



El clero indígena y mestizo en América hispana colonial: educación, actores y contextos regionales

Rodolfo Aguirre Salvador y Lucrecia Enríquez, coordinadores

historia
de la educación

iiSUE

El clero indígena y mestizo de América necesitó siglos para constituirse, luego de que las poblaciones conquistadas y sus descendientes se iniciaran en la religión católica. Aunque desde el primer siglo colonial se autorizó su ingreso a la formación sacerdotal, tanto las órdenes religiosas como el clero secular llenaron el camino de obstáculos, a veces alegando la condición de neófitos de aquéllos y otras la no idoneidad de cada aspirante. Pesaba en ello, además, la creciente competencia por parroquias, menesteres religiosos e incluso cargos en la administración de la Iglesia, que los grupos peninsular y criollo procuraban reservarse para sí. Ante esa realidad, los indios se presentaron en Madrid y expusieron las injustificadas barreras a una corte que, en la letra, los apoyaba, pero no tenía alcance cabal para que sus disposiciones se cumplieran. El clero indígena y mestizo en América hispana colonial... ofrece un conjunto de estudios de larga duración y amplia cobertura geográfica que analiza los diversos matices de este proceso y, al mismo tiempo, arroja luz sobre algunos de los problemas sociales y educativos que prevalecen en la región.

El clero indígena y mestizo
en América hispana colonial:
educación, actores y contextos regionales

iisue.
unam.mx/
publicaciones

DOI: <https://doi.org/10.22201/iisue.9786073097840e.2024>

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES SOBRE LA UNIVERSIDAD Y LA EDUCACIÓN
Colección Historia de la Educación

El clero indígena y mestizo en América hispana colonial: educación, actores y contextos regionales

Rodolfo Aguirre Salvador y Lucrecia Enríquez, coordinadores



iisue

Universidad Nacional Autónoma de México
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación
México, 2024

Catalogación UNAM

Nombres: Aguirre Salvador, Rodolfo, editor. | Enríquez Agrazar, Lucrecia Raquel, editor.

Título: El clero indígena y mestizo en América hispana colonial : educación, actores y contextos regionales / Rodolfo Aguirre Salvador y Lucrecia Enríquez, coordinadores.

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, 2024. | Serie: IISUE historia de la educación.

Identificadores: LIBRUNAM 2243962 | ISBN 978-607-30-9505-1.

Temas: Iglesia Católica -- América Latina -- Clero -- Historia. | Clero -- América Latina | Teología --- Estudio y enseñanza -- Iglesia católica. | Educación religiosa -- América Latina -- Historia.

Clasificación: LCC BX1426.3.C546 2024 | DDC 282.8—dc23

Este libro fue sometido a dos dictámenes doble ciego externos, conforme a los criterios académicos del Comité Editorial del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Coordinador editorial
Jonathan Girón Palau

Edición
Juan Leyva

Edición digital
Jonathan Girón Palau

Diseño y fotografía de la cubierta
Diana López Font

Primera edición: 2024

DR© Universidad Nacional Autónoma de México,
Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación,
Centro Cultural Universitario, Ciudad Universitaria,
Coyoacán, 04510, Ciudad de México,
www.iisue.unam.mx
Tel. 55 56 22 69 86

DOI: <https://doi.org/10.22201/iisue.9786073097840e.2024>

ISBN (PDF): 978-607-30-9784-0.

ISBN (impreso): 978-607-30-9505-1.



Esta obra se encuentra bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional (CCBY-NC-ND 4.0)

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

9 Presentación

21 Siglas de archivos y fondos consultados

PARTE I: PERÚ Y RÍO DE LA PLATA

25 “Cada uno ha de recibir la doctrina de manera que la entienda,
el español en su lengua y el indio en la suya”:
las normas de predicación en lengua indígena en el arzobispado
de Lima (1545-1606)

Flavia Tudini

51 El clero secular mestizo chileno en el siglo XVI

Lucrecia Enríquez

81 La ordenación de indios nobles o mestizos reales en el contexto
de la conspiración de Lima de 1750 y la gran
rebelión de 1780-1781

Scarlett O’Phelan Godoy

113 El sueño clerical de la élite indígena americana: el caso de fray
Calixto de San José Tupac Inga

José Manuel Abril Martín

- 143 De la imposibilidad de introducir el celibato y el sacerdocio entre los guaraníes a pesar de su acendrada piedad, según las crónicas y relatos de los padres de la Compañía de Jesús en el Paraguay
Fernando Aguerre Core

PARTE II: NUEVA ESPAÑA

- 177 La polémica sobre la formación del clero indígena en el obispado de Michoacán durante el siglo XVI
Ricardo León Alanís
- 201 Parroquia y organización eclesiástica de las feligresías indígenas en el obispado de Puebla (siglos XVII y XVIII)
Lidia Ernestina Gómez García
- 237 El clero indígena de Nueva España en la era borbónica: entre el impulso de la Monarquía y el rechazo de las élites eclesiásticas
Rodolfo Aguirre Salvador
- 285 La creación de las cátedras de lenguas mexicana y otomí en el Seminario de México
María Teresa Álvarez Icaza Longoria
- 309 La formación de un clero de la tierra en el obispado de Oaxaca
Marcela Saldaña Solís
- 333 Reflexiones generales
Lucrecia Enríquez y Rodolfo Aguirre Salvador
- 339 Las autoras y los autores

PRESENTACIÓN

El presente libro aborda los procesos de creación y desarrollo, o bien, de obstaculización, del clero indígena y mestizo en los dominios españoles americanos entre los siglos XVI y XVIII. El abordaje tiene una óptica amplia, pues comprende no sólo el asunto de la formación sacerdotal propiamente dicha, sino también los contextos regionales que la explican: proyectos eclesiásticos y educativos, discusiones, debates, ámbitos de acción, trayectorias eclesiásticas, orígenes sociales, contextos familiares y el papel de las lenguas indígenas como un patrimonio intelectual de los indios sacerdotes.

Si bien se han escrito diversos artículos y capítulos sobre el clero indígena y mestizo en el siglo XX y principios del XXI, como es posible advertir en los textos que componen esta obra, son escasos los trabajos que abordan la materia para un periodo de larga duración y con una visión hispanoamericana. En este sentido, el presente libro reúne estudios sobre diferentes diócesis de las llamadas Indias Occidentales que abordan problemáticas comunes tales como las condiciones en que se iniciaron los proyectos de clero indígena y mestizo en el siglo XVI, los debates suscitados, los actores involucrados (Corona, Santa Sede, obispos, órdenes religiosas y sociedades locales), las soluciones practicadas o la postergación del clero. Un segundo grupo de capítulos aborda los proyectos y las soluciones que se presentaron en el siglo XVIII, cuando la Iglesia secular fue el espacio donde se definieron nuevas posibilidades para indios y mestizos, no sin nuevas discusiones y la oposición de personajes poderosos a la formación del sacerdocio indígena. Cabe destacar que se

han conjuntado estudios sobre clero mestizo e indígena que tuvieron una implicación mutua, como muestran especialmente los capítulos sobre el Perú. Igualmente, los capítulos del siglo XVIII muestran la importancia que tuvo la nobleza indígena incaica en las gestiones que se hicieron en Madrid a favor del clero indio.

De esa forma, desde el siglo XVI hasta el XVIII hubo autoridades y personajes notables que recomendaron la formación del clero en cuestión. Pero, igualmente, siempre hubo quienes rechazaron la idea bajo diferentes argumentos que podemos sintetizar en dos: el carácter de neófitos de los indios y la no idoneidad de los candidatos. Esto a pesar de que la Santa Sede aprobó desde el siglo XVI la ordenación de indios y mestizos dignos, y de que la Corona española, aunque renuente en principio, finalmente la fomentó con la cédula de honores de 1697.

Los textos aquí reunidos son el resultado de un fructífero intercambio académico cuyos primeros avances se presentaron en el Seminario Internacional El Clero Indígena y Mestizo en América Hispana Colonial. Actores y Contextos Regionales, efectuado en mayo de 2022. Los capítulos estudian cuestiones sobre diferentes diócesis de las dos grandes provincias eclesiásticas de Perú y Nueva España. Los estudios dejan claro que las condiciones de formación del clero indígena y mestizo fueron diferentes en cada provincia, e incluso obispado, y que eso se debió a dinámicas regionales; para llevarlos a cabo, los autores consultaron documentos de repositorios provenientes del Archivo General de Indias, Archivo Apostólico Vaticano, archivos diocesanos de Lima, México, Santiago de Chile, Michoacán y Oaxaca, además de los jesuitas.

Los capítulos de la provincia peruana abarcan Paraguay, Chile y el bajo y alto Perú. Dos de ellos corresponden al siglo XVI, otros dos al siglo XVIII y uno, el de la provincia jesuítica del Paraguay, analiza la posición de la compañía respecto a la ordenación sacerdotal de los indios a partir del siglo XVI y hasta la expulsión de América en 1767.

El libro se inicia con el estudio de Flavia Tudini, “Cada uno ha de recibir la doctrina de manera que la entienda, el español en su lengua y el indio en la suya”: las normas de predicación en lengua indígena en el arzobispado de Lima (1545-1606)”. La autora anali-

za las disposiciones eclesiásticas en el arzobispado de Lima sobre la evangelización en lenguas indígenas, emanadas de los sínodos y los concilios provinciales durante los gobiernos de los arzobispos Jerónimo Loayza (1541-1575), Toribio Mogrovejo (1580-1606) y Bartolomé Lobo Guerrero (1607-1622). Lo hace comparándolas con la normativa que llegaba desde Roma y Madrid, que enfrentaba la necesidad que tenían los obispos de disponer de un clero apto para la predicación en las lenguas vernáculas, sin importar su origen social. El conjunto de estas disposiciones, en su contexto eclesiástico y social, impulsó el debate sobre la formación del clero indígena y mestizo en América en general y en el virreinato del Perú en particular.

Las dudas en torno a ordenar a los indios sacerdotes tuvieron lugar por su calidad de neófitos. En cuanto a los mestizos, se generalizó la imagen de que todos eran ilegítimos y de malas costumbres. Para resolver estos inconvenientes, los papas Pío V y Gregorio XIII promulgaron bulas que permitieron a los obispos americanos dispensar de ilegitimidad. Sin embargo, el primer concilio provincial de Lima prohibió la ordenación sacerdotal de los indios y el segundo concilio determinó que los indios y los mestizos sólo podían ser admitidos como acólitos o sacristanes. Después, el rey Felipe II prohibió por real cédula de 1578 la ordenación de mestizos, medida que revirtió en 1588 a raíz de un memorial mestizo ante el tercer concilio limense que, con ese apoyo y aval, fue presentado en el Consejo de Indias y ante el papa. Si bien hubo más disposiciones eclesiásticas y reales, lo que nos interesa destacar aquí es la gran discusión, de la cual da cuenta Flavia Tudini, que tuvo lugar a fines del siglo XVI y principios del XVII sobre la formación del clero indígena y mestizo en el virreinato del Perú, así como el peso que tuvo en ella el dominio de las lenguas indias.

Muy relacionado con la temática anterior, el artículo de Lucrecia Enriquez, “El clero mestizo chileno a fines del siglo XVI”, analiza la gesta ante el tercer concilio limense, el Consejo de Indias y el papado para revertir la prohibición monárquica sobre la ordenación sacerdotal de los mestizos decretada en 1578. Este capítulo abre un tema que luego continúan los de Scarlett O’Phelan Godoy y José Manuel Abril Martín: los memoriales mestizos colectivos, no sólo cir-

cunscritos al arzobispado de Lima, sino vinculados a otros obispados de la provincia limense. En concreto, se analiza la participación de los mestizos chilenos en el memorial de 1582-1583, dado que fue presentado por los de Perú y Chile. La autora realiza un estudio prosopográfico de los mestizos que componían el clero chileno, afines socialmente con sus similares peruanos, porque eran, asimismo, miembros de una élite descendiente de los conquistadores y de la nobleza indígena peruana. También se analiza un tema que recorre la historiografía: el relativo a que la prohibición de la ordenación de los mestizos de 1578 se debió a que Felipe II no conocía la bula de Gregorio XIII de 1576, demostrándose que la conocía y que, probablemente, la desestimó hasta 1588, cuando otra cédula permitió la ordenación de mestizos idóneos, la cual llegó a América sin pasar por el Consejo de Indias.

Los dos capítulos siguientes, de Scarlett O'Phelan Godoy y José Manuel Abril Martín, nos trasladan a una nueva etapa de la formación de los cleros mestizo e indio que se ubica entre el final del siglo XVII y fines de la siguiente centuria. El de O'Phelan Godoy, "La ordenación de indios nobles o mestizos reales en el contexto de la conspiración de Lima de 1750 y la gran rebelión de 1780-1781", si bien se concentra en el siglo XVIII, analiza los precedentes del siglo XVI. La autora tipifica a los sujetos de estudio: la nobleza inca y los mestizos reales, hijos de españoles e indias nobles o hijas de caciques o principales. Se trataba de un grupo proveniente del mestizaje entre los conquistadores y la élite indígena, el cual, con dificultades, accedió al sacerdocio en el siglo XVIII. La autora analiza la lucha que emprendieron con ese fin, dado que lo consideraban un derecho negado; por ello, pusieron en marcha, desde fines del siglo XVII, un conjunto de acciones en Perú y en España para ejercerlo.

Partiendo de los memoriales presentados por Juan Núñez de Vela en Madrid, que se han vinculado con el origen de la cédula de honores de 1697, O'Phelan Godoy recorre los avatares de las gestiones de la nobleza inca y los mestizos reales para poder ejecutarla. En particular, se detiene en la puesta en práctica de la cédula por el virrey marqués de Castelfuerte en 1725, y en las gestiones que para ello hiciera en Madrid el cacique de Chicama, Vicente Ferrer

de Mora Chimo; también analiza las gestiones y el contenido de los memoriales presentados por fray Isidoro Cala, fray Calixto Tupac Inga y fray Antonio Garro ante el rey y el papa Benedicto XIV, como portavoces de los caciques y del cabildo indio de Lima, así como la posible conexión de estos frailes con la abortada conspiración de Lima de 1750. Por medio del análisis de los expedientes de órdenes sacerdotales, la autora muestra que se exigió a los indios probar su nobleza y que, pese a que la cédula de honores de 1697 fue ratificada en 1725, apenas en las décadas que siguieron a 1740 y 1750 se ratificaron algunos linajes que lograron que algunos de sus hijos se ordenaran sacerdotes en el clero secular. Los linajes de caciques que habían sido ratificados por la Corona no se plegaron a la gran rebelión de Tupac Amaru de 1780-1781. Incluso algunos indios nobles sacerdotes prestaron servicios a las tropas reales en el transcurso de la insurrección. O'Phelan Godoy concluye que entre las demandas que motivaron la gran rebelión no estaba ya la relativa a las dificultades para acceder al sacerdocio, tema central en todos los memoriales y todas las gestiones ante la Santa Sede y el rey que se habían realizado anteriormente.

En la misma línea, el artículo de José Manuel Abril Martín, “El sueño clerical de la élite indígena americana: el caso de fray Calixto de San José Tupac Inga”, analiza las gestiones de fray Calixto de San José Tupac Inga y fray Isidoro Cala en 1750 en Madrid para entregar a Fernando VI dos memoriales de denuncia y reclamos de la situación de los indios y los mestizos. Sorteando todo tipo de obstáculos, lograron ponerlos ellos mismos en las manos del rey. El autor analiza el pensamiento indio y mestizo de mediados del siglo XVI a través de estos memoriales y de otro dirigido al papa Benedicto XIV, nacido de reuniones secretas llevadas a cabo en Lima hacia 1748 en las que participaron indios de todo el virreinato. En estas reuniones se organizó una mascarada para la jura real de Fernando VI, pero también se debatió en torno a que no se habían concretado los designios reales dispuestos en la real cédula de 1697 o cédula de honores. Los tres memoriales mencionados incluyen las dificultades de acceso a las órdenes religiosas. Sin duda, acentúan este contenido porque, como se señala en el artículo de Scarlett O'Phelan Godoy,

ya algunos miembros de la nobleza indígena habían ingresado al clero secular.

Es de destacar que todos los memoriales que se presentaron tuvieron un carácter colectivo: compuestos de un discurso común, denunciaban los agravios que se hacían a los indios y mestizos, y las dificultades que tenían para acceder a los estudios universitarios, al clero y a los monasterios. Paralelamente, en el siglo XVIII se llevaron a cabo en el Perú rebeliones con los mismos reclamos y peticiones. En los memoriales se afirmaba que la representación no sólo era de los indios del Perú, sino que —como se explica en el artículo de José Manuel Abril Martín— también se presentaban en nombre de los indios de Chile, Nueva Granada y México. Estamos ante el único caso conocido de un discurso que se formula como una representación común y colectiva de los indios, que deja entrever un contacto entre ellos, para denunciar agravios, postergaciones, exclusiones, injurias y explotaciones, pero también para pedir el acceso al sacerdocio, a los centros de estudio y a las órdenes religiosas.

Por su parte, el capítulo de Fernando Aguerre, “De la imposibilidad de introducir el celibato y el sacerdocio entre los guaraníes a pesar de su acendrada piedad, según las crónicas y relatos de los padres de la Compañía de Jesús en el Paraguay”, analiza el discurso relativo a la no idoneidad de los indios para el sacerdocio sostenido por los jesuitas de las misiones del Paraguay que implicó, en la práctica, que no hubiera indios sacerdotes jesuitas en los 30 pueblos de las misiones del Paraná y Uruguay a lo largo de toda su existencia. El objetivo de este artículo es comprender las razones por las cuales una medida que pudo justificarse al inicio de la evangelización de los guaraníes se mantuvo inalterable hasta la expulsión. Aguerre sitúa su estudio en el contexto de las trabas que se pusieron desde el punto de vista jurídico a la ordenación sacerdotal de los indios, contradiciendo el principio castellano de la prelación. Pero también contrapone ese discurso a las disposiciones conciliares, las normas internas de los jesuitas (sus constituciones, en concreto) y la permanente consideración de neófitos que les atribuyeron. El autor señala que otros argumentos esgrimidos por los jesuitas para no incorporar a los guaraníes a la compañía fueron que los indios no podían man-

tener la castidad y que eran aficionados al alcohol y a los vicios. En este sentido, es evidente la continuidad de argumentos con los que desde el principio de la Conquista de América se había justificado el postergar o prohibir el acceso de los indios al sacerdocio, sostenidos fundamentalmente en la Nueva España en el siglo XVI. Aguerre concluye que, sobre todo, fue la visión de los jesuitas de la incapacidad para introducir el celibato entre los guaraníes lo que habría provocado que no hubiera sacerdotes guaraníes.

Otras perspectivas se presentaron en la América septentrional, en donde la cuestión giró básicamente en la viabilidad, o no, del clero indígena y mucho menos del mestizo, cuyos orígenes tuvieron que soportar un fuerte prejuicio de ilegitimidad que permaneció en toda la era colonial. Una discusión constante fue la de promover o no al clero indígena por la necesidad de curas lengua, dada la persistencia de los idiomas nativos. En Nueva España, si el clero indígena no tuvo viabilidad en el volátil siglo XVI, la situación cambió en las dos centurias siguientes. En el siglo XVI los principales debates y proyectos de clero indígena provinieron de las órdenes religiosas; en el XVII, gracias a la secularización de doctrinas en el obispado de Puebla, que hicieron necesarios más clérigos seculares hablantes de lenguas, se permitió el ingreso de indios al sacerdocio. Esto marcó un precedente importante para el siglo XVIII, cuando un cambio de política monárquica favoreció claramente la formación de indios clérigos en el seno de la Iglesia secular novohispana.

En Michoacán, uno de los obispados novohispanos más importantes del siglo XVI, es posible advertir la relevancia que cobró la cuestión de formar o no un clero indígena. Ricardo León Alanís, en su capítulo “La polémica sobre la formación del clero indígena en el obispado de Michoacán”, nos mete de lleno a las discusiones que distintos personajes notables de ambos cleros entablaron sobre la materia. León destaca que incluso un obispo tan célebre por la defensa que hizo de los indios, como Vasco de Quiroga, haya finalmente respaldado la corriente que se opuso a la creación de un clero indígena, bajo el argumento de su poca inclinación al estado sacerdotal, no obstante que se aceptaba su capacidad intelectual. El autor resalta que la oposición a ese clero provino también de las órdenes fran-

ciscana y agustina, no obstante que éstas siempre se consideraron los máximos protectores de los indios. El caso de los franciscanos sobresale porque, en su seno, un pequeño grupo de frailes de origen europeo no español defendió la formación de un clero indiano auténtico; es decir, formado por indios y no españoles criollos. Fray Jacobo Daciano, en especial, afirmó que la Iglesia estaba errada al no constituirse sobre un verdadero clero de la tierra, tesis que fue de inmediato atacada por otros franciscanos notables como Mendieta, lo que incluso obligó a Daciano a retractarse y a entregar sus escritos, los cuales desaparecieron, en un acto de censura franciscana a uno de los suyos.

Otra dinámica se desarrolló en el obispado de Puebla durante los siglos XVII y XVIII, como lo muestra Lidia Gómez García, en su trabajo “Parroquia y organización eclesiástica de las feligresías indígenas en el obispado de Puebla, siglos XVII y XVIII”. La autora muestra la estrecha vinculación de los indios en el proceso de conformación de las doctrinas y parroquias en sus rasgos esenciales: la construcción y manutención de los templos, el afianzamiento de las devociones y ritualidades locales, así como la participación de la élite indígena en el binomio república de indios-parroquia. Para Gómez García, la secularización de doctrinas realizada por el obispo Juan de Palafox en la década que siguió a 1640 y la necesidad de sustituir a los frailes con curas lengua dio un impulso crucial para que muchos clérigos aprendieran los idiomas, por un lado, y para admitir a indios y mestizos hablantes en el sacerdocio, por el otro. La autora destaca que las feligresías indígenas de Puebla exigieron curas lengua como uno más de sus derechos amparados por la Corona, exigencia que habría impulsado al clero indígena y mestizo en ese obispado.

En el siglo XVIII la importancia del origen indígena de la mayoría de las parroquias poblanas siguió vigente, a tal punto que curas criollos, como Joaquín Alexo Meabe, defendieron y enaltecieron la cultura de los indios. Aún más: un cura indio como Juan Faustino Maxixcatzin, cacique descendiente de la casa real aliada de Cortés durante la Conquista, se destacó por promover cultos locales muy importantes como el de la virgen de Ocotlán, así como por lograr el embellecimiento de la iglesia y el pueblo de Yehualtepec, donde fue

ministro. La autora llama la atención sobre la necesidad de que la historiografía se ocupe también de estudiar el desempeño regional y local del clero indígena.

El siglo XVIII novohispano es tratado especialmente en los tres últimos capítulos del libro, cuando la Iglesia episcopal se convirtió en el principal espacio de discusiones y proyectos sobre el clero indígena y la cuestión de las lenguas. Así lo muestran los textos de Rodolfo Aguirre y Teresa Álvarez Icaza. En el capítulo del primero, intitulado “El clero indígena de Nueva España en la era borbónica: entre el impulso de la Monarquía y el rechazo de las élites eclesiásticas” se exponen los inicios y los resultados de un proyecto de clero que comenzó con la real cédula de 1697, ya mencionada, la cual impulsó el ascenso de la nobleza indígena a los puestos civiles y eclesiásticos antaño reservados a los españoles. Dicha cédula fue pronto asimilada y defendida por los caciques del centro y sur de Nueva España, al grado de exigir, y lograr, su acceso a los cursos y a los grados universitarios, así como al sacerdocio, buscando hacer carreras eclesiásticas, a pesar de la renuencia del alto clero. El punto culminante de este proceso se inició cuando un noble tlaxcalteca, el sacerdote Juan Cirilo de Galicia, gestionó en España la fundación de un colegio para indios nobles de Nueva España, con el fin de crear sistemáticamente un clero indígena capaz de hacerse cargo de parroquias y misiones, cuyo principal rasgo fuera el dominio de las lenguas. La iniciativa fue bien vista por la Corona y en 1768 ordenó la fundación del colegio, aunque sin destinar fondos específicos para ello. Mientras las autoridades virreinales buscaban recursos de la real hacienda, una facción importante del alto clero, encabezada por los arzobispos de México, criticó abiertamente el proyecto del tlaxcalteca y refutó las críticas vertidas contra la Iglesia sobre su oposición histórica al clero indígena. Aguirre plantea que el proyecto de clero indígena impulsado por el binomio Corona-caciques se saldó, por un lado, con la falta de dotación permanente para fundar el colegio de De Galicia y, por el otro, con una mayor apertura en los colegios diocesanos a hijos de caciques e, incluso, a hijos de tributarios, en el último tercio del siglo XVIII.

Paralelamente, la Iglesia arzobispal de México debió abordar, en plena época de reivindicación del proyecto de castellanización de los indios, la cuestión de las lenguas indígenas, que era muy vigente. Así lo muestra el capítulo de María Teresa Álvarez Icaza Longoria, “La creación de las cátedras de lenguas mexicana y otomí en el Seminario de México”, donde destaca que el uso de las lenguas, como un elemento importante para proveer de una adecuada atención espiritual a los indios, se planteó desde los tiempos fundacionales de la Iglesia novohispana. Sin embargo, la formalización de su enseñanza al clero llevó más tiempo. Un paso importante fue la creación y puesta en marcha de las cátedras de lengua en la Real Universidad de México. No fue sino hasta mediados del siglo XVIII, en una etapa importante de cambio de equilibrios entre el clero regular y el secular, que se crearon las cátedras de lengua en el seminario conciliar de México. El trabajo de Álvarez Icaza expone las razones de su creación y describe su desarrollo durante la gestión del arzobispo Manuel Rubio y Salinas. Se explican las diversas medidas a través de las cuales la cátedra de lengua mexicana fue favorecida por el prelado y el menor apoyo otorgado por él a la cátedra de lengua otomí. Asimismo, se reflexiona acerca de la presencia de indígenas y mestizos en el seminario mexicano. Se advierte que los primeros tuvieron condiciones más ventajosas y aprovecharon las condiciones ofrecidas por esta institución para conseguir proyección social, mientras que los segundos tuvieron mayores restricciones normativas, a pesar de lo cual se abrieron espacio en el sacerdocio.

Otro ejemplo de cómo el contexto regional condicionó la creación del clero indígena es el que nos propone Marcela Saldaña Solís en su capítulo “La formación de un clero de la tierra en el obispado de Oaxaca”. En esta diócesis, donde posiblemente se hablaban más lenguas indígenas en comparación con el resto de los obispados novohispanos, la formación de un clero indígena fue limitada y se integró al concepto más amplio, manejado por diferentes obispos, de crear un clero de la tierra. La autora nos muestra cómo desde el siglo XVI las autoridades insistieron en la necesidad de contar con sacerdotes hablantes de las diferentes lenguas, cuestión que, sin embargo, distó de resolverse con facilidad. La formación de indios sacerdotes

se subordinó a la creación de un clero local, es decir, educado y formado en colegios del obispado, preferentemente español, aunque sin descartar la aceptación selectiva de indios y mestizos, como se estipuló en el tercer concilio provincial de México en 1585. La principal puerta, y no muy amplia, para los caciques de Oaxaca, se dio con la consolidación del Colegio Seminario de Santa Cruz, tal como sucedió en su similar del arzobispado de México. El libro cierra, por un lado, con algunas reflexiones generales sobre las materias comunes en Hispanoamérica en torno al clero indígena y mestizo, y por otro, con algunas en torno a las especificidades más notables de cada provincia eclesiástica.

Esta obra forma parte del proyecto de investigación PAPIIT IN400420 El Clero Indígena y Mestizo en la América Española: Formación, Políticas y Debates en el Viejo y el Nuevo Mundo, el cual dio inicio en 2020. Agradecemos al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT), de la Dirección General de Apoyo al Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México, el financiamiento para la edición. Igualmente, las facilidades y todo el apoyo del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación para la finalización de este libro.

Los coordinadores

SIGLAS DE ARCHIVOS Y FONDOS CONSULTADOS

AAL	Archivo Arzobispal de Lima
AAV	Archivo Apostólico Vaticano
AASCH	Archivo del Arzobispado de Santiago de Chile
AC	Archivo Colombino
ACCP	Archivo del Cabildo de la Catedral de Puebla
AGEO	Archivo General del Estado de Oaxaca
AGI	Archivo General de Indias
AGN	Archivo General de la Nación (México)
AHAM	Archivo Histórico del Arzobispado de México
AHAO	Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca
AHNO	Archivo Histórico de Notarías del Estado de Oaxaca
AHNM	Archivo Histórico Nacional de Madrid
AHPJ	Archivo Histórico del Poder Judicial de Oaxaca
AHSCM	Archivo Histórico del Seminario Conciliar de México
AJP	Archivo Judicial de Puebla
APSSYSJT	Archivo Parroquial de San Simón y San Judas Tadeo
AUNR	Archivo de la Universidad Nacional de Rosario, Colombia
BP	Biblioteca Palafoxiana
BNM	Biblioteca Nacional de México
BL	British Library
BRP	Biblioteca Real de Palacio de Madrid
MB	Museo Británico

Nota: las abreviaturas de los fondos o secciones de cada archivo se hallan desglosadas al final de cada capítulo.

PARTE I: PERÚ Y RÍO DE LA PLATA

**“CADA UNO HA DE RECIBIR LA DOCTRINA DE MANERA QUE LA ENTIENDA, EL ESPAÑOL EN SU LENGUA Y EL INDIO EN LA SUYA”:
LAS NORMAS DE PREDICACIÓN EN LENGUA
INDÍGENA EN EL ARZOBISPADO DE LIMA
(1545-1619)**

Flavia Tudini

INTRODUCCIÓN

La cuestión de la evangelización en lenguas indígenas y la oportunidad de formar un clero indígena y mestizo en la América colonial española son temas que recientemente han sido objeto de un renovado interés historiográfico. La cuestión del acceso, o no acceso, a las órdenes sagradas se ha abordado analizando las motivaciones canónicas, sociales y culturales. Los historiadores del derecho se han centrado en las implicaciones jurídicas y canónicas del acceso de los neófitos o mestizos a las órdenes sagradas, como destacó eficazmente Thomas Duve en 2010 (2010a; 2010b). Esta perspectiva también ha sido tenida en cuenta por investigadores de historia de la Iglesia, del derecho y de América colonial que han analizado los intentos de ordenación de indios y mestizos por parte de las jerarquías eclesiásticas del virreinato del Perú entre los siglos XVI y XVIII. En este caso, la historiografía se ha centrado en las relaciones entre el episcopado americano y la Santa Sede (Lopetegui, 1943; Valpuesta, 2008; Lundberg, 2008; Cobo, 2012), y en los intentos promovidos por la jerarquía eclesiástica para vencer la resistencia de la Corona a la ordenación. Recientemente Massimo Carlo Giannini ha propuesto una lectura nueva y diferente de los fenómenos, ampliando la perspectiva sobre el problema del acceso al sacerdocio y a las órdenes

religiosas por parte de los “no blancos”, conectando metodologías y experiencias de América, Asia y África (Giannini, 2021).

En tal contexto historiográfico, el presente artículo analizará las normas y las disposiciones de los concilios y sínodos de la Arquidiócesis de Lima durante los gobiernos de los arzobispos Jerónimo Loayza (1541-1575), Toribio Mogrovejo (1580-1606) y Bartolomé Lobo Guerrero (1607-1622) en comparación con las disposiciones pontificias y reales sobre la utilización de las lenguas nativas para la evangelización de los territorios americanos y la ordenación sacerdotal de mestizos e indígenas. La importancia de esta cuestión también fue destacada por Juan Solórzano y Pereyra en su obra *Política indiana*, de 1647. En particular en el libro IV, capítulo XX, el jurista argumenta a favor de la ordenación de indios y mestizos, si habían nacido legítimamente y eran considerados suficientemente dignos. A este tema vinculó también la cuestión del conocimiento de las lenguas indígenas y la escasez de sacerdotes que las dominaran: la ordenación de indios y mestizos a título de lengua sería por tanto necesaria dentro del proceso de evangelización del territorio (Solórzano, 1996; Lundberg, 2008: 55).

Esta propuesta, por tanto, quiere abrir un diálogo entre dos diferentes perspectivas historiográficas —la de la historia de la Iglesia de la América colonial y la del derecho—, poniendo en relieve cómo, paralelamente a la necesidad de evangelización en lenguas indígenas, estaba cambiando la actitud de la jerarquía eclesiástica sobre la ordenación de indios y mestizos: ¿quiénes serían capaces de catequizar a los indios en las diferentes lenguas indígenas, si no curas que pertenecieran a ambas culturas?

LA PRIMERA EVANGELIZACIÓN Y EL PRIMER CONCILIO DE LIMA

En el siglo XVI, después de la Conquista, la incorporación de los territorios americanos a la Monarquía hispánica conllevó un proceso de evangelización de las poblaciones nativas definido por la historiadora Francesca Cantù como una “conquista espiritual” (2007: 11) que llevaría no sólo al sometimiento de los cuerpos, sino tam-

bién al control de las almas. La primera fase de la evangelización se caracterizó por la predicación de las órdenes misioneras y una relativa flexibilidad en el diálogo con la sociedad y la cultura indígenas, intentando integrar las tradiciones andinas con las costumbres cristianas (Durston, 2007: 58 y 62; Estenssoro, 2003). Los primeros misioneros franciscanos llegaron a México con las expediciones de conquista y enseñaron la doctrina cristiana en latín, utilizando también un lenguaje gestual pero que no permitía el aprendizaje y no conducía a la conversión real de los indios (Cantù, 2007: 132).

Se planteó así una cuestión práctica fundamental: ¿cómo sería posible que los misioneros enseñaran la doctrina cristiana a personas cuya lengua no conocían y que no entendían la suya? Para hacerse entender por la población, los misioneros de los territorios mexicano y peruano comenzaron a aprender las lenguas indígenas, primero de forma espontánea en su vida cotidiana y luego elaborando gramáticas y vocabularios específicos o cartillas y sermonarios para la catequesis (Cantù, 2007: 133-135; Solano, 1991: 5-6). Para los religiosos, las lenguas indígenas se convirtieron en el instrumento más adecuado para comunicarse con la población y hacerle comprender la doctrina cristiana, lo que permitiría una evangelización duradera (Cantù, 2007: 136). Este intento de adaptación de las órdenes religiosas al contexto social, cultural y lingüístico en el proceso de conversión en la primera fase de la evangelización contó con el apoyo inicial de la Corona y de la Santa Sede. En este periodo también se redactaron los primeros textos en lenguas indígenas, que adquirieron una importancia fundamental en las relaciones con las poblaciones autóctonas (Durston, 2007: 53-75; Cantù, 2007: 220-221).

En ese contexto, ya en los años cuarenta del siglo XVI se escribieron y difundieron las primeras traducciones de textos cristianos en lengua quechua, sobre todo en el ámbito catequético, incluyendo una “doctrina cristiana”, dos vocabularios, una serie de “coloquios” y un confesionario escrito por Juan de Betanzos, probablemente por encargo de la Corona (Durston, 2007: 67). Los textos latinos y españoles traducidos para su uso en la cristianización de los indios se convirtieron así en “instrumentos de colonización” (Cantù, 2007: 221). De hecho, las traducciones permitieron establecer relaciones

jerárquicas no sólo entre las lenguas, sino también entre las culturas y los grupos de personas, al dar testimonio de las relaciones de poder entre los diferentes grupos (Durston, 2007: 1-3) y entre los conquistadores y los “vencidos” (Wachtel, 1977). Esto fue particularmente evidente en el virreinato del Perú en relación con el uso, por parte de las órdenes religiosas y el clero secular, de la lengua quechua, llamada “lengua general”, sobre la base de una supuesta difusión impuesta por los incas. Los españoles optaron por utilizar un dialecto muy extendido y originario de la zona de Cuzco como vehículo de cristianización, creando así una homogeneidad que no reflejaba la rica variedad lingüística prehispánica y fue un eficaz instrumento de disciplina social y colonización (Durston, 2007: 37-49). Este enfoque sobre el aprendizaje y uso de las lenguas indígenas en el proceso de evangelización no excluyó inicialmente una apertura a la ordenación de indios y mestizos. Ya en 1537, con la bula *Sublimis Deus*, que reconocía la humanidad de los indios, el papa Pablo III concedió a los indígenas el acceso a los sacramentos (Lundberg, 2008: 41), abriendo un rico debate que implicaría a teólogos y juristas católicos entre los siglos XVI y XVII (Giannini, 2021: 757).

Con la erección de las primeras diócesis del virreinato del Perú y la promoción de la catedral de Lima a sede metropolitana (1543), la jerarquía eclesiástica intervino en la acción misionera y pastoral en el territorio diocesano. Surgió entonces la necesidad de un mínimo de uniformidad en la enseñanza de la doctrina y la adaptación del corpus doctrinal a las peculiaridades del contexto americano. Por ello, el arzobispo de Lima, Jerónimo Loaysa, redactó en 1545 una “Instrucción para curas de indios” dirigida a los sacerdotes o doctrineros de su jurisdicción, con la obligación de que la siguieran todos los religiosos y laicos que se dedicaban a la evangelización (AGI, L, 300; Dammert, 1987: 31 y ss.). El arzobispo se ocupó de la necesidad de reforzar la evangelización en la diócesis mediante la uniformidad del catecismo para no dar a los indios la impresión de que la doctrina cristiana podía ser variable. El documento abordaba varias cuestiones relacionadas con la predicación y proporcionaba diferentes pautas de actuación pastoral, tratando la administración de los sacramentos y la necesidad de que los indios aprendieran el

Ave María, el Salve Regina y las principales oraciones, aunque no se especificaba cuáles.

Entre las diversas disposiciones previstas estaba la de predicar en la lengua indígena, evitando discrepancias en los catecismos para que los indios no pudieran confundirse, y por lo tanto se prohibieron las traducciones y la circulación de cartillas anteriores a este texto, bajo pena de excomunión *latae sententiae* (Estenssoro, 2003: 48). Loaysa pretendía, de hecho, establecer un control más estricto sobre la ortodoxia y la adhesión de las traducciones de los textos a los originales españoles o latinos. Por otro lado, él mismo autorizó el uso de “ciertos coloquios o pláticas que están hechos en su lengua”. También decidió que las cartillas en lengua indígena fueran examinadas por una comisión de expertos que elaboraría una versión única autorizada para su uso (Durston, 2007: 67). Aunque fue un paso importante para la evangelización de la diócesis, la “Instrucción...” de 1545 no fue suficiente para uniformar la doctrina, por lo que hubo que esperar a la convocatoria del primer concilio de Lima.

