de Moctezuma*, prolog. y notas de Norman F. Martín, México, Jus, 1965. (México Heroico, 45).

Ots Capdequí, José María, *El estado español en Indias*, México, FCE, 1984.

Paredes Martínez, Carlos [coord.], *Historia y sociedad. Ensayos del seminario de historia colonial de Michoacán*, Morelia, UMSNH. Instituto de Investigaciones Históricas, 1997.

Parras, Pedro Joseph, *Gobierno de los regulares de la América*, 2 vols., Madrid, Joaquín Ibarra, 1783.

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

Peña, José F. de la, *Oligarquía y propiedad en Nueva España. 1550-1624*, México, FCE, 1983.

Porrás Muñoz, Guillermo, *El gobierno de la ciudad de México en el siglo XVI*, México, UNAM, 1982.

Powell, Philip Wayne, *La guerra chichimeca 1550-1600*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

I Congreso internacional del monacato femenino en España, Portugal y América, 1492-1992, 2 vols., León [España], Universidad de León, 1993.

Ramírez Montes, Mina, *La escuadra y el cincel. Documentos sobre la construcción de la catedral de Morelia*, México, UNAM, 1987.

Rea, fray Alonso de la, *Crónica de la orden de N. Seráfico P.S. Francisco, Provincia de San Pedro y San Pablo de Mechoacán en la Nueva España*, ed. y estudio introductorio Patricia Escandón, México, El Colegio de Michoacán-Fideicomiso Teixidor, 1996.

Rebolledo, fray Luis, *Libro de la regla y constituciones generales de la orden de Nuestro Padre San Francisco de la observancia, con las de los pontífices y letras apostólicas acerca de la recepción de los novicios, y más la forma, para darles el hábito y la profesión* (dedicado al reverendísimo padre fray Diego Ordóñez, comisario general de la misma orden en esta familia cismontana, e impreso a su mandado por el padre _____, predicador y guardián del convento de San Francisco de Sevilla), Sevilla, Impreso en el convento de San Francisco de Sevilla por Diego Pérez, 1610.

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

Rivera Cambas, Manuel, *México pintoresco, artístico y monumental*, 2 vols., México, Editorial del Valle de México, 1974.

Robles, Antonio de, *Diario de sucesos notables (1665-1703)*, ed. y prol. Antonio Castro Leal, 2ª ed., 3 vols., México, Porrúa, 1972.

Rodríguez, Vicente, *Cosas de frailes*, Celaya, Imprenta Franciscana, 1992.

Romero, José Guadalupe, *San Pedro Piedra Gorda, Pénjamo, Cuiseo, San Miguel*, México, Vargas Rea, 1948.

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

Rubial, Antonio, *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1989.

_____, *La hermana pobreza. El franciscanismo de la Edad Media a la evangelización novohispana*, México, Facultad de Filosofía y Letras UNAM, 1996.

_____, *La plaza, el palacio y el convento. La ciudad de México en el siglo XVII*, México, CONACULTA, 1998. (Col. Sello Bermejo).

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

Super, John C., *La vida en Querétaro durante la colonia, 1531-1810*, trad. Mercedes Pizarro Romero, México, FCE, 1986.

Torquemada, fray Juan de, *Monarquía indiana*, 7 vols., México, UNAM, 1968-1983.

Torre Villar, Ernesto de la, *Estudios de historia jurídica*, México, México, UNAM, 1994.

_____, *Las congregaciones de los pueblos de indios. Fase terminal: aprobaciones y rectificaciones*, México, UNAM, 1995.

Torrubia, fray José OFM, *Crónica de la seraphica religion del glorioso patriarca San Francisco de Assis...*, Novena parte, Roma, 1756.

Traslosheros, Jorge, *La reforma de la iglesia en el antiguo Michoacán. La gestión episcopal de fray Marcos Ramírez de Prado (1640-1666)*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo, 1995.

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

Velasco y Mendoza, Luis, *Historia de la ciudad de Celaya*, 4 vols., México, Imp. Manuel León Sánchez, 1947.

Velázquez, Primo Feliciano, *Historia de San Luis Potosí*, 3 vols., México, Archivo Histórico del Estado-Academia de Historia Potosina, 1982.

Verancurt, Teatro mexicano. *Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de las Indias*, México, Porrúa, 1971. (Biblioteca Porrúa, 45).

Villari, Rosario et al., *El hombre barroco*, versión española Esther Benítez y Juan Francisco Fuentes, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Wright, David, *Querétaro en el siglo XVI. Fuentes documentales primarias*. [Querétaro], Dirección de Patrimonio Cultural. Gobierno del Estado de Querétaro, 1989. (Col. Documentos de Querétaro, 13).

Zelaá e Hidalgo. José María, *Adiciones al libro de las glorias de Querétaro*, México, Arizpe, 1810.

_____, *Glorias de Querétaro, en la fundación y admirable progreso de la muy ilustre y venerable congregación eclesiástica de presbíteros seculares de María Santísima de Guadalupe de México...*, México, Mariano José de Zúñiga y Ontiveros, 1803.

PUBLICACIONES PERIODICAS

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

Kiemien, Mathias, "A document concerning the Franciscan Custody of Rio Verde, 1648", en: *The Americas*, XI (1955), p. 295-328.

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

Ramírez Montes, Mina, "La parroquia de San Miguel de Allende", en: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 55, México, UNAM, 1986, p. 97-106.

Ramírez Montes, Mina, "José de Bayas Delgado, artífice de Querétaro. Siglo XVII", en: *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, núm. 56, México, UNAM, 1986, p. 77-90.

ARCHIVOS CONSULTADOS

Archivo Franciscano. Fondo Reservado Biblioteca Nacional, México.

Archivo General de Indias, Sevilla.

Archivo General de la Nación, México.

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

Biblioteca del Real Palacio, Madrid.

Condumex. Fondos virreinales.

Fondo Franciscano. Biblioteca del Museo del INAH.