El concilio fue celebrado en 1551 y trató las cuestiones más urgentes: la primera organización de la Iglesia, la uniformidad de los métodos misioneros y la catequesis de los indios (Vargas, 1953-1962, I: 22-24; Acosta y Vergara, 1999: 38-40; Mateos, 1950). Por lo tanto, se dispuso que todos los religiosos encargados de una doctrina de indios debían tener como referencia la “Instrucción doctrinal o Sumario de los artículos de la fe” que había sido aprobada por el concilio. Paralelamente, la asamblea redactó también una cartilla o catecismo menor con las oraciones más comunes y los Diez Mandamientos en castellano y en la lengua general de los indios para que fuese fácilmente memorizado (Estenssoro, 2003: 57 y ss.). Aunque los decretos finales del concilio no trataron en lo específico la cuestión lingüística de la predicación, durante las sesiones por primera vez fue explícita la necesidad, por parte de los misioneros y de los sacerdotes, del conocimiento de las lenguas indígenas para una eficaz obra de evangelización (Mac Cormack, 2007).

En el mismo año, además, el arzobispo Loaysa fundó una capellanía de lengua en la catedral de Lima, donde el domingo y los días festivos era permitida la predicación en lengua general, y envió

sacerdotes hábiles en las lenguas indígenas a los pueblos y doctrinas para permitir a los indios confesarse durante el periodo cuaresmal (Durston, 2007: 55-56).

Paralelamente a la falta de definición de la lengua que debía utilizarse en la evangelización del territorio, y al reconocimiento del papel de las órdenes religiosas en las primeras traducciones de los textos misioneros (Durston, 2007: 53-75), los obispos mantuvieron una actitud cautelosa respecto a los sacramentos que debían administrarse a los indios, incluida la posibilidad de la ordenación sacerdotal. Al igual que en la “Instrucción...” de 1545, el capítulo 13 del concilio sancionó la forma en que los indios debían ser admitidos a los sacramentos del bautismo, la penitencia, el matrimonio y, sólo con la opinión positiva del obispo, la eucaristía y la confirmación. Por lo tanto, no había ninguna referencia explícita a la ordenación y a la extremaunción (Tineo, 1990: 190-191; Lundberg, 2008: 50). Asimismo, a los mestizos nacidos de una unión legítima no se les prohibía expresamente entrar en las órdenes religiosas y en el clero secular (Valpuesta, 2008: 311).

Sin embargo, la mayoría de los mestizos de los años posteriores a la Conquista eran fruto de uniones ilegítimas, lo que impedía canónicamente su ordenación, a menos que se les concediera una dispensa papal especial. Una apertura en este sentido vino de la Santa Sede en 1571, cuando Pío V delegó en los obispos americanos la facultad de dispensar las irregularidades para el acceso a las órdenes sagradas en todos los casos, a no ser que se tratara de simonía y asesinato voluntario *extra bellum* (Valpuesta, 2008: 316; Castañeda, 1981). Por otra parte, en la primera mitad del siglo XVI, la necesidad de un clero que pudiera hablar las lenguas nativas y la falta de disposiciones canónicas y reales específicas permitieron que algunos indios y mestizos fueran admitidos a la ordenación sacerdotal (Valpuesta, 2008: 316 y 339; Durston, 2007: 80).

LA NECESIDAD DE CONOCIMIENTO DE LAS LENGUAS INDÍGENAS Y EL DEBATE SOBRE LA ORDENACIÓN DE MESTIZOS: DEL SEGUNDO CONCILIO DE LIMA (1567) HASTA LA PROHIBICIÓN REAL DE 1578

La necesidad de mejorar los métodos misioneros surgió en los mismos años en que la Corona pidió a la Iglesia americana que aplicara los decretos del Concilio de Trento en todo el territorio (Tineo, 1996: 241-296; Saranyana y Alejos, 1999: 131-134). Por tanto, el arzobispo Loaysa convocó un nuevo concilio en 1567 (Villegas, 1975; Olmedo, 1990). En estas sesiones, la cuestión de la lengua adquirió gran importancia y se estableció la obligación para los religiosos y sacerdotes de aprender la lengua general de los indios y de residir en sus parroquias por lo menos durante seis años. En caso de incumplimiento de ambas medidas, los curas serían objeto de una sanción que podría llegar hasta la suspensión (Vargas, 1951-1953, I: 161).

La obra misionera de los religiosos y sacerdotes se apoyaría en una serie de textos en lengua quechua, empezando por los redactados en 1551, cuyo uso no estaba claramente definido por los decretos de 1567, y la posibilidad de redactar un confesionario en esa misma lengua (Durston, 2007: 71). En el segundo concilio de Lima es posible observar cómo, de acuerdo con las disposiciones del Concilio de Trento y de la Corona, la jerarquía eclesiástica había comprendido la necesidad de predicar en la lengua general de los indios. En efecto, esto permitía a los catecúmenos comprender plenamente la predicación y las oraciones, estimulando así una adhesión plena y consciente a la doctrina cristiana que llevaría también a una progresiva erradicación de las prácticas idolátricas.

A las obligaciones decretadas por el segundo concilio de Lima siguieron después las disposiciones relativas a las concesiones de beneficios eclesiásticos establecidas por la Junta Magna de 1568 (Merluzzi, 2007; Ramos, 1999) y por las Ordenanzas de Patronato de 1572, que preveían el fortalecimiento de las prerrogativas reales sobre la Iglesia americana. Estas disposiciones permitían a la Corona reclamar un mayor control no sólo sobre la jerarquía eclesiástica, sino también indirectamente sobre los regulares presentes en las doctrinas (Mazín, 2010: 157-162; Morales, 2010: 54; Bravo, 1990:

627-642; Hera, 1992). Acrecentando el control de la Corona sobre la Iglesia americana a través del Real Patronato y concediendo un mayor protagonismo a la jerarquía diocesana y al clero secular (como estaba previsto por los decretos tridentinos), la reforma permitió una progresiva sustitución de una Iglesia esencialmente misionera, fundada en el ministerio apostólico de las órdenes mendicantes, por una Iglesia fundada en el clero secular, sometida a la jurisdicción del ordinario diocesano (Cantù, 2007: 110-111).

En los años inmediatamente posteriores, de hecho, los obispos aplicaron las normas sancionadas por la Junta Magna y las Ordenanzas de Patronato, dar preferencia al clero secular en los nombramientos de los beneficios curados como las doctrinas de indios (Mazín, 2010: 170). Este fortalecimiento del rol del clero secular minó los privilegios del clero regular y la posibilidad de mantener las parroquias de indios, y con ello los privó de gran parte de la influencia que podían ejercer sobre los nativos (Pérez, 2009: 87). Además, nuevas reformas fueron llevadas a cabo por el virrey Francisco de Toledo, quien, consciente de la necesidad de conocer el territorio para reformarlo, en 1570 inició personalmente una visita general del virreinato (Merluzzi, 2003: 101-116) en la que participaron tanto el arzobispo Loaysa como algunos religiosos que fueron propuestos como visitadores para acompañar al nuevo virrey por sus conocimientos de las lenguas indígenas y del territorio (Merluzzi, 2003: 99).¹

Durante su visita, el virrey observó que los religiosos de las doctrinas no conocían la lengua general de los indios y que esto era un impedimento para la efectiva evangelización, ya que los indios repetían la doctrina cristiana sin realmente entenderla (Rodríguez, 1958, 1: 348). Refiriéndose directamente a una real cédula de 1578, en la que se ordenaba que los religiosos que no conocieran la lengua no fueran admitidos en las doctrinas, De Toledo escribió al soberano: “Me parece muy bien lo que Vuestra Majestad ordena y manda que no se provean las doctrinas a quien no supiere la lengua porque

1 En una carta del 25 de mayo 1572 Loaysa escribió al rey sobre la visita general del virrey De Toledo, que resultaba de mucha utilidad por la reforma del gobierno (AGI, L, 300).

sin saberla es imposible poder hacer fruto en la conversión de los indios”, pero observaba también que no siempre el conocimiento de la lengua era la habilidad más importante para definir la idoneidad del doctrinero, pues de hecho, añadió,

se tiene por experiencia que hace más daño a los indios un sacerdote que le falta la virtud, sabiendo la lengua, que el que no la sabe; porque el haber de usar de intérprete y tercero en sus cosas le pone algún límite para no vivir tan desordenadamente (Levillier, 1921, 6: 186; Bayle, 1950: 176).

La determinación tomada por De Toledo sobre estos asuntos llevó a la emisión de varias cédulas, una de las cuales establecía que, si se carecía del conocimiento de la lengua indígena, no se podía obtener el beneficio de las doctrinas de indios (*Recopilación*, 1680, lib. 1, tít. 6, Ley 30). Así, tras un primer intento del arzobispo Loaysa por crear una cátedra de quechua en la catedral en 1571, a finales de los años setenta el virrey De Toledo promovió la creación de una cátedra de lengua general de indios en la Universidad de San Marcos de Lima, regulada por una serie de ordenanzas y financiada directamente por la Corona (Lissón, 1943-1946, II: 506; IV: 369, 370; Levillier, 1921, 6: 186-188; Hampe, 2004: 159-179; Guibovich, 2014; Alaperrine-Bouyer, 2007; Aguirre, 2014).

Además, mediante una real cédula del 19 de septiembre de 1580 dirigida al nuevo virrey Enríquez de Almansa, la Corona extendió la obligación de crear una cátedra de lengua indígena a todas las ciudades donde hubiera una Real Audiencia, disponiendo la enseñanza obligatoria de las lenguas a los religiosos, seculares o regulares que se hubieran formado en los colegios americanos o llegaran desde España (Lissón, 1943-1946, II: 815-818; Pérez, 2017: 114-115). En particular, en las ciudades y diócesis más periféricas las disposiciones del virrey encontraron mucha oposición y resistencia. Por un lado, las órdenes religiosas se mostraban reticentes a conceder el acceso a los conocimientos lingüísticos al clero secular por miedo a perder los privilegios adquiridos; por otro, la actitud de hostilidad a las nuevas normas también provenía de los propios obispos de la provincia

eclesiástica, que veían limitada su autoridad sobre las cátedras de lengua indígena que ya existían en las catedrales. Formalmente, éstas seguían siendo beneficios pertenecientes al obispo, pero en la práctica las disposiciones del virrey De Toledo estipulaban que debían ser financiadas por la Corona y que, en consecuencia, las audiencias debían tener la facultad de nombrar profesores, muchas veces pertenecientes a la Compañía de Jesús o a la orden dominica, para elegir los programas y supervisar la ejecución de las ordenanzas. Dada la importancia política (además de religiosa) del conocimiento de las lenguas indígenas para los nombramientos de los beneficios eclesiásticos y de las doctrinas de indios, algunos obispos trataron de eludir las disposiciones virreinales creando cursos paralelos o cátedras de lenguas en los seminarios y disuadiendo a los sacerdotes de asistir a los cursos o prescindiendo de ellos, argumentando que no eran necesarios para los nacidos en América (Pérez, 2017: 115).

Aunque se trató explícitamente la cuestión de la lengua y se destacó su importancia para el éxito de la evangelización de los indios, la constitución 74 del concilio de 1567 sancionó la prohibición de la ordenación sacerdotal de los indios y mestizos, subrayando su carácter temporario (Tineo, 1990: 195). También la Congregación Provincial de la Compañía de Jesús se había pronunciado al respecto en 1576 y, aunque decretó la no admisión de los indios dado su carácter de neófitos (Duve, 2010a: 73-94), abrió cautelosamente la puerta a la admisión de los mestizos, cuyas habilidades lingüísticas eran apreciadas (Lopetegui, 1943: 184). La compañía abrió así la posibilidad de ordenar a algunos mestizos (Giannini, 2021: 770) que contribuirían a la evangelización en lenguas indígenas y a su enseñanza en universidades y colegios. Sin embargo, en los años siguientes, las disposiciones de la Compañía de Jesús se volvieron más rígidas. Por un lado, la Congregación Provincial de 1582 decretó la exclusión de los mestizos de las órdenes sacerdotales, al señalar que los que fueron ordenados no habían cumplido con las expectativas expresadas en la anterior congregación de 1577 (Egaña, 1961, 3: 206). En este contexto, el padre José de Acosta, en su *De procu-*

randa indorum salute (1588),² mostraba su desconfianza hacia la ordenación de los mestizos debido a su ilegitimidad de nacimiento, a las dudas sobre su fiabilidad política (Duve, 2010b: 13-14; Giannini, 2021: 769) y a su clara oposición a la ordenación de los indios (Lundberg, 2008: 51). De hecho, hay que recordar que en esos mismos años la compañía se vio en la necesidad de reprimir el escándalo de uno de los padres mestizos ordenados en la época anterior, el padre Blas Valera, que había sido acusado de conducta inmoral, por la cual fue duramente castigado por el padre general Claudio Acquaviva (Hyland, 2004).

Luego, en los años setenta, también la Santa Sede intervino en el tema de la ordenación de indios y mestizos con la bula *Nuper ad Nos* del papa Gregorio XIII, del 25 de enero de 1576 (Giannini, 2021: 771; Olaechea, 1975: 240-242; Metzler, 1991: 1030-1031). En este documento el pontífice reconocía que los mestizos podían ser ordenados incluso en caso de nacimiento ilegítimo (Lopetegui, 1943: 186). Massimo Carlo Giannini ha observado cómo esta concesión papal “despertó la oposición de la élite blanca”, lo que llevó a Felipe II a enviar una real cédula al obispo de Cuzco en la que lo criticaba porque había ordenado de sacerdotes a mestizos indignos. A esta real cédula le siguió otra de similar tenor dirigida al arzobispo de Lima en 1578, en la que censuraba explícitamente la ordenación de mestizos y le ordenaba que los excluyera totalmente por carecer de las cualidades necesarias (Giannini, 2021: 771-772; Encinas, 2018, lib. I: 173).

A pesar de estas normas, tanto los obispos como algunas órdenes religiosas, en varias ocasiones, se apartaron de las nuevas disposiciones en sus diócesis, justificando la ordenación de nativos y mestizos con la necesidad de obtener sacerdotes no sólo de buenas costumbres, sino también de profundo conocimiento de la lengua indígena. Es de particular interés el caso del obispo de Quito, Pedro de la Peña, que entre 1560 y 1580 ordenó a varios mestizos que con-

2 Aunque Acosta lo había terminado de escribir en 1577, fue impreso por primera vez en Salamanca en 1588.

sideraba especialmente preparados y se enfrentó así con la oposición de la Corona (Duve, 2010b: 11).

Por otro lado, las autoridades civiles acogieron la real cédula de 1578. A pesar de las reformas que habían enfatizado la necesidad de que los candidatos a las doctrinas de indios tuvieran conocimiento de las lenguas indígenas, el mismo virrey De Toledo no dejó de manifestar su oposición a la ordenación de indios y mestizos. En efecto, el virrey denunció, por un lado, el carácter neófito de los indios y, por otro, el comportamiento inadecuado de los mestizos (Giannini, 2021: 772; Lopetegui, 1943: 189).

EL TERCER CONCILIO DE LIMA DE 1583 Y EL SÍNODO DE 1613

Las obligaciones establecidas en las Ordenanzas de Patronato de 1574 y en las ordenanzas del virrey De Toledo relativas al conocimiento de las lenguas indígenas por parte del clero para obtener beneficios bajo el título de indios no surtieron inmediatamente el efecto deseado. Por tanto, hubo que esperar al tercer concilio de Lima de 1583, presidido por el recién nombrado arzobispo Toribio Mogrovejo (Rodríguez, 1958), para que las disposiciones de la Corona se reafirmaran y se incluyeran en la legislación eclesiástica (Trujillo, 1963). La cuestión del conocimiento y uso de las lenguas indígenas como herramienta indispensable en la evangelización fue un tema que el concilio trató en profundidad en diversas sesiones y fue objeto de numerosos decretos. Uno de los resultados más importantes que se lograron del concilio de 1583 fue la publicación de un catecismo, en continuidad con los decretos tridentinos, que pudo uniformar la doctrina en todo el Perú. Bajo la inspiración del jesuita José de Acosta y del arzobispo Mogrovejo, se redactó un catecismo único, dividido en tres niveles, en español y traducido también al quechua y al aymara, que serviría como herramienta fundamental para la evangelización (Gauger, 2010: 121; Saranyana, 1999: 174; Grignani, 2016: 92-101; Maranguello, 2015: 37-59; Dammert, 1987: 246-247; AGI, P, 248).

En una visita pastoral anterior al concilio de 1583 el arzobispo Mogrovejo había observado la gran variedad de lenguas indígenas que se hablaban sólo en la arquidiócesis de Lima, por lo que se dio cuenta de que era necesario que los curas de indios tuvieran competencias específicas en este sentido. Sin embargo, la gran variedad lingüística no era fácil de manejar, por lo que el tercer concilio de Lima inició un proceso de normalización ortográfica, léxica y gramatical según las lenguas quechua y aymara (Estenssoro, 2003: 265-267). Además, el concilio previó en su actio II, capítulo VI la posibilidad de que

cada uno ha de recibir la doctrina de manera que la entienda, el español en su lengua y el indio en la suya [...]. Por eso no se obligue a ningún indio a aprender en latín las oraciones o el catecismo (Martínez y Gutiérrez, 2017: 201).

El corpus catequético se componía de una *Doctrina cristiana*, un *Catecismo breve para los rudos y ocupados* y un *Catecismo mayor para los que son más capaces*, que habría sido impreso en Lima en 1584 (Durán, 1984). Esta división permitió una adaptación a las exigencias pastorales, pues moduló y profundizó la doctrina con base en el nivel de conocimiento de los catecúmenos a que los clérigos se habrían enfrentado. Ésta fue una realidad bien conocida por los jesuitas, que dieron un fuerte impulso a la redacción y traducción de estos textos y tomaron como modelo los catecismos que se utilizaban en sus misiones (Estenssoro, 2003: 198 y ss.; Durston, 2007: 91 y 97; Mac Cormack, 2007). Si en la forma el catecismo trilingüe del tercer concilio de Lima representaba una novedad, en el contenido se refería a la doctrina establecida por el Concilio de Trento, anteriormente recogida por el concilio provincial de 1567.

Además del catecismo, había tres instrumentos de apoyo a la actividad pastoral: un *Confesionario para curas de indios*, que establecía en español, quechua y aymara las preguntas que debían hacerse al penitente durante la confesión; la *Exhortación o Preparación para ayudar a bien morir*, usada como ritual para administrar el sacramento de la extremaunción, y el *Tercero catecismo y exposición de*

la doctrina cristiana por sermones, una colección de este género dividida en temas y ordenada según la profundidad de la doctrina como apoyo al catecismo (Durán, 1982).³ Además, el concilio subrayó que los curas de indios debían conocer la lengua de sus fieles y el ordinario diocesano estaba obligado a comprobar la preparación de los religiosos. Para satisfacer esta necesidad, se reasignó la cátedra de lengua indígena de la Universidad de San Marcos, que había estado vacante durante mucho tiempo.

Sobre la ordenación sacerdotal, el concilio de 1583 se remitió a las normas universales del Concilio de Trento, que preveían que los candidatos deberían ser seleccionados con base en la virtud y las buenas costumbres. Por lo tanto, no se hizo referencia al componente social y racial (Ferrer, 2012: 50). A pesar de las disposiciones del concilio de 1567, la falta de una prohibición formal permitió, por tanto, una apertura para la ordenación de un pequeño pero creciente número de nativos que se ordenaron sacerdotes en las primeras décadas del siglo XVII (Lundberg, 2008: 52-55). Además, los obispos reunidos en consejo pidieron al soberano la creación de colegios para los hijos de los caciques, cuya fe se vería fortalecida y se harían aptos para servir a la Iglesia (Ferrer, 2012: 51).

Diferente fue el caso de la posibilidad de ordenación del clero mestizo. De forma excepcional, en las décadas anteriores al concilio los obispos habían ordenado sacerdotes de origen mestizo basados en la especial idoneidad de los candidatos (Duve, 2010b: 13). Éstos habían asumido importantes funciones dentro de la universidad, en particular ocupando la cátedra de lengua indígena y colaborando con el propio concilio de 1583 mediante la traducción de catecismos al quechua y al aymara. En este grupo se encontraban el sacerdote Francisco Carrasco y los jesuitas Bartolomé Santiago y Blas Valera, que también enseñaban quechua en la Universidad de San Marcos (Duve, 2010b: 7-8; Coello, 2008; Hyland, 2004).

3 En particular, Estensoro señala la gran importancia del sermón como arma de persuasión, que además debía ir acompañada de una creciente homogeneidad lingüística que permitiera una comunicación lo más amplia posible, de modo que no fuera necesario ningún intermediario (Estensoro, 2003: 261).

De este modo, se evidencia cómo la irregularidad de la admisión de los mestizos en la ordenación sacerdotal no había sido definida canónicamente y no se definía con certidumbre si existían impedimentos debidos a su origen ilegítimo o a su condición de neófitos (Giannini, 2021). Como ha estudiado recientemente Thomas Duve, en el concilio de 1583 un grupo de mestizos presentó una petición para que los obispos se pronunciaran sobre la cuestión y pidieran al soberano que revocara la real cédula de 1578, que sancionaba su impedimento. Los argumentos de los mestizos se basaban, por un lado, en la bula de 1576 de Gregorio XIII y, por otro, en su dominio de la totalidad de las lenguas indígenas, incluso de las menos extendidas (Duve, 2010b: 8-10). Por lo tanto, la prohibición dada por la real cédula de 1578 no se consideró aplicable al caso general, porque su único objetivo era evitar la ordenación de algunos candidatos inadecuados. Entonces, aquellos mestizos argumentaron que el soberano no podía tener una opinión sobre el asunto contraria a la del papa y sostenían que el rey probablemente no conocía la bula cuando se emitió la real cédula (Duve, 2010b: 9).

En el mismo año este grupo de mestizos envió también a la Santa Sede un memorial directo al papa Gregorio XIII, a quien pedían apoyo para la definitiva admisión a las órdenes sacerdotales (AAV, SE, Esp., vol. 30: 390). Entonces, en 1584 el pontífice pidió al nuncio en Madrid, monseñor Ludovico Taverna, que intercediera ante Felipe II, lo que puso de relieve la ilegitimidad de la injerencia real en un asunto propiamente espiritual y eclesiástico (Lopetegui, 1943: 192-200).

En un primer momento, la segunda sesión del concilio se ocupó de los criterios de admisión en las órdenes mayores, con énfasis en el necesario cuidado en la selección de los candidatos. A diferencia del segundo concilio de Lima, no se hizo referencia explícita a los indios y mestizos. Gracias a los argumentos aportados por los mestizos y a los numerosos testigos llamados en su favor, los padres del concilio se expresaron finalmente a favor de la admisión de los mestizos en la ordenación (Duve, 2010b: 18-19). Con este primer importante resultado, que legitimaba las peticiones de los mestizos (Duve, 2010b: 23), se envió una solicitud para que la Corona derogara la real cédula

la de 1578 (Duve, 2010b: 19). Recogida toda la documentación necesaria por el Consejo de Indias, finalmente el 31 de agosto de 1588 el soberano revocó la prohibición de la ordenación de los mestizos, quienes tras un exhaustivo examen podían ser considerados dignos del sacerdocio, con referencia directa al memorial y a las decisiones tomadas en el concilio provincial de Lima de 1583 (Duve, 2010b: 23; Ferrer, 2012: 51; *Recopilación*, 1680, lib. 1, tít. VII, Ley 7).

Tras la clausura del tercer concilio de Lima, el arzobispo Mogrovejo inició una visita pastoral para constatar la aplicación de las disposiciones del concilio en el territorio. Entre las que debían aplicarse estaba la relativa al conocimiento de las lenguas indígenas por parte de los curas de indios. Al respecto, el arzobispo observó que esta competencia, necesaria para la eficaz cura de almas, era ampliamente desatendida. Comprobó que en muchos casos los sacerdotes resultaban inadecuados para el ministerio que se les había encomendado, hasta el punto de que la cuestión fue tratada de nuevo en los sínodos diocesanos de 1586 y 1594 (AAV, CR, P, vol. 1612: 53v-55r, 88v). Además, entre 1592 y 1595, Mogrovejo pidió a la Corona nuevas intervenciones sobre este asunto para hacer efectivas las disposiciones anteriores. En particular, pidió que se enviara una real cédula en la que se confirmara que los sacerdotes que no conocieran las lenguas no serían ordenados a título de indios, como ya estaba previsto en las anteriores disposiciones reales (AGI, P, 248, R 23). Al mismo tiempo, Mogrovejo también pidió que se hiciera un nuevo nombramiento para la cátedra de lengua indígena, que había quedado vacante (AGI, P, 248, R 23)

A estas peticiones Felipe III respondió con una real cédula del 8 de marzo de 1603, que reiteraba una vez más “que ningún religioso pueda tener doctrina sin saber la lengua de los naturales de ella y los que pasaren de España la aprendan con cuidado y los arzobispos y obispos le tengan de que se ejecute” (*Recopilación*, 1680, lib. 1, tít. 15, Ley 5).

La importancia del conocimiento de las lenguas indígenas por parte de los curas de indios fue tratada nuevamente por el arzobispo Bartolomé Lobo Guerrero, sucesor de Toribio de Mogrovejo (Castañeda, 1976). Al llegar a Lima en 1607, de acuerdo con el virrey

marqués de Montesclaros (Latasa, 1997), el arzobispo observó que eran necesarias nuevas intervenciones reformadoras sobre algunas temáticas diocesanas ya tratadas por los decretos de 1583 (Castañeda, 1976: 60), entre ellas la necesidad de que el clero de las doctrinas de indios conociera las lenguas indígenas. Ya en 1611 escribió al rey que:

Se quitasen las doctrinas a los religiosos que no supiesen la lengua de los indios y se diesen a clérigos que la supiesen y en esta razón quite las doctrinas a los que no la sabían examinándoles primero en mi presencia y acomode en ellas clérigos lenguas que estaban vacos pudieran se ocupar aca de la misma manera los tales clérigos que supiesen la dicha lengua en lugar de los religiosos que la ignorasen (AGI, L, 301).

Debido a la falta de favor real, el arzobispo no pudo convocar un nuevo concilio provincial y celebró un sínodo diocesano en 1613. Aquí se reafirmó la necesidad de que los curas de indios conocieran las lenguas indígenas y se reiteró la obligación de los exámenes de lengua para los aspirantes a obtener doctrinas de indios; al mismo tiempo, se nombró a don Alonso de la Huerta como examinador de la lengua indígena. Además, el sínodo estipuló no sólo que era indispensable predicar en la lengua de los indios, sino también que los sacerdotes debían escribir sus sermones y presentarlos al visitador diocesano (Castañeda, 1976: 60; Lobo y Arias, 1987).

Por añadidura, en 1614 el arzobispo ordenó una inspección diocesana que reveló que en las doctrinas de indios dirigidas por religiosos se seguían perpetuando los abusos a los fieles y la evangelización estaba fallando. Esta situación conllevaba una falta de instrucción para los indios, que en secreto estaban volviendo a las prácticas idólatras. Esta situación fue conocida gracias a las visitas del padre Francisco de Ávila, a quien se le ordenó realizar campañas de extirpación de idolatrías (Duviols, 1971; AGI, L, 301). En este contexto, el clero secular, formado en el seminario diocesano y examinado por el obispo, aparecía como más virtuoso y con dominio y conocimiento de las lenguas indias. Recogiendo algunas de las observaciones ya realizadas por Mogrovejo, el arzobispo Lobo Guerrero propuso

muchas veces a la Corona la sustitución del clero regular por el secular en las doctrinas de indios (Castañeda, 1976: 67). Finalmente, el 17 de marzo de 1619 la Corona envió una real cédula en la que el rey ordenaba “que los virreyes, audiencias y gobernadores tengan cuidado de que los doctrineros sepan la lengua de los indios o sean removidos” (*Recopilación*, 1680, lib. 1, tít. 13, Ley 4).

CONCLUSIONES

Es posible observar cómo el proceso de utilización de las lenguas indígenas en la evangelización fue paralelo, pero no coincidente, con la progresiva apertura a la ordenación del clero indio y mestizo, y puso de manifiesto numerosas contradicciones dentro de la jerarquía eclesiástica. Si bien desde el siglo XVI vemos una apertura al uso de las lenguas indígenas para la evangelización, apoyada por las instituciones eclesiásticas y la Corona, al mismo tiempo había una resistencia a la ordenación de los indios y mestizos, basada sobre un rico debate canónico-jurídico que excluía a los neófitos del acceso a la ordenación sacerdotal. Recientemente, Massimo Carlo Giannini ha observado cómo en este delicado asunto la Santa Sede y las órdenes religiosas eligieron una estrategia “del ‘caso per caso’, fundada en una serie de sobrentendidos que evitaban resaltar las profundas contradicciones y laceraciones que este tema generó para la Iglesia católica” (2021: 752). De este modo, la evangelización y la doctrina quedaron en manos de las órdenes religiosas misioneras presentes en el territorio, en particular franciscanos, dominicos y jesuitas. Sólo con el tercer concilio de Lima en 1583 y la real cédula de 1588 es posible observar una coincidencia en las intenciones de evangelización a través de las lenguas indígenas y en permitir el acceso al sacerdocio a indios y mestizos.

REFERENCIAS

Archivos y siglas

AGI Archivo General de Indias, secciones:

- L Lima
- P Patronato
- R Ramo

AAV Archivo Apostólico Vaticano:

- SE Secretaría de Estado
- Esp. España
- CR Congregación de Ritos
- P Procesos
- V Vuelta

Fuentes impresas

Recopilación de leyes de los reinos de las Indias mandadas imprimir y publicar por la majestad católica del rey don Carlos II, Madrid, viuda de don Joaquín Ibarra, 1791.

Egaña, Antonio de (1961), *Monumenta peruana*, 8 vols., Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu.

Encinas, Diego de (2018), *Cedulario indiano*, 5 vols., Madrid, Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado/Real Academia de la Historia.

Solórzano Pereyra, Juan (1996), *Política indiana*, 4 vols., Madrid, Fundación José Antonio de Castro.

Levillier, Roberto (dir.) (1921), *Gobernantes del Perú, cartas y papeles, siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*, 14 vols., Madrid, Sucesores de Rivadeneyra.

Lissón Chaves, Emilio (ed.) (1943-1946), *La Iglesia de España en el Perú. Colección de documentos para la historia de la Iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos*, 5 vols., Sevilla, Archivo General de Indias.

- Lobo Guerrero, Bartolomé y Fernando Arias de Ugarte (eds.) (1987), *Sínodos de Lima de 1613 y 1636*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Universidad Pontificia de Salamanca.
- Martínez Ferrer, Luis y José Luis Gutiérrez (eds.) (2017), *Tercer concilio limense (1583-1591), edición bilingüe de los decretos*, Lima, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima.
- Metzler, Josef (ed.) (1991), *América pontificia*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana.
- Solano, Francisco (ed.) (1991), *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Vargas Ugarte, Rubén (1951-1953), *Concilios limenses (1571-1772)*, 3 vols., Lima, Tipografía Peruana.

Bibliografía

- Acosta, Antonio (2014), “La iglesia en el Perú colonial temprano. Fray Jerónimo de Loaysa, primer obispo de Lima”, en *idem*, *Prácticas coloniales de la Iglesia en el Perú; siglos XVI-XVII*, Sevilla, Aconcagua, pp. 69-93.
- Acosta, Antonio y Victoria Carmona Vergara (1999), “La lenta estructuración de la Iglesia 1551-1582”, en Fernando Armas Asín (ed.), *La construcción de la Iglesia de los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 30-70.
- Aguirre Salvador, Rodolfo (coord.) (2014), *Espacios de saber, espacios de poder: Iglesia, universidades y colegios en Hispanoamérica, siglos XVI-XIX*, Madrid, Frankfurt, Iberoamericana Vervuert.
- Alaperrine-Bouyer, Monique (2007), *La educación de las élites indígenas en el Perú colonial*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/ Instituto Riva Agüero/Instituto de Estudios Peruanos.
- Bayle, Constantino (1950), *El clero secular y la evangelización de América*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Instituto Santo Toribio Mogrovejo.
- Bravo Guerreira, María Cristina (1990), “El clero secular en las doctrinas de indios del virreinato del Perú, siglo XVI”, en Josep Ignasi Saran-

- yana, Primitivo Tineo, Anton Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer, *Evangelización y teología en América (siglo XVI)*, X *Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, 2 vols., Pamplona, Universidad de Navarra, vol. 1, pp. 627-642.
- Cantù, Francesca (2007), *La conquista spirituale: studi sull'evangelizzazione del Nuovo Mondo*, Roma, Viella.
- Castañeda Delgado, Paulino (1976), "Don Bartolomé Lobo Guerrero, tercer arzobispo de Lima", *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 33, pp. 57-103.
- Cobo Betancourt Juan Fernando (2012), *Mestizos heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el Nuevo Reino de Granada y la racialización de la diferencia, 1573-1590*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Coello de la Rosa, Alexandro (2008), "De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII)", *Revista de Indias*, vol. 68, núm. 243, pp. 37-66.
- Dammert Bellido, José Antonio (1987), *Arzobispos limenses evangelizadores*, Bogotá, Consejo Episcopal Latinoamericano.
- Durán, Juan Guillermo (1984), *Monumenta catechetica hispanoamericana (siglos XVI-XVIII)*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina.
- Durán, Juan Guillermo (1982), *El catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585). Estudio preliminar, textos, notas*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina.
- Durston, Alan (2007), *Pastoral quechua: the history of christian translation in colonial Peru, 1550-1650*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Duve, Thomas (2010a), "Derecho canónico y la alteridad indígena: los indios como neófitos", en Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese (eds.), *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, Berlín/Nueva York, De Gruyter, pp. 73-94.
- Duve, Thomas (2010b), "El Concilio como instancia de autorización. La ordenación sacerdotal de mestizos ante el Tercer Concilio Limense (1582/83) y la comunicación sobre Derecho durante la monarquía española", *Revista de Historia del Derecho*, núm. 40, pp. 1-29.

- Duviols, Pierre (1971), *La lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial*, Lima, París, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003), *Del paganismo a la santidad: la incorporación de los indios al catolicismo (1532-1750)*, Lima, Instituto Riva Agüero.
- Egaña, Antonio de (1966), *Historia de la Iglesia en la América española*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Gauger, Hans Martin (2010), “Los concilios limenses desde un punto de vista lingüístico”, en Roland Schmidt-Riese (ed.), *Catequesis y derecho en la América Colonial. Fronteras borrosas*, Frankfurt, Iberoamericana Vervuert, pp. 119-129.
- Giannini, Massimo Carlo (2021), “Il problema dell’esclusione dei non bianchi dal sacerdozio e dagli ordini religiosi nei cattolicesimi dell’età moderna (XVI-XVII secolo)”, *Cristianesimo nella Storia, Ricerche Storiche, Esetiche, Teologiche*, núm. 3, pp. 751-792.
- Grignani, Mario Luigi (2016), “Santo Toribio de Mogrovejo. El proemio del tercer catecismo y sus avisos para la transmisión de la fe”, *Humanitas: Revista de Antropología y Cultura Cristiana*, vol. 21, núm. 81, pp. 92-101.
- Guibovich Pérez, Pedro (2014), *El edificio de letras. Jesuitas, educación y sociedad en el Perú colonial*, Lima, Universidad del Pacífico.
- Hampe Martínez, Teodoro (2004), “La Universidad de San Marcos y el apogeo de la cultura virreinal (Lima siglo XVII)”, en Luis Enrique Rodríguez-San Pedro Bezares y Juan Luis Polo Rodríguez (eds.), *Saberes y disciplinas en las universidades hispánicas*, Salamanca, Miscelánea Alfonso IX, pp. 159-179.
- Hera, Alberto de la (1992), *Iglesia y Corona en la América española*, Madrid, Mutualidad de Seguros de la Agrupación de Fincas Rústicas de España.
- Hyland, Sabine (2004), *The jesuit and thei. The extraordinary life of padre Blas Valera, S.J.*, Ann Arbor, University of Michigan Press.
- Latasa Vassallo, Pilar (1997), *Administración virreinal en el Perú: gobierno del marqués de Montesclaros (1607-161)*, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces.

- Lopetegui, León (1943), “El papa Gregorio XIII y la ordenación de mestizos hispanoamericanos”, *Miscellanea Historiae Pontificiae*, núm. 7, pp. 179-203.
- Lundberg, Magnus (2008), “El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 38, pp. 39-62.
- Mac Cormack, Sabine (2007), *On the wings of time; Rome, the incas, Spain and Perú*, Princeton, Princeton University press.
- Maranguello, Carla (2015), “Religiosidad andina y fuentes doctrinales: consideraciones sobre el contexto evangelizador de desarrollo de la iconografía ornamental en Chucuito colonial”, *Temas Americanistas*, núm. 35, pp. 37-59.
- Martínez Ferrer, Luis (2012), “La ordenación de indios, mestizos y ‘mezclas’ en los terceros concilios provinciales de Lima (1582-83) y México (1585)”, *Annuario Historiae Conciliorum*, vol. 44, núm. 1, pp. 47-64.
- Mateos, Francisco (1950), “Constituciones para indios del primer concilio limense (1552)”, *Misionalia Hispánica*, núm. 19, pp. 5-54.
- Mazín Gómez, Oscar (2010), “Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI-XVII”, en Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín Gómez, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Bonilla Artigas, pp. 157-162.
- Merluzzi, Manfredi (2007), “Religion and state policies in the age of Philip II: the Junta Magna of Indias in 1568 and the new political guidelines in spanish american colonies”, en Demetrio Ramos de Carvalho (ed.), *Religion and power in Europe. Conflict and convergence*, Pisa, Plus/Pisa University Press, pp. 183-201.
- Merluzzi, Manfredi (2003), *Politica e governo del Nuovo Mondo, Francisco de Toledo viceré del Perú (1569-1581)*, Roma, Carocci.
- Morales, Francisco (2010), “La Iglesia de los frailes”, en Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín Gómez, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos Iglesias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Bonilla Artigas, pp. 13-76.

- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1975), “El binomio Roma-Madrid y la dispensa de la ilegitimidad de los mestizos”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 45, pp. 239-272.
- Olmedo Jiménez, Manuel (1990), “La Instrucción de Jerónimo de Loaysa para doctrinar a los indios en los dos primeros concilios limenses (1545-1567)”, en José Barrado Barquilla (ed.), *Actas del II Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo, Salamanca, 28 de marzo-1 de abril 1989*, Salamanca, San Esteban, pp. 301-354.
- Pérez Puente, Leticia (2017), *Los cimientos de la Iglesia en la América española: los seminarios conciliares, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez Puente, Leticia (2009), *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Ramos Pérez, Demetrio (1999), “La Junta Magna de 1568: planificación de una época nueva”, en *idem* (ed.), *La formación de las sociedades iberoamericanas (1568-1700)*, Madrid, Espasa Calpe, pp. 39-61.
- Rodríguez Valencia, Vicente (1958), *Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de sur América*, 2 vols., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas/ Instituto Santo Toribio de Mogrovejo.
- Saranyana, Josep Ignasi y Carmen José Alejos Grau (1999), “La primera recepción de Trento en América (1565-1582)”, en Josep Ignasi Saranyana (dir.), *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*, 3 vols., Madrid/Frankfurt, Iberoamericana Vervuert, vol. 1, pp. 131-148.
- Tineo, Primitivo (1996), “La recepción de Trento en España (1565): disposiciones sobre la actividad episcopal”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 5, pp. 241-296.
- Tineo, Primitivo (1990), *Los concilios limenses en la evangelización latinoamericana*, Pamplona, Universidad de Navarra.
- Trujillo Mena, Valentino (1963), *La legislación eclesiástica en el Virreinato de Perú durante el siglo XVI*, Lima, Pontificia Universidad Gregoriana.
- Valpuesta Abajo, Nazario (2008), *El clero secular en la América hispana del siglo XVI*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Vargas Ugarte, Rubén (1953-1962), *Historia de la Iglesia en el Perú*, 5 vols., Lima, Imprenta Santa María.

Villegas, Juan (1975), *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica, 1564-1600: provincia eclesiástica del Perú*, Montevideo, Instituto Teológico del Uruguay.

Wachtel, Nathan (1977), *La visione dei vinti. Gli indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Turín, Einaudi.

EL CLERO SECULAR MESTIZO CHILENO EN EL SIGLO XVI

Lucrecia Enríquez

INTRODUCCIÓN

A partir del Concilio de Trento se establecieron los requisitos para acceder a la ordenación sacerdotal, entre ellos la edad, vida ejemplar, conocimiento de los sacramentos y de las escrituras y estar en posesión de un beneficio o patrimonio personal que garantizara la subsistencia. Los obispos, para cerciorarse de que los candidatos poseían estos requisitos, debían evaluarlos por medio de un examen de *vita et moribus* o vida y costumbres. Quedaron excluidos del sacerdocio los dementes, los mutilados y deformes, los muy jóvenes, los homicidas, los que estaban obligados a prestar servicios y los que podían ocasionar desprecio hacia la religión, es decir los ilegítimos y todos los que nacían fuera del matrimonio.

En 1564 el rey Felipe II ordenó el cumplimiento del Concilio de Trento en todos sus territorios. La recepción formal de Trento se llevó a cabo en América en los concilios provinciales. El más importante en esta línea de la provincia eclesiástica de Lima fue el tercero, que tuvo lugar entre 1582 y 1583 presidido por el arzobispo Toribio de Mogrovejo. Éste fue el primero en el que participaron los obispos de las dos diócesis chilenas, La Imperial y Santiago, fray Antonio de San Miguel y fray Diego de Medellín, respectivamente. Siguiendo las directrices de Trento, celebraron sínodos en sus diócesis con el fin de aplicar el concilio, pero los textos no se conservaron. Sin embargo, en las cartas que intercambiaron con el rey y en las reales cédulas que recibieron se trataron los temas centrales del concilio, lo

que nos permite acceder a cómo se aplicaron algunas disposiciones, como la fundación de los seminarios y centros de estudio y, sobre todo, la formación del clero secular. Los obispos reunidos en Lima propusieron como estrategia de evangelización de los indios la formación del clero mestizo, pese a que la Corona había prohibido su ordenación pocos años antes; sin embargo, el concilio los apoyó y lograron revertir la prohibición, como veremos. En Chile, como en toda la provincia eclesiástica, los obispos ordenaban mestizos desde antes del concilio y continuaron haciéndolo después por las mismas razones que los otros obispos: hablaban la lengua de los indios y eran por eso indispensables para la tarea de la conversión.

Nos parece por lo tanto necesario estudiar el proceso chileno de formación del clero mestizo y sus etapas e insertarlo en las directrices de la provincia eclesiástica limense. Esta estrategia de los obispos, sin embargo, se vio dificultada por la política real contraria a la ordenación de mestizos que impulsó con más fuerza el envío evangelizador, desde el Perú a Chile, de misioneros de todas las órdenes religiosas, en último lugar de los jesuitas, que llegaron en la década que siguió a 1590 (Díaz, 2010: 48). Además, en el caso chileno hay que situar la aplicación de las disposiciones del tercer concilio dentro del largo siglo de la guerra de Arauco (1550-1656), cuyo hito más importante fue la batalla en Curalaba (1598), en la que fue decapitado el gobernador Martín Oñez de Loyola, que dio inicio a la gran rebelión araucana. Esta derrota española provocó el despoblamiento hacia el norte de las ciudades fundadas al sur del río Bío-Bío y Chile quedó dividido en zonas delimitadas por éste: la pacificada al norte y la Araucanía al sur. Sin duda, la situación de guerra determinó la manera de aplicación en Chile de las disposiciones relativas a la evangelización de los indios emanadas del concilio provincial. Esto impactó, como veremos, en la formación de un clero mestizo que hablara la lengua de los araucanos. Por otro lado, la sede episcopal de La Imperial fue trasladada a la ciudad de Concepción, donde, en 1620, se estableció el cabildo eclesiástico (AGI, P, 4).

El segundo concilio limense de 1567 recibió la aprobación real en diciembre de 1568. En la línea de Trento, se decidió que la catequesis fuera enseñada a los indios en sus lenguas, que para resguardar el sigilo no se usaran intérpretes en el sacramento de la penitencia y se aprobó que no se admitiera a los neófitos en el orden sagrado. Como los indios auxiliaban a los misioneros y a los párrocos como catequistas, el concilio permitió que pudieran conferir el bautismo en caso de ausencia del párroco y si no había un español que lo hiciera; también los mestizos recibieron este permiso con la misma condición. El concilio además limitó el ejercicio de las cuatro órdenes menores a los indios (Aznar, 1988: 233) e impulsó la erección de parroquias en los lugares donde éstos habitaban, con un máximo de 400 parroquianos. Los obispos debían preocuparse de que los indios fueran catequizados en sus lenguas vernáculas y se impartiera la doctrina adaptada al catecismo tridentino por sacerdotes idóneos para la cura de almas de los indios. Estas medidas requerían un clero lengua para ser llevadas a cabo.

Respecto a la ordenación sacerdotal de los indios, según Vargas Ugarte (1951-1953, I: 102-108, 160-161, 176, 208) se la prohibió expresamente, al igual que la de los mestizos. De contraria opinión es Olaechea Labayen, quien señala que la prohibición no alcanzó a los mestizos, sino a los indios recientemente convertidos, demostrándolo con el hecho de que los obispos asistentes a ese concilio ordenaban mestizos y continuaron haciéndolo posteriormente, y con que Solórzano Pereira así lo señaló (Olaechea, 1975a: 658-659).

Tengamos en cuenta que la política lingüística de la Corona, desde los inicios de la Conquista, fue la evangelización en castellano, pero sin erradicar las lenguas indígenas. En cambio, el clero sostenía que debía hacerse en la lengua de los indios para no retrasar la conversión, aunque hubiera dificultades para transmitir la doctrina cristiana (Glave, 2013: 31). Fue por esto que los obispos de las Indias, ante la necesidad de contar con clérigos lenguas, ordenaron mestizos. Sin duda el clero mestizo tenía más posibilidades de llevar a cabo esta política lingüística que el clero español o criollo. Sin

embargo, la ilegitimidad de nacimiento era el gran obstáculo que impedía la ordenación sacerdotal sin dispensa papal. En efecto, un requisito para ser ordenado era ser hijo de legítimo matrimonio.

Ahora bien, como la lejanía con Roma dificultaba tramitar la dispensa, en 1540 los obispos novohispanos pidieron al emperador Carlos V que gestionara ante el papa Pío V la concesión de la facultad de dispensar de ilegitimidad para facilitar el acceso al sacerdocio a los mestizos. El sumo pontífice concedió en 1566 exactamente lo que los obispos pidieron, es decir, la facultad de dispensar la ilegitimidad de nacimiento por medio de una bula que tuvo poca difusión. En 1571 se extendió a los obispos en Indias la facultad de dispensar las irregularidades contraídas por pecados, excluyéndose el de homicidio y la simonía (Cobo, 2012: 29). Los obispos pidieron ampliar la facultad de dispensar ante el papa Gregorio XIII (Olaechea, 1975a: 240), quien en enero de 1576 promulgó la bula *Nuper ad nos* (Solano, 1991: 73), que concedía la facultad a los obispos en América de dispensar de ilegitimidad a los aspirantes al sacerdocio que fueran hijos de españoles e indios o criollos si hablaban y escribían la lengua local, a fin de posibilitarles el acceso al sacerdocio para la salvación de las almas de los indios. Fundó esta concesión en la escasez de sacerdotes en América que conocieran la lengua de los indios y en los problemas derivados de la predicación y confesión por medio de intérpretes (Hernández, 1879: 222). Aunque esta bula no obtuvo el pase del Consejo de Indias, llegó a manos de los obispos americanos, muchos de los cuales habían ordenado mestizos gracias a la dispensa que éstos obtenían por agencia directa en Roma, como lo sostuvo Olaechea, ejemplificando con una dispensa obtenida en 1576 por el natural de Santiago de Chile, Diego García (Olaechea, 1975c: 244).

En efecto, como explica Juan Fernando Cobo (2012: 27), el gobierno papal sobre la Iglesia que se estructuró a lo largo de la Edad Media se basó en administrar respondiendo a peticiones, dejando la iniciativa y responsabilidad de ejecución a quien la hacía. Esto explica que el papado, en una primera etapa, dispensara individualmente a quienes así pedían. A raíz de la petición de los obispos, los papas

les concedieron la posibilidad de dispensar de ilegitimidad, lo que hicieron con más frecuencia a partir de la bula de 1576.

Sin embargo, paulatinamente Felipe II empezó a dirigir reales cédulas a algunos obispos pidiéndoles que si ordenaban a mestizos lo hicieran con cautela (como en 1576 al arzobispo de Santa Fe de Bogotá) o prohibiendo hacerlo (como en la enviada al obispo de Cuzco en 1577). Finalmente, una real cédula del 2 de diciembre de 1578, dirigida a todos los obispos y arzobispos de las Indias, prohibió la ordenación sacerdotal de los mestizos hasta nuevo aviso (AGI, IG, 427, lib. 30: 297v-298). Paralelamente, otra real cédula despachada a todas las diócesis de las Indias en 1578 prohibió nombrar párrocos que no supieran la lengua de los indios del lugar (AGI, IG, 427). Para que esta disposición pudiera ser efectiva, en 1580 Felipe II ordenó, por medio de otra real cédula, que donde hubiera una audiencia en América debía erigirse una cátedra de lengua de indios para que fueran bien instruidos en la fe y que en Chile “se debía cuidar más que hubiese esa doctrina y pasto espiritual” (AGI, IG, 427), a fin de facilitar la conversión de los araucanos.

¿Por qué se prohibió la ordenación de los mestizos? Las razones hay que buscarlas en la imperante visión negativa contra los mestizos que fundamentó lo que Paulino Castañeda llamó el “impedimento político” de 1578, que apuntaba a favorecer la presencia del clero español en los beneficios en América (Castañeda, 1981: 235). En la misma línea argumentó Olaechea al señalar que el Consejo de Indias no quiso ver en los informes negativos que llegaban sobre los sacerdotes mestizos la disputa en la que estaban inmersos el clero regular y el secular por las doctrinas de indios. Es más, para Olaechea las tensiones se agudizaron por los privilegios que los papas dieron a las órdenes religiosas en dichas doctrinas, limitando así la jurisdicción episcopal, como el conocer y resolver en las causas matrimoniales, erigir conventos o quedar exentos de la visita episcopal. Los obispos habrían propiciado el clero mestizo para limitar la presencia de frailes en las doctrinas (Olaechea, 1975a: 646). Antes de avanzar en el tema, veamos cómo los obispos chilenos aplicaron estas disposiciones y cuándo y cómo las conocieron.

LOS PRIMEROS OBISPOS CHILENOS, LA EVANGELIZACIÓN DE LOS INDIOS Y EL CLERO MESTIZO

¿Cómo se insertaron los obispos chilenos en esta problemática? ¿Cuáles fueron sus primeras preocupaciones en relación con la evangelización de los indios después del segundo concilio limense? Dos reales cédulas del 26 de enero de 1568 dirigidas al presidente y la Audiencia de Chile lo muestran. La primera nacía de una carta enviada por el obispo de La Imperial, fray Antonio de San Miguel, que pedía al rey que se estableciera un colegio en la iglesia catedral siguiendo las directrices del último concilio limense, que mandaba establecerlos. Felipe II encontró muy justa la medida por ser Chile una provincia recientemente descubierta “y que las gentes que en ellas nacen se crían más ociosa y viciosamente, y que los pobres lo son más”, según le fue comunicado al obispo por medio de una real cédula del 26 de enero de 1568 (AASCH, SO, vol. 1: 511). Sin embargo, se presentaba el problema de la dotación, dado que el obispado no disponía de los fondos necesarios y por eso pedía información sobre la conveniencia de fundarlo, sobre las posibilidades de la Iglesia de pagar el edificio y dotar el colegio, y la merced que se podría hacer sin gravar la real hacienda, para lo cual solicitaba al presidente y a los oidores que informaran. La segunda cédula, dirigida a las mismas autoridades, se refería a la petición del obispo de La Imperial de establecer una universidad y estudio general para los hijos legítimos e hijos mestizos de los vecinos, muchos de los cuales se inclinaban al estudio de las letras y a la carrera eclesiástica. Felipe II les pidió a las autoridades mencionadas, por medio de otra real cédula del 26 de enero de 1568, que informaran sobre la conveniencia y necesidad de establecer esos estudios, el mejor lugar para hacerlo, cómo financiarlo y cómo mantenerlo (AASCH, SO, vol. 43: 235).

Resumamos: ¿qué pedía el obispo? La petición era que se estableciera un colegio en la catedral, una universidad y estudios generales en la ciudad, en suma, todos los niveles educativos posibles de la época. Las escuelas catedralicias se generalizaron en Europa a partir del siglo XI, destinadas a la educación de niños y jóvenes a los que se preparaba para continuar en la carrera eclesiástica. En cuanto

a los estudios, podían ser generales o particulares. Los primeros se desarrollaban en centros fundados por el papa, el rey o emperador, los que otorgaban grados de validez universal en artes y también en alguna facultad superior como teología, medicina o derecho. Los particulares, en cambio, se desarrollaban en las religiones, municipios o catedrales y se caracterizaban por no poseer las características de los estudios generales. Lo que distinguía a una universidad de los estudios generales era que se trataba de una corporación con personalidad jurídica. Paulatinamente se fue generalizando en España el término *universidad*, que incluía el carácter corporativo de estudiantes y maestros y los estudios generales, pero en el periodo analizado aún se denominaba a estas instituciones como universidades de estudios generales. El obispo San Miguel pedía un colegio en la catedral que fuera una universidad y estudio general para la ciudad. Se trataba, por tanto, de un proyecto de educación en todo lo amplio. La mención explícita de que el colegio estuviera destinado a la formación de clérigos, aunque no de manera exclusiva, muestra la necesidad de la formación de un clero local en el que pudieran tomar estado los hijos de los vecinos. Es de particular interés la asociación implícita de mestizos con hijos ilegítimos de vecinos que se establece en la carta del obispo con la petición de facilitarles estudios y salida profesional, y la respuesta del rey.

Una carta posterior del obispo de Santiago al rey, fechada el 14 de septiembre de 1581, en la que acusa recibo de siete reales cédulas, proporciona más información sobre la situación del clero, su formación y sus características, elementos todos que se relacionan con la evangelización de los indios. Daba cuenta de haber recibido dos cédulas reales en las que se le mandaba no ordenar a indignos y mestizos (sin duda le habían enviado al obispo la real cédula de 1578). Respecto a estos últimos, contestaba al rey que no los ordenaría, como le mandaba, y daba cuenta de haber ordenado a cuatro “por autoridad apostólica, hijos de padres nobles y conquistadores muy virtuosos y de buen ejemplo, y que saben la lengua de los naturales muy bien, personas de quienes ninguno podría decir mal de ellos con razón” (AASCH, SO, vol. 20: 48). Claramente, la expresión “autoridad apostólica” que usa el obispo Medellín hace referencia a

las bulas papales oponiéndolas a las cédulas regias que le indicaban no ordenar sacerdotes a los mestizos. Esta respuesta es ilustrativa de que los obispos ordenaban mestizos aplicando la facultad de dispensar de ilegitimidad concedida en la bula de 1576. El virrey del Perú lo confirmó en carta al rey diciendo que la bula papal habilitaba a los obispos para ordenar a los mestizos y otros bastardos por conocer las lenguas de los indios y por eso habían considerado más esa habilidad que otros requisitos para la ordenación (Levillier, 1924, 6: 186). El 27 de abril de 1579 también el oidor de la Real Audiencia de Lima, Cristóbal Ramírez de Cartagena, informaba al rey que los obispos habían ordenado mestizos a raíz de la concesión del papa Gregorio XIII y que si un obispo le negaba la ordenación a alguno, otro la autorizaba. Consideraba que el clero mestizo, por su mala vida, era muy perjudicial para la evangelización de los indios porque se podía comunicar con fluidez con ellos. Pedía al rey que gestionara la revocación de la concesión papal (Lopetegui, 1943: 187-188).

Otra real cédula a la que hace referencia el obispo fray Diego de Medellín es una de 1580 que ordenaba a los obispos no nombrar sacerdotes que no supieran la lengua de los indios en doctrinas, lo que dio pie al obispo para explicar que había ordenado a cuatro mestizos virtuosos, conocedores de dichas lenguas. Destaca que a su llegada no había ningún sacerdote que las supiera, pese a que eran necesarios para servir en 26 doctrinas. Daba cuenta de que había ya 12 sacerdotes que sabían la lengua de los naturales de Chile, seis también la lengua del Perú, y de que había religiosos conocedores de las lenguas que suplían a los clérigos seculares.

Respecto a otras cédulas, respondía lo siguiente: sobre la que le ordenaba no permitir que los sacerdotes obligaran a los indios a hacer ofrendas en la misa, señala que no ocurría y que eran voluntarias algunas ofrendas que se hacían en días de fiesta; en relación con la de castigar a los clérigos que daban malos ejemplos con su estilo de vida a los indios, sostiene que no ocurría; en cuanto a la que permitía que los indios recibieran la comunión si tenían disposición a ello, sostiene que así lo haría y agrega que cree que ninguno la tenía; finalmente, la última cédula le pedía la publicación del jubileo de 1581, concedido en el Santuario de la Vera Cruz. Los otros temas

que tratan en la carta se refieren al envío de sacerdotes a los pueblos de Cuyo, la provisión del curato del sagrario de la catedral, la pobreza del obispado y las excesivas derramas que pagaban los vecinos (AASCH, SO, vol. 20).

En otra real cédula, de enero de 1588, dirigida a fray Diego de Medellín, obispo de Santiago de Chile, se lo amonestaba por ordenar mestizos, no sólo de su obispado, sino de otros que acudían a pedirle las órdenes (AASCH, SO, vol. 41: 3). La cédula se había originado en una denuncia al virrey del Perú hecha en 1582 por el dominico fray Cristóbal Núñez:

El obispo de Santiago de Chile por sus muchos años y vejez, es muy fácil en muchas cosas contra la conciencia. En especial ha tenido mucha rotura en ordenar mestizos; y a lo que se practica y yo he visto, el uno es indio y dos son muy ignorantes porque no saben leer ni han estudiado (Barros, 2000, 3: 121).

Fernando Aliaga da a conocer otro documento en la misma línea. Se trata de una carta del 5 de diciembre de 1585 del cabildo eclesiástico de Santiago al rey, que sería la que provocó directamente la real cédula de enero de 1588 dirigida a fray Diego de Medellín, en la que se le pidieron explicaciones sobre los mestizos ordenados. Reproducimos la cita por la importancia que tiene para nuestra propia argumentación:

Habiendo VM prohibido no se ordenasen mestizos por las muchas imperfecciones que cada día descubren, los que hasta ahora se han ordenado, no se ha cumplido ni cumple en esto la voluntad de VM en este obispado; porque se han ordenado y admiten de ordinario a las órdenes muchos mestizos así de este obispado como de otros que de fuera vienen a ordenarse. Será muy justa la reprehensión que sobre esto se diere y VM más mandare. Con la afición que tiene el prelado que al presente tenemos, de ordenar mestizos, después que los tiene ordenados de sacerdotes, los prefiere a los demás sacerdotes españoles, con perjuicio de esta Iglesia catedral y nuestra, porque siempre ha puesto por cura de españoles de esta a los tales mestizos. Como fue un Gil Blas,

que lo fue más de cuatro años, hasta que murió. Y después de muerto inmediatamente puso por cura a otro mestizo, que se dice Gabriel Villagra; con haber cura, beneficiario propietario, nombrado propietario por VM muy bastante para el servicio de la Iglesia, por ser pocos los parroquianos y el beneficio muy tenue. Y somos informados haya escrito a VM para que presente al dicho Gabriel de Villagra en prebenda de esta Iglesia. A vuestra Majestad suplicamos nos haga merced de que este mestizo, ni otro se provea a prebenda y que si por no haberse hecho cierta relación se le vaque (Aliaga, 1986: 65).

El obispo responde a estas acusaciones en una carta de 1590 al rey en la que menciona la recepción de varias cédulas, entre ellas una que lo amonestaba por ordenar mestizos. Explica que en 1576, junto con las bulas de cruzada,

vino facultad para dispensar en muchas cosas entonces ciertos mestizos, hijos naturales de padres nobles y conquistadores de Chile, aplicados a cosas de la Iglesia, se aprovecharon de las dichas dispensaciones, y entonces se ordenaron tres o cuatro, todos hábiles para sus oficios y para la conversión de los indios, y de buen ejemplo. Después acá, ningún mestizo de este Obispado se ha ordenado de orden sacro, ni aun de órdenes menores, si no son dos muchachos que saben cantar, para que con decencia pudiesen servir al altar y coro. Y al presente ningún sacerdote hay mestizo, sino sólo uno virtuoso y provechoso para la doctrina de los naturales; y uno solo de órdenes menores, que sirve en la sacristía y coro (AASCH, SO, vol. 20).

Aclara que sólo ordenó, de afuera del obispado, a un mestizo proveniente del Perú con cédulas apostólicas, y que:

Y vive Nuestro Señor, que todo esto es verdad y que lo que escribieron a Vuestra Majestad fue gran malicia, y también envidia, porque los dos sacerdotes mestizos, de los tres que han residido en este Obispado, eran habilísimos para el coro, y ambos a dos han sido sochantres, muerto el uno, luego otro, y eran muy buen ejemplo y edificación del pueblo. Empero, los prebendados, que maldito el punto [que] saben, ni aun

entonar un salmo, y por ventura otros clérigos, tuvieron envidia de los dichos sacerdotes, viéndolos honrados de esta manera, y ellos u otros por ellos, enviaron esta relación a Vuestra Majestad por poderme desgraciar con Vuestra Majestad, que es recia cosa corregir y hacer a clérigos que hagan y guarden lo que son obligados (AASCH, SO, vol. 20).

Finamente, concluye diciendo que, mientras escribía la carta, murió el sacerdote mestizo que se mencionaba, “con harto sentimiento del pueblo” por su buen ejemplo. Explicaba también que no había más mestizos ordenados, sino sólo un sacristán que tenía órdenes menores, por lo que no era verdad que hubiera tantos mestizos ordenados y que, por otra parte, los que lo fueron no habían sido perjudiciales en Chile, como quizá sí lo fueron en Perú u otros lugares (AASCH, SO, vol. 20).

Este recorrido temático diagnostica la situación de los obispados chilenos en vísperas del tercer concilio limense: la necesidad de que hubiera estudios generales en Chile en los que estudiaran los hijos legítimos de españoles y los mestizos; el consenso de incluir en la sociedad española a los hijos mestizos de los vecinos; que los obispos ordenaban sacerdotes a los mestizos virtuosos y dignos; la escasez de clérigos que conocieran las lenguas de los indios, y la tensión entre el rey y el papa (en medio de la cual estaban los obispos americanos) en torno a la ordenación de los mestizos. Sin duda, las diócesis chilenas no eran una excepción. Por el contrario, como veremos enseguida, la evangelización de los indios en las lenguas nativas y la ordenación de mestizos formaron la agenda del que fue el tercer concilio provincial limense.

EL TERCER CONCILIO LIMENSE (1582-1583) O EL TRENTO AMERICANO

Entró en vigor en 1591 y fue el único de todos los concilios limenses que recibió la aprobación pontificia en 1588. Se editó un catecismo para toda la provincia y se ratificó que los indios debían ser doctrinados en sus lenguas. Respecto a las ordenaciones sacerdotales de

españoles se decretaba que los carentes de patrimonio podían ordenarse a título de indios si efectivamente podían asumir la cura de almas en una doctrina. Siguiendo al tridentino, afirmaban la exclusión del sacerdocio de los no aptos. Se pedía a los obispos que cuidaran que las parroquias de indios no estuvieran vacantes y que los propietarios conocieran la lengua de los indios (Lisi, 1990: 124-157).

Como se trató de un concilio misionero, no quedó excluido uno de los temas centrales de la evangelización: el acceso de los mestizos al sacerdocio, prohibido por el rey desde 1578 y acatado por muchos obispos desde entonces. En efecto, el concilio transcurrió en un momento en que muchos mestizos de alto rango social que aspiraban a ser sacerdotes, hijos y nietos de conquistadores famosos y de madres indias nobles, iniciaron una cruzada para conseguirlo a raíz de la prohibición real de 1578. Como señala Juan Olaechea, gran parte de la primera generación de mestizos estaban incorporados a la sociedad española y educados en ella (Olaechea, 1973; 1975a: 655). Se trataría en muchos casos, por tanto, de mestizos reales hijos o nietos de conquistadores y de madres descendientes de los incas y también de mestizos vinculados a linajes cacicales, algunos legitimados y otros no, que ocupaban cargos públicos y habían optado por la carrera eclesiástica (O'Phelan, 2013: 19). Como ha explicado también Berta Ares, la suerte de estos mestizos dependió de si estaban o no asimilados a la sociedad española del padre. En los primeros 20 años de la Conquista, según Ares, la mayor parte de los hijos de los conquistadores fueron mestizos fruto de uniones ilegítimas. La situación social que inicialmente tuvieron cambió cuando tenían entre 20 y 25 años, por el desarrollo del discurso sobre los malos hábitos de los mestizos y a raíz de su condición de ilegítimos, lo que les dificultaba ejercer cargos públicos. En los años siguientes a 1570 se los definía como cercanos al mundo cultural indígena (Ares, 1997: 39-43).

Estos mestizos entablaron un proceso ante el concilio con el fin de conseguir un dictamen favorable que resolviera desde un punto de vista canónico si su condición era un impedimento para ser ordenados sacerdotes. Respecto a su propio origen, se reconocieron como mestizos herederos de conquistadores y padres meritorios, pero tam-

bién de madres a través de las cuales tenían un vínculo de consanguinidad con los señores de la tierra, fueran estos principales, incas o caciques, por lo que legitimaban sus derechos en su doble origen (Ares, 1997: 54).

El 6 de septiembre de 1582, con objeto de conseguir la admisión a las órdenes mayores, 26 mestizos naturales del Perú dieron poderes a dos vecinos limeños, los mestizos Hernán González y Juan Ruiz (padres de hijas mestizas), para que los representaran en el concilio provincial, ante el rey y el Consejo de Indias y, de ser necesario, ante el papa, a fin de obtener la igualdad con los españoles en el acceso a beneficios eclesiásticos y oficios de república. Algunos de los firmantes ya eran presbíteros, otros clérigos de órdenes menores y de otros no se sabe su situación con exactitud. También en Cuzco los mayordomos de la cofradía de mestizos de la Santa Misericordia presentaron un recurso el 8 de septiembre ante el teniente de corregidor porque los cofrades y sus hijos no podían acceder al sacerdocio a raíz de la real cédula de 1578, aun cuando muchos ya estaban ordenados de menores. Pedían permiso para informar sobre la vida, costumbres y ejemplo de los mestizos que eran sacerdotes y de quienes aspiraban a serlo y para otorgar poder para ser representados ante el rey y el Consejo de Indias. Los permisos fueron concedidos y 39 mestizos del Cuzco otorgaron poderes con los fines señalados. Se sumaron a ellos seis mestizos de Oropesa, 53 mestizos de la cofradía de la Caridad de Arequipa y siete de la ciudad de Loja. En total, 124 mestizos de las principales villas y ciudades del Perú pidieron al concilio ser admitidos en las órdenes mayores (Olaechea, 1975b: 157-159). Se trató, como explica Felipe Ruan, de una legitimación colectiva de su identidad y de un auténtico ejercicio de agencia mestiza ante el concilio, las autoridades políticas, la Monarquía y el papado (Ruan, 2012: 210-217).

En octubre de 1582 los apoderados presentaron ante el concilio reunido una demanda en nombre de sus representados y de los hijos de indias y españoles de las provincias del Perú y Chile. Como bien señala Olaechea, aunque todos los obispos presentes habían ordenado mestizos, el escrito se fundamentaba en que los obispos

habían puesto dificultades para ello y en que el rey les había pedido no hacerlo.

Los argumentos esgrimidos por los apoderados fueron los siguientes: que no había prohibición de derecho para ser ordenados; sabían las lenguas de los indios (no sólo la lengua general inca, sino además las otras lenguas locales), que era el requisito para instruir a los naturales, razón por la cual el papa había encargado al monarca español la conquista y población de las Indias; que eran beneméritos porque sus padres y abuelos habían servido al rey en la Conquista sin haber sido gratificados, por lo que pedían que recayera en ellos el favor y la gratificación de sus padres y abuelos recompensándolos con doctrinas y beneficios de la tierra, en las que debían ser preferidos por ser naturales de ella y porque por medio de la Conquista sus padres y abuelos habían apartado a los indios de la idolatría llevándoles la verdadera fe; recordaban que el mismo papa Gregorio XIII había otorgado la dispensa de ilegitimidad a los obispos; argumentaban que la real cédula se basó en ordenaciones de quienes carecían de las calidades necesarias, pero no por ello se debía dejar de ordenar a los que las tuvieran, y si era voluntad del papa que se ordenaran debía ser la misma la del rey, pese a la cédula; finalmente, los sacerdotes se ocupaban de actividades pías dejando de lado otras no virtuosas que en otros tiempos habían tenido los nacidos en Indias, por lo que negarles el camino del sacerdocio los desanimaría y, en consecuencia, le pedían a los obispos que previa información de vida y costumbres del candidato, y si reunía los requisitos requeridos por Trento, les confirieran las órdenes sagradas con base en la bula de Gregorio XIII.

Los obispos se comprometieron a proceder en justicia (Olaechea, 1975b: 169-173). Los mestizos del Cuzco, por su parte, presentaron al concilio una probanza con testigos sobre su calidad para acceder al sacerdocio. Olaechea señala que se deduce de ambos documentos que había muchos sacerdotes mestizos en el Perú y que las guerras civiles habían empobrecido a sus familias, por lo que no habían tenido cómo sustentarse y se habían visto orillados a ocuparse en oficios de república y en el estado eclesiástico. Además, queda claro que, aunque en la universidad se enseñaba la lengua general, el curso era

tan corto que no era suficiente para poder predicar a los indios, por lo que los curas españoles seguían necesitando traductores. En adición, había otros idiomas que no se enseñaban y por eso los indios que los hablaban no eran evangelizados por los curas españoles. En cambio, muchos mestizos hablaban tres y hasta cuatro lenguas. De hecho, fueron ellos los que tradujeron en el colegio de la compañía de Lima el catecismo del concilio al quechua y aimara. Los obispos aprobaron hacer un interrogatorio ante un notario eclesiástico que examinara testigos al respecto, lo que se llevó a cabo el 31 de julio de 1583. Entre los más de 30 testigos había un canónigo, un inquisidor y el fiscal del Santo Oficio, el jesuita José de Acosta, el provincial de la Orden de la Merced. Dos de las preguntas ilustran con claridad la manera en la que se enfocó el tema. Una enfatiza que negarles la ordenación a los mestizos y las doctrinas de indios equivalía a quitar el medio de doctrinarlos, con el consecuente daño al servicio divino y a la conciencia real. La segunda apuntaba a recabar información sobre la confesión, demostrando que los indios se negaban a confesarse con sacerdotes españoles (AGI, L, 126).

Paralelamente, en 1583 enviaron una representación al rey en la que incluían íntegra la bula del papa Gregorio XIII que los dispensaba de la irregularidad *ex defectu natalium*, ya que precisamente con este argumento el rey los había excluido del sacerdocio. En efecto, uno de los argumentos centrales de los mestizos era que el rey no tenía conocimiento de esta bula, y era esto lo que explicaba la discordancia de opiniones (como hemos visto, el rey estaba al tanto de su existencia). En septiembre de 1583 los apoderados de los mestizos presentaron ante el concilio la información. Con respecto a las ordenaciones sacerdotales pendientes, el concilio aprobó que se examinara a los candidatos porque no podían ser excluidos debido a su utilidad en las doctrinas (Duve, 2010: 12). Para acelerar la resolución, el concilio nombró una comisión compuesta por los obispos fray Francisco Vitoria, de Tucumán; Alonso Granero Caballos, de La Plata, y fray Alonso Guerra, del Río de la Plata, como se denominaba a la diócesis de Paraguay (Olaechea, 1975b: 178-180). En noviembre de 1583 la comisión entregó su parecer:

Los Ilustrísimos Señores Obispos de Tucumán, de La Plata y del Río de la Plata, del Consejo de Su Majestad, Delegados del Santo Concilio Provincial que próximo en esta dicha ciudad celebró, habiendo visto lo pedido en nombre de los mestizos hijos de indias y de españoles y lo por ellos pedido cerca de que los que tuvieren habilidad y suficiencia sean ordenados y la probanza por su parte presentada dijera sus pareceres que los mestizos que fueren virtuosos y tuvieren suficiencia para ser promovidos a los sacros órdenes se les conceda facultad para ser ordenados y Su Majestad les haga merced de permitirlo porque de ello se seguirá mucha utilidad y aprovechamiento a los naturales de estos reinos por ser muy buenas lenguas y entenderse con los indios que tratan la misma lengua y la saben sin diferenciarse con tanto que a los Prelados se les encargue hagan diligente examinación de la vida y costumbres de los que se hubieren de ordenar junto con la suficiencia que deben tener para tan alto oficio conforme al Santo Tridentino pues teniendo las dichas partes no deben ser excluidos demás del provecho y utilidad que de ello se seguirá como va dicho y este es su parecer e información a los que las pidieren para en guarda de su derecho (AGI, L, 126).

Obtenido este dictamen, el proceso fue trasladado a la Audiencia de Lima, que lo aprobó en febrero de 1584 y un año después Pedro Vásquez Rengifo, procurador de los mestizos del Perú, presentó en el Consejo de Indias el memorial de 114 folios (AGI, L, 126). El apoderado enviado a Madrid fue recibido en audiencia por Felipe II, a quien le pidió la derogación de la real cédula de 1578. Dos fueron los argumentos esgrimidos por los mestizos que pedían la ordenación. El primero, que eran hijos de indias y de padres meritorios caballeros hidalgos a quienes el rey les debía mercedes y, por ser hijos de hidalgos, no podía obligarlos a ejercer oficios viles; tenían, además, estudios y su vida no tenía tacha y, al cerrarles la puerta del sacerdocio, cabía la posibilidad de que se los apartara de la virtud. En segundo lugar, señalaban que por naturaleza les correspondía la doctrina de los indios, más aún después de que el concilio aprobara su ordenación, considerando que tenían el indulto papal. La argumentación de los mestizos se fundamentaba también en el dominio

que tenían de las lenguas indias, lo que garantizaba la evangelización. En relación con la real cédula de 1578, afirmaban que tenía como objetivo evitar la ordenación de los mestizos no idóneos, no de todos, y que el rey no podía tener una opinión diferente a la del papa, que había permitido las ordenaciones (Duve, 2010: 8-9).

Después de muchas dificultades, en agosto de 1588 Felipe II firmó otra cédula que permitió la ordenación de mestizos aptos para ser sacerdotes (Konetzke, 1953: 595-596). Según Lopetegui, esta cédula se debió a la intermediación de la Santa Sede, a pedido de los alumnos mestizos del colegio jesuita del Cuzco.

En efecto, el secretario de Estado de Su Santidad pidió al nuncio en Madrid que se informara sobre las razones de la prohibición y que dijera al rey que no tenía competencia en temas sacramentales, por lo que debía revocar la real cédula (Lopetegui, 1943: 179-203). Para Olaechea esto no es tan evidente, dado que la cédula revocatoria se refiere sólo a la intervención del apoderado enviado a Madrid desde Perú. Recuerda además que en el periodo que medió entre la intervención del nuncio y la cédula revocatoria de agosto de 1588 el rey envió una real cédula fechada en enero de ese año prohibiendo ordenar a los mestizos que no fueran virtuosos. El mencionado autor insiste en que la derogación se dirigió al arzobispo de Lima y los obispos de Cuzco, La Plata, Quito y Tucumán, con la Nueva España, el Nuevo Reino de Granada y otras zonas al margen, por lo que concluye que la cédula revocatoria no expresó la voluntad real de consentir la ordenación de mestizos en todos los territorios americanos (Olaechea, 1975b: 185).

Por tanto, el concilio limense de 1583 no sólo permitió la ordenación de mestizos, sino que, al precisar cuáles eran los requisitos para su admisión en el sacerdocio, quedaron también incluidos los indios, siempre que los cumplieran. Las ordenaciones de los nativos fueron posibilitadas y favorecidas al admitirse hacerlo a título de indios con conocimiento de las lenguas nativas y al determinar que se enviaran a las parroquias de indios sacerdotes que las dominaran (Lisi, 1990: 91). De manera que se aprobó el título de lengua como título de ordenación y se estableció que los obispos debían incentivar con premios y honores que todos los sacerdotes de la

diócesis aprendieran las lenguas indígenas (Lisi, 1990: 155). Incumbía a cada prelado la decisión de aceptar a los pretendientes a órdenes guiados por dos de las normas que establecía el concilio: que fueran “hombres de buena vida y suficientes letras y que tienen noticia de la lengua de esta tierra”, y que, como lo señalaba el concilio de Trento, “solamente se ordene a los idóneos” (Vargas, 1951-1953, I: 339 y 337).

La historiografía ha destacado que el tema debe ser también situado en el ascenso de los criollos en la jerarquía social y las tensiones con el clero regular. En relación con este último, Fernando de Armas Medina vinculó la oposición de los regulares a la ordenación de mestizos con el pleito por las doctrinas, ya que si los mestizos se ordenaban de presbíteros eran los candidatos natos para remplazarlos, con lo que el clero secular crecería rápidamente y desplazaría a los frailes procedentes de España. Por lo tanto, la exclusión de los mestizos del sacerdocio remite, asimismo, a la pugna entre clero regular y clero secular por el servicio de los beneficios (Armas, 1953). En la misma época se iniciaba dentro de las órdenes religiosas el conflicto entre españoles y criollos por la alternativa en el gobierno, inscrito a su vez en la política de la Corona de afianzar su propio poderío favoreciendo a los recién llegados y pagando con postergaciones a los descendientes de los primeros conquistadores, origen del criollismo eclesiástico (Lavallé, 1982).

Según Lavallé, aunque entre 1570 y 1600 los criollos no eran un grupo consolidado en la sociedad ni en la Iglesia, se expresaron de diversas maneras. Uno de los contenidos del criollismo, nacido en los conventos, fue que se implantara la prelación o preferencia de los hijos de la tierra para obtener los beneficios vacantes, oficios, encomiendas y corregimientos, que, como hemos visto, también formó parte del memorial mestizo ante el Consejo de Indias. En lo que nos atañe en este estudio, interesa la inserción de esta tensión por los beneficios eclesiásticos entre clero regular y secular, que estaban en posesión mayoritariamente de las órdenes religiosas porque éstas habían llegado tempranamente a América, pero que el clero secular criollo reclamaba como propios invocando, precisamente, la prelación (Lavallé, 1982: 283).

Thomas Duve analizó las conexiones entre el concilio, la sociedad y la política, destacando cómo los mestizos peruanos lo usaron a su favor para resolver las disputas planteadas en la provincia eclesiástica respecto a su admisión en el sacerdocio. Al analizar el caso y resolverlo, el concilio tomó una decisión sacramental que apoyó las peticiones de los mestizos ante el Consejo de Indias y la solicitud de anulación de la real cédula de 1578. De esta manera, el concilio fue un medio de expresión de los mestizos ante el rey, al investir con esa autoridad sus propios argumentos. Este autor destaca también que la resolución favorable del concilio sobre el tema no era esperable porque el problema de fondo no era la divergencia de posiciones entre el rey y el papa. Desde hacía una década algunas autoridades políticas y eclesiásticas lo veían como un problema porque tenían reservas frente a la fiabilidad política de los mestizos, sobre todo después de la rebelión de este grupo en 1567 (Duve, 2010: 16).

Además, la cuestión coincidió con la crisis del modelo de dos repúblicas separadas espacial y jurídicamente (Coello, 2008) y con la visión europea de fines del siglo XVI sobre la inferioridad de la geografía americana que se aplicó a sus habitantes, a los que se calificó como debilitados biológicamente y portadores de degeneración moral. Esta imagen, originariamente de los indios, pronto se trasladó a los mestizos y a los criollos. Por tener sangre india, se consideraba que los mestizos eran viles y tenían la mancha de color vario, eran bárbaros, feos, inestables, un peligro en potencia para la Monarquía (Lavallé, 1993: 46, 110). Cabe destacar que los obispos no se refirieron a estos prejuicios al aprobar la ordenación de los mestizos.

El análisis de Massimo Giannini sobre los no admitidos al sacerdocio en los imperios español y portugués se basa en que el tema debe ser entendido desde los diversos centros del catolicismo (Roma, Lisboa, Madrid, Lima, México y Goa) y considerar que ni Roma ni las órdenes religiosas adoptaron una postura universal respecto a la admisión en el sacerdocio de los no blancos, sino que se impuso una estrategia de caso por caso (Giannini, 2021: 752). Esta explicación es totalmente aplicable al caso de los mestizos peruanos y al apoyo recibido por la provincia eclesiástica limeña contrario a la posición monárquica.

Con todos los autores mencionados podemos concluir que el tema de la ordenación de los mestizos no se agota en la relación Madrid-Roma y que en la exclusión de éstos respecto al sacerdocio confluyeron motivos raciales, sociales y políticos que deben analizarse en las iglesias locales y en un amplio marco temporal. De hecho, en la misma línea que el tercer concilio limense, el también tercer concilio mexicano de 1585 moderó la política de exclusión al permitir la ordenación de indios, mestizos, negros y mulatos, luego de una estricta selección. Como señala Luis Martínez Ferrer, esta medida no provino, como en el Perú, de una petición de los mestizos, sino que fue una iniciativa del propio concilio que no excluyó del sacerdocio tampoco a otras categorías sociales (Martínez, 2012, 48).

En 1591 tuvo lugar el cuarto concilio limense, también convocado y presidido por el arzobispo Toribio de Mogrovejo. El obispo de Santiago, fray Diego de Medellín, no asistió personalmente por su avanzada edad, sino que nombró como su procurador al sacerdote jesuita Esteban de Ávila. Tampoco asistió el obispo de La Imperial, Agustín de Cisneros, por la misma razón y porque la pobreza de su obispado no le permitía costear el viaje. El concilio renovó la validez de todo lo aprobado en el anterior. En 1601 se llevó a cabo el quinto concilio limense, último convocado y presidido por el arzobispo Toribio de Mogrovejo. El obispado de Santiago estaba vacante y sólo asistió el obispo electo de La Imperial, fray Reginaldo de Lizárraga, que había sido consagrado obispo en Lima en 1599, pero por la guerra con los araucanos no se había podido trasladar. Este concilio también ratificó las disposiciones del tercero.

Sin embargo, hubo otras reales cédulas de prohibición de ordenación de ilegítimos en 1592 y posteriormente en 1621. Al respecto, Peña Montenegro señala que estas prohibiciones se debieron a no haberse conocido la bula de 1576 porque no se había presentado en el Consejo de Indias (Peña, 1678, lib. III, tratado VIII, sec. 1: 550). Lo mismo argumentó Juan Álvarez Mejía (1956) al señalar que la bula no se conoció en América sino hasta la década que siguió a 1620. Este autor también acentúa que fue un abuso de parte del rey el inmiscuirse en temas sacramentales no incluidos en los privilegios del patronato, como se lo habría hecho ver el nuncio en Madrid (1955:

228). Como hemos visto, la bula llegó a América, los obispos ordenaron a mestizos dispensándolos de ilegitimidad y, efectivamente, el rey intervino en una materia que no estaba incluida en los privilegios concedidos del patronato, como era el sacramento del orden.

COMPOSICIÓN DEL CLERO MESTIZO CHILENO EN EL SIGLO XVI

Hemos, pues, podido apreciar que en Chile sí hubo clérigos mestizos. La dificultad se presenta al tratar de encontrar más huellas de su presencia y sus orígenes sociales. Ni en el archivo eclesiástico de Concepción ni en el de Santiago se conservaron los expedientes de órdenes y libros de ordenaciones del siglo XVI, por lo que la tarea de reconstrucción de este segmento del clero secular y regular se torna compleja y obliga a recurrir a muchas fuentes de información. Sin embargo, por lo menos para una parte del siglo XVI podemos dar una respuesta certera sobre la admisión de mestizos en el estado eclesiástico secular y religioso con base en la información aportada por Tomás Thayer Ojeda (1921: 15-38).

Con respecto a las órdenes religiosas, conocemos que hubo dos mestizos en la orden dominica en el siglo XVI, fray Juan Salguero y fray Juan de Armenta, ambos predicadores de la orden en el sur de Chile. Del primero sabemos que era hijo mestizo de Juan Salguero (quien en 1544 firmó el acta de proclamación de Valdivia como gobernador) y que en 1603 vivía en Santiago (Thayer, 1939, 2: 188). De Armenta sólo sabemos que era hijo de Pedro Armenta (Thayer, 1939, 1: 117). El padre Ramón Ramírez complementa toda esta información con los frailes dominicos nietos de indígenas, entre ellos, fray Rodrigo de Gamboa Quiroga, hijo del maestro de campo Martín Ruiz de Gamboa y de Isabel Quiroga, que era mestiza; también fray Juan Ahumada, que era hijo de Juan Ahumada y Leonor Hurtado, hija de mestiza, quien fuera provincial de la provincia dominica chilena (Ramírez, 1984: 187). Entre los franciscanos encontramos a Melchor de Arteaga, hijo mestizo de Francisco de Arteaga, quien estaba presente en la fundación de la ciudad de Santiago de Chile. Vivió en Santiago entre 1561 y 1565, fue lego profeso de la

Orden de San Francisco y murió en la batalla de Curalaba en 1598 (Thayer, 1939, I: 119).

Entre los mestizos del clero secular encontramos a Juan Fuente Loarte, quien llegó a ser provisor y vicario general del obispado de Santiago de Chile y canónigo del cabildo eclesiástico. Era hijo de Pedro Burgos y Beatriz Loarte y nieto de Elvira, india del Cuzco. Nació en La Imperial hacia 1538. Levantó relación de méritos en Madrid, por lo que es posible reconstruir su carrera en el clero secular. Estudió en Perú y se doctoró en cánones en la Universidad de San Marcos, probablemente en 1593. Cuando volvió a Chile, hacia 1595, se ordenó de presbítero, se desempeñó como capellán mayor del Ejército y sirvió una doctrina de indios en Osorno. Antes de la gran sublevación de 1600 fue catedrático de latinidad en el seminario de La Imperial, también fue visitador general y provisor y vicario general de ese obispado. Hacia 1610 era el capellán de la Audiencia de Santiago y fue juez diputado del sínodo diocesano del obispado de Santiago (AGI, Ch 41). Viajó a Madrid para pretender plazas eclesiásticas, un hecho muy extraordinario para la época entre los naturales del reino de Chile. Contó con una recomendación del cabildo eclesiástico de Santiago: “porque esta dicha Iglesia tiene necesidad de un letrado jurista este Cabildo suplica a VM se sirva de presentar a ella al Licenciado Juan Fuentes Loarte” (AGI, Ch, 63). Obtuvo licencia para volver a Chile en mayo de 1614 (AGI, C, 5337, 50). La recomendación del cabildo eclesiástico fue considerada y Fuentes Loarte volvió con la presentación a la mastrescolía del coro de Santiago (Silva, 1916: 475), ascendiendo directamente a una dignidad y saltándose la escala de ascensos del coro, al que se entraba en esa época como canónigo. Ejerció también varios cargos en la administración diocesana. Fue el provisor y vicario general del obispo Juan Pérez de Espinoza (AGI, Ch, 455) y el vicario capitular elegido por el cabildo eclesiástico cuando finalizó el gobierno del obispo (Silva, 1916: 475). En octubre de 1622 asumió además el cargo de párroco del Sagrario de Santiago. Murió en 1626 (AGI, Ch, 455). Por su extraordinaria carrera, sospechamos que era hijo de legítimo matrimonio y un mestizo emparentado con la nobleza incaica.

Otro clérigo mestizo que hizo carrera fue Juan Blas, hijo del mestizo peruano Gregorio Blas (Thayer, 1939, 1: 168). Nació en 1538. Estudió filosofía y teología en Lima (Prieto, 1922: 95) y conocía muy bien las lenguas indígenas de Chile y Perú. En 1560 se encontraba en Valdivia. Fue profesor de gramática en el Seminario de Santiago en 1578 y cura de la catedral en 1579 (Arancibia, 1980: 165). En 1578 mereció de su obispo, fray Diego de Medellín, la siguiente recomendación al rey: “aunque mestizo es virtuoso y buena lengua, lee gramática” (AASCH, SO, vol. 20: 18). El 15 de abril de 1580 el obispo reiteraba la recomendación en términos más contundentes, pero omitiendo que era mestizo:

Es un clérigo hijo de un conquistador de estas tierras, y es el mejor eclesiástico que acá está, sabe muy bien la lengua de la tierra y la del Pirú, ha oído artes y teología en Lima, es muy honesto y muy virtuoso y muy celoso de la salvación de estos naturales, merece cualquier merced que VM fuere servido hacerle, porque además de las virtudes dichas, es muy hábil cantor y gentil escribano; y sin él, el coro de la Santa Iglesia sirve muy poco (AASCH, SO, vol. 20: 20).

Probablemente murió antes de 1585, ya que en la carta del obispo De Medellín al rey de ese año no lo menciona (AASCH, SO, vol. 20: 22). A Gregorio Blas lo sucedió inmediatamente en el curato rectoral de la catedral otro mestizo, probablemente natural del Perú, Gabriel Villagra, quien sirvió este beneficio entre 1585 y 1589 (Arancibia, 1980: 165). En 1580 el obispo De Medellín había informado sobre él al rey: “está ocupado en la doctrina de la otra parte de las chácaras de esta ciudad; éste es buen lengua, así de la tierra como de la del Perú y es muy honesto y muy buen eclesiástico” (AASCH, SO, vol. 20: 22); y en 1585, cuando ya era cura de la catedral, el propio obispo vuelve a informar al rey:

Es hábil, porque sabe bien la lengua de esta tierra, que es mucho menester para confesar y doctrinar los indios, que en el pueblo residen; y también sirve de sochantre, que es hábil para ello; y tañe el órgano y

con él se hace muy bien en el coro; y es virtuoso y de muy buen ejemplo (AASCH, SO, vol. 20: 32).

En 1589 habría regresado al Perú. En 1597 testó en Chacache (arzobispado de La Plata), dejando por heredero al tesorero de la catedral de Santiago, don Diego Calderón, y a doña Francisca Figueroa (Prieto, 1922: 716).

Otro mestizo clérigo secular, natural del Perú, fue Francisco de Aguirre, nacido hacia 1551, posiblemente hijo de Juan de Aguirre (Thayer, 1939, I: 61, 65), hermano del conquistador Francisco de Aguirre y primo de Hernando de Aguirre. Se lo consideraba buen lenguaraz. En 1578 se encontraba en el valle de Limarí y supo de la llegada a Valparaíso del pirata inglés Francis Drake. Se trasladó de inmediato a La Serena e informó de esta noticia al corregidor Hernando de Aguirre, quien tomó las previsiones necesarias para defender la ciudad. En 1585 sirvió la doctrina del valle de La Serena y en 1586 las de Huasco y Copiapó. Habría muerto hacia 1590 (Prieto, 1922: 9).

Por último, encontramos a Juan Franco Tinoco, probablemente mestizo, hijo de Pedro Franco. Fue desterrado del Perú en 1548 y vivía en Osorno en 1561. Habría muerto en 1578 (Thayer, 1939, I: 350).

CONCLUSIONES

Las biografías que hemos logrado reconstruir de estos clérigos corresponden a la caracterización general del clero mestizo que hiciera el obispo De Medellín. Por lo tanto, podemos afirmar que el clero mestizo chileno estuvo compuesto de descendientes de conquistadores y, en algunos casos, de indias que estaban probablemente relacionadas con antiguos señores de la tierra. También coincide con el origen social de los mestizos peruanos que entablaron la demanda ante el tercer concilio limense para ser admitidos en el clero. Por lo tanto, hemos podido demostrar la existencia de un clero mestizo en Chile que, al compartir el mismo origen social que el peruano, nos

permite conectarlos efectivamente con la gesta mestiza de los procuradores Hernán González y Juan Ruiz ante el tercer concilio limense, quienes presentaron el memorial a nombre de los mestizos del Perú y Chile. No hemos podido identificar, sin embargo, a ningún chileno que la firmara.

Hagamos un balance del clero mestizo a fines del siglo XVI en el virreinato del Perú. ¿Quiénes eran los mestizos que dieron la batalla por el acceso al sacerdocio? Se trataba de los descendientes de los conquistadores —un grupo social con poder económico y educación— y de indias nobles o, al menos, descendientes de caciques o principales. Se consideraban beneméritos y acreedores de los méritos de sus padres y abuelos. Ganaron la batalla, queda claro, apoyados por los obispos americanos, quienes actuaron colectivamente presentando sus derechos en Roma y en Madrid. Formar el clero mestizo en los obispados era indispensable para evangelizar a los indios en sus propias lenguas, tal como lo habían pedido el segundo y el tercer concilio de Lima siguiendo al tridentino. De hecho, todos los obispos ordenaban mestizos meritorios, incluso a los que, por propia agencia en Roma, conseguían dispensa de ilegitimidad o los que ellos mismos dispensaban una vez recibida en América, aparentemente sin obtener el *exequatur* del Consejo de Indias, la bula de Gregorio XIII de 1576. El rey tuvo conocimiento de esta bula de dispensa de ilegitimidad de nacimiento, como hemos visto, dado que sobre ella informaron el virrey del Perú y, al menos, los obispos chilenos.

Creemos, al respecto, que el rey la ignoró porque no había sido enviada al Consejo de Indias para que obtuviera el *exequatur*, sino que llegó directamente a América. Fue, además, parte central de la argumentación de los mestizos para pedir la revocación de la real cédula de 1578, que prohibía en términos amplios la ordenación a los mestizos.

El tercer concilio limense unió la provincia eclesiástica en una misma estrategia evangelizadora en cuatro frentes: unidad doctrinal por medio del catecismo que se redactó; unidad lingüística en la evangelización en las lenguas de los indios; unidad estratégica en cuanto a los agentes de la evangelización (clero mestizo preferente-

mente o españoles y criollos que supieran las lenguas de los indios), y formación del clero en seminarios conciliares. El recurso de los mestizos ante el tercer concilio para pedir apoyo en la petición de revocación de la real cédula de 1578 muestra, además, que, en las materias no incluidas en las concesiones de las bulas de patronato real, como lo relativo al sacramento del orden, los obispos americanos actuaron con autonomía de la política real. Incluso queda claro que la Santa Sede concedió licencias de ordenación por agencia directa de clérigos y que tenía canales de comunicación con los obispos al margen del Consejo de Indias. Sin duda, la real cédula de 1578 impactó en el acceso de los mestizos al clero y los obispos americanos tuvieron que dar explicaciones al rey sobre la ordenación de mestizos. De hecho, fue necesario pedir que se revocara. Fue remplazada por otras dos cédulas en 1588, una alineada con Trento en cuanto a que no se ordenara a los mestizos ilegítimos sin dispensa (para lo cual se aplicaba la bula de 1576), y otra que pedía que no se ordenara a quienes no fueran virtuosos.

En Chile los obispos ordenaban mestizos y después del tercer concilio continuaron haciéndolo. El intercambio de cartas entre el rey y los obispos chilenos muestra claramente que la bula de 1576 llegó a sus manos y confirma que circuló en la provincia eclesiástica. De hecho, es un testimonio directo de los obispos sobre cómo llegó esa bula a América y cómo la obedecieron. Sin embargo, la batalla de Curalaba, punto álgido de la gran rebelión araucana del siglo XVI, en la que el gobernador de Chile, Martín García Oñez de Loyola, fue decapitado, marcó un punto de inflexión en las estrategias de evangelización al optarse, desde entonces, por el clero regular para las misiones en territorio araucano. Las noticias que tenemos de clérigos mestizos son escasas, pero los sitúan en las órdenes religiosas y en el cabildo eclesiástico.

REFERENCIAS

Archivos y siglas

AASCH	Archivo del Arzobispado de Santiago de Chile, sección: so Secretaría del Obispado
AGI	Archivo General de Indias, secciones: C Contratación Ch Chile IG Indiferente General L Lima P Patronato

Fuentes impresas

- Hernández, Francisco Javier (1879), *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, Bruselas, Alfredo Vromant.
- Konetzke, Richard (1953), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 3 tomos, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Levillier, Roberto (dir.) (1924), *Gobernantes del Perú. Cartas y papeles (siglo XVI). Documentos del Archivo de Indias*, 14 vols., Madrid, Imprenta de Juan Pueyo.
- Lisi, Francesco Leonardo (1990), *El Tercer Concilio Limense y la aculturación de los indígenas sudamericanos. Estudio crítico con edición, traducción y comentario de las actas del concilio provincial celebrado en Lima entre 1582 y 1583*, Salamanca, Universidad de Salamanca.
- Peña Montenegro, Alonso (1678), *Itinerario para párrocos de indios en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*, Lyon, Joan-Ant Huguetan.
- Vargas Ugarte, Rubén (1951-1953), *Concilios limenses (1571-1772)*, 3 vols., Lima, Tipografía Peruana.

Bibliografía

- Aliaga, Fernando (1986), “La ordenación sacerdotal de indios y mestizos”, *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, vol. 4, pp. 61-76.
- Álvarez Mejía, Juan (1956), “La cuestión del clero indígena en la época colonial”, *Revista Javeriana*, vol. 45, núm. 222, pp. 57-67.
- Álvarez Mejía, Juan (1955), “La cuestión del clero indígena en la época colonial”, *Revista Javeriana*, vol. 44, núm. 220, pp. 225-233.
- Arancibia, Raimundo (1980), *Parroquias de la Arquidiócesis de Santiago, 1840-1925*, Santiago de Chile, Imprenta San José.
- Ares Queija, Berta (1997), “El papel de mediadores y la construcción de un discurso sobre la identidad de los mestizos peruanos (siglo XVI)”, en Berta Ares Queija y Serge Gruzinski (eds.), *Entre dos mundos. Fronteras culturales y agentes mediadores*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Armas Medina, Fernando (1953), *Cristianización del Perú 1532-1600*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- Aznar Gil, Federico (1988), “El Orden”, en Dionisio Borobio García, Federico Aznar Gil y Antonio García y García (eds.), *Evangelización en América*, Salamanca, Caja de Ahorros y Monte de Piedad, pp. 227-236.
- Barros Arana, Diego (2000), *Historia general de Chile*, 16 tomos, Santiago, Universitaria/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Castañeda Delgado, Paulino (2008), *El mestizaje en Indias. Problemas canónicos*, Madrid, Deimos.
- Castañeda Delgado, Paulino (1981), “Facultades de los obispos indios para dispensar de ilegitimidad”, *Missionalia Hispanica*, núm. 38, pp. 227-247.
- Cobo Betancourt, Juan Fernando (2012), *Mestizos heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el nuevo reino de Granada y la racialización de la diferencia, 1573-1590*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Coello de la Rosa, Alexandre (2008), “De mestizos y criollos en la Compañía de Jesús (Perú, siglos XVI-XVII)”, *Revista de Indias*, vol. 68, núm. 243, pp. 37-66.

- Díaz Blanco, José Manuel (2010), *Razón de estado y buen gobierno. La Guerra Defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III*, Sevilla, Universidad de Sevilla.
- Duve, Thomas (2010), “El Concilio como instancia de autorización. La ordenación sacerdotal de mestizos ante el Tercer Concilio Limense (1582/83) y la comunicación sobre Derecho durante la monarquía española”, *Revista de Historia del Derecho*, núm. 40, pp. 1-29.
- Giannini, Massimo Carlo (2021), “Il problema dell’esclusione dei non bianchi dal sacerdozio e dagli ordini religiosi nei cattolicesimi dell’età moderna (xvi-xvii secolo)”, *Cristianesimo nella Storia: Ricerche Storiche, Esetetiche, Teologiche*, núm. 3, pp. 751-792.
- Glave, Luis Miguel (2013), *Entre la sumisión y la libertad. Siglos xvii-xviii*, Lima, Derrama Magisterial.
- Lavallé, Bernard (1993), *Las promesas ambiguas, criollismo colonial en los Andes*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993.
- Lavallé, Bernard (1982), “Recherches sur l’aparition de la conscience creole dans la Vice-Royaute du Perou : l’antagonisme hispano-creole dans les ordenes relugieux (xvième-xviième sieclès)”, tesis de Doctorado en Historia, Bordeaux, Departamento de Historia-Universidad de Bordeaux III.
- Lopetegui, León (1943), “El papa Gregorio XIII y la ordenación de mestizos hispanoamericanos”, *Miscellanea Historiae Pontificiae*, núm. 7, pp. 179-203.
- Martínez Ferrer, Luis (2012), “La ordenación de indios, mestizos y ‘mezclas’ en los terceros concilios provinciales de Lima (1582-83) y México (1585)”, *Annuarium Historiae Conciliorum*, vol. 44, núm. 1, pp. 47-64.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1975a), “La primera generación mestiza de América en el clero”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. CLXXII, cuad. III, pp. 647-683.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1975b), “Un recurso al rey de la primera generación mestiza de Perú”, *Anuario de Estudios Americanos*, núm. 32, pp. 155-186.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1975c), “El binomio Roma-Madrid y la dispensa de la ilegitimidad de los mestizos”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, núm. 45, pp. 239-272.

- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1973), “Categoría socio-política y profesional de los mestizos hispano-indianos”, *Revista Internacional de Sociología*, núm. 32, pp. 56-82.
- O’Phelan Godoy, Scarlett (2013), *Mestizos reales en el virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*, Lima, Congreso del Perú.
- Prieto del Río, Luis (1922), *Diccionario biográfico del clero secular de Chile. 1535-1918*, Santiago de Chile, Imprenta Chile.
- Ramírez, Ramón (1984), “Primeros religiosos dominicos de Chile en el siglo XVI”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 2, pp. 165-188.
- Ruan, Felipe (2012), “Andean activism and the reformulation of mestizo agency and identity in early colonial Peru”, *Colonial Latin American Review*, vol. 21, núm. 2, pp. 209-237.
- Silva Cotapos, Carlos (1916), “Lista de canónigos de la Catedral de Santiago”, *Revista Chilena de Historia y Geografía*, vol. 19, pp. 467-475.
- Solano, Francisco (1991), *Documentos sobre política lingüística en Hispanoamérica (1492-1800)*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Thayer Ojeda, Tomás (1939), *Formación de la sociedad chilena, y censo de la población de Chile en los años de 1540 a 1565 con datos estadísticos, biográficos, étnicos y demográficos*, 2 ts., Santiago, Prensas de la Universidad de Chile.
- Thayer Ojeda, Tomás (1921), *Reseña histórico biográfica de los eclesiásticos en el descubrimiento y conquista de Chile*, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria.

LA ORDENACIÓN DE INDIOS NOBLES O MESTIZOS REALES EN EL CONTEXTO DE LA CONSPIRACIÓN DE LIMA DE 1750 Y LA GRAN REBELIÓN DE 1780-1781

Scarlett O'Phelan Godoy

INTRODUCCIÓN

La demanda por que se ordenaran indios y mestizos no fue un pedido que se iniciara en el siglo XVIII, sino que comenzó en el temprano siglo XVI, al aparecer los primeros mestizos reales —hijos de conquistadores y mujeres de la élite indígena— que mostraron su inclinación al sacerdocio y fueron respaldados en tal propósito por sus progenitores y también por la Iglesia, con la intención de exteriorizar una política integradora. Después de una inicial apertura de parte de los franciscanos y los jesuitas para ordenar algunos miembros de este selecto grupo, y a causa de argumentos que cuestionaban las capacidades de indios y mestizos para ejercer debidamente el sacerdocio, las posibilidades de contar con un clero reclutado entre la nobleza indígena (aunque muchos de sus miembros fueran ya étnicamente mestizos) se restringieron.¹ Sin embargo, la lucha por mantener la atribución de ascender al estado eclesiástico no se detuvo por parte de un sector de indios nobles que presionaron por lo que consideraban un derecho. Con miras a afianzar sus expectativas, lle-

1 En el primer concilio limense (1550-1551) se prohibió la promoción de indios al sacerdocio y en el segundo (1567) se explicitó que no se admitiera a indios ni mestizos en ningún cargo eclesiástico superior al de sacristán o acólito. En 1572 las normas de selección aparentemente se flexibilizaron, admitiéndose algunos mestizos en la orden jesuita, como Blas Valera y Pedro de Añasco, aunque esta apertura sería temporal. Para más información, consúltese el artículo de Alexandre Coello (2008: 40); para el caso de la Orden de San Francisco, se puede consultar el libro de Francisco Morales (1973: 23-27).

varon adelante memoriales y solicitudes desde el virreinato del Perú y también estando en España. Su objetivo era que se mantuviera en vigor la ordenación de indios y mestizos, para lo cual ejercieron influencia, hasta el punto de fomentar la emisión de las cédulas reales que se promulgaron al respecto y abocarse a activar su aplicación.

RECLAMOS DESDE LA CORTE. EL CLÉRIGO MESTIZO DON JUAN NÚÑEZ DE VELA Y LA REAL CÉDULA DE 1697. EL “MANIFIESTO DE AGRAVIOS” DEL CACIQUE DON VICENTE MORA CHIMO Y LA REAL CÉDULA DE 1725

Don Juan Núñez de Vela de Rivera y don Bernardo Inga eran dos mestizos reales (siguiendo el término empleado por Gregorio de Cangas)² y ambos eran clérigos y descendientes de la nobleza inca. En el expediente que abrieron para legitimar sus genealogías aparecen sus escudos de armas con la sierpe —amaro— en uno de los cuadrantes, lo que implica que es muy probable que fueran parte del linaje de Felipe Tupac Amaru Inca. Para 1690 Núñez de Vela era presbítero (sacerdote) residente en la corte de Madrid, donde abogaba, al unísono con Bernardo Inga, clérigo de menores, para que no se derogaran los privilegios concedidos a los descendientes de los incas en aras de su legitimidad y posición de liderazgo (Macera, 2004: 9). Se considera que la presencia y gestión orquestada desde España, sobre todo por Núñez de Vela, influyó en que se promulgara la real cédula de 1697 o cédula de honores, en la que se equiparaba a los nobles incas con la nobleza castellana, si es que podían demostrar con la documentación pertinente su entroncamiento con los linajes incaicos.

En sus escritos, Juan Núñez de Vela no dejaba de poner énfasis en su ascendencia española y también en su enlace con los incas a partir de su abuelo paterno, quien aducía era nieto de Sinchi Roca inca,

2 Cangas utiliza el término “mestizo real” (1997: 59) para definir al vástago producto de la unión de español con india, aunque no especifica que se trate de una india noble, que es la connotación empleada en el presente estudio.

y por el lado materno afirmaba descender de Guayna Capac inca, “penúltimo rey y señor del Perú” (Macera, 2004: 11). Estando en España solicitó al rey, en 1690, que se hiciera cargo de sus gastos de manutención durante el tiempo que permaneciera en la corte. Pidió, además, una canonjía que se había mandado suprimir en la catedral de Lima luego del devastador terremoto de 1689. Aprovechó esta comunicación para denunciar que los prelados eclesiásticos negaban a los mestizos las órdenes sacras y beneficios curados, a pesar de reconocerlos “idóneos y virtuosos” (Castañeda, 2008: 391).

Eventualmente Núñez de Vela no consiguió una canonjía en Lima, pero se le concedió a cambio una ración en Arequipa. Fue en estas circunstancias que pidió que en su título de racionero se hiciera constar que era mestizo, argumentando que esto iba a servir de “generoso estímulo a los sacerdotes mestizos, virtuosos y de selecta literatura” que ejercían el apostolado en aquellas provincias del Perú. Probablemente se refería al presbítero don Melchor Inca de Salazar y al clérigo de menores fray Francisco Flores Viracocha, ambos activos en el siglo XVII (AGI, L, 1104). Y, en este sentido, Núñez de Vela no dudó en imputar a la mayoría de los prelados eclesiásticos el mirar a los clérigos mestizos con “esquivez y desabrimiento” sólo porque descendían de indios (Castañeda, 2008: 393).

No obstante, a pesar de su nombramiento como racionero, Núñez de Vela retrasó su viaje de retorno al Perú, explicando que antes de embarcarse debía resolver los negocios que lo retenían en España, “en alivio de los indios”. Dentro de los reclamos que tenía pendientes, y a los que quería dar curso antes de zarpar, estaba su pedido de que los indios de América pudieran obtener puestos eclesiásticos y políticos. Adicionalmente, solicitó que se fundaran colegios en las ciudades cabeza de obispados, para que los niños indios estudiaran gramática y teología, e intercedió para que los jesuitas del Perú admitieran a los indios y mestizos al estudio de la latinidad (Macera, 2004: 14). Hubo quienes opinaron, entonces, que los memoriales, órgano de difusión de sus peticiones, eran la excusa que utilizaba Núñez de Vela para permanecer en España (Castañeda, 2008: 395-396). A pesar de su inminente regreso al Perú, en 1696 el clérigo mestizo presentó otro memorial al rey, en el cual, en

nombre de los indios y mestizos de América, pedía que no se pusiera impedimento para que éstos pudieran obtener dignidades eclesiásticas hasta la del obispado ni se les obstruyese para ponerse hábitos de las tres órdenes militares de Castilla, ni para entrar en colegios, iglesias, catedrales, universidades, capellanías, puestos militares y “todo cuanto sea el servicio de SM y en que pueda pedirse limpieza de sangre para su ingreso” (Castañeda, 2008: 397). Las demandas fueron en esta ocasión muy puntuales.

Sus gestiones recibirán un espaldarazo al promulgar el rey Carlos II, el 12 de marzo de 1697, la real cédula conocida como *de honores* que, de alguna manera, otorgaba las reivindicaciones por las que Núñez de Vela había venido bregando sostenidamente en la corte. En dicha cédula, a los indios y mestizos descendientes de caciques o principales se les concedían las preminencias y honores que se otorgaban a los hidalgos de Castilla. A los indios menos principales, tributarios y de reconocido vasallaje, se les equiparaba con los ricos castellanos que alardeaban de limpieza de sangre (Muro, 1975: 2).³ En resumen, obviamente los primeros iban a ser los favorecidos, es decir, los descendientes de la nobleza inca y de linajes cacicales, que así podían aspirar a una relativa igualdad con sus pares de Castilla y, con ello, tener acceso a puestos de carácter civil y eclesiástico. Los indios menos principales o tributarios, con su escasa o nula asistencia a las escuelas de primeras letras, en realidad, no tenían ninguna opción, por carecer de educación.

No es casual, por lo tanto, que en el cuadro de Alonso de la Cueva que Teresa Gisbert fecha entre 1724 y 1728 se incorpore al rey Carlos II con la siguiente leyenda: “Mandó por su real cédula de 1697 que los indios no sean excluidos de los cargos seculares y eclesiásticos” (Gisbert, 1979: 752). Ya en 1691 se había emitido otra real cédula que ordenaba abrir el Real Seminario de México y que se reservara una cuarta parte de las becas para los hijos de caciques. Pero cabe señalar que en el siglo XVIII muchos indios nobles ya eran mestizos reales, como ha sido demostrado en otro estudio

3 Se han detectado algunas imprecisiones en la fecha de la emisión de la real cédula. En otros documentos se menciona el 22 o el 26 en lugar del 12 de marzo.

(O’Phelan, 2013: 5-21). Hay que destacar, también, que la real cédula fue en un principio inefectiva y demoró en ser ratificada hasta 1725, en pleno reinado de Felipe V, el primer monarca borbón. Se entiende entonces que, subsecuentemente, en 1725 fuera puesta en vigor por el virrey del Perú, marqués de Castelfuerte (1724-1736), quien no dudó en subrayar que el privilegio de ordenación había sido conferido exclusivamente a los “indios principales y nobles”, enfatizando que se trataba de una real cédula de carácter selectivo (O’Phelan, 2013: 73, 129). Esta real cédula, que favorecía a la élite indígena, llevó a que los indios nobles se abocaran a apelar a costosas probanzas de nobleza sustentadas en complejas genealogías y corroboradas declaraciones de testigos, que les permitieran establecer su descendencia de los incas o de linajes cacicales y, con ello, su idoneidad para asumir cargos de importancia dentro del sistema colonial y así conseguir visibilidad y prestigio.

En 1745 dos linajes incaicos del Cuzco, los Sahuaraura y los Tito Atauchi, lograron que fueran aceptadas sus probanzas de nobleza; el primero el 20 de agosto y el segundo el 23 de octubre (Temple, 1949: 56). Estos indios nobles estaban emparentados entre sí, de lo que se infiere que la endogamia fue un recurso que utilizó asiduamente la élite indígena para reproducir su linaje y proteger sus propiedades.⁴ En 1754 se oficializó la nobleza del cacique de Azángaro, Puno, Diego Choqueguanca (“Extracto...”, 1974: 197); recordemos los nombres Sahuaraura, Tito Atauchi y Choqueguanca, pues serán

4 Los linajes incaicos y cacicales mostraron una clara tendencia a la endogamia. En el caso de la sierra central, por ejemplo, don Carlos Apolaya, quien fuera cacique y gobernador principal de Hanan Huanca desde 1657 hasta 1698, contrajo nupcias a mediados del siglo XVII con doña Sebastiana Surichac, integrante de la familia de caciques principales y gobernadores de Hatun Xauxa (Hurtado, 2011: 160). Otro caso interesante es el de Polonia, la hija del cacique realista de Chinchero, Mateo Pumacahua: en 1793 ella abandonó el convento de Santa Teresa del Cusco para casarse con Fermín Quispe Carlos Inga, del renombrado linaje de los Carlos Inga (para más información, Bernal, 1969-1971: 19). Igualmente, en Oropesa, el matrimonio entre don José Cusi-paucar con doña Melchora Ariza unió dos cacicazgos (Garrett, 2005: 88). En algunos casos los miembros de estas uniones entre linajes no llegaron a contraer matrimonio. Así, don Cristóbal Carlos Inca era el hijo natural de don Melchor Carlos Inga, caballero de la Orden de Santiago, y de doña Juana Inquil Guainacona; es decir, los padres de don Cristóbal no llegaron a concretar su matrimonio (Amado, 2017: 159).

los mestizos reales que lograrán que sus hijos profesen como sacerdotes seculares y todos ellos optarán por permanecer leales a la Corona al momento de estallar la gran rebelión de Tupac Amaru II.

Queda claro, entonces, que eran los indios nobles los que tenían posibilidades de ascender al estado eclesiástico, por tener acceso al privilegio de la educación, que se les impartía en los colegios de caciques establecidos en Lima, en 1618, bajo el nombre de El Príncipe (por implementarlo el virrey príncipe de Esquilache) y en el Cuzco, en 1621, con la denominación de San Borja o El Sol (Alaperrine-Bouyer, 2007; Olaechea, 1962: 111-112). Éste era el primer paso para poder optar luego por el sacerdocio, si bien, como ha señalado Pablo Macera, la asistencia a los colegios de caciques era más bien modesta que numerosa (1977: 242, 245, 248). No obstante, las expectativas de ingresar al clero por parte de los indios nobles iban a mejorar notablemente al promulgarse, a partir de 1753, la secularización de las doctrinas en toda la América española, aunque parece que hasta 1757 no se había puesto en ejecución la real cédula (AGI, L, 828).⁵ Ya el 4 de octubre de 1749 se había expedido una real cédula que prescribía la remoción de los curas doctrineros que no manejaran debidamente la lengua originaria de sus parroquianos (Taylor, 1966: 14-15), que en el Perú eran el quechua y el aymara.

Se ha subrayado que el hecho de que se habilitara la real cédula de 1697 en 1725, bajo el reinado de Felipe V, pudo responder a las gestiones que realizó desde Madrid don Vicente Ferrer de Mora Chimo, cacique de Chicama (pueblo ubicado en la costa norte del Perú), al presentar sucesivos memoriales al rey en 1722, 1724 y luego en 1729 y 1732, durante su prolongada estadía en la península, donde eventualmente falleció (Zevallos, 1992: 40). Ya Fernando Silva Santisteban, en 1955, había llamado la atención sobre el rol cumplido por el cacique De Mora Chimo en Madrid, como “intercesor de los indios” (Silva, 1955, 1956). Conviene, por lo tanto, indagar sobre el personaje.

5 Se trata de la real cédula dada en Aranjuez el 23 de junio de 1757, en la que se aclaraba cómo se debía cumplir la real cédula del 1 de febrero de 1753 sobre la separación de los regulares de las doctrinas y curatos (Brading, 1994: 62).

Don Vicente de Mora Chimo era cacique de los pueblos de Santiago, Chocope, Cao y San Esteban, todos ubicados en la jurisdicción de Trujillo, y era además procurador de estos cuatro poblados. En sus funciones como cacique había tenido confrontaciones con el corregidor, Pedro de Alzamora, y con el padre fray Francisco de la Huerta, por un tema de despojo de tierras. Al no conseguir una respuesta local a sus demandas, Mora Chimo decidió viajar a España, en 1721, para presentarle, en persona, sus requerimientos al rey (Ibérico, 2009-2010: 147). El monarca debió autorizar dicho traslado, otorgándole la licencia respectiva para poder llevarlo a cabo (Luque, 2004: 26). Poco se sabe de su estadía en la península, salvo que, en efecto, en 1732 interpuso un memorial o “Manifiesto de agravios”, un documento contundente donde se condensaban sus argumentos. Nuestro personaje se presentaba en la corte como

descendiente de los monarcas que fueron de este Reino del Perú, a quien el Señor Emperador Carlos Quinto [...] que tanto honró a sus particulares personas con reales cédulas, como consta de las que presenta con su ejecutoria y título de capitán (Ibérico, 2009-2010: 150, 152).

El cacique denunciaba que estas reales cédulas, que favorecían a la nación india, habían sido sistemáticamente obviadas por las autoridades pertinentes y que muchos indios nobles exigían la aplicación de la real cédula del 26 de marzo de 1697 (conocida también como del 12 o 22 del mismo mes), expedida por Carlos II para que “puedan ascender los indios a las puertas eclesiásticas o seculares gubernativos, políticos y de guerra”, como se acostumbraba conferir “a los nobles hijosdalgos de Castilla”. Con antelación, en la real cédula de 1691 se había instado a educar a los indios en lengua castellana, para incorporarlos luego a los “oficios de la república” (Ibérico, 2009-2010: 152-153).

Para que indios y mestizos fueran admitidos en el sacerdocio, era importante demostrar el genuino cristianismo que profesaban. Es así como en el primer memorial de Mora Chimo, de 1722, se tocan dos temas centrales: las reuniones que realizaban caciques en

la capilla de la Virgen de Copacabana, en Lima, donde les predicaba un capellán “de su nación”, y la solicitud interpuesta de elevar a los altares al indio don Nicolás de Dios Ayllón,⁶ cuya fama de santidad validaba en indios y mestizos su condición de auténticos cristianos (Ibérico, 2009-2010: 155).

Los memoriales preparados por De Mora Chimo no tenían carácter individual, sino colectivo, al incorporar los reclamos de indios nobles de Azángaro, Asillo, Carabaya, Lucanas, Chachapoyas, Huarochirí, Huancavelica y Potosí (Zevallos, 1992: 40). De ahí que se hable de la existencia de “redes caciquiles” que se mantenían en permanente contacto con nuestro cacique y tenían conocimiento de sus gestiones. En 1732, éste finalmente presentó al fiscal del Consejo de Indias el “Manifiesto de los agravios, vejaciones y molestias que padecen los Indios del Reino del Perú”, pidiendo licencia para imprimirlo, la cual le fue concedida, aunque De Mora Chimo debió endeudarse para producir los ejemplares (Mathis, 2008: 207).⁷

Varios de los puntos esgrimidos en sus quejas se iban a incluir, posteriormente, en tres documentos de envergadura que abogaban por que los indios nobles o mestizos reales tuvieran acceso a las universidades y los monasterios, y exigían la aplicación de las reales cédulas que los favorecían y que habían sido intencionalmente rezagadas. Estos documentos eran: a) la “Representación verdadera o exclamación de los indios americanos” (que debía ser entregado al rey Fernando VI) (AGI, L, 828), b) la “Breve y compendiosa satisfacción a las razones que tiene la Nación Española en mantener el error, de no admitir a la nobilísima, y muy limpia Nación de los Indios Americanos, y a los mestizos, y descendientes de los indios a las religiones de Frailes, y de Monjas, y a las dignidades eclesiásticas y seculares” (Osorio, 1993) y c) el *Planctus indorum christianorum in America peruntina* (para ser entregado al papa Benedicto XIV) (Navarro, 2001).

6 Sobre el caso de Nicolás de Dios Ayllón y el acceso de los indios al sacerdocio se puede consultar el libro de Juan Carlos Estenssoro (2003: 329-387).

7 Luis Miguel Glave, en un artículo posterior (2011), se referirá a la formación de una “liga indígena” en Lima, entre 1722 y 1732, siguiendo los planteamientos de Sophie Mathis (2008) y de Alcira Dueñas (2010).

La preparación del primer escrito se atribuye al franciscano fray Isidoro Cala y al donado franciscano fray Calixto Tupac Inga, a quien Cala identificaba como “indio-mestizo” en el “Memorial presentado al Consejo por fray Isidoro Cala, misionero apostólico de la orden de San Francisco de la provincia de Lima” (AGI, L, 828);⁸ el segundo documento, aunque es anónimo, bien podría también responder a la pluma de estos dos clérigos franciscanos; y el *Placatus indorum...*, que parece haber sido posterior, se adjudica a fray Antonio Garro, por estar redactado en latín. Alcira Dueñas considera que estos memoriales fueron preparados, en realidad, por un grupo de indígenas y mestizos ilustrados, quienes utilizaron como intermediarios a los franciscanos, aprovechando la presencia de fray Calixto como interlocutor (2010: 73). Esto concuerda con la opinión de Ari Zighelboim, quien apunta que los indios de Lima podían actuar como un cuerpo corporativo organizando una defensa colectiva (2010: 40). Lo cierto es que los franciscanos tenían cierta experiencia de fungir como interlocutores, ya que tempranamente habían brindado protección y patrocinio social a la élite indígena (Rovira, 2017: 139). El modelo de reclamo colectivo, por otro lado, no era nuevo, a éste había recurrido también con antelación y desde Madrid el cacique De Mora Chimo. De ahí que se hable de una larga tradición en la elaboración de memoriales (Abril, 2020: 9).

Se supone que estos clérigos franciscanos, a quienes se atribuye la autoría de la “Representación verdadera...”, fueron de alguna manera portavoces de la conspiración de 1750, al dar curso en sus planteamientos a las quejas irresueltas que tenían los caciques —de diferentes lugares de procedencia— y los indios que integraban el cabildo de Lima, quienes parecen haber mantenido reuniones periódicas para coordinar sus reclamos. Esto causaría que más tarde se argumentara que cualquier reunión de indios era un foco conspirativo, acusación que sería categóricamente negada por los convocados a estas juntas (Navarro, 2001: 35).

8 Considero que la fórmula “indio-mestizo” bien pudo referirse a la categoría “cholo”, que era, precisamente, el vástago producto de la unión de un mestizo con una india (O’Phelan, 2021: 189-190).

LA “REPRESENTACIÓN VERDADERA...”, LA “BREVE Y COMPENDIOSA SATISFACCIÓN...”, EL *PLANCTUS INDORUM...* Y LA CONSPIRACIÓN DE LIMA DE 1750

Dentro de las quejas que se planteaban en estos documentos se enfatizaba que los hijos de caciques ingresaban al estado eclesiástico sólo como presbíteros seculares, “*frailes de ninguna manera*” (Navarro, 2001: 226-227, *cvas. mías*). Una excepción parece haber sido el caso de fray Calixto Tupac Inga, quien había ingresado en 1727 a la orden de San Francisco en calidad de donado (Rowe, 1976: 43). Se desempeñó como procurador de la Santa Casa de Jerusalén de Lima por espacio de nueve años y estuvo también vinculado con el beaterio de Santa Rosa de Viterbo durante dos años. Se considera que fue durante su estancia en la capital cuando entró en contacto con fray Isidoro Cala (Abril, 2020: 13). Fray Calixto se mantuvo en condición de donado hasta entregar, en diciembre de 1750, el memorial “Representación verdadera...” al rey Fernando VI y fue admitido al año siguiente en el seminario franciscano de Santi Spiritu, en Valencia, donde profesó como lego en 1752 (Loayza, 1946: 66-68). Cabe recordar que el *Planctus indorum...* advierte que, por lo general, a los indios y mestizos se les eternizaba como legos, sin permitirles avanzar en la carrera eclesiástica (Navarro, 2011: 274-275).

En su célebre “Representación verdadera...”, también conocida como “Lamentación”, los autores —fray Calixto Tupac Inga e Isidoro Cala— manifestaban que era imprescindible que se restituyera a los indios y mestizos “la honra que vuestros vasallos los españoles nos han quitado, apartándonos de la corona sacerdotal, la corona de la sabiduría” (Loayza, 1946: 28). En otro acápite se enfatiza que indios y mestizos habían abrazado el cristianismo, ratificándolo con el sacramento del bautismo y que, por lo tanto, se les debía “abrir las puertas y desembarazar las gradas para entrar y subir a Sion, que es la Iglesia Católica y sus grados, dignidades, religiones, *pues no hay cosa que lo impida*” (Loayza: 1946: 23-24, énfasis mío). Vale la pena precisar que se calcula que la “Representación verdadera...” se terminó de escribir a principios de 1749 y fue impresa poco después, mientras que el *Planctus indorum...* parece haber sido redactado a

finales de 1750 o inicios de 1751, es decir, su aparición fue posterior (Dueñas, 2010: 68).

En la “Breve y compendiosa satisfacción...”, el otro documento al que se recurrirá en el presente estudio, se acusa directamente a los españoles, teólogos, canonistas y legistas de las Indias de ser quienes se oponían a admitir a los indios en las religiones. Como se señala: “sólo los españoles y descendientes de españoles son religiosos y religiosas y aun sacerdotes seculares que, aunque actualmente hayan, y haya habido tal o cual presbítero indio, *es raro, y, por tal admirado y notado...*” (Osorio, 1993: 85, *cvas. mías*). Esta contundente aseveración cuestiona la acotación de Olaechea de que las órdenes religiosas admitieron “generosamente” a los indios en sus filas (1972: 253); si bien algunos entraron tempranamente, para el siglo XVIII los albergaría, en principio, el clero secular.⁹ En otro acápite se indica que se tiene a los indios como neófitos cuando, en realidad, “hace más de doscientos años que [ellos] entraron en la iglesia y se bautizaron... los tienen todavía de neofitismo...” (Osorio, 1993: 86).

La “Breve y compendiosa satisfacción...” también aborda el tema concerniente a la extendida opinión de que el indio era ignorante y falto de letras, achacándose su condición de iletrado al trato que les daban los españoles, “que les embarazan por todos caminos el saber” (Osorio, 1993: 89). Más adelante el texto explica que “de este idiotismo en que los indios están, sacan los españoles sus logros y ganancias”. Se alude también a que, para la Iglesia, “sólo la suficiencia de ser españoles les basta para ser religiosos” (Osorio, 1993: 92). Como es obvio, esta denunciada preferencia por los postulantes peninsulares y criollos repercutía gravemente en la marginación a la que se sometía a los candidatos de origen indio y mestizo. Por lo pronto, los postulantes de esta condición étnica —indios y mestizos— tenían claro que se les discriminaba y, como tal, lo ponían de manifiesto.

9 Un fenómeno similar se presentó en México, donde la secularización del clero también favoreció la ordenación de indios y mestizos (Menegus y Aguirre, 2006: 198). Estos autores consideran que en el siglo XVIII el proyecto de clero indígena estaba planeado para ser manejado por el episcopado y no por las órdenes religiosas.

Adicionalmente, se pone en evidencia que el indio no podía defenderse porque todos sus negocios “han de pasar por manos de los españoles; abogados, procuradores, relatores, fiscales, escribanos y jueces, siendo todos adversarios del indio” (Osorio, 1993: 92). De ahí que, por un lado, se solicitara con insistencia el ingreso de indios y mestizos a las universidades y monasterios y que, por otro lado, el reducido grupo de indios y mestizos ilustrados centrara sus recurrentes reclamos en el derecho que le correspondía de seguir estudios y poder formarse para aspirar a los cargos que estaban exclusivamente en manos de los españoles, categoría bajo la cual englobaban a los peninsulares y criollos.

El *Planctus indorum...*, un documento algo posterior, también denuncia la discriminación de parte de la Iglesia y la Corona española frente a indios y mestizos, al señalar: “solamente los hombres españoles y de color blanco [como dicen] son idóneos para las órdenes sagradas y las religiones” (Navarro, 2010: 274, 275). Se mencionan, además, otras irregularidades, como el hecho de que se ordenaba a hijos naturales de españoles, mas no a mestizos de legítimo nacimiento. Es decir, había una clara arbitrariedad que favorecía al sector criollo.

Además, al igual que la “Breve y compendiosa satisfacción...”, el *Planctus indorum...* hace explícito que, a lo largo de dos siglos, a pesar de la numerosa presencia de indios cristianos,

hasta el presente, ningún indio, por más competentemente erudito, legítimo y noble, y dotado de buenas costumbres que fuera, no ha sido ordenado presbítero sino *mediante grandes esfuerzos y oficios, y gravísimas injurias y molestias*, aunque haya sido mandado [que se les ordene] por los Reyes Católicos, desde los años 1588 y 1692 y 1725 (Navarro, 2010: 248, énfasis mío).

Se retoma, por otro lado, el pedido del presbítero mestizo, Juan Núñez Vela de Rivera, en el sentido de que se establecieran colegios y seminarios donde no sólo los hijos de los españoles fueran educados, sino que también los indios, “sean informados acerca de las letras” (Navarro, 2010: 250). El *Planctus indorum...* también

coincide con la “Breve y compendiosa satisfacción...” al argumentar que los españoles siempre se empeñaron “en conservar a los indios en la incultura y en la idiotez” (Navarro, 2010: 251). A partir de esta afirmación, se sustenta el pedido reiterativo de que se otorgue a los indios y mestizos acceso a la educación, a los estudios, advirtiéndole que ésta es la clave para aspirar al sacerdocio y los puestos administrativos. Dentro de dicha línea de argumentación no se duda en señalar que a los indios y mestizos les prohíben hacer estudios de letras en las escuelas y los claustros de las universidades, “y por ello resultan irregulares para el acceso a las órdenes religiosas de frailes y monjes” (Navarro, 2010: 253). Se puntualiza, una vez más, que sólo en escaso número han sido hechos presbíteros.

Al referirse a la condición de “donado” o “donada”, el *Placatus indorum...* observa que en América se les retiene a los indios en esta condición, sin que pasen a religiosos legos. Es decir, se les hace permanecer en esta situación intermedia, poniéndoles trabas para ascender a las órdenes mayores. Se quedan, así, en la primera tonsura. Esta tendencia también se observa en el caso de México: Rodolfo Aguirre apunta que de 23 indios que ingresaron a las órdenes menores entre 1717 y 1727, sólo uno consiguió llegar al presbiterado, mientras los otros permanecieron como ayudantes de cura (Aguirre, 2006: 94). Es a partir de esta situación de estancamiento que el *Placatus indorum...* hace referencia a un tercer estado, el de los donados, aludiendo, en el caso de los conventos femeninos, a la “ficción de las donadas”, a quienes “hacen creer que son verdaderas profesas” (Navarro, 2010: 252). Se entiende, entonces, que, aprovechando el viaje que iba a realizar a España el clérigo mestizo cuzqueño don Juan Bustamante Carlos Inga, la india noble Isabel de San José, del beaterio de Nuestra Señora de Copacabana, en Lima, intercediera para que Carlos Inga gestionara en el consejo la elevación del beaterio al rango de convento (Zighelboim, 2010: 32).¹⁰ Don Juan Bustamante Carlos Inga se había ordenado hacia 1720, escribió una colección de sermones en quechua y llegó a ser miem-

10 Sobre el funcionamiento del beaterio de Copacabana, se puede consultar el artículo de Natalia Lara (2019).

bro del cabildo catedralicio de Lima (Lundberg, 2008: 60). Además, parece haber mantenido un contacto cercano con el cabildo de indios de Lima, donde se le tenía como un prominente representante de la nación india en la corte de España, a mediados del siglo XVIII (Abril, 2010: 25, 36).

El *Planctus indorum*... también toca aspectos legislativos, al retomar, con un amplio marco temporal, la argumentación que desde el siglo XVI se daba para promover que los indios nobles fueran plenamente integrados a la educación y el sacerdocio. Así, la información que este valioso documento proporciona se remonta a las reales cédulas de los Reyes Católicos otorgadas a favor de los indios,

especialmente por Felipe II, en el año 1588; y por Carlos II, del mismo modo, en los años 1692, 1693; y por Felipe V, en el año 1725, cuando prescribían que los indios y mestizos cristianos católicos, nacidos de legítimo matrimonio, nobles y letrados, pudieran y debieran ser admitidos a recibir las Sagradas Órdenes, y ser aceptados en la profesión de las Religiones (Navarro, 2010: 268).

No obstante, es de interés constatar que en el *Planctus indorum*... se omite mencionar la real cédula de 1697 o cédula de honores, lo cual es curioso tratándose de un texto redactado a mediados del siglo XVIII, a sólo 50 años de emitida la mencionada real cédula. Lo que sí se puntualiza es que, si bien estas leyes fueron promulgadas, no se había realizado ninguna averiguación que confirmara que se estaban implementando y que, por lo tanto, no había certeza de que los funcionarios encargados de su aplicación las acataran. En el *Planctus indorum*... se enfatiza que eran precisamente los poderosos españoles —virreyes, prelados, religiosos y teólogos— los que “en la práctica tratan con toda energía que no sean conocidas [estas reales cédulas] y que más bien *se oculten o ignoren la totalidad de las leyes instruidas en beneficio de los indios* y [que] sea como si no existiesen” (Navarro, 2010: 269, *cvas. más*).

En efecto, los excesos que se cometían con los aspirantes mestizos habían llegado al extremo de que se había vuelto una costumbre que estos candidatos recurrieran a la Santa Sede en busca de

dispensas que los habilitaran para ordenarse. Se aclaró entonces, en el Breve del 11 de julio de 1750, que los mestizos podían ser ordenados “si reúnen las calidades exigidas por dicho concilio [de Trento]” (Castañeda, 2008: 418-419). Es más, en el informe del fiscal al Consejo de Indias, de la sesión del 29 de mayo de 1752, se estipulaba que habían causado novedad “los recursos que hacen a Roma los vasallos de aquellos dominios para sacar dispensas a fin de poderse ordenar y obtener beneficios, con el motivo de ser mestizos o ilegítimos”; esto a pesar de estar mandado que se les debía ordenar siendo legítimos y con las calidades exigidas por Trento, sin necesidad de dispensas (Castañeda, 2008: 421). Se enfatizaba, de esta manera, que eran inútiles los recursos que se hacían a Roma y que sólo ocasionaban gastos y demoras innecesarias, dispensas que además podían obtener de sus diáconos. En estas circunstancias, el consejo se comprometió a averiguar cómo estaban manejando los prelados el privilegio de tomar decisiones sobre el tema de las ordenaciones.

Para examinar estas reiteradas quejas, investigué en la sección Ordenaciones del Archivo Arzobispal de Lima, en busca de información relativa a las facilidades u obstáculos que se ponían a los indios y mestizos para acceder al estado eclesiástico a mediados del siglo XVIII, momento en el cual se redactaron los tres memoriales mencionados. Pude constatar que en la evaluación de los candidatos se buscaba consistentemente que éstos descendieran de caciques, como debían dar fe los diferentes testigos que presentaban para sustentar sus expedientes; tal fue el caso, por ejemplo, del aspirante Blas Bermejo, en 1753 (O’Phelan, 2013: 129-130).

En otro caso, en el expediente del postulante Manuel de Ávalos, en 1755, se observa que se presentó, por el lado de su padre, como descendiente de principales y caciques de Chilca, localidad ubicada en la costa de Lima, y por el lado de su madre, como descendiente de los principales y caciques de Huacho, “sin que hayan pagado tributos estos, ni sus ascendientes” (AAL, O, 66, 1755). Su condición de indio noble era avalada por no estar sujeto ni él ni su linaje al pago del tributo. En el caso del candidato Joseph Antonio Montes, descrito como de “nación india”, se afirmaba que “sus padres eran tenidos por nobles y de toda distinción entre los de su nación” (AAL,

O, 67, 1757). En relación con el postulante Joseph Francisco Maillaute, se enfatizó, en 1757, que su candidatura debía ser favorecida, “en virtud de la merced que Su Majestad, que Dios guarde, hace a los indios nobles” (AAL, O, 67, 1757). Se precisaba, así, que en todos los casos se trataba de indios de linaje, no de indios del común; ergo, eran fundamentalmente (o sólo) los hijos de caciques los elegidos para el ingreso al sacerdocio. A ellos favorecía la real cédula de 1697 o cédula de honores.

La pureza de sangre será otro requisito, aunque aplicado de manera más flexible de lo que a veces se ha asumido. Así, en el expediente del aspirante Marcos Caballero de los Reyes se afirmaba que su padre sólo tenía “un cuarto de indio siendo lo demás español” y, en el caso de su madre, que “era tres cuartos de india y uno de español, viniéndole por línea recta su descendencia de los caciques de Lurigancho, en las fronteras con la montaña” (AAL, O, 68, 1759). Esto implica que el aspirante era evidentemente mestizo y su madre, descendiente de caciques, había contraído matrimonio con un mestizo cuarterón. Serían muy frecuentes, en el siglo XVIII, los matrimonios de hijas de caciques e incluso de cacicas en ejercicio, con mestizos y criollos, como lo han demostrado recientes investigaciones.¹¹ Sin ir más lejos, doña Tomasa Tito Condemaita, la combativa cacica de Acos, Quispicanchis, quien respaldó a Tupac Amaru durante la gran rebelión, estaba casada con don Tomás Escalante, perteneciente a una prominente familia criolla local (Garrett, 2005: 105).

Otro tema que surge en los expedientes de ordenaciones es el referido al manejo de la lengua vernácula. Se puede comprobar que

11 Por ejemplo, doña Teresa Choquehuanca, la hija del cacique Diego Choquehuanca, se casó con el vizcaíno don Domingo de Irastorza. Al matrimonio ella llevó como dote 3 000 pesos (Vicuña, 2019: 219). Otro caso particular es el de Petrona, la nieta del cacique Eugenio Sinayuca, quien contrajo nupcias con don Sebastián Obando, un criollo que se había establecido en Coporaque, Tinta (Garrett, 2005: 237). En Pisaj, doña Rita Tambohuasco se casó con Sebastián Unzueta, perteneciente a una prominente familia criolla de Calca y Lares (Garrett, 2005: 96). Posteriormente, el hermano de don Sebastián —Hermenegildo Unzueta— contrajo matrimonio con María Inga Paucar, cacica de Coya (O’Phelan, 1997: 37-38). Igualmente, doña Catalina Salas Pachacuti, cacica de Yanaoca, Tinta, estaba casada con el “español” Ramón Moscoso (Ward, 1999: 250).

el ser lenguaraz no implicaba, necesariamente, que el candidato tuviera un conocimiento adecuado del quechua o el aymara. Ello se puso de manifiesto en el caso del postulante Manuel Tacuri, indio clérigo de menores órdenes, quien en 1752 solicitó que se le promoviera a las órdenes mayores. Pidió dicho ascenso a “título de lengua”,¹² aceptando someterse a un examen (O’Phelan, 2013: 144). Sin embargo, luego de llevarse a cabo la evaluación, el padre Joseph Meléndez indicó que “en la lengua indica no sabe más que gramática, pero no los vocablos, ni hablarla, y esto digo que dentro de tres o cuatro meses que lo curse entre los indios, estará apto para ordenarse a título de ella” (AAL, O, 66, 1754). Se desprende entonces que había más tolerancia con el manejo deficiente de lenguas autóctonas en las órdenes menores, pero para pasar a las órdenes mayores se exigía un mayor dominio de la lengua vernácula.

El padre Meléndez tomaba las pruebas desde la Casa Profesa de la Compañía de Jesús de Nuestra Señora de Desamparados, en Lima. El mencionado clérigo no sólo cuestionó los conocimientos de la lengua quechua en el caso de Manuel Tacuri, también puso objeciones a la falta de propiedad en el manejo del quechua de parte del clérigo de menores, Nicolás Zevallos, natural de Huánuco (O’Phelan, 2013: 145). En este segundo caso, el propio candidato tuvo que reconocer que, si bien el quechua era su lengua “de nacimiento”, la había tenido que practicar en casa del señor doctor don Fernando Zubiato, catedrático de ella, “hallándome al presente *bien instruido en sus reglas* y con toda perfección se sirva de ascenderme a las órdenes mayores a título de dicha lengua india” (AAL, O, 67, 1757, énfasis mío). Esta afirmación da a entender que, si bien se recibían candidatos descendientes de caciques en las órdenes menores (acólito, lector, exorcista, ostiario)¹³ sin un total dominio

12 Fue el rey Felipe II quien hizo la concesión de que los sacerdotes pudieran ordenarse a título de lenguas, es decir, por conocer el idioma de los indígenas (Álvarez, 1956: 212). Sobre ordenaciones a título de lengua se puede consultar el artículo de Bernard Lavallé (2011).

13 “Acólito: vulgarmente se llama así al monaguillo que sirve al sacerdote cuando celebra la misa” (Real Academia, 1726, s. v. “acólito”); “lector: Su oficio es leer en voz alta las profecías del viejo y del nuevo testamento” (Real Academia, 1733, s. v. “lector”);

de las lenguas indígenas, para que pudieran ser promovidos a las órdenes mayores (subdiácono, diácono, presbítero)¹⁴ era necesario un mayor dominio del idioma índico a fin de que el obispo aprobara la ordenación (O'Phelan, 2013: 128); el proceso de selección no era automático y requería evaluaciones y exámenes, dentro de los cuales la pericia del idioma índico era una variable a la que se podía apelar para la admisión.

¿Hubo conexiones entre las quejas que se planteaban en los mencionados memoriales y la conspiración de Lima de 1750? Ese año se denunció, en secreto de confesión, la confabulación que estaban planeando indios y mestizos para rebelarse contra el gobierno de España, la mayoría de los cuales eran artesanos. Los involucrados en el complot declararon que habían comenzado a urdir su plan en 1748, durante la preparación de las festividades para celebrar el ascenso al trono de Fernando VI. Las reuniones para organizar el desfile, cuyo guion parece haber estado basado en el cuadro la “Sucesión de los incas” (Stastny, 1993: 140),¹⁵ les habían permitido mantener conversaciones de otra índole sin levantar sospechas. Y es que en la Real Mascarada que se efectuó en 1748 participaron activamente caciques de Huarochirí, Carabayllo, La Magdalena y Pachacamac, y el inca Manco Capac fue representado por un indio principal del Cuzco, y Viracocha inca encarnado por un indio noble descendiente de los caciques de Lambayeque. Pedro Santos, quien se vería implicado en la confabulación, representó al Gran Chimú (*El*

“exorcista: el que tiene potestad comunicada, en virtud del orden o grado menor eclesiástico que se le ha conferido por el obispo, para exorcizar” (Real Academia, 1733, s. v. “exorcista”); “ostiarario: el que tiene potestad (en virtud del orden o grado menor eclesiástico que se le ha conferido por el obispo) para admitir los dignos a recibir el sacramento de la Eucaristía, y excluir los indignos” (Real Academia, 1737, s. v. “ostiarario”).

14 “Subdiácono: la persona ordenada de Epístola” (Real Academia, 1739, s. v. “subdiácono”); “diácono: ministro eclesiástico, y grado segundo en dignidad inmediato al sacerdocio. Tócale cantar solemnemente el Evangelio, servir al presbítero inmediatamente en las cosas que pertenecen al altar, y de comisión del presbítero predicar y bautizar” (Real Academia, 1732, s. v. “diácono”); “presbítero: el sacerdocio, o la dignidad u orden de sacerdote” (Real Academia, 1737, s. v. “presbítero”).

15 El cuadro de la “Sucesión de los incas”, atribuido a Alonso Cueva, parece haber servido de modelo.

día de Lima, 1742: 249, 258). Este ambiente festivo se prestó, por lo tanto, para complotar. Es más, Santos quedaría marcado con la experiencia de encarnar al Gran Chimú en el desfile, “rey, curaca, soberano que fue de estos valles del Perú, el cual papel representó al vivo en el paseo grandiosos de las solemnes fiestas” (Zighelboim, 2010: 30). Como resultado de su rol protagónico en las festividades, Santos experimentó desazón frente a la situación de postergación en que se encontraban los indios nobles y del común, al expresar su malestar de que “este grande y gigante cuerpo de la nación india, esté reducida a pigmeo” (Zighelboim, 2010: 30). Pedro Santos era descrito como un indio cirujano (barbero), natural de Lambayeque, conocido por su destreza como orador (Vargas, 1956: 250). También se señala que era hijo expósito (Zighelboim, 2010: 59), es decir, hijo de padres desconocidos.

Resulta plausible, entonces, que el virrey conde de Superunda achacara a varios de los que desfilaron en 1748 el ser parte de la develada conspiración limeña de 1750, que puso en riesgo a la capital del virreinato del Perú (Superunda, 1983: 250). No en vano, Miguel Cebrián y Martínez sostiene que hubo “muchos miles de indios que sabedores de la conjuración supieron callarlo” (*apud* Deustua, 1998: 149). Un documento encontrado a los implicados revela que una de las reivindicaciones solicitadas era, precisamente, el acceso de indios nobles y mestizos a monasterios y universidades: “en dos siglos y van para tres, no tenemos donde acogernos ni [darles] a nuestros hijos estudios y monasterios [...] hasta cuando hemos de vivir en el letargo de la ignorancia” (MB, AMS, 13, 976). Es decir, esta confluencia de argumentos similares implica que debió de haber algún tipo de contacto entre los artífices de los memoriales redactados por los franciscanos y los conspiradores de la capital. Incluso, el virrey denunció que se habían encontrado mapas y documentos en la celda del franciscano mestizo Antonio Garro, vinculado a fray Calixto y al memorial. Para el virrey estaba claro que a los indios y mestizos les exasperaba, “que no se les confiriera dignidades eclesiásticas y seculares que proveen a los españoles” (Abril, 2020: 50). Es decir, no se le estaba dando cumplimiento a la real cédula de 1697, ratificada en 1725.

No obstante, considero que no hay pruebas fehacientes para afirmar que los implicados Antonio Cabo y Julián de Ayala estuvieran presentes en las juntas de 1748 y que participaran directamente en la redacción y revisión del memorial (Dueñas, 2010: 73). De que fueron parte de la confabulación, no cabe duda, pero no queda claro en la documentación consultada que se involucraran a fondo en la elaboración del manifiesto. Quizá en lo que los conspiradores diferían de los clérigos era en cómo llevar adelante la materialización de estos requerimientos. Da la impresión de que los que urdieron el complot iban por una vía más radical —la insurrección—, mientras que los franciscanos que redactaron los memoriales aún buscaban el diálogo, la concertación. No en vano fray Isidoro Cala declaraba que, en marzo de 1748, hubo que contener a los indios principales para evitar que sucedieran “muchas muertes y desgracias” (Abril, 2020: 24). Es decir, en las festividades en honor al nuevo monarca bien pudo haberse producido un desborde social, lo cual podría explicar el apuro de los clérigos franciscanos por hacer llegar el memorial a manos de Fernando VI en busca de una solución que evitara el enfrentamiento en ciernes.

CLERO INDÍGENA Y MESTIZO EN LA GRAN REBELIÓN DE TUPAC AMARU DE 1780-1781

Si bien en 1725 el virrey Castelfuerte puso en vigor la real cédula de 1697, podemos comprobar cómo los primeros indios nobles favorecidos por ésta no lograron su reconocimiento hasta los años que van de 1740 a 1760. Esto demuestra que las probanzas de nobleza no sólo requerían de la capacidad económica para poder tramitarlas, sino que, además, tomaban tiempo. Los linajes favorecidos y ratificados en la primera mitad del siglo XVIII fueron los Sahuaraura, Tito Atauchi y Choqueguanca; los dos primeros procedentes del Cuzco y el último del altiplano puneño.

Durante la brecha de 30 años que separó el reconocimiento oficial de la Corona a los mencionados indios nobles y la gran rebelión de 1780, estos linajes privilegiados consiguieron colocar a sus hijos

en el sacerdocio secular. Vale recordar que en 1766 el rey Carlos III confirmaba y ampliaba las reales cédulas de 1697 y 1725 (AGI, L, 853), lo cual bien pudo haber sido aprovechado por los indios nobles ratificados por la Corona para presionar por la ordenación de sus hijos. Se entiende, entonces, que en 1763 el cacique de Azángaro, don Diego Choqueguanca, interpusiera sus quejas por las trabas puestas para colocar a sus dos hijos en el sacerdocio, “como si los indios no pudiesen ser curas [...] quejándose del desprecio con que eran tratados en los concursos” (O’Phelan, 1995: 57). Un año más tarde, en 1764, será el bachiller don Antonio Bustamante Carlos Inga —descendiente de un connotado linaje cuzqueño cuyos ancestros habían vivido en España— quien, al hacer la relación de sus méritos, pondrá de relieve su capacidad para predicar, “así en el idioma castellano como en el índico” (AGI, L, 822). Don Antonio había sido nombrado, en 1748, comisario de la provincia de Abancay (AGI, L, 822) y, a la sazón, se venía desempeñando como cura de la doctrina de Guaripaca, habiendo solicitado, en 1760, una ración en la catedral del Cuzco (O’Phelan, 1995: 60). Adicionalmente, Gabriel Tristán de Alvarado y Reinoso, quien se atribuía ser primo en segundo grado de don Antonio Bustamante Carlos Inga, venía desempeñándose como cura doctrinero en la mina de Huancavelica (AHNM, C, 20161). El linaje de los Carlos Inga había logrado, por lo tanto, que varios de sus miembros ascendieran al estado eclesiástico.

David Garrett considera que para 1780 —el año de la gran rebelión— varias familias cacicales del Cuzco habían logrado colocar a sus hijos en el clero. Tal era el caso de los Poma Inga de Anta, los Orcoguaranca de Guayllabamba; los Solís Quivimasa, de Quiquijana; los Quispe Cavana, de Cavanilla, y los Chuquicallata, de San Taraco (Garrett, 2005: 144). Es probable que todos estos linajes se ampararan en la real cédula de Carlos III, de 1766, para lograr el ingreso de sus vástagos en el sacerdocio. Entre ellos, sólo los Orcoguaranca pertenecían al exclusivo grupo de los 24 electores del Cuzco, ya que entre sus miembros había recaído el cargo de alférez real en 1736, 1742 y 1760 (Amado, 2017: 221-222). Esto sin obviar que también se alude a que en 1753 Sahuaraura Inga aparece en el libro de elecciones de los 24 electores como tal, “en nombre de los hijos de

don Acenzio Ramos Tito Atauchi”. Los Sahuaraura, vinculados por lazos de matrimonio con los Tito Atauchi, como ya se ha señalado, eran una muy reputada familia de raigambre inca que residía en el Cuzco (Temple, 1949: 67).

Así, es posible observar que, en el contexto de la “sublevación general”, todos los linajes cacicales avalados por la Corona estuvieron a favor de la causa realista, ya que sentían que habían sido favorecidos por el rey y se consideraban parte integrante de la Monarquía española. Mostraron su agradecimiento luchando contra Tupac Amaru, a quien denominaban, peyorativamente, “el indio ordinario de Surimana” (Temple, 1949: 68), pues, a diferencia de ellos, el cacique interino de Tinta no había logrado demostrar su descendencia de los incas, por lo que su expediente fue rechazado por la audiencia de Lima en 1777 (Cahill, 2003: 18-22).

Por ejemplo, durante la insurgencia, Gregorio Choquehuanca, hijo del cacique de Azángaro (Puno), don Diego Choquehuanca, actuó como capellán e intérprete de las fuerzas realistas. Luego de la rebelión, en reconocimiento a su lealtad, se le nombró, en 1784, racionero en la catedral de La Plata, Chuquisaca (AGI, Ch, 534 y 562). Incluso en 1793 se le designó Caballero Supernumerario de la Real y Distinguida Orden de Carlos III (Luque, 2004: 13), un honor otorgado a pocos. Por otro lado, al clérigo don José Rafael Sahuaraura, hermano del malogrado cacique Pedro Apu Sahuaraura Tito Atauchi, muerto en acción durante la gran rebelión, se le adjudicó el curato de Juliaca, Puno, por su intervención en sofocar la insurrección. En 1784 José Rafael publicó la obra *Estado del Perú*, donde hizo una exaltada defensa del obispo del Cuzco, el arequipeño Manuel Moscoso y Peralta, limpiando su nombre de cualquier posible conexión con la gran rebelión (Walker, 2014: 83). Su hermano, Leandro Sahuaraura, que era, a la sazón, teniente de cura del pueblo de Ñuñoa, apoyó a los realistas haciendo propaganda contra el cacique rebelde (O’Phelan, 1995: 66-67); mientras que Fernando Ramos Tito Atauchi fue nombrado capellán de las tropas del cacique Pedro Apu Sahuaraura y lo acompañó en la avanzada contra Tupac Amaru. El menor de los hijos de este cacique cursó estudios

en el Cuzco, donde fue ordenado por el arzobispo Bartolomé María de Las Heras (O'Phelan, 1995: 67).

Pero, más allá de los linajes ratificados, hubo también otros indios nobles que, en calidad de sacerdotes, brindaron su apoyo al ejército realista. Dentro de ellos estuvo Pedro Solís Quivimasa, hijo del cacique de Quiquijana, don Antonio Solís Quivimasa, a quien se describía como “fidelísimo a Dios y al Rey” (AGI, C, 80). Para el cacique, el hecho de que su hijo hubiera podido entrar al sacerdocio, llegando a profesar, debió de haber sido un factor determinante en que optara por ponerse de parte de la Corona española en el contexto de la gran rebelión.

El caso del cacique de Chinchero, Mateo Pumacahua, quien jugó un papel crucial en la captura de Tupac Amaru, es particular, pues abogó por el ingreso de su hija a la vida conventual. Aprovechando su voceada lealtad a la Corona, Pumacahua gestionó que su hija Polonia fuera recibida en un monasterio para criollas, como lo era el de Santa Teresa en el Cuzco, para lo cual solicitó se le beneficiara con la dote requerida, pedido que le fue aprobado (Bernal, 1969-1971: 10).

Saliendo de la jurisdicción del Cuzco, pero teniendo siempre de por medio la explícita adhesión a la Corona durante la gran rebelión, se encuentra el caso de don Juan de Dios Condorpusa, hijo adoptivo de don Estaban Condorpusa y Gamarra, cacique gobernador de la Chimba y Santiago de Tiabaya, en las inmediaciones de Arequipa. Don Juan de Dios, quien había estudiado en el Colegio San Antonio Abad del Cuzco, hizo una meteórica carrera eclesiástica después de ser sofocada la sublevación general. Para 1786 ya era subdiácono, dos años después era diácono, y en 1792 era candidato para los curatos vacantes, ya que a don Estaban (su padre adoptivo) se debía el hecho de que “en tiempos de la rebelión y mayor aflicción de este reino [...] todos los indios de estos contornos estuviesen subyugados a las banderas reales, con más muchos donativos que franqueó su generosidad [del cacique, su padre] para ayuda de la guerra contra los rebeldes” (Lavallé, 1998: 113-114).

Sin duda, en todos los casos, la actuación bélica y apoyo logístico de los padres como fervientes caciques realistas y la de los hijos

sacerdotes, respaldando incondicionalmente a las tropas del rey, les valieron a estos últimos hacer una acelerada carrera dentro del clero y conseguir colocaciones en importantes parroquias y catedrales del sur andino, en recompensa por sus servicios y fidelidad. El ingreso y el ascenso de estos linajes al clero pareció flexibilizarse como resultado, primero, de la real cédula de Carlos III de 1766 (Konetzke, 1953: 332-334); segundo, de la expulsión de los jesuitas que planteó la necesidad de contar con mayor número de clérigos seculares (Lundberg, 2008: 58) y, por último, en el caso peruano, como corolario de la gran rebelión. Aunque, nuevamente, esta aparente apertura estuvo regida por cánones selectivos: se favoreció a los descendientes de los caciques realistas. Varios de éstos habían sido gratificados con antelación por la Corona española y ello derivó en que fueran acérrimos enemigos del movimiento que encabezó Tupac Amaru, así que, por su lealtad y la de sus hijos, recibieron ascensos y privilegios. La real cédula de 1697 dio visos de poder ponerse en práctica, pero, una vez más, sólo en casos excepcionales. Había un filtro que manipulaban las autoridades españolas para delimitar su alcance.

Es interesante observar que entre las demandas que enarbolaron Tupac Amaru en sus proclamas y manifiestos no hay un acápite dedicado a que se esté entorpeciendo el ingreso de indios y mestizos al sacerdocio, tema que, como hemos visto, era central en los manifiestos y memoriales de fines del siglo XVII y hasta mediados del siglo XVIII. O bien estas coacciones que se ponían para que indios y mestizos pudieran profesar se fueron contrarrestando o, en todo caso, debido a la coyuntura de entre 1777 y 1780, los reclamos del programa de Tupac Amaru gravitaron más sobre otros temas que estaban afectando en ese momento a la población colonial en su conjunto y que cruzaban a todos sus sectores sociales y grupos étnicos, como fueron los drásticos cambios fiscales propuestos en la cartera que traía el visitador Antonio de Areche y que serían el detonante de la sublevación general. El ascenso al estado eclesiástico por indios y mestizos no constituyó una prioridad en las demandas expuestas en el programa político de 1780-1781. Esto hace posible afirmar que a estos recurrentes reclamos se les dio curso luego de la real cédula de Carlos III de 1766; y, por lo visto, a diferencia de lo ocurrido

en la primera mitad del siglo XVIII, en la segunda mitad parece que hubo una mayor apertura para aprobar los expedientes de indios y mestizos que aspiraban a ingresar al sacerdocio secular. La última queja con la que se cuenta en el presente trabajo, que denuncia la política restrictiva de la Corona, es la del cacique de Azángaro, don Diego Choquehuanca, registrada en 1763, tres años antes de la real cédula de Carlos III. Es más, la gran rebelión explícitamente no irá contra la Iglesia ni contra el clero ni contra la religión, aunque Tupac Amaru y sus seguidores fueron excomulgados luego del fragor o los “excesos” de la batalla de Sangarará, que, para los rebeldes, fue considerada la “victoria” de Sangarará y, para los realistas, el “desastre” de Sangarará. Pero esa ya es otra historia.

REFLEXIONES FINALES

Si bien la real cédula de 1697 o “cédula de honores” se promulgó en España en las postrimerías del gobierno de los Austrias, no fue ratificada hasta 1725, durante el reinado de Felipe V, primer monarca de la casa de Borbón. No obstante, para el caso del Perú, sólo se empezaron a ver resultados de su aplicación en 1745 —veinte años después de ser ratificada—, cuando fueron aceptadas las probanzas de nobleza de dos linajes de indios nobles cuzqueños: los Sahuauraura y los Tito Atauchi.

La puesta en vigor de la cédula de honores resultó ser tan limitada que, a mediados del siglo XVIII, se redactaron una serie de *memoriales* para hacerlos llegar al rey y al papado, documentos donde los indios nobles y caciques principales —o señores naturales— reclamaban que no se les restringiera el acceso a cargos públicos y eclesiásticos, en la medida en que el rey Carlos II les había otorgado este privilegio en 1697.

Le corresponderá a Carlos III ser el monarca que en 1766 confirme y amplíe los alcances de las reales cédulas de 1697 y 1725, y da la impresión de que en esta oportunidad se puso menos reparos en hacerla vigente, ya que en 1780-1781, durante la gran rebelión o rebelión de Tupac Amaru II, se puede comprobar que varios linajes

de indios nobles o mestizos reales —los Sahuaraura, Tito Atauchí, Carlos Inga, Choqueguanca, Orcoguaranca, Solís Quivimasa— habían logrado, entre 1760 y 1780, colocar a sus descendientes en el clero secular. Todos ellos participaron en la sublevación general como aliados de la Corona y enfrentando militarmente y como capellanes al cacique rebelde.

Pero lo que esta experiencia demostró es que el mencionado decreto real que daba acceso a indios y mestizos al clero tenía un carácter selectivo, ya que sólo los indios nobles y caciques principales con capacidad económica y conexiones sociales podían llevar a cabo los onerosos trámites para colocar en el estado eclesiástico a sus familiares, que así pasaban a integrar el escaso clero indígena y mestizo que, luego de la gran rebelión y de hacer explícita su fidelidad al rey, serían promovidos a puestos de importancia en la curia del sur andino peruano. El proceso de asentamiento de este reducido número de sacerdotes de origen indígena y mestizo había durado prácticamente un siglo.

REFERENCIAS

Archivos y siglas

- AAL Archivo Arzobispal de Lima, sección:
O Ordenaciones
- AGI Archivo General de Indias, secciones:
Ch Audiencia de Charcas
C Audiencia del Cuzco
L Audiencia de Lima
- AHNM Archivo Histórico Nacional de Madrid, sección:
C Consejos
- MB Museo Británico, sección:
A Additional

Fuentes primarias impresas

- Cangas, Gregorio de (1997), *Descripción en diálogo de la ciudad de Lima entre un peruano práctico y un bisoño chapetón*, Lima, Banco Central de Reserva del Perú.
- “Extracto de las prebendas de nobleza de don Gregorio Chuquihuanca, nombrado caballero de la real orden española de Carlos III, en decreto de 13 de abril de 1792” (1974), *Revista Historia de América*, núm. 77-78, pp. 151-205.
- Konetzke, Richard (1953), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 3 vols., 5 ts., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, t. 3.
- Loayza, Francisco (1946), *Fray Calixto Túpac Inca*, Lima, Librería e Imprenta de Domingo Miranda.
- Osorio Contreras, Fermín Eduardo (1993), *Clamor de los indios americanos*, Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes.
- Relación y documentos de gobierno del virrey del Perú José Manso de Velasco, conde de Superunda (1746-1761)* (1983), introd., nn. e índice de Alfredo Moreno Cebrián, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Bibliografía

- Abril Martín, José Manuel, “Fray Calixto. Un indio mestizo entre la reforma y la rebelión del mundo andino (siglo XVIII)”, tesis de Maestría en Historia del Mundo, Barcelona, Instituto Universitario de Historia-Universidad Pompeu Fabra, 2020.
- Aguirre, Rodolfo (2006), “El ingreso de los indios al clero secular en el arzobispado de México, 1691-1822”, *Takwa*, núm. 9, pp. 75-108.
- Alaperrine-Bouyer, Monique (2007), *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/ Instituto Riva Agüero/Instituto de Estudios Peruanos.
- Álvarez Mejía, Juan (1956), “La cuestión del clero indígena en la época colonial”, *Revista Javeriana*, vol. 45, núm. 222, pp. 57-67.

- Amado González, Donato (2017), *El estandarte real y la mascapaycha. Historia de una institución inca colonial*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Bernales Ballesteros, Jorge (1969-1971), “Pumacahua y los clarines de Chinchero”, *Boletín del Instituto Riva Agüero*, núm. 73, pp. 9-14.
- Brading, David (1994), *Church and state in bourbon Mexico. The diocese of Michoacán, 1749-1810*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Cahill, David (2003), “Primus inter pares. La búsqueda del marquesado de Oropesa, camino a la gran rebelión (1741-1780)”, *Revista Andina*, núm. 37, pp. 9-52.
- Castañeda Delgado, Paulino (2008), *El mestizo en Indias. Problemas canónicos*, Madrid, Deimos.
- Coello de la Rosa, Alexander (2008), “De mestizos y criollos en la compañía de Jesús (Perú siglos XVI-XVII)”, *Revista de Indias*, vol. 68, núm. 243, pp. 37-66.
- Deustua Pimentel, Carlos (1998), “Reminiscencias incásicas en el siglo XVIII. (Sublevación de indios de 1750)”, en Héctor López Martínez (ed.), *Homenaje a Don Aurelio Miro Quesada Sosa*, Lima, Academia Peruana de la Lengua/Academia Nacional de la Historia/Consortio de Universidades, pp. 143-150.
- Dueñas, Alcira (2010), *Indians and mestizos in the “Lettered City”, re-shaping justice, social hierarchy, and political culture in colonial Peru*, Louisville, The University Press of Colorado.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003), *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto Riva Agüero.
- Garrett, David (2005), *Shadows of empire. The indian nobility of Cuzco, 1750-1825*, Cambridge/New York, Cambridge University Press.
- Gisbert, Teresa (1979), “Los incas en la pintura virreinal del siglo XVIII”, *América Indígena*, vol. 39, núm. 4, pp. 749-772.
- Glave, Luis Miguel (2011), “Memorias y memoriales: la formación de una liga indígena en Lima (1722-1732)”, *Diálogo Andino*, núm. 37, pp. 5-23.
- Hurtado Ames, Carlos (2011), “Los curacas de Jauja y las jefaturas étnicas en la sierra central del Perú (siglos XVIII)”, en José Luis Álvarez Ramos, Carlos Hugo Hurtado Ames y Manuel Fernando Perales

- Munguía (eds.), *Pueblos del Hatun Mayo. Historia, arqueología y antropología en el valle del Mantaro*, Lima, Consejo Nacional de Ciencia, Tecnología e Innovación, pp. 153-178.
- Ibérico, Rolando (2009-2010), “Hacer un pueblo con los españoles: Vicente de Morachimo, agente del discurso noble indígena (1721-1731)”, *Revista Histórica*, t. 44 pp. 147-158.
- Lara, Natalia (2019), “Vestir los hábitos: las beatas del beaterio de Nuestra Señora de Copacabana del Rímac a inicios del siglo XIX”, en Claudia Rosas Lauro (ed.), *Género y mujeres en la historia del Perú*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lavallé, Bernard (2011), “Hacia un nuevo clero en los Andes, a finales del siglo XVIII: la ordenación *A títulos de lengua* en el arzobispado de Lima”, *Revista de Indias*, vol. 71, núm. 252, pp. 391-414.
- Lavallé, Bernard (1998), “Los nuevos rasgos del bajo clero en el obispado de Arequipa a fines del siglo XVIII”, *Caravelle*, núm. 70, pp. 97-116.
- Lundberg, Magnus (2008), “El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 38, pp. 39-62.
- Luque Talaván, Miguel (2004), “Tan príncipes e infantes como los de Castilla. Análisis histórico-jurídico de la nobleza indiana de origen prehispánico”, *Anales del Museo de América*, núm. 12, pp. 9-34.
- Macera, Pablo (2004), *El inca colonial*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Macera, Pablo (1977), “Noticias sobre la enseñanza elemental en el Perú”, *Trabajos de Historia*, 3 ts., Lima, Instituto Nacional de Cultura, t. 3, pp. 215-301.
- Mathis, Sophie (2008), “Vicente Mora Chimo, de indio principal a Procurador General de los Indios del Perú: cambio de legitimidad del poder autóctono a principios del siglo XVIII”, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, núm. 37, pp. 199-215.
- Menegus, Margarita y Rodolfo Aguirre (2006), *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés.
- Morales, Francisco (1973), *Ethnic and social background of the franciscan friars in seventeenth century Mexico*, Washington, Academy of American Franciscan History.

- Muro Orejón, Antonio (1975), “La igualdad entre indios y españoles y la real cédula de 1697”, en *Simposio Hispanoamericano de Indigenismo Histórico. Terceras Jornadas Americanistas de la Universidad de Valladolid*, Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 356-386.
- Navarro, José María (2001), *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII. El Planctus indorum christianorum in America peruntina*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- O’Phelan Godoy, Scarlett (2021), “Ser mestizo en el Perú antes y después de la gran rebelión de Túpac Amaru II”, en Izaskun Álvarez Cuartero y Alberto Baena Zapatero (eds.), *En compañía de salvajes. El sujeto indígena en la construcción del otro*, Madrid, Iberoamericana, pp. 173-198.
- O’Phelan Godoy, Scarlett (2013), *Mestizos reales en el virreinato del Perú. Indios nobles, caciques y capitanes de mita*, Lima, Congreso del Perú.
- O’Phelan Godoy, Scarlett (1997), *Kurakas sin sucesiones. Del cacique al alcalde de indios. Perú y Bolivia, 1750-1835*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- O’Phelan Godoy, Scarlett (1995), *La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1972), “Los indios en las órdenes religiosas”, *Missionalia Hispánica*, año 29, núm. 86, pp. 242-252.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1962), “Los colegios de hijos de caciques a raíz de los terceros concilios provinciales de Lima y México”, *Missionalia Hispánica*, año 19, núm. 55, pp. 109-113.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* (1739), t. VI, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* (1737), t. V, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* (1733), t. III, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* (1732), t. II, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española.
- Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* (1726), t. I, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española.

- Rovira Morgado, Rossend (2017), “Forjadores del orbe indiano: tres generaciones de incas en Nueva España (1563-1672)”, *Cuadernos Americanos*, núm. 161, pp. 137-153.
- Rowe, John (1976), “El Movimiento Nacional Inca”, Alberto Flores Galindo (ed.), *Antología. Túpac Amaru II*, Lima, Retablo de Papel/ Instituto Nacional de Cultura, pp. 11-66.
- Silva Santisteban, Fernando (1956), “Morachimo. Cacique intercesor de los indios”, *Ideas, Artes y Letras*, vol. 26, núm. 6, pp. 3-28 (segunda parte).
- Silva Santisteban, Fernando (1955), “Morachimo. Cacique intercesor de los indios”, *Ideas, Artes y Letras*, vol. 25, núm. 5, pp. 1-30 (primera parte).
- Stastny, Francisco (1993), “El arte de la nobleza inca y la identidad andina”, en Enrique Urbano (comp.), *Mitos y símbolos en los Andes. La figura y la palabra*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, pp. 137-156.
- Taylor, William (1966), *Magistrates of the sacred. Priests and parishioners in eighteenth century Mexico*, Stanford, Stanford University Press.
- Temple, Ella Dunbar (1949), “Un linaje incaico durante la dominación española: los Sahuaraura”, *Revista Histórica*, núm. 18, pp. 45-77.
- Vargas Ugarte, Rubén (1956), *Historia del Perú. Virreinato, siglo XVIII (1700-1790)*, Lima, Librería e Imprenta Gil.
- Vicuña Guengerich, Sara (2021), “A royalist cacica. Doña Teresa Choquehuanca and the postrebellion natives of the peruvian highlands”, en Margarita Ochoa y Sara Vicuña Guengerich (eds.), *Cacicas. The indigenous women leaders of spanish America, 1492-1825*, Norman, University of Oklahoma Press, pp. 215-239.
- Walker, Charles (2014), *The Túpac Amaru rebellion*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- Zevallos Quiñones, Jorge (1992), *Los cacicazgos de Trujillo*, Trujillo, Gráfica Cuadro.
- Zighelboim, Ari (2010), “Un inca cuzqueño en la corte de Fernando VI. Estrategias personales y colectivas de las elites indias y mestizas hacia 1750”, *Histórica*, vol. 34, núm. 2, pp. 7-62.

EL SUEÑO CLERICAL DE LA ÉLITE INDÍGENA AMERICANA: EL CASO DE FRAY CALIXTO DE SAN JOSÉ TUPAC INGA

José Manuel Abril Martín

INTRODUCCIÓN

Tras más de un año y medio de viaje furtivo desde Lima, fray Calixto de San José Tupac Inga y fray Isidoro Cala llegaron a Madrid el 22 de agosto de 1750. Durante su travesía tuvieron que enfrentar hambre, enfermedades y persecución; sin embargo, no cesaron en su empeño. Un día después de llegar a la corte madrileña entraron clandestinamente en los jardines del Palacio del Buen Retiro, esquivaron a los soldados, pararon la carroza real y entregaron dos memoriales de denuncia en manos de su destinatario, el rey Fernando VI.

Estos dos memoriales eran la “Representación verdadera y exclamación rendida y lamentable, que toda la nación indiana hizo a la Majestad del Señor Rey de las Españas, y Emperador de las Indias, el señor Don Fernando VI” y la “Breve y compendiosa satisfacción a las razones que tiene la nación española en mantener el error, de no admitir a la nobilísima, y muy limpia nación de los indios americanos, y a los mestizos, y descendientes de los indios a las religiones de frailes, y de monjas, y a las dignidades eclesiásticas y seculares”, ambos manuscritos y encuadernados juntos posteriormente, y antecesores de un tercer memorial impreso titulado *Planctus indorum christianorum in America peruntina*, en el que se incluyen los mismos reclamos, junto a otros nuevos, y que estaba dirigido al papa Benedicto XIV. Los tres textos son el reflejo del pensamiento indio y mestizo de mediados del siglo XVIII en América, escrito desde la óptica peruana. Los dos primeros surgieron de las reuniones secre-

tas de indios del Perú que se sucedieron en Lima en 1748. En estos encuentros, indios de todo el virreinato expresaron sus experiencias; intercambiaron información sobre sucesos de su tiempo; lloraron los daños sufridos; debatieron la legislación que supuestamente los protegía o aquella que los dañaba y, sobre todo, buscaron los medios para remediar su situación.

Sin embargo, la cuestión que más les preocupaba era el acceso de los indios y mestizos a las órdenes religiosas. En teoría, esta pretensión estaba amparada por una real cédula, la llamada cédula de honores, que fue sancionada por el rey Carlos II en 1697. A pesar de esto, no fue aplicada y durante las décadas posteriores su ejecución se convirtió en la mayor ambición de las élites indígenas y mestizas. La cédula de honores las igualaba a los vasallos españoles y, entre otras cuestiones, les permitía el acceso a las religiones y el sacerdocio si cumplían con los méritos y habilidades que se requerían para ello.

La autoría de los memoriales es anónima en origen, aunque todos los autores que los han investigado coinciden en que tuvieron una participación directa de tres religiosos seráficos: fray Calixto de San José Tupac Inga, fray Isidoro Cala y fray Antonio Garro. Entre esos autores destacan Loayza (1948), Rowe (1954), Vargas Ugarte (1956) y Medina (1904). Además, recientes estudios publicados por Navarro (2001) y Dueñas (2019) señalan a estos tres religiosos como autores principales, sin descartar a otros sujetos que por ahora permanecen en el anonimato. Entre los tres, la figura más destacada es indudablemente la de fray Calixto de San José Tupac Inga, aunque no se haya podido corroborar su autoría, pero fue quien entregó y defendió los argumentos de los memoriales en la corte madrileña. Loayza (1948), primer autor contemporáneo que llamó la atención sobre este sujeto, rescató del Archivo General de Indias los principales documentos que nos permiten reconstruir su vida. Posteriormente, Rowe (1954) lo convirtió en emblema de lo que definió como “Movimiento nacional inca”, al evidenciar el protagonismo de este religioso mestizo en los acontecimientos del siglo XVIII.

La reconstrucción de la vida de fray Calixto no sólo pone en valor su figura histórica, sino que nos permite reconstruir episodios de la historia de aquel siglo al incorporar nuevos sujetos que forma-

rían parte de redes de poder que abarcaban todo el imperio y que conectaban los espacios locales con las más altas esferas de poder. Entre estos sujetos se incluirían religiosos de diferentes órdenes, sacerdotes, indios de otros virreinos, criollos, letrados, nobles indios residentes en la corte de Madrid o nobles castellanos, entre otros, como lo evidenció De la Puente Luna (2018) en su estudio sobre la movilidad de los sujetos andinos dentro del imperio, de la que Calixto sería también ejemplo.

Calixto representaba las ambiciones de estos indios y mestizos. Era un mestizo con ascendencia noble que no le era reconocida por las instituciones imperiales, muy bien educado, y que aspiraba a incorporarse en los franciscanos. El concepto de “mestizo” aludía a aquellos hijos fruto de la unión entre congéneres de origen indio y peninsular, aunque este término en el siglo XVIII continuaba siendo empleado de modo peyorativo, ya que la “pureza de sangre” tenía una gran relevancia. Los descendientes mestizos de la nobleza indígena reclamaban el reconocimiento de su nobleza, que debía ser registrada por las instituciones imperiales aunque ya socialmente les fuese reconocida, y éste era el caso de fray Calixto. El reconocimiento de su ascendencia noble implicaba también una serie de beneficios prácticos, entre los que se incluía el que no tenían que pagar el tributo o ser llamados como mitayos.

Calixto, por el periplo que realizó hasta la corte madrileña, demostró una gran fortaleza de carácter y un gran carisma. No pretendo realizar una discriminación historiográfica positiva, pero Calixto fue un mestizo muy capaz y por eso los indios y mestizos del Perú se sentían representados por él.

Nuestro objetivo en el presente capítulo es esclarecer la situación de los indios y mestizos durante el siglo XVIII mediante el estudio de la figura de fray Calixto de San José Tupac Inga. Este personaje histórico nos sirve de plataforma para conocer las circunstancias en las que se encontraba este grupo social, así como para analizar desde otra perspectiva sucesos tan determinantes como la rebelión de Juan Santos Atahualpa, la conspiración limeña de 1750 o la rebelión de Huarochirí de 1750.

Este artículo es una ampliación y continuación de mi tesis de maestría titulada “Fray Calixto, un indio mestizo entre la reforma y la rebelión del mundo andino (siglo XVIII)” (2020), con nuevos documentos originales obtenidos en el Archivo General de Indias (AGI), el Archivo Colombino (AC), la British Library (BL) y la Biblioteca Real de Palacio de Madrid (BRP). El marco teórico está sustentado en los aportes de destacados autores como John H. Rowe, Rubén Vargas Ugarte, John Fisher, Steve Stern, Scarlett O’Phelan Godoy y Alcira Dueñas.

CALIXTO MONTES TUPAC INGA

Nuestro personaje nació en la ciudad serrana de Tarma siendo hijo de Pedro Montes, español, y Dominga Estefanía Tupac Inga, india de ascendencia noble. Según Loayza (1948), la fecha de nacimiento habría sido 1710, dato que recoge Navarro (2001). En el Archivo General de Indias no aparece esta referencia, ya que, como indica fray Isidoro Cala en un documento posterior, consultó el registro de bautismo de dicha ciudad y no pudo comprobarlo por faltar varias hojas, aunque el párroco le confirmó que Calixto era originario de Tarma. Independientemente de esta formalidad, Montes Tupac Inga era reconocido por los indios principales de su comunidad como mestizo noble, pues lo consideraban descendiente del undécimo inca, Inca Tupac Yupanqui (AGI, L, 988). Calixto formó parte de esta élite andina regional que habría rastreado a sus ancestros por linaje materno hasta la nobleza precolonial, pero que no fue reconocida como tal por la burocracia imperial, en un momento en que se pretendía contener el aumento del número de indios y mestizos que aducían su ascendencia noble para obtener beneficios (O’Phelan, 2013: 19).

En 1727 Calixto ingresa en la orden franciscana en calidad de donado y toma el hábito con el nombre de fray Calixto de San José Tupac Inga. Dentro de las órdenes religiosas los “donados” eran el último escalón jerárquico; para acceder pagaban una dote y realizaban unos votos, aunque en la práctica eran sirvientes de sus superiores (Walker, 2012: 279). Tal estatus era común entre los indios y

mestizos, algo sobre lo que reclamaban con amargura, como expondré más adelante. Posteriormente fue destinado a Lima, donde ejerció diferentes funciones, entre las que se incluyeron la de procurador de la Casa Santa de Jerusalén durante nueve años y procurador del beaterio de Santa Rosa de Viterbo durante dos.

Esta época fue un periodo de formación de este mestizo noble y debió de darse a conocer entre los indios y españoles. En 1736 es enviado a las misiones de Santa Rosa de Ocopa bajo las órdenes del comisario de las conversiones fray José Gil Muñoz, tal y como indican éste y fray José de San Antonio (AGI, L, 541). Según indica Calixto, desde dicho año hasta 1749 conoció el estado del virreinato debido a las misiones que realizó desde “Quito a Buenos Aires”. En este periodo tomó conciencia de la mala situación en la que se encontraba la población india y mestiza y de que, como indica en una carta al monarca, “los católicos cristianos confirmados en nuestra santa fe católica se aparten del gremio de nuestra santa madre la iglesia, romana hostigados y perseguidos, de los ministros de SM” (AGI, L, 988). Seguramente, también durante este periodo fue cuando se le negó ascender en la jerarquía franciscana, constreñido a continuar con la profesión del noviciado, que años más tarde lograría. Sus superiores corroboraron el buen trabajo de este fraile en las misiones y lo presentaron como testigo del alzamiento de Juan Santos Atahualpa, sobre el cual Calixto, contradiciendo la versión oficial, afirmó que la rebelión se produjo por los malos tratos de los oficiales de la Corona a los indios serranos y que éstos huyeron prefiriendo unirse a los indios gentiles para no soportar más maltratos. Esto último se indica continuamente en los memoriales antes presentados, y es una visión diferente de la que se dio en la esfera oficial.

Esta rebelión se extendió en un periodo de por lo menos 14 años, desde 1742 a 1756, circunscrita al territorio de las misiones franciscanas, a excepción de una breve incursión de los seguidores de Juan Santos en el pueblo serrano de Andamarca en 1752. Se trata de una rebelión atípica dentro de las insurrecciones sucedidas a lo largo del siglo XVIII, considerada por Stern (1990) una *rebelión de frontera* y que iniciaría el concepto que definió como “era de las revoluciones andinas”, la cual finalizaría con la Gran Rebelión de

Tupac Amaru II a finales de siglo. Asimismo, su excepcionalidad se debe a que se desconocen muchos aspectos de ésta debido a que no hay documentos emanados de los protagonistas del movimiento, sino que todos provienen de agentes externos, ya sea de los franciscanos o de los oficiales de la Corona. A Juan Santos Atahualpa se le consideraba indio mestizo originario del Cuzco, educado por jesuitas, que se introdujo en las misiones franciscanas aliado con indios principales de la selva recién convertidos para alzarse contra el dominio español y retornar al incanato, del cual se consideraba legítimo heredero (Castro, 1973: 18-19). Esta rebelión ha sido muy mediatizada, en primer lugar por las fuentes contemporáneas, en las que los franciscanos convierten a Juan Santos en un idólatra aliado con los jesuitas e ingleses; luego, por los oficiales de la Corona, que achacan el levantamiento a los métodos de conversión de los misioneros; posteriormente, por la historiografía republicana, que lo definió como primer prócer de la independencia del Perú, y, por último, por la historiografía indigenista, que lo convirtió en una figura mesiánica. La mediatización de la rebelión fue expuesta de manera muy ilustrativa por Daniel Santamaría (2008). Sin embargo, y a pesar de las muchas incógnitas que existen en torno a esta rebelión, uno de los principales reclamos que se asocian al movimiento es que se formara a los indios y mestizos como religiosos y que fueran éstos quienes se encargaran de las conversiones en la zona de selva.

Fray Calixto fue testigo directo de estos acontecimientos y, por su estrecha relación con sus superiores y protectores, fray José Gil Muñoz y fray José de San Antonio, quienes tuvieron un papel principal en dar a conocer esta rebelión, estuvo al tanto de lo acaecido.

El 4 de agosto de 1744 partían desde Lima fray Calixto y fray José Gil Muñoz en dirección a Panamá, con la intención de llegar hasta la corte madrileña y presentar un memorial que expresaba la mala situación de las misiones causada por la rebelión de Juan Santos Atahualpa. Sin embargo, el navío en el que partieron se desvió por un temporal y llegaron a Costa Rica, a un puerto llamado Caldera. Desde este punto caminaron 400 leguas hasta la ciudad de Guatemala, donde, debido a la dureza del viaje, el superior de Calixto cayó enfermo y se alojaron en el Colegio de Cristo Crucificado.

Así, permanecieron en dicha ciudad durante unos meses en los que, según Samanez-Klein (2002), debieron de estar en contacto con el arzobispo Pedro Pardo de Figueroa y con Alonso Carrió de la Bandera. Samanez-Klein (2002) plantea la hipótesis de que la obra *El Lazarillo de ciegos caminantes*, posiblemente de 1773, surgiera de ese encuentro. También Vargas Ugarte (1948) plantea que el autor podría ser Calixto o que por lo menos uno de los personajes está inspirado en él. Con independencia de esta información, durante esos meses el cabildo de indios de Lima remitió a Guatemala, a través de fray José de San Antonio, una serie de documentos, entre ellos una genealogía por la que se probaba la ascendencia noble de Calixto, unos poderes y un memorial. El 13 de noviembre de 1744 el cabildo de la ciudad de Lima y del pueblo de Santiago del Cercado otorgaban a fray Calixto y fray José Gil Muñoz poderes para que presentaran, ante el sumo pontífice y su nuncio en la corte madrileña, un memorial en el que se defendía que:

Se habiliten a los hijos e hijas de los indios y demás sus descendientes para siempre jamás para que puedan entrar en cualesquiera convento de religiosos los hombres profesando hasta ser sacerdotes y ascendiendo a los cargos y puestos a que asciendan los españoles que entran y son admitidos a las religiones; y que las mujeres puedan en la misma forma entrar, profesar y religiosas de velo negro en cualesquiera monasterios de esta ciudad y las demás de este reino en la propia conformidad de ascender a las prelacías y demás cargos como las religiosas españolas (AGI, L, 446).

Sin embargo, debido a que fray Calixto no llevaba los permisos necesarios para poder viajar hasta Europa, se le prohibió continuar la travesía y se le requirió que volviese a Lima. Tampoco pudo viajar fray José Gil Muñoz debido a la situación de inestabilidad fruto de la guerra del Asiento (1739-1748).

A pesar de esto, Gil Muñoz envió todos los documentos, aunque el navío en el que partieron naufragó. Sin embargo, llegó hasta el Consejo de Indias una carta fechada el 12 de septiembre de 1745 en la que este fraile denunciaba la situación de las misiones y culpaba al

virrey por este hecho. Este escrito es revelador, ya que nos da detalles sobre la gestión económica de las misiones, que dependía mayoritariamente del presupuesto otorgado por la Corona, junto con las limosnas, y que gestionaba el virrey.

Este fraile se lamentaba sobre los cuantiosos gastos militares que se estaban empleando para contener al líder rebelde y que, en cambio, no se habían realizado los pagos anuales correspondientes a las misiones por una cantidad muy inferior. El presupuesto anual otorgado para las misiones era de 6 000 pesos; sin embargo, como denuncia en su misiva, la deuda era de 108 000, al haberles entregado sólo 1 000 pesos entre 1723 y 1744, en diferentes plazos. Este asunto agravaba profundamente a los misioneros, cuestión que se expresa en numerosísimos documentos enviados a la Corona y que también recogen los memoriales presentados a Fernando VI. Según este fraile, si ese presupuesto se hubiese remitido a los misioneros para traer más operarios misionales la rebelión no se habría producido. Durante este periodo y en adelante, los misioneros, y en particular fray José Gil Muñoz y fray José de San Antonio, trataron por diferentes medios de conseguir que el hospicio de Ocopa se convirtiese en Colegio de Propaganda Fide. Un proyecto que resolvería su dependencia de la Corona, ya que formarían ellos mismos a los misioneros, en el que destacaba la formación de misioneros naturales del lugar por su conocimiento de la lengua, denominados lenguaraces (Rodríguez, 2005: 419). Además, estos colegios dependían directamente de la Congregación de Propaganda Fide, situada en Roma.

Otro proyecto, ante todo llamativo, era la fundación de una ciudad en medio de la selva con el fin de estabilizar el territorio. En concreto, esta propuesta, presentada por fray José de San Antonio, tuvo el permiso para proceder con la construcción de la ciudad, pero no se aprobó la financiación requerida para iniciarla. Fray José Gil Muñoz culpó de toda esta situación al poder virreinal, al que tildaba de “inoperante”. Asimismo, achacó la reducida recaudación de limosnas a los agravios que se cometían contra los indios y finalizó su escrito denunciando que los culpables, ya no sólo de la situación en que se hallaban las misiones, sino también el virreinato, eran los

oficiales de la Corona (AGI, L, 541). Esta cuestión sobre los abusos y mala gestión de los funcionarios imperiales fue denunciada en numerosos documentos de todo el Imperio y fue la causa de muchas rebeliones, que se resume en la proclama “Viva el rey, muera el mal gobierno”.

Volviendo a la vida de fray Calixto, éste regresó a Lima, se reincorporó a las misiones y continuó con la recaudación de limosnas. Se desconocen los pormenores de este donado hasta que, en 1746, con motivo del terremoto y posterior tsunami que desoló la ciudad, colaboró en la predicación y ayuda humanitaria. La ciudad de Lima quedó prácticamente en ruinas y durante los días posteriores se acumularon los escombros y los cadáveres en sus calles. Pronto comenzaron a extenderse enfermedades, pues las limitadas infraestructuras sanitarias de la ciudad estaban también destruidas, así como graneros, panaderías, red hidráulica, etcétera (Walker, 2012). Debido al terremoto se sucedieron enfermedades típicas luego de un desastre de esta magnitud: diarreas, difteria, tos ferina, tuberculosis y sarna, entre otras (Carcelén, 2020: 166). Pero la que más consecuencias tuvo fue una epidemia de “tabardillo” (tifus) que causó la muerte de miles de ciudadanos limeños. En estos momentos de desesperación la población se volcó a la religión, de acuerdo con el erudito limeño Eusebio Llano Zapata en su “Carta a Ignacio Chiriboga” (Llano, 2005), en la que relata los meses posteriores al terremoto. En esta obra encontramos a fray José de San Antonio llevando a cabo masivos sermones y penitencias públicas, tal y como atestigua el cabildo eclesiástico de la ciudad de Lima y se aprecia en el documento probatorio de los méritos de este fraile (AGI, L, 532), quien era conocido por su talento como orador, según se expresa en los anales del Cuzco sobre las misiones del año 1739 (Esquivel, 1901: 294-296). En concreto, los sermones de fray José de San Antonio culpaban a las mujeres limeñas por el terremoto y las posteriores réplicas debido a sus trajes, algo que venían previniendo desde tiempo atrás, como quedó explícito en una carta impresa:

Trajes provocativos, y escandalosos en las mujeres de todos los estados y colores [...] con las referidas diligencias y repetidas misiones de tan-

tos años de amenazas de la divina justicia, ni aun en tiempos de los más espantosos temblores de Lima, donde el suplicante y sus compañeros, con los religiosos de su orden, y de otras religiones predicaron tres meses en calles, plazas, y monasterios, para consuelo de aquella ciudad afligida, con tan evidente castigo de la Divina Justicia (AGI, L, 1607).

Una profunda espiritualidad era intrínseca a las sociedades de la época moderna. También la idea profundamente arraigada y estructural que percibía a la mujer como el origen del pecado y la causa de muchas de las desgracias que se sucedían.

El catolicismo marcaba las vidas de la población desde el nacimiento, determinando el calendario hasta su muerte. Es por este motivo, como señalo en mi tesis de grado (Abril, 2019), que, aun existiendo una decadencia en la práctica de la religión, la población creía en el mensaje de salvación que se le transmitía y dependía de los religiosos en su día a día. Asimismo, la población quería formar parte de esta institución, como es evidente en el caso de la población india y mestiza, que veía en la religión una vía para alcanzar sus aspiraciones sociales.

El camino de la población india y mestiza para acceder a las instituciones eclesiásticas se remonta hasta la Conquista. Desde el siglo XVI, fueron muchos los debates teológicos, canónicos y legislativos sobre si los indios y mestizos eran aptos para ser ordenados como sacerdotes, cuestión que va directamente ligada a la educación, ya que religión y educación durante estas centurias estaban directamente unidas. La primera experiencia a este respecto fue en México, con la fundación del Colegio de Tlatelolco (1536) para indígenas nobles a cargo de los franciscanos, en la que destacó el papel de fray Bernardino de Sahagún. Sin embargo, la experiencia fracasó al considerarse que los indios todavía no eran aptos para ser ordenados (Marzal, 1983). Posteriormente, en el segundo y en el tercer concilio limenses (1551-1552 y 1582-1583) se enfatizó en las formas de evangelización y de organización de las recientes estructuras creadas, así como en el control de los abusos e irregularidades por parte de los religiosos, que ya desde entonces sucedían. Pero dos mandatos fueron claves: a) que los sacerdotes debían aprender las

lenguas nativas para poder transmitir adecuadamente el evangelio y b) que los indios no podían ser ordenados sacerdotes. Sin embargo, como indica Marzal (1983: 321), no se aludía a los mestizos y éstos comenzaron a ser ordenados por los obispos (algo que no sucedió en las órdenes religiosas, donde fueron muy restrictivos referente a este asunto, basados en la “pureza de sangre”), postura que en 1578 el rey Felipe II refutó mediante una real cédula por la que indicaba a los obispos impedir la ordenación sacerdotal de los mestizos. Con todo, en 1588 esta disposición real cambió al ordenar, mediante cédula real, que los indios y mestizos pudieran ser ordenados si contaban con las capacidades requeridas y eran hijos legítimos. Si bien esta nueva cédula aparentemente allanó el camino de los indios y mestizos en el acceso al sacerdocio, en la práctica no se cumplió.

Desde principios del siglo XVII este grupo había ido conformando un discurso unitario para obtener mejoras en su situación, participando en el pactismo con la Corona mediante la negociación expresada en diferentes memoriales. Un proceso que he calificado como el empoderamiento de las élites indígenas, mediante el cual renegaron de la situación de minoría de edad en que los españoles los habían situado desde la Conquista, en la que, pese a cumplir con todos los preceptos para ser considerados buenos cristianos y vasallos, se los continuaba discriminando.

Casi un siglo más tarde, Juan Núñez de Vela, mestizo y presbítero de ascendencia noble, presentó ante el Consejo de Indias dos memoriales que marcarían un antes y después para la población india y mestiza del imperio. En concreto, consiguió que se ratificasen dos reales cédulas. Con el primer memorial obtuvo una real cédula, fechada en 1693, por la que los indios podían ser nombrados “ministros del Santo Oficio” (Glave, 2021: 52); y con el segundo, la más determinante, la real cédula de 1697, conocida como cédula de honores, por la que se igualaba a los vasallos indios y mestizos con los vasallos españoles:

Los indios y mestizos o como descendientes de los indios principales que llaman caciques o como procedidos de indios menos principales que son los tributarios; a los primeros, se les puede conferir así en lo

eclesiástico como en lo secular lo mismo que a los nobles hijosdalgo de Castilla; a los segundos, si concurre la puridad de sangre como descendientes de gentilidad sin mezcla de infección u otra secta reprobada, se les deben conferir los mismos privilegios que gozan en España los limpios de sangre que llaman del estado general, de acuerdo al mérito y calidad de cada uno, según y cómo los demás vasallos míos en mis dilatados dominios de la Europa, con quienes han de ser iguales en todo los de una y otra América (AGI, L, 22).

Esta cédula es polémica para la época, ya que, aunque en el ámbito legislativo estaba ratificada, en la sociedad virreinal no tenía repercusión. Es decir, en la práctica no eran vasallos por igual, sino que los peninsulares y los criollos siempre recibían mayores privilegios. Sin embargo, al menos en la letra, quedaban obsoletos los argumentos que los discriminaban y les impedían alcanzar una igualdad real; ello tuvo un gran calado para la población india y mestiza, aun cuando en la práctica la cédula no se ejerció, al no ser publicada por las autoridades virreinales. En tales circunstancias, esta legislación se convirtió en la máxima aspiración y a su vez en la máxima frustración de este sector de la población. En 1725 volvió a ser sobrecartada la cédula de honores por el rey Felipe V, pero continuó sin aplicarse, como lo demuestra el memorial llevado hasta la corte por el cacique indio Vicente Mora Chimo en 1732, titulado “Manifiesto de agravios”, en el que uno de los principales reclamos era que se ejecutase esta real cédula junto con otra de 1691 que ordenaba la creación de colegios para que los hijos de caciques aprendiesen a leer, escribir y hablar en castellano. El memorial incluía, asimismo, numerosas denuncias sobre los abusos de los corregidores escritas en primera persona, como lo ha estudiado Mathis (2008).

Retomando el hilo argumental en torno a fray Calixto, nos situamos nuevamente en Lima en 1747, cuando a una ciudad todavía sumida en el caos llegaron las noticias sobre la coronación de Fernando VI. El donado franciscano estuvo presente en todos los acontecimientos que a continuación desarrollo, con especial presencia en las juntas secretas de indios.

Las festividades que por tradición se celebraban al coronarse los monarcas fueron atípicas en esta ocasión. El 26 de septiembre se realizó un desfile en el que participaron las principales autoridades del poder virreinal; lo tradicional habría sido que le siguieran eventos festivos en los que participara el resto de la población, sin embargo, se declaró un periodo de luto y de penitencia con motivo del terremoto de 1746. El resto de las celebraciones se retomó en los meses de febrero y marzo del año siguiente, tal y como se recoge en la obra anónima *El día de Lima...* (1748). En esta obra, dedicada al rey Fernando VI, se describen los actos conmemorativos en un estilo sobrecargado, comparando a la ciudad de Lima con ciudades de la antigüedad y exaltando el mérito de un emplazamiento que estaba resurgiendo de sus ruinas. Se sucedieron obras de teatro, conciertos, espectáculos pirotécnicos y eventos taurinos; sin embargo, lo más relevante para este estudio es la descripción de las “fiestas de naturales”, a la que *El día de Lima...* dedica un capítulo completo (1748: 237-268). En este fragmento se explican los actos que protagonizaron las poblaciones india y mestiza y, en concreto, el desfile que realizaron, con nombres y apellidos de personajes relevantes que tuvieron un papel destacado en este y también en los posteriores sucesos. Tal acto, presidido por el virrey y las principales autoridades, se inició con la entrada de oficiales militares indios a caballo, pidiendo permiso al virrey, seguidos por el cabildo de indios de Lima. Iba a continuación el grueso del desfile, conformado por las representaciones de los 13 incas principales y gobernadores del periodo precolonial, personificados por indios e indias también principales de todo el Perú, junto con bailarines y músicos. Esta representación se basaba en la obra de Garcilaso de la Vega, *Comentarios reales*, y tenía como fin exaltar el periodo prehispánico reconociendo y justificando la conquista posterior (Walker, 2012: 287-288). La participación en este desfile ejerciendo un papel prominente —como embajador, comisario principal o personificando a uno de los antiguos incas— era símbolo de lealtad a la Corona y podía ser esgrimida más tarde como mérito ante la corte (Zighelboim, 2010: 29). Debido a la posterior relevancia que tuvieron los indios y mestizos participantes en dicho desfile, integro su relación en el cuadro 1.

CUADRO I.

Origen y oficio de los indios y mestizos participantes en el desfile en honor de la coronación de Fernando VI

Nombre	Origen y/o oficio*	Monarca o personaje representado
José Cayo Topatito	Intérprete en la Audiencia de Lima	Gran Taumpá
Pedro Santos Sucuten (del Castillo)	Lambayeque	Gran Chimo
Francisco Taulli-Chumbi-Saba	Cacique Pachacamac	Huáscar Inca (XIII)
Eusebio Casa-Musa	Cacique Magdalena	Guainacapac (XI)
Toribio Mocle	Huarocharí	Tupac Yupanqui (X)
José Antonio Chuygualas	Huaylas, niño hijo de un cacique	Pachacutec (IX)
Rosa Ayala	Chancay	Gran Coya
Casimira de Ávalos	Chilca	Infanta
Valentín de la Rosa Mino-Lulli	Saña, Lambayeque, ejercía como notario en Lima	Viracocha (VIII)
Pedro Paucar	Carabayllo	Yahuar Capac (VII)
Francisco (García) Jiménez Inca	Huarocharí	Inca Roca (VI)
Felipe Gallo	Lambayeque	Capa-Yupanqui
Miguel Yarín	Lambayeque, miembro de la cofradía de Copacabana, donde ejerció como mayordomo bolsero entre 1749 y 1750.	Mayta-Capac (IV)
Ventura Temoche	Lambayeque, miembro de la cofradía de Copacabana, donde ejercía como procurador general de naturales	Lloque-Yupanqui (III)
José Vallejo de Ribera	Lima	Sinchi Roca (II)
Felipe Guamán Navarro	Cuzco, indio principal del Cuzco, miembro del tribunal de la Santa Cruz	Manco Capac (I)
Francisco Sachún Quirós	Costa norte, oficial ejército colonial	Embajador
Santiago Gualpa Maita	Noble cuzqueño, residente en Lima y capitán de infantería del Cuzco	
Melchor Reyes		
Miguel Surichac		
Procuradores y comisarios		
Antonio Chaiguac y Casa-Musa	Lima, estudiante de derecho	Intérprete del virrey
Sebastián Zacarias		
Antonio Tinoco		
Eusebio Garces		
Antonio Canchipuma	Es uno de los 24 de Copacabana	
Ignacio Raimundo		
Francisco Mangualu Zevallos	Lima	Comisario General

Fuentes: *El día de Lima* (1748: 162-163); AGI, L, 988, expediente contra fray Calixto de San José Tupac Inca; correspondencia de Juan Bustamante Carlos Inga (Zighebóim, 2010: 56-57; O'Phelan, 2001).

Nota: *Se desconoce el oficio y origen de algunos de los indios y mestizos que compusieron el desfile, en concreto, sobre los procuradores y comisarios.

Aprovechando que los indios principales de todo el virreinato se habían trasladado hasta Lima, se llevaron a cabo una serie de reuniones secretas. Calixto, en una carta que remite posteriormente

desde la corte madrileña, demuestra su presencia y participación en estas reuniones:

Muy señores míos, amados hermanos, y queridos parientes, señores alcaldes de la ciudad de lima, gobernadores y caciques principales, señores nobles de la nación indiana, y jefes de batallón de esa ciudad a vuestras mercedes. Como ya llegó el tiempo de yo manifestase, con evidencia de los fervorosos deseos, que siempre he tenido de aliviar, y favorecer a mis amados hermanos y parientes, como lo expresé en varias ocasiones; principalmente en todas las juntas y consultas que tuvimos de las fiestas reales de la coronación de nuestro rey y señor Fernando VI (AGI, L, 988).

Tales reuniones tuvieron como probable emplazamiento el beaterio de Nuestra Señora de Copacabana, lo que se deduce de una de las cartas enviadas por el cabildo de indios a Juan de Bustamante Carlos Inga, en la que le indicaban que éstas debían ser remitidas al beaterio para así evitar ser intervenidas (Zighelboim, 2010: 28). El beaterio fue fundado en 1691 para albergar a las indias y mestizas de origen noble que querían consagrarse a Dios pero no eran admitidas en las órdenes religiosas por su origen. También, como acto de caridad, se recibía a indias y mestizas pobres (Vega, 2018: 96). La Cofradía de los Veinticuatro de Nuestra Señora de Copacabana, que era el organismo que gestionaba el beaterio, sirvió como plataforma para que los cofrades, todos indios y mestizos, se organizaran para tratar de alcanzar sus aspiraciones sociales y personales. Los hermanos cofrades tenían diferentes privilegios y uno era elegir a la abadesa del beaterio. Durante el periodo que comprende nuestro estudio (1733-1771) fue abadesa sor Catalina de Jesús Huamán Cápac, beata con el hábito de San Francisco. Estas instituciones fueron un lugar idóneo para la formación de una identidad común entre los indios y mestizos. Por lo tanto, no es de extrañar que en la sacristía de la iglesia se hallaran dos lienzos muy relevantes, junto con un retrato de la citada abadesa y las reales cédulas enmarcadas de 1693 y 1697: un cuadro en el que se representaba la genealogía de los incas del Cuzco y una réplica del famoso cuadro de la unión matrimonial de

Beatriz Clara Coya con Martín García Oñaz de Loyola (Espinoza, 2010: 142).

Asimismo, no es de extrañar que algunos de los participantes en el desfile fueran también cofrades. En los documentos referentes a las cofradías del Archivo Arzobispal de Lima, y que recopila Javier Campos (2014), se encuentran numerosas instancias realizadas por la cofradía. En ellos aparecen los nombres de algunos de los indios que participaron en el desfile, como Miguel Yarín, quien representó a Mayta-Cápac y ejerció de mayordomo bolsero entre 1749 y 1750 (Campos, 2014: 207); o Ventura Temoche, quien representó a Lloque-Yupanqui y ejerció como procurador (Campos, 2014: 208). También en estos documentos aparece en numerosas ocasiones la abadesa sor Catalina, tomando numerosas iniciativas para convertir el beaterio en monasterio, como veremos más adelante.

Durante estas reuniones se debatió sobre la situación de discriminación en la que se encontraban y cómo remediarla. Los principales temas que se trataron fueron los ya planteados en anteriores memoriales enviados a la Corona, como el de Vicente Mora Chimo (1732), cuyos reclamos fueron también las causas de las rebeliones de la primera mitad del siglo XVIII y que constituirían “la primera coyuntura rebelde”, como la definió O’Phelan Godoy (1988). Destacan los siguientes temas: los abusos y malos tratos de los corregidores y otros oficiales de la Corona, la corrupción y abusos en el cobro de los tributos y en los repartimientos forzosos de mercancías, las funestas consecuencias de la mita y de los trabajos forzados de la población andina.

Sin embargo, el que acaparó toda la atención es la cuestión sobre el acceso a las órdenes religiosas y la obtención de cargos en éstas. Es relevante observar que el acceso a las órdenes continuaba desde el siglo XVI siendo un reclamo de este grupo. Como indica O’Phelan Godoy (2013), durante este periodo se ordenaron indios y mestizos como presbíteros, pero no se les permitió profesar en las religiones. Existen ejemplos de indios que ejercieron como sacerdotes durante estas décadas, entre los que destacan Ignacio Díaz, que era cura rector de la catedral de Lima y secretario del arzobispo Diego Morcillo, y Cristóbal de Aparicio, cura de la Barraca (Llano, 2005: 112). No

obstante, eran un núcleo muy reducido. A finales del siglo XVIII el número de religiosos en la ciudad de Lima, según el censo del virrey Gil de Taboada y Lemos, era de 2 287 y aun así es muy difícil hallar indios o mestizos en las órdenes religiosas en contraste con el número de religiosos españoles o criollos. Desde que el mestizo Juan Núñez de Vela fuera ordenado sacerdote y nombrado capellán honorífico de Copacabana (Glave, 2018: 63) no se habían logrado grandes avances. Con todo, los indios y mestizos habían mantenido una infatigable lucha durante décadas para que la real cédula de 1697 se aplicase.

En el fragor del debate se gestaron dos grupos enfrentados, tal y como indica Rowe (1954). Por un lado, aquellos más “exaltados” que buscaban llevar a cabo medidas más contundentes para alcanzar el objeto de sus reclamos; y, por otro lado, aquellos considerados como “reformadores” o moderados que buscaban emprender medidas por los cauces legales, de manera más comedida. Sin embargo, parece que existió un hecho detonante, y es que dos semanas después del desfile, por lo tanto, a principios de marzo de 1748, hubo un suceso que afrentó a los indios reunidos. En uno de los documentos hallados posteriormente en posesión de fray Calixto se expone que “un alcalde español, públicamente por las calles y plazas, sacó y puso a la vergüenza, por un motivo muy leve, y ridículo, a una india principal, y que había hecho uno de los principales papeles en la función de la fiesta de vuestra coronación” (AGI, L, 988).

Esta india pudo ser Rosa Ayala, que representó a la Gran Coya, o Casimira de Ávalos, que representó a la infanta. Ambas eran indias nobles que habían acudido desde Chancay y Chilca, respectivamente, para participar en las celebraciones. El alcalde era el conde de la Granja, tal y como se refleja en la “Breve y compendiosa satisfacción...”, aunque sin indicarse cuál fue el acto que realizó contra la india (BRP, II/2823: 157). Este hecho se convirtió en el detonante de una situación de alta tensión, como indica fray Isidoro Cala en un documento posterior dirigido al rey:

Los perjuicios y agravios que sus ministros en el distrito de aquella Audiencia hacen y ocasionan a los miserables indios, intentando entre

otras cosas, desposeerlos de las honras y privilegios concedidos por sus gloriosos progenitores y dando motivo a las varias sublevaciones ideadas por esta opresión en distintos tiempos y a la más fuerte y reciente que maquinaron por el mes de marzo del año pasado de 1748 y que hubiera originado muchas muertes y desgracias de no haberlos contenido sus caciques principales con la oferta de que harían todo presente a VM para que con singular piedad y justificación se dignase de remediarlo y concluye suplicando a VM que enterado de ellos se sirva tomar las providencias correspondientes (AGI, L, 366).

Queda patente que, con el objetivo de dar salida a un momento de máxima tensión, se propuso trasladar hasta el rey los reclamos, al igual que habían hecho en otras ocasiones. Asimismo, debido a la relevancia de sus quejas relacionadas con la religión, se redactó una carta al papa. De esta manera fue contenido el grupo de indios y mestizos más exaltados, pero con la promesa, y la esperanza, de que esta resolución tuviese éxito. Habría sido este el momento en que se acordó el contenido de los citados memoriales, cuya escritura y redacción habrían sido encargados a los tres frailes, Calixto, Isidoro Cala y Antonio Garro.

A la hora de decidir quién o quiénes serían los portadores de los documentos, los indios se decantaron por alguien que hubiese demostrado recientemente su lealtad al rey, y la elección recayó en uno de los comisarios de las fiestas en honor de Fernando VI, Francisco Mangualu Zevallos. Calixto, según indica él mismo en una misiva posterior, no fue elegido por temor a que volviese a fracasar en su intento, como había ocurrido en el viaje frustrado desde Guatemala en 1744. Dado que este hecho lo frustraba profundamente, decidió, según explica en la misma carta, realizar el viaje hasta la corte de manera independiente y entregar una copia de los memoriales, que él mismo elaboró durante el viaje. Sin embargo, fueron sus aspiraciones de profesar en los franciscanos las que lo impulsaron a emprender este viaje y defender lo mismo para todos los indios y mestizos, a pesar de la diversidad de riesgos que implicaba.

Como Francisco Mangualu fracasó en su cometido, fray Calixto lo relevó. En el periplo hasta la corte contó con el apoyo de sus su-

periores y otros sujetos, entre quienes destaca el cuzqueño Juan de Bustamante Carlos Inga, como relato en mi tesis de maestría (Abril, 2020). Mientras fray Calixto entregaba los memoriales y luchaba por obtener una solución a los reclamos de los indios y mestizos en la corte madrileña, el sector más “exaltado” de los indios y mestizos fue descubierto conspirando para llevar a cabo una rebelión en la capital virreinal. El detonante fue tal vez el temprano retorno de Francisco Mangualu o quizá simplemente haya sido un factor más y aquéllos ya lo estaban planeando desde tiempo atrás, tal y como creía el virrey Manso de Velasco. Otro de los posibles factores, como propone Zighelboim (2010), fue que la presencia de Juan de Bustamante Carlos Inga en la corte aumentó las expectativas de los indios y mestizos.

Teniendo en cuenta el estado de vulnerabilidad de la ciudad de Lima tras el terremoto, era un momento ideal para tomarla (O’Phelan, 2001: 10); sin embargo, los conspiradores fueron descubiertos. Las investigaciones de los oficiales del virrey los llevaron hasta el barrio artesano de los olleros de Cocharcas, donde fueron detenidos numerosos indios y mestizos, a excepción de tres: Pedro Santos Sucuten, que fue posteriormente capturado en Saña; Juan Pedro Santos, que fue capturado en Langa, y Francisco Jiménez Inga, el indio que había representado a Inca Roca, que inició una rebelión en Huarochirí (finalizada poco después, cuando las fuerzas virreinales tomaron la provincia). Los principales responsables fueron torturados, ejecutados y descuartizados; entre ellos había algunos indios y mestizos que participaron en el desfile de 1747 y otros que participaron en las juntas secretas.

Tales acontecimientos tuvieron lugar mientras Calixto entregaba los memoriales en Madrid sin conocer lo que estaba ocurriendo en el Perú. De la misma manera, los rebeldes de Huarochirí ignoraban que éste había logrado su objetivo, ya que ambos sucesos ocurrieron durante los mismos meses (julio a septiembre de 1750). La finalidad de los memoriales como medio para mantener en calma a este grupo fracasó. Una carta encontrada a uno de los indios ajusticiados, que incluyo en mi tesis de maestría (Abril, 2020), representa la dramática situación en la que se hallaban los indios y mestizos:

En el estado en que nos hallamos sumergidos con sumo trabajo, todos universalmente, así nobles como los naturales de este Reino, señores, vasallos, todos los mestizos, niños parientes, hijos de caciques, todos padecen la misma persecución [...] experimentando tenemos en dos siglos y van para tres que no tenemos donde acogernos, ni a los hijos dándoles estudios y monasterios, solo perecen en austero trabajo al servicio de los españoles [...] ¿qué corazón puede sufrir tan excesivos trabajos? (AC, PV, 59-5-26: 185-190).¹

LOS MEMORIALES DE PROTESTA

Como ya he señalado, los memoriales de protesta presentados por fray Calixto ante el monarca se titulan “Exclamación...” y “Breve y compendiosa satisfacción...”, ambos localizados en la Biblioteca Real de Palacio de Madrid (BRP, II/2823, ff. 118-132 y ff. 133-170). De la “Exclamación...” existen diferentes copias, no copias exactas sino borradores o versiones, la más destacada, en el Archivo General de Indias (AGI, L, 988) y otra en la British Library (BL, A, 13976). Sin embargo, de la “Breve y compendiosa satisfacción...” no existe ninguna copia más, lo que ha dado pie al protagonismo de la “Exclamación...” publicada por Loayza (1948) y sobre la que numerosos autores han escrito. Por su parte, la “Breve y compendiosa satisfacción” ha sido investigada por Eduardo Osorio (1993) y más recientemente por Alcira Dueñas (2019), aunque considerándolo un memorial que sería una prolongación de la “Exclamación...”. La “Breve y compendiosa satisfacción...” comparte muchos argumentos con el primero; sin embargo, tiene una estructura propia y una única temática. Con todo, su estilo de letra es el mismo, lo que permite deducir que ambos fueron escritos por la misma persona.

Dada su importancia para mi enfoque, a continuación presento un análisis de esta obra, con base en el documento original e incluyendo argumentos también presentes en los otros dos memoriales y

1 También se encuentra otra copia de esta carta en la British Library (BL, A, 13.976, l.195).

que expuse en mi tesis (Abril, 2020).² Como se anotó al principio, el título completo del memorial es “Breve y compendiosa satisfacción a las razones que tiene la nación española en mantener el error, de no admitir a la nobilísima, y muy limpia nación de los indios americanos, y a los mestizos, y descendientes de los indios a las religiones de frailes, y de monjas, y a las dignidades eclesiásticas y seculares” (BRP II/2823).

En lo formal, esta obra está dividida en 20 secciones tituladas con números romanos. A diferencia de los otros dos memoriales hermanados con éste, el estilo no se basa en los textos bíblicos del profeta Jeremías, sino que se trata de un lenguaje mucho más llano, aunque repleto de cultismos. Sin embargo, el texto no deja de estar influido por textos bíblicos y religiosos, pues alude en numerosas ocasiones a las sagradas escrituras, sin percibirse ninguna preeminencia del Nuevo o el Antiguo Testamento, al igual que en el *Planctus...*

El texto sorprende por la citación de numerosos episodios históricos de la antigüedad y periodos posteriores, que sirven de argumento comparativo. Asimismo, hay referencias geográficas y políticas muy detalladas, que demuestran un nivel cultural muy alto por parte de su autor o autores. Igualmente, se realiza una exposición detallada de la legislación imperial, aludiendo a la cédula de honores, pero también a otras cédulas, recopilaciones y disposiciones reales, así como bulas papales y concilios. Se aprecia el influjo en el texto de autores religiosos que mostraron una postura positiva hacia los indios, que se citan textualmente, como Bartolomé de las Casas y Juan de Palafox. También figuran autores contemporáneos a los hechos, como el erudito limeño Eusebio Llano Zapata, al citar la referida carta a su amigo Chiriboga, publicada en Lima en 1748. Pero destaca la obra de uno en particular, que constituye el fundamento del movimiento indio y mestizo en el Perú, el mestizo cuzqueño Garcilaso de la Vega.

En ausencia de las exageraciones, hipérboles u onomatopeyas que sobresalen en el *Planctus...* (Navarro, 2001: 31), en la “Breve y

2 Las citas se refieren a la numeración del encuadernado original, el documento comienza en el folio 133.

compendiosa satisfacción...” se emplean de manera muy sutil numerosos sarcasmos o burlas que dan cuerpo al texto y que enfatizan los argumentos que se pretende transmitir. Igualmente se percibe una cierta dureza en el lenguaje empleado, una expresión del enfado de los indios de Lima o de la frustración ante su continua lucha. Si bien en los otros textos se pretendía enfatizar una posición de victimismo o de vulnerabilidad por parte de los indios, en éste se desprende una posición más activa ante la injusticia, con objeto de desmontar los argumentos que emplean contra ellos y proponiendo medidas.

Destaca en el relato, y es de gran importancia, el que se defendiesen los derechos de todos los indios americanos, como se alude en el título. Se trata de una visión desde el Perú, pero que representa a todos los indios y sus descendientes, y da particular énfasis a los mestizos. Sobresalen asimismo las alusiones a los indios de Nueva España, pero también aparecen en el relato citas referentes a los de Chile y Nueva Granada. Ya en la “Exclamación...” se reclama que todos los indios y mestizos pudieran viajar hasta España para presentarse ante su monarca, o en todo caso procuradores de su nación, refiriéndose a los indios “de Quito, de Santa Fe, de la Nueva España a daros razón y cuenta” (BRP, II/2823: 129).

Están atestiguadas las relaciones entre los indios y mestizos nobles peruanos y novohispanos, que pretendieron conformar un frente común. Es el caso de Julián Cirilo de Galicia y Castilla Aquihualcateuhle, indio noble originario de Tlaxcala y sacerdote (Menegus, 2021: 66). Este indio noble viajó hasta la corte madrileña en la década de los cincuenta para tratar de fundar un colegio seminario para nobles indígenas. Se desconoce si ya desde antes estaba al tanto de las intenciones de los indios y mestizos peruanos, pero diferentes documentos atestiguan la relación entre él y fray Calixto. El discurso de ambos indios americanos era muy similar: ambos consideraban que los indios del común no recibían adecuadamente los ritos católicos y que la solución residía en la formación de un clero indígena (Menegus, 2013: 11).

En la “Breve y compendiosa satisfacción...” también se alude a los indios de diferentes regiones donde el control imperial continuaba siendo inestable: “indios chilenos, los chunchos en el Perú y

los chichimecos en México” (BRP, II/2823: 152). En relación con todos estos, se explica en el texto su rechazo de la fe por los malos tratos que recibían de los españoles y se justifica sus levantamientos y huida. Sobre los indios chilenos, se defiende que, mientras no se nombre entre ellos a sacerdotes y religiosos, el suyo continuará siendo un territorio inestable. Se informa sobre la existencia de numerosos indios chilenos católicos aptos para que fuesen ordenados, y se defiende que estos indios ya ordenados serían los sujetos ideales para evangelizar el territorio (BRP, II/2823: 154).

A continuación, voy a exponer las principales razones por las que, según este texto, los españoles justificaban los impedimentos para que los indios accedieran al sacerdocio y la contestación de éstos. La principal razón a la que aluden los españoles es el gentilismo de los indios, ya que éste es uno de los argumentos expuestos en los concilios para impedir el acceso de los indios a la Iglesia. Sin embargo, argumentaban los indios que esta restricción estaría circunscrita a una década desde el bautismo o a que fueran hijos de cristianos, en referencia al primer concilio de Nicea, en el que se estipuló que a partir de los 10 años de ser bautizados los gentiles podían ser nombrados obispos (BRP, II/2823: 134). Pero, tal y como se denuncia en el texto, los indios americanos llevaban más de dos siglos siendo cristianos y no había justificación para impedirles el acceso al sacerdocio:

¿Qué tiene que hacer con estos indios americanos del Perú y de México? Los cuales a más de 200 años que entraron a la Iglesia, y se bautizaron, y están unos en 10, otros en 20 y aún hay otros que están en 30 generaciones, remotos de la antigua gentilidad, y no acaban de salir (BRP, II/2823: 134).

Los indios rechazan este agravio con una sucesión de argumentos históricos y religiosos. En concreto, aluden a la conversión de los apóstoles, de los emperadores romanos, de numerosos papas que tras convertirse de su gentilismo fueron electos pontífices, o a los judíos y musulmanes que, tras convertirse y ser bautizados, eran admitidos en las religiones sólo exigiendo que fueran hábiles y devotos.

Por otro lado, los indios denuncian que se emplea como justificación su ignorancia para que no puedan acceder a las órdenes religiosas; sin embargo, argumentan, si entre los indios existe mucha ignorancia o rusticidad, la provocan los españoles, quienes pretenden mantenerlos en ese estado para de tal manera tenerlos “sumisos y esclavizados” en todos los trabajos que les dan beneficio. También exponen que los colegios que originalmente estaban dirigidos a los indios para los hijos de caciques y los nobles estaban ocupados por españoles.³ Puntualizan, además, que estos colegios estaban destinados únicamente a los hijos de caciques, lo que restringía el acceso al resto de indios y obligaba a muchos indios nobles a educar a sus hijos mediante instructores privados (Burga y Macera, 2013). También se denuncia que en el Colegio del Príncipe los alumnos eran enviados al colegio de indios pobres que también se encontraba en el Cercado.

Como remedio a esta situación citan las obras de Juan de Palafox y también a Garcilaso de la Vega, ya que en ellas aparecen ejemplos de indios bien educados que habían destacado y habían sido reconocidos por la sociedad española. De tal manera, se aduce que esta argumentación no es válida para impedirles acceder a las religiones, ya que para éstas no hace falta conocimientos, sino simplemente una devota religiosidad. Ejemplifican este argumento con la religiosa valenciana sor Josefa de Santa Inés, quien sin saber leer obtuvo el velo negro (BRP: II/2823: 136). Asimismo, aducen que mientras a las poblaciones india y mestiza les niegan el acceso a las religiones, los españoles acceden sin ningún problema, ya que el único requisito es “que los pretendientes son blancos, son españoles; y así están las religiones llenas de muchos hijos incestuosos adúlteros, sacrílegos y malnacidos, que con informaciones falsas entran a ser escándalo de las pobres religiones” (BRP: II/2823: 136). Por otro lado, también se alude a que las religiones se han empleado como una forma de salida laboral para los hijos e hijas de españoles y criollos, por lo que

3 Monique Alaperrine-Bouyer (2007) refuta para el caso del Colegio de San Francisco de Borja del Cusco y sostiene que hubo una decadencia de este tipo de colegios durante el siglo XVIII, lo que fue más evidente en el Colegio del Príncipe, situado en el Cercado de Lima.

a aquellos hijos que eran “dudosos, traviesos y de malos naturales” los hacen profesar en las religiones (BRP: II/2823: 145).

De todo lo expuesto se infiere que el objetivo principal la “Breve y compendiosa satisfacción...” era que se aplicase la real cédula de 1697. Se cita continuamente la sucesión de cédulas que conformaron el discurso de los indios y mestizos: la disposición real de Felipe II de 1588, por la que los mestizos podían ser ordenados sacerdotes e ingresar en órdenes religiosas si eran aptos; la cédula de honores de 1697 del rey Carlos II, y la sobrecartación de 1725 del rey Felipe V. Asimismo, lo que se desprende de todos sus reclamos y que es inherente a esta real cédula de 1697, llamada de honores, es la exigencia de igualdad como súbditos del monarca, pues se consideraban iguales a otras “naciones” que existían en la Monarquía española y daban como ejemplo a los napolitanos y a los sicilianos. Dentro de esta Monarquía compuesta pretendían verse considerados iguales, como vasallos de un mismo rey al que sustentaban con sus tributos.

CONCLUSIONES

A través de la figura de fray Calixto podemos conocer el proceso de conformación de un discurso cohesionado de los mestizos e indios del Perú, que se expresa en estos memoriales de mediados del siglo XVIII. Es un discurso acaparado en su mayor parte por la élite de este grupo de población; sin embargo, también fueron incluidos parte de los reclamos de los indios del común y los mestizos. Todos estos se vieron representados en la real cedula de 1697, en la que se los reconocía como vasallos del monarca y ciertos “honores” que largamente habían reclamado.

Dicha real disposición se convirtió en la base de este discurso, y su no aplicación, en la causa de un descontento de este grupo poblacional que devendría incluso en actos violentos y rebeliones. Sin embargo, los indios y mestizos no lograron su aplicación total: en 1766 fue de nuevo sobrecartada por el rey Carlos III, segundo monarca borbónico que la sobrecartaba. Aun así, los gobiernos virreinales fueron reticentes a su ejecución, ya que entraba en contradicción

con los intereses de otros grupos como los criollos. Hay que sumar también los prejuicios raciales hacia los indios, que eran endémicos en el sistema colonial.

El acceso a las instituciones religiosas era, además de una expresión de devoción, una forma de inserción en el sistema colonial y una salida laboral. Al ser esta última muy recurrente por parte de los españoles y criollos, entraba en conflicto de intereses entre los diferentes sectores coloniales por el acaparamiento de recursos sectoriales.

REFERENCIAS

Archivos y siglas

AGI	Archivo General de Indias, sección: L Lima
AC	Archivo Colombino, sección: PV Papeles Varios
BL	British Library, sección: A Additional
BRP	Biblioteca Real de Palacio de Madrid

Fuentes primarias impresas

Concolorcorvo (1942), *El Lazarillo de ciegos caminantes, desde Buenos Aires hasta Lima*, Buenos Aires, Ediciones Argentinas Solar.

De la Vega, Garcilaso (1609), *Comentarios reales*, Lima, Universo.

El día de Lima. Proclamación real que de el nombre augusto de el supremo señor don Fernando el VI, rey cathólico de las Españas y emperador de las Indias, hizo la muy noble y muy leal ciudad de los reyes, Lima, (1748), s. e. (anón.).

BIBLIOGRAFÍA

- Abril Martín, José Manuel (2020), “Fray Calixto, un indio mestizo entre la reforma y la rebelión del mundo andino (siglo XVIII)”, tesis de maestría en Historia del Mundo, Barcelona, Instituto Universitario de Historia-Universidad Pompeu Fabra.
- Abril Martín, José Manuel (2019), “‘Planctus indorum christianorum in America peruntina’: el bajo clero en las rebeliones del virreinato del Perú en el siglo XVIII, de la rebelión de Juan Santos Atahualpa a la Rebelión de Huarochiri”, tesis de licenciatura en Historia, Barcelona, Instituto Universitario de Historia-Universidad Pompeu Fabra.
- Alaperrine-Bouyer, Monique (2007), *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Burga, Manuel y Pablo Macera (2013), *Escuela de obediencia y memoria del Inca, 1743-1818*, Lima, Derrama Magisterial.
- Campos y Fernández de Sevilla, Francisco (ed.) (2014), *Catálogo de Cofradías del Archivo del Arzobispado de Lima*, Madrid, Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas.
- Castro, Mario (1973), *La rebelión de Juan Santos*, Lima, Carlos Milla Batres.
- Dueñas, Alcira (2019), *Indians and mestizos in the “Lettered City”*, Louisville, University Press of Colorado.
- Espinoza, Waldermar (2010), “Los beaterios en la Lima colonial. El caso de un beaterio para mujeres indígenas nobles”, *Historia*, vol. 14, núm. 24, pp. 131-147.
- Esquivel y Navia, Diego (1901), *Anales del Cuzco, 1600-1750*, Lima, Imprenta de El Estado.
- Fisher, John (2000), *El Perú borbónico 1750-1824*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Glave, Luis Miguel (2021), “La gran vejación. Manuscritos reivindicativos de incas, caciques y defensores de la población indígena”, *Revista Andes*, núm. 4, pp. 35-60.
- Glave, Luis Miguel (2018), “La gestación de un programa político para la nación indiana (1645-1697)”, *Revista Andina*, núm. 56, pp. 9-63.

- Llano Zapata, José Eusebio (2005), *Memorias histórico, físicas, crítico, apologéticas de la América Meridional*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Loayza, Francisco (1948), *Fray Calixto Túpac Inca*, Lima, Librería e Imprenta de Domingo Miranda.
- Marzal, Manuel (1983), *La transformación religiosa peruana*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Mathis, Sophie (2008), “Vicente Mora Chimo, de ‘Indio principal’ a ‘Procurador General de los Indios del Perú’: cambio de legitimidad del poder autóctono a principios del siglo XVIII”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, núm. 37 (1), pp. 199-215, <<https://doi.org/10.4000/bifea.3421>>, consultado el 3 de septiembre, 2022.
- Medina, José Toribio (1904), *La imprenta en Lima. 1584-1824*, Santiago de Chile, impreso y grabado en casa del autor.
- Navarro, José María (2001), *Una denuncia profética desde el Perú a mediados del siglo XVIII*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- O’Phelan Godoy, Scarlett (2013), *Mestizos reales en el virreinato del Perú: indios nobles, caciques y capitanes de mita*, Lima, Congreso del Perú.
- O’Phelan Godoy, Scarlett (2001), “Una rebelión abortada. Lima 1750: la Conspiración de los Indios Olleros de Huarochirí”, *Varia Historia*, núm. 24, pp. 7-32.
- O’Phelan Godoy, Scarlett (1988), *Un siglo de rebeliones anticoloniales*, Cuzco, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Osorio Contreras, Fermín Eduardo (1993), *Clamor de los indios americanos*, Mérida, Consejo de Publicaciones de la Universidad de los Andes.
- Puente Luna, José Carlos de la (2018), *Andean cosmopolitans: seeking justice and reward*, Austin, University of Texas Press.
- Menegus, Margarita (2021), “Las voces indígenas ante la crisis de la monarquía hispánica”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, núm. especial, pp. 61-84.
- Menegus, Margarita (ed.) (2013), *La formación de un clero indígena. El proyecto de don Julián Cirilo de Galicia y Castilla Aquiahualcateuhlte para un colegio-seminario, siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Rodríguez, Fernando (2005), *Crónica de las misiones franciscanas del Perú, siglos XVII y XVIII*, 2 ts., Iquitos, Monumental Amazónica.
- Rowe, John (1954), “Movimiento Nacional Inca del siglo XVIII”, *Revista Universitaria del Cuzco*, núm. 107, pp. 345-375.
- Samanez-Klein, Mónica (2002), “El Lazarillo, fray Calixto y las cuatro P”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, núm. 55, pp. 21-35.
- Santamaría, Daniel (2008), “La rebelión de Juan Santos Atahualpa en la selva central peruana (1742-1756). ¿Movimiento religioso o insurrección política?”, *Boletín Americanista*, núm. 57, pp. 233-256.
- Stern, Steve (comp.) (1990), *Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes, siglos XVIII al XX*, Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- Vega Jácome, W. (2018), “Las cofradías indígenas como medio de inserción social en Lima (siglo XVII)”, tesis de maestría, Lima, Escuela de Posgrado-Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Vargas Ugarte, Rubén (1956), *Historia del Perú. Virreinato, siglo XVIII (1700-1790)*, Lima, Librería e Imprenta Gil.
- Vargas Ugarte, Rubén (1948), “¿Quién fue el verdadero autor de El lazari- llo?”, *Cuadernos de Estudio*, vol. 6, núm. 3, pp. 1-39.
- Walker, Charles (2012), *Colonialismo en ruinas: Lima frente al tsunami y terremoto de 1746*, Lima, Instituto de Estudio Peruanos.
- Zighelboim, Ari (2010), “Un inca cuzqueño en la corte de Fernando VI: estrategias personales y colectivas de las elites indias y mestizas hacia 1750”, *Histórica*, núm. 34, pp. 7-62.

**DE LA IMPOSIBILIDAD DE INTRODUCIR
EL CELIBATO Y EL SACERDOCIO ENTRE
LOS GUARANÍES A PESAR DE SU ACENDRADA
PIEDAD, SEGÚN LAS CRÓNICAS Y RELATOS
DE LOS PADRES DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS
EN EL PARAGUAY**

Fernando Aguerre Core

INTRODUCCIÓN: LA CUESTIÓN DEL CLERO INDÍGENA

Desde la primera mitad del siglo xx, la llamada “cuestión del clero indígena” en la América española ocupó a los investigadores vinculados a la historia de la Iglesia con aportes que enseñan algunas diferencias entre las regiones, pero también coincidencias. Existe un acuerdo en reconocer las dificultades que experimentó la ordenación sacerdotal de naturales durante los años del dominio español. La postergación de los indígenas —que con su conocimiento de las lenguas y costumbres propias hubiesen sido los agentes idóneos de la conversión— también llamó la atención de la Iglesia católica hacia esos mismos años, como recuerda Magnus Lundberg. Los romanos pontífices de la última centuria alentaron “la formación de un clero nativo en las llamadas tierras de misiones” (Lundberg, 2009: 39), corrigiendo así una práctica anterior no atribuible a la Iglesia católica.¹ En realidad, la imposibilidad práctica en que estuvieron los indígenas americanos para alcanzar el ministerio sagrado ya había sido objeto de algunas denuncias entre los siglos xvi a xviii.

1 Los pontífices Benedicto XV en su encíclica misionera “Maximum illud” (1919), Pío XI en “Rerum Ecclesiae” (1926) y Pío XII en “Evangelii praecones” (1951) enfatizaron la formación de un clero y un episcopado nativo como una parte integral de la plantación de la Iglesia.

El análisis de la “cuestión del clero indígena” admite enfoques diversos y uno de ellos es el jurídico. Las trabas impuestas a los candidatos de los pueblos originarios para formarse y recibir las sagradas órdenes parecen vulnerar un viejo principio del derecho castellano que pasó más tarde a la *Recopilación...* de Indias: “que en todos los Reinos y Provincias de Cristianos, o en la mayor parte de ellos se guarde la costumbre inmemorial de conferir las iglesias y beneficios a los naturales de ellos” (Álvarez, 1956: 61). Este precepto tan conforme a las enseñanzas evangélicas supuso un grave problema de conciencia para muchos en el Nuevo Mundo, puesto que con idas y venidas no se observó en la práctica. Lo que escribía Antonio Rivadeneyra y Barrientos, fiscal de la Real Audiencia de México, en su famoso compendio de 1755, al tratar de la preferencia en la elección de curatos en América, no fue atendido. Al hablar de la provisión de curatos y beneficios enseñaba Rivadeneyra: “en mi corto juicio, en concurso de unos y otros, europeos u americanos, deberán ser preferidos coeteris paribus, a unos y otros, los Indios naturales de aquellos Reinos, por concurrir a su favor todas las razones y fundamentos arriba expuestos” (1755: 273). Las razones y fundamentos que Rivadeneyra daba en favor de esta solución, especialmente en regiones de misiones vivas, eran —en su opinión— ajustadas “a todo Derecho Natural, de las Gentes, Canónico, Civil y Real” (1755: 274).²

Las dificultades que los naturales del Nuevo Mundo hallaron para seguir una vocación religiosa o acceder al sacerdocio ministerial no fueron principalmente de orden legal. La Corona se vio obligada a reiterar en 1725 y 1766 que los indígenas nobles podían ser admitidos en el sacerdocio y en las órdenes religiosas de acuerdo con la real cédula de 1697, denominada de “los honores” (Olaechea, 1992: 136-138). Por su parte, la más alta jerarquía de la Iglesia había declarado en más de una oportunidad que nada obstaba a la ordenación de indios y mulatos en las condiciones estable-

2 “Como dijo el Emperador Claudio, fuera mucha dureza y próximo a crueldad, que al repartirse el agua, que nace en las mismas tierras en que ellos nacieron, quedasen como Tántalos sedientos, llevándosela toda a su vista los extraños campos” (Rivadeneyra, 1755: 273).

cidas. El papa Benedicto XIV respondió a una consulta evacuada por la Sagrada Congregación para el Concilio: “no se pueden alejar de las órdenes ni de cualquier otro sacramento a los indios y negros y sus descendientes si reúnen las condiciones debidas de idoneidad” (Olaechea, 1969: 372). También “los juristas y canonistas más prestigiosos del siglo XVII como Juan de Solórzano Pereira, Alonso de la Peña Montenegro y Gaspar de Villarroel expusieron unánimemente que no existía ninguna razón jurídica para la exclusión categórica de los indios del sacerdocio” (Duve, 2010: 74-75). En 1769, Carlos III convocó a los arzobispos de Indias y Filipinas a celebrar concilios provinciales que debían considerar, entre otros asuntos, el establecimiento de seminarios en los que “se admita una tercera a cuarta parte de indios o mestizos”, obligando a los ordinarios de las diócesis al cumplimiento de esas fundaciones para remediar en lo “que haya habido descuido” (Olaechea, 1969: 372-373). No hubo, pues, razones legales —ni de la Corona española ni de la Sede de Pedro— que impidieran a los indígenas americanos llegar al sacerdocio ministerial. En el Perú la oposición práctica a la ordenación sacerdotal de los indios obedeció a la no publicación de las reales cédulas en beneficio de las pretensiones exclusivistas de los españoles (Olaechea, 1992: 143). Pero esto, sin dejar de ser cierto, descuida otras perspectivas de análisis que ponen de manifiesto la complejidad del asunto.

En este estudio se ha elegido otro enfoque, que se sugiere más relevante; se trata del “discurso sobre la idoneidad de los indios” (Duve, 2010: 75), que ofrece otras perspectivas de comprensión del asunto. Además, el trabajo se enfoca sobre un escenario particular, el de las misiones del Paraguay gobernadas por la Compañía de Jesús. Los jesuitas defendieron la imposibilidad de introducir el celibato y el sacerdocio entre aquellos indígenas hasta su expulsión. No existen estudios anteriores a éste que profundicen en las posibles razones de la conducta asumida por los padres de la compañía en la América española que, por otra parte, no puede considerarse caprichosa o aislada. Si bien los autores no se han interrogado sobre el caso particular que nos ocupa, en las obras escritas sobre la evangelización del Nuevo Mundo se hacen algunas consideraciones gene-

rales que podrían ser de aplicación entre los guaraníes. Así, Dussel, comparando el caso de los jesuitas en América con sus pares en el Lejano Oriente, explica que el español “no encontró un interlocutor como Ricci pudo encontrarlo en China. Las civilizaciones estaban haciéndose y no contaban con filósofos y teólogos que hubieran podido realizar el puente entre ambos ‘núcleos ético-míticos’, del indio al hispánico” (1983: 338-339).

Pero el objetivo de este trabajo es ofrecer una explicación más extendida sobre la ausencia entre los guaraníes de ordenaciones con título de la Compañía de Jesús, en los 168 años que corren entre la fundación de la primera misión jesuita en el Paraguay y la Pragmática Sanción de Carlos III de 1767. En la investigación se ha partido de la base documental que ofrecen algunas de las obras escritas por los misioneros y se han examinado las cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay ya publicadas. En el desarrollo del estudio se ha tratado de vincular las disposiciones conciliares y las normas internas de la orden religiosa con los argumentos que aparecen en los relatos sobre la vida en los pueblos de indios.

No es posible desconocer, en el caso estudiado y en otros similares, la existencia de razones que podían hacer desaconsejable —según las normas de la Iglesia católica vigentes entonces— la admisión de algunos candidatos al sacerdocio ministerial. Esas razones, muchas de ellas todavía en uso, se vinculan con la naturaleza de la función sagrada y con ciertas condiciones esperadas en los llamados a esa vocación particular. Este estudio trata de comprender por qué una decisión que pudo tener alguna explicación al inicio del proceso de inculturación de los indígenas americanos permaneció incambiada en un periodo tan largo de tiempo y afectó a todos los individuos sin excepción. Si bien el análisis se circunscribe a un espacio limitado (el de los 30 pueblos de los ríos Paraná y Uruguay), algunas de las consideraciones que se realizan podrían contribuir al conocimiento de escenarios semejantes en el Nuevo Mundo.

REGULACIÓN DEL SACRAMENTO DEL ORDEN Y DE LA VOCACIÓN
RELIGIOSA EN LA IGLESIA: DISPOSICIONES CONCILIARES,
INSTITUCIONALES Y OPINIÓN DE AUTORES

La Iglesia católica, que desde el inicio de su historia ha elegido a los ministros sin reparar en su origen social o posición económica pide en cambio, a los candidatos, que cumplan ciertas condiciones de idoneidad personal para acceder al presbiterado o sacerdocio. Por su parte, las órdenes y congregaciones religiosas tienen normas particulares de ingreso y también requisitos de perseverancia. El sacerdote, que etimológicamente es el “encargado de hacer las cosas o tareas sagradas” —la palabra viene del latín *sacerdos sacerdotis*— puede pertenecer al clero secular, que responde al obispo legítimo, o al clero regular, que tiene un superior interno, como ocurre en la Compañía de Jesús (Real Academia, 2014: s. v. “sacerdote”).

Las calidades que debían exhibir los ordenandos del clero secular y regular indistintamente fueron definidas en la sesión XXIII del Concilio de Trento, séptima bajo el pontificado de Pío IV, el 15 de julio de 1563, bajo el título de “Decreto sobre la Reforma”. El capítulo XIV de ese documento establece las condiciones para ser “ascendidos al sacerdocio” (López, 1853: 287). Los candidatos debían ser hallados

idóneos, precediendo diligente examen, para administrar los Sacramentos, y para enseñar al pueblo lo que es necesario que todos sepan para su salvación; y además de esto, se distingan tanto por su piedad y pureza de costumbres, que se puedan esperar de ellos ejemplos sobresalientes de buena conducta, y saludables consejos de buena vida (López, 1853: 288).³

- 3 El canon 1029 del vigente Código de Derecho Canónico (1983), en su cap. II, establece: “Sólo deben ser ordenados aquellos que, según el juicio prudente del Obispo propio o del Superior mayor competente, sopesadas todas las circunstancias, tienen una fe íntegra, están movidos por recta intención, poseen la ciencia debida, gozan de buena fama y costumbres intachables, virtudes probadas y otras cualidades físicas y psíquicas congruentes con el orden que van a recibir”.

En el caso de los jesuitas, el capítulo tercero de sus constituciones establece las condiciones que impiden a los candidatos ser recibidos en la Compañía de Jesús.⁴ Los impedimentos graves son haber estado apartado “del gremio de la Iglesia”, haber renegado “la fe entre infieles”, incurrir “en errores contra ella” o haberse apartado “como cismático de la unidad de ella” (Loyola, 1977: 480). Más interesantes para la ordenación de los indígenas son los llamados “segundos impedimentos”, que, si bien no excluyen de la compañía, hacen que el candidato “sea menos idóneo” para ser recibido en ella (Loyola, 1977: 482). De acuerdo con este texto, uno solo de esos impedimentos “podría bastar para que uno no se admitiese” (Loyola, 1977: 482). La decisión debía adoptarse por el superior de la Compañía de Jesús en cada lugar, quien eventualmente podría dispensar de un defecto al candidato. Dice el texto en su parte medular:

Estos impedimentos son de esta manera. Cuanto a lo interior, pasiones que parezcan indomables, o hábitos de pecados de que no se espere mucha emendación. Intención no tan recta para entrar en Religión como convendría, antes mezclada con humanos diseños. Inconstancia o flojedad notable, en que pareciese sería para poco el que pretende entrar. Indiscretas devociones, que hacen a algunos caer en ilusiones y errores de importancia. Falta de letras o aptitud de ingenio o memoria para aprendedlas o lengua para explicadlas, en personas que muestran tener intención o deseo de pasar más adelante que suelen los coadjutores temporales. Enfermedades. Falta de juicio, o dureza notable en el propio sentir que en todas Congregaciones es muy trabajosa. Cuanto a lo exterior, falta de integridad corporal, y flaquezas o fealdades notables. Edad muy tierna o muy cargada (Loyola, 1977: 482-483).

Las constituciones, en tanto que documento que regía y organizaba la vida de los jesuitas, eran todavía nuevas al tiempo que los primeros religiosos llegaron al Nuevo Mundo. El texto de los

4 Estas constituciones, redactadas por san Ignacio de Loyola y sus inmediatos compañeros, en especial por el padre Juan Alfonso de Polanco, su secretario, fueron formalmente aprobadas en la Primera Congregación General reunida en 1558.

segundos impedimentos permite entender la posición de algunos escritores y superiores que se oponían a la ordenación de los indígenas americanos. Esas normas establecen que cuanto más participa el candidato de algunos impedimentos, menos idóneo se hace en la compañía para “servir a Dios nuestro Señor en ayuda de las ánimas”, por lo que ha de mirar el superior “que la caridad particular no perjudique a la universal que siempre debe preferirse, como más importante para la gloria y honor de Cristo Nuestro Señor” (Loyola, 1977: 483).

Además de los decretos conciliares y de las constituciones de la Compañía de Jesús, en vida del fundador y de los primeros prepositos generales se conocieron algunas indicaciones sobre la ordenación sacerdotal o la admisión de candidatos que no procediesen de los países de Europa. Así, en una carta que san Ignacio de Loyola escribió a san Francisco Javier —cuando este último había llegado al Japón—, el fundador lo anima

a perpetuar la Compañía en aquellas bandas, acogiendo los mejor inclinados, y gastando con los tales más tiempo, despidiendo los no tales [...] tomando de las tierras donde se hallan más capaces de perfección; tomándolos muy tiernos, antes que embeban la malicia de sus padres, multiplicando los colegios, donde los tales se instruyan (Chércoles, 2009: 833-834).

Unos años después, el cambio en las recomendaciones a los misioneros que viajaban a América es notable. En 1571, el entonces preposito general padre Francisco de Borja, segundo sucesor de san Ignacio, entregó unas instrucciones al padre Pedro Sánchez, designado superior de la misión enviada a México a solicitud del rey Felipe II. El documento que san Francisco de Borja confió en sus propias manos al interesado está fechado en Madrid el 26 de octubre de 1571 (Zubillaga, 1947: 162). La instrucción 18 de ese documento dice textualmente: “Con esto, aunque tenga facultad de admitir gente a la Compañía, sea muy retenido y circunspecto en admitir la que naciere en aquellas partes, aunque sea de cristianos viejos; y mucho más si fuese de gentiles o mestizos” (Zubillaga, 1947: 163). La rea-

lidad de la América española —como dicen algunos autores jesuitas— era muy diversa a la que san Francisco Javier y sus compañeros habían encontrado en el Lejano Oriente. El grado de civilización y refinamiento hallado en Asia —desde la India al Japón— no tenía paralelo en América. La prudencia que se ordena antes de admitir en la compañía a un “cristiano viejo” nacido en el Nuevo Mundo, es decir, a un criollo hijo de españoles, descarta hacer otros comentarios. Si bien dice Félix Zubillaga que por esta disposición a nadie “se excluye, sino que se limita la aceptación de tales pretendientes” (1947: 187-188), en los hechos, los superiores de la Compañía de Jesús no admitieron en el sacerdocio a los indios guaraníes.

En la práctica seguida sobre esta cuestión en la América española influyó, asimismo, la opinión de algunos autores. Uno de los más importantes es el padre José de Acosta, misionero jesuita, científico y naturalista, uno de los padres de la misionología. Su obra principal, el *De procuranda indorum salute* (Acosta, 1984), era conocida y comentada en el Perú, donde vivió varios años, al igual que en el Paraguay. Se ha sostenido que el padre Acosta siguió la estela señalada por “la vía alternativa de la teoría aristotélica cristianizada que preconizaran Fray Francisco de Vitoria y Fray Bartolomé de las Casas” (Taylor, 1989: 7). Pero hay en sus afirmaciones cierta ambigüedad, quizá atribuible en su tiempo a una inculturación de los naturales todavía muy incipiente.⁵ Como explica William Taylor, si bien en opinión de Acosta “los indios eran bárbaros solo de manera relativa” (Taylor, 1989: 8), este estado era suficiente para impedirles sin excepción recibir las sagradas órdenes del presbiterado. La siguiente afirmación del padre Acosta no deja lugar a dudas:

nuestros mayores establecieron esta norma prudente: que a nadie de origen indio se le conceda el sacerdocio o algún grado eclesiástico y que

- 5 “Acosta, sin embargo, afín a los postulados de Vitoria, dice que aunque los bárbaros se hallen en un estadio de semi-hominidad, su rudeza no nace tanto de la naturaleza cuanto de la viciada costumbre. Pueden ser gradualmente educados para acceder a la civilización y con ella a la gracia; Dios ‘se ha dignado en nuestro tiempo llamarlos al Evangelio, gracia no otorgada a otras generaciones, incorporarlos y hacerlos partícipes de los misterios de Cristo’” (García, 1992: cap. 2).

[éstos] no se pongan ornamentos sagrados en el servicio del templo; que solo se permita a los indios cristianos servir el altar al modo de los acólitos, cantar en el coro, desempeñar el oficio de sacristanes, vestir solamente sobrepelliz para estos servicios. Porque estos servicios menores contribuyen muchísimo a animarlos y confirmarlos en la religión cristiana... En cuanto a la conveniencia de no elevar en modo alguno a los indios en nuestros días a niveles superiores, sobre todo órdenes sagradas, existen documentos antiquísimos de la Iglesia que así lo confirman. El Apóstol Pablo prohíbe que gobierne la Iglesia un neófito para que no se hinche de soberbia y caiga de la altura como el diablo (Acosta, 1984: 456-457).

La referencia a los neófitos merecerá un comentario particular por su importancia, pero, en general, la posición de Acosta se apoya en su teoría sobre los niveles de la vida humana. Muchos pueblos indígenas de la América española estaban ubicados, de acuerdo con esta teoría, en el tercer nivel, el de los indios bárbaros.⁶ Esta posición no hacía dudar al padre Acosta de la racionalidad de los indígenas como seres humanos, pero sí creer que estos pueblos pasaban “por etapas de transición hacia la verdadera religión y civilización” que era preciso respetar (Taylor, 1989: 9). En la obra de Acosta la mayoría de los pueblos indoamericanos —entre ellos los guaraníes— se hallaban en el más “profundo oscurantismo” y, en consecuencia, sus integrantes debían ser considerados como “niños naturales, menores perpetuos, cuya razón debían cultivar instruidos maestros” (Taylor, 1989: 9). A largo de los siglos XVII y XVIII la teoría de la infancia

6 Según Acosta, eran tres los niveles de la vida humana entre los no europeos: un primer nivel superior contaba con todas las formas de vida civilizada, “pero en el que aún se desafiaba la ley natural en ciertos aspectos como el religioso”; en este nivel estaban los chinos y japoneses. Un segundo nivel en el que existían “formas de organización civil y con una religión compleja” pero en el que no podían acceder “a formas superiores de civilización tales como una lengua con escritura completamente desarrollada”; en este escalón ubicaba a las altas culturas prehispánicas como incas y aztecas. El tercer nivel estaba representado por personas que denomina bárbaros, “con escasos sentimientos humanos y muchos de los rasgos exteriores característicos de los esclavos naturales”, a este conjunto pertenecerían en general los pueblos indígenas de América” (Taylor, 1989: 8-9).

natural de los indígenas propuesta por Acosta fue cobrando adhesiones hasta constituir, como dice William Taylor, el estatuto de un “corpus más o menos consistente de creencias sobre los indios y el lugar que ocupaban en la sociedad colonial” (1989: 21).

Una de las demostraciones más palpables de la solidez con que fueron tenidos en la Compañía de Jesús los argumentos del padre Acosta es que los principales historiadores jesuitas que escribieron sobre los guaraníes sostuvieron esa posición hasta el siglo XX. Los padres Serafim Leite (1890-1969), autor de la *Historia de la Compañía de Jesús en el Brasil* (2004), y Pablo Hernández (1852-1921), que escribió una obra titulada *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús* (1913), justificaron históricamente la posición contraria a la ordenación sacerdotal de los indígenas. En opinión de Leite, los indios del Brasil que pertenecían a la familia tupí-guaraní no tenían una cultura o una tradición religiosa que pudiera elevarlos por encima de sus cortas posibilidades; en consecuencia, afirma, podían hacerse cristianos, pero “era prematuro hacerlos conductores de cristianos” (Álvarez, 1956: 65). El padre Hernández expone un razonamiento similar al hablar de los guaraníes de las misiones del Paraguay:

¿Cómo se puede imaginar que se hallen aptos para seguir desde luego la perfección de los consejos evangélicos, ni menos para ser investidos del Sacerdocio, unos hombres en quienes concurren los resabios de sus antiguas costumbres [...] y que juntamente dan muestras de tan limitadas facultades mentales? [...] El nivel intelectual de los indios era sumamente bajo: y la rectitud de sus costumbres se había de mantener mediante los incesantes afanes y desvelos del Misionero. No tiene, pues, nada de singular que no alcanzasen los Guaraníes a llenar las condiciones de cargo tan elevado en siglo y medio que con ellos estuvieron los Jesuitas (Hernández, 1913: 36-39).

En referencia a la aplicación de la real cédula “de honores” de 1697 y a las reiteraciones de 1725 y 1766, decía Pablo Hernández:

Pero como todas estas Cédulas daban únicamente a los indios la condición exterior de cierto estado legal, y no podían darles las calidades de ingenio, letras y vida inculpada, con las demás que exigen los cánones: de aquí es que el asunto de la ordenación de los indios nada adelantó (Hernández, 1913: 40).

Se comprende, así, que en el seminario de Córdoba dirigido por la Compañía de Jesús solamente hayan ingresado europeos o “hijos de distinguidas familias españolas”, como explicitan las cartas anuas de la Provincia del Paraguay. Esta fórmula se mantuvo sin cambios en todas las cartas posteriores (*Cartas*, 2017: 61).

La explicación que los dos historiadores jesuitas dieron en el siglo XX para justificar la oposición al sacerdocio de los guaraníes reitera el juicio mayoritario expuesto en sus relatos por los misioneros de los siglos XVII y XVIII. La naturaleza débil del guaraní no permitía probarlo con las dificultades que entrañaba la vida religiosa y el sacerdocio. Si bien en los documentos consultados no se hace referencia a guaraníes que hubiesen expresado su deseo de ser admitidos en la Compañía de Jesús, la máxima de las constituciones profundizada por el padre Acosta se observó rigurosamente: el deseo de alguien que pidiera ingresar en la Compañía de Jesús no podía ser superior al bien universal cuando no había una razonable seguridad de la conducta futura del candidato.

DE LOS IMPEDIMENTOS DE LOS GUARANÍES PARA SER ORDENADOS SACERDOTES Y EL CUIDADO DE LA CONSERVACIÓN DE LAS MISIONES

Cuenta el jesuita Pedro de Rivadeneira que en una carta que le escribió san Ignacio de Loyola desde Roma, el 3 de marzo de 1556, el fundador dice haber recibido nuevas de

una ciudad de castellanos que se llama Paraguay [*sic*],⁷ en el Río de la Plata, y estará 150 leguas lejos de la residencia de los nuestros... Hacen del Paraguay una gran instancia al dicho P. Nóbrega para que vaya allá, y prométenle de hacer cuanto les mandare, que parece tienen gran falta de quien les enseñe aun los mismos españoles, cuanto más los indios (Loyola, 1968: 84-85).

La referencia es cierta, algunos vecinos de la ciudad de Asunción, a mediados del siglo XVI, al saber de los frutos que estaban obteniendo los religiosos de esa nueva fundación en el Brasil y regiones vecinas, solicitaron el envío de misioneros dispuestos a afincarse en sus tierras. Algunos años después, ese deseo comenzó a hacerse realidad cuando el obispo de Córdoba del Tucumán, fray Francisco de Victoria, se dirigió a los padres provinciales de la Compañía de Jesús en el Perú y en el Brasil, encargándoles el envío de sacerdotes que se ocupasen de la evangelización de los pueblos indígenas y de la asistencia de los españoles. Este prelado vio realizado su deseo, pues al poco tiempo salían del Perú los padres Francisco de Angulo y Alonzo de Barzana, con un hermano coadjutor de apellido Villegas. Estos primeros jesuitas del Perú se establecieron inicialmente en Santiago del Estero en 1585. Por su parte, del Brasil salieron los padres Leonardo Armini, Juan Saloni, Tomas Fields, Manuel Ortega y Esteban de Grao, que llegaron a Buenos Aires en 1587. En agosto de ese mismo año, los padres Saloni, Ortega y Fields arribaron a la Asunción y comenzaron a enseñar la fe entre los guaraníes. Al poco tiempo llegó el padre Barzana, que fue el alma de las misiones entre los calchaquíes y los del Chaco occidental. La Provincia Jesuítica del Paraguay fue erigida en 1607 al desprenderse de la del Perú y su primer provincial fue el padre Diego de Torres, quien había sido superior en la misión de Juli, rector en los colegios del Cuzco y Quito y procurador general de la Provincia del Perú ante las cortes de Madrid y Roma. En 1609 los padres Roque González de Santa Cruz

7 El "*sic*" fue agregado por el padre Rivadeneira en la obra en la que cita la carta recibida de san Ignacio de Loyola por ser ya evidente en su tiempo que "Paraguay" no era una ciudad de castellanos sino una región o, más propiamente, una gobernación.

—futuro santo— y Vicente Grifi fueron destinados a la conversión de los indios guaycurúes; los padres José Cataldino y Simón Masetta, a los indios tapes, y los padres Marcelo Lorenzana y Francisco de San Martín, a los indios guaraníes. Estos dos últimos sacerdotes fundaron, a fines de ese mismo año o comienzos de 1610, la primera reducción jesuítica de indios guaraníes con el nombre de San Ignacio Guazú, la primera de las célebres misiones del Paraguay. El padre Lorenzana, quien había estudiado a fondo la lengua guaraní en la gramática del jesuita José de Anchieta y en los apuntes de fray Luis Bolaños, fue quien la enseñó a los primeros misioneros (Page, 2016: 36). En 1611 el padre Roque González de Santa Cruz pasó a dirigir las misiones guaraníes; continuó con la fundación de nuevos pueblos apoyado en los padres Lorenzana y Diego de Boroa. En 1690 la población de las misiones guaraníes era de 77 646 habitantes y en 1732 había pasado a 141 182 almas. Al llegar a su apogeo en la tercera década del siglo XVIII, las misiones de guaraníes eran 30, de las cuales 17 se hallaban próximas al río Uruguay y pertenecían a la diócesis de Buenos Aires y las 13 restantes estaban cercanas al río Paraná y pertenecían a la diócesis de Asunción (Aguerre, 2007: 83-84).⁸

En su *Breve relación de las misiones del Paraguay* (1994), el padre José Cardiel apunta a la forma de ser y actuar de los guaraníes.⁹ Utiliza la palabra “desidia” para hacer un juicio general sobre

8 Los 30 pueblos eran San Ignacio Guazú, Nuestra Señora de la Encarnación de Itapúa, Santo Tomé, San Francisco de Borja, San Nicolás, San Luis Gonzaga, San Lorenzo Mártir, San Miguel, San Juan Bautista, Santo Ángel, Santos Apóstoles Pedro y Pablo, Nuestra Señora de la Inmaculada Concepción, Santa María Mayor, San Francisco Javier, Santos Mártires, San José de Itacúa, San Carlos Borromeo, Nuestra Señora de la Candelaria, Santa Ana, Nuestra Señora de Loreto, San Ignacio Miní, Corpus Christi, Jesús, Santísima Trinidad, Nuestra Señora de la Asunción, San Cosme y Damián, Santiago Apóstol, Santa Rosa de Lima, Santa María de Fe y Yapeyú.

9 José Cardiel (Laguardia, Álava, 18 de marzo, 1704-Faenza, Italia, 7 de diciembre, 1781), sacerdote jesuita, misionero, escritor y cartógrafo. Destinado a la Provincia del Paraguay, llegó a Buenos Aires en 1729. Al poco tiempo llegó a las misiones guaraníes: primero se estableció en el pueblo de Jesús y más tarde en el pueblo de Santiago y en el de San Cosme y Damián. Acompañó a las milicias guaraníes en 1734 que sofocaron la rebelión en contra del gobernador en la ciudad de Asunción. En 1743 fue elegido para ser uno de los primeros misioneros entre los indios mocovíes y más tarde trabajó entre los indios abipones. En 1745 acompañó la expedición que fuera ordenada por el

su carácter y dice que “sus cortos espíritus” les impedían prever lo que pudiera suceder en un tiempo relativamente largo. En una frase describe la capacidad que a su juicio tenían aquellos indígenas: “su vista intelectual no alcanza hasta el fin del año”.¹⁰ En otra obra Cardiel explica que en el guaraní el “ánimo es sumamente flojo, aniñado e inadvertido, con un poco que tenga ya está más contento (y eso sin hipérbole alguna que Salomón y Crespo lo estuvieron con sus riquezas) como el muchacho que en teniendo 6 u 8 cuartos, ya le parece que no hay hombre más rico que él” (Cardiel, 1900: 290). Los misioneros consideraban que los guaraníes eran tan capaces como cualquiera otro pueblo del mundo para recibir y vivir la fe. En sus escritos, sin embargo, se reitera lo que consideraban un defecto de la naturaleza indígena, una incapacidad innata o falta de madurez mental e intelectual que hacía imposible confiarles una

rey Felipe V y dirigida por el padre José Quiroga que exploró la costa patagónica. Una misión en el sur del continente no prosperó por la pobre disposición de los naturales. En 1749 fue destinado al Colegio Jesuítico de Asunción, como consultor, confesor y misionero de partido. Con la firma del Tratado de Madrid de 1750, el padre Cardiel regresó a las misiones de guaraníes, a fin de colaborar en la transmigración de los pueblos cedidos a la Corona de Portugal. Se opuso firmemente a las consecuencias de aquel tratado. En 1758 escribió su obra más ambiciosa, la *Declaración de la verdad*. En 1761 fue destinado al pueblo de San Miguel, entre los guaraníes, y más tarde pasó al de la Concepción. Allí fue detenido en 1768 y desterrado junto a los otros padres de la Compañía de Jesús. Vivió el exilio en Faenza, dedicando una buena parte de su tiempo a la elaboración de cartas geográficas de las regiones conocidas y a la redacción de su *Breve relación de las misiones del Paraguay*. También escribió un texto sobre las costumbres de los guaraníes y un compendio sobre la historia del Paraguay. “Los escritos de Cardiel son combativos, realizados muchas veces al calor de alguna polémica, sin casi elaboración previa, que reflejan las opiniones de un ‘hombre de acción’, porque de hecho esa es la principal característica de su personalidad” (Real Academia de la Historia, 2018, s. n. p.).

- 10 “Con cuatro semanas efectivas que trabajen tienen bastante para lograr el sustento para todo el año, como sucede con los más capaces y trabajadores, porque la tierra es fértil; pero generalmente es tanta la desidia del indio que, atenta ella, es menester todo este tiempo. Y con todo eso, el mayor trabajo que tienen los Curas es hacerles que siembren y labren lo necesario para todo el año para su familia; y es menester con muchos usar de castigo para que lo hagan, siendo para solo su bien, y no para el común del pueblo... Algunos Curas hacen medir con un cordel lo que les parece suficiente para el sustento anual de su casa: y les imponen pena de tantos azotes si no lo labran todo: porque el indio es muy amigo de poquitos por sus cortos espíritus, y su vista intelectual no alcanza hasta el fin del año, ni le hacen fuerza las razones, ni la experiencia del hambre que sintió el año antecedente por haber labrado poco” (Cardiel, 1994: 49).

tarea tan ardua como la del sacerdocio. Es lo que Magnus Lundberg llama “puerilidad eterna”, también descrita como una “falta de resistencia contra tentaciones satánicas” hasta llegar a una “falta de racionalidad completa” (2009: 48). El juicio sobre la falta de talento o incapacidad natural de los guaraníes —invalidante para la recepción del sacramento del orden— corrió parejo en otros lugares de la América española como lo demuestra, entre otros ejemplos, un documento de los franciscanos de México recopilado por Joaquín García Icazbalceta, coincidente en lo esencial con la opinión de los jesuitas del Paraguay:

Bien es se diga aquí y se entienda como los indios no reciben este orden de sacerdocio ni ninguno otro orden de los que la Iglesia da, ni serán aptos para que se les dé en estos nuestros tiempos, porque aunque haya muchos indios bien entendidos, y que serían hábiles en las cosas eclesiásticas, no obstante esto, es su talento de tal calidad que en ninguna manera convenía encomendarles los semejantes oficios de la Iglesia, hasta que Nuestro Señor, con la mudanza de los tiempos y con su beneplácito sea servido de mudar su ser y capacidad de ellos; de manera que los que bien sintieren en los tiempos advenideros los juzguen por idóneos y entiendan ser ya llegado su tiempo (García, 1889: 110).

El padre Cardiel explica que el indio necesitaba del apoyo continuo del misionero para ser fiel no solamente a las enseñanzas de la Iglesia, sino también a las pautas culturales que había recibido desde su infancia. No deja de lamentar el autor de la *Breve relación...* que, de acuerdo con lo que había podido verificar en muchos años, aquellos indígenas enfrentados al hambre o a grandes trabajos no acudían a Dios o a los santos para pedir su intercesión, sino que huían muchas veces “a matar vacas y terneras a los pastoreos o dehesas del común del pueblo”. Con esa conducta, decía el misionero, destruyen el pueblo y concluía: “esto no es por no estar bien arraigados en la fe, pues lo están tanto, que aun los que se huyen a los infieles [...] nunca pierden la fe [...] sino por su capacidad de niños” (Cardiel, 1994: 51). El largo periodo de inculturación de los guaraníes, en opinión de Cardiel, había dado el fruto de una fe sólida y una pie-

dad probada. Sin embargo, no había sido suficiente para que éstos razonaran por sí mismos que, si mataban indiscriminadamente los animales del rodeo o saqueaban las huertas de los pueblos, aumentaba el riesgo del hambre para todas las familias. En su relato, Cardiel parece atribuir este defecto únicamente a la capacidad de los indígenas, sin atender la instrucción que habían recibido de los religiosos.

En otro pasaje, este misionero anota que los oficiales españoles destinados a demarcar la línea con las tierras de Portugal le habían confiado que el indio era un niño que no sabía cuidar de sí mismo.¹¹ Por esta razón, decía, era preciso “tratarle como a tal, y no de Usted, como a los niños: luego es menester gobernarle como a un niño” (Cardiel, 1994: 79). Tampoco se le podía confiar tarea alguna librada a su mejor juicio porque cuando lograba obtener una buena cosecha no era capaz de aprovecharla, puesto que el guaraní, escribía Cardiel, “desperdicia mucho, y lo gasta luego, ya comiendo sin regla, ya dándolo de balde, ya vendiéndolo por una bagatela, lo que vale diez por lo que vale uno” (1994: 50-51). En apoyo de estas impresiones, cita el autor de la *Breve relación...* un caso ocurrido en una misión de indios guaraníes a la que llegó un mulato que él había tratado y que allí se estableció casándose con una cacica. Con su esfuerzo consiguió mejorar y “estar muy abastecido de todo”. Sin embargo, afirma Cardiel, ninguno de los indios de su pueblo lo imitó. Relata el jesuita que gracias a su esfuerzo aquel mulato llegó a ser “Mayordomo de la casa de los Padres que es serlo de todo el pueblo”, que obtuvo de esa manera

11 “El 13 de enero de 1750, España y Portugal firmaron en Madrid un convenio por el cual se deslindaban los dominios de Ultramar de las dos potencias marineras y colonizadoras. Al documento se le dio la forma de un tratado de límites, y se le llamó Tratado de Madrid o Tratado de Permuta” (Sampognaro, 1946: 183). “Por él, Portugal cedía a España la ‘Colonia del Sacramento’, pequeña ciudad situada sobre la margen izquierda del río de la Plata, a cambio de los ‘Siete Pueblos de las Misiones Orientales’ ubicados a inmediaciones de la margen izquierda del río Uruguay, y por él quedaba borrado el Meridiano de Tordesillas como límite fronterizo, que lo fue hasta entonces. Y en sustitución de esa línea de Tordesillas —que se anulaba— el tratado fijó el deslinde de una nueva divisoria, que —en algunos puntos— entraba millares de kilómetros en territorios de España” (Sampognaro, 1946: 188).

su manada de vacas para su casa, y caballos y mulas [...] hizo su tabacal y cañaveral, y el tabaco y el azúcar que de ellos hacía, le enviaba a Buenos Aires [...] y de esta manera andaba muy abastecido de todo.

En opinión de Cardiel aquel mulato era “de la capacidad, economía y honra de un español de mediano entendimiento” (1994: 79-80).

En su *Declaración de la verdad* dice que el indio guaraní “no tiene entendimiento ni racionalidad para porte de más entidad, ni lo pretende ni lo desea” (1900: 283). En esta misma obra recoge la opinión de viajeros que trataron a los guaraníes en sus pueblos y que eran unánimes en el siguiente juicio:

el indio nunca sale del entendimiento y capacidad de niño. Crece en nosotros el cuerpo, y con él va creciendo el entendimiento, el pundonor y la honra, la economía y gobierno. El indio no es así. Crece el cuerpo, y el entendimiento, pundonor y honra se quedan como estaban cuando tenía 8 o 9 años, y así llegan hasta la vejez. Y así como en los niños europeos no nos maravillamos de esta falta de capacidad y economía porque son niños, así no nos debíamos maravillar de los indios (1900: 288).

Otro detalle que consigna Cardiel, observado por los oficiales demarcadores, es que el indio era generalmente incapaz de guardar 50 pesos a fin de tener alguna hacienda, “siendo así, que cualquier mulato o negro los adquiere y guarda con el trabajo de un año” (1994: 78-79). También se ocupó el padre Cardiel de comparar a los guaraníes con otros pueblos indígenas de los que había tenido referencias, con el propósito de conocer cómo era el aprendizaje en las misiones de los ríos Uruguay y Paraná.¹² La conclusión a la que

12 “Si estos indios fueran como los españoles, o como los indios del Perú y Méjico, que antes de la conquista vivían con gobierno de Reyes y leyes, con economía y concierto, con abundancia de víveres adquiridos, labrando sus tierras, en pueblos y ciudades: si fueran de esta raza, casta y calidad, se podía decir eso. Pero son muy diversos. Eran en su gentilismo fieras del campo como se ha dicho. La experiencia ha mostrado que el cultivo de 150 años, que ha que empezaron sus primeras conversiones, sólo ha podido

llega es que los guaraníes “son de poca actividad, corta capacidad y no grande providencia” (*Cartas*, 2015: 270).

A través del relato de otro conocido misionero y autor de obras de historia, el padre José Manuel Peramás,¹³ se conoce que la educación ofrecida por los padres de la Compañía de Jesús a los jóvenes indígenas no apuntaba a formar sacerdotes o religiosos. Al menos no aparece esta posibilidad en el registro de oficios superiores en los pueblos misioneros que hace este religioso, biógrafo de numerosos jesuitas del Paraguay. Rodríguez Molas cita un pasaje de la obra del padre Peramás *De vita et moribus tredecim virorum paraguaycorum*, donde éste explica:

No a todos los niños se enseñaba a leer, escribir y contar, sino a aquellos que únicamente el bien público lo aconsejaba, para que de entre ellos se eligiese más tarde el alcalde, los regidores, magistrados, escribanos, procuradores, prefectos de Iglesia (Rodríguez, 1985: 58).

No era previsible, en consecuencia, que los indígenas manifestasen inclinación alguna para ingresar a la Compañía de Jesús o a un seminario de la Iglesia. Por su parte, el padre Antonio Sepp,¹⁴ tam-

conseguir el amansarlos y reducirlos a concierto, como se ha dicho, de que se admiran mucho los Obispos y otros, considerando lo que eran, teniendo por mucho lo que se ha hecho y conseguido de su brutalidad” (Cardiel, 1994: 76).

13 José Manuel Peramás (Mataró, Barcelona, 7 de marzo, 1732-Faenza, Italia, 23 de mayo, 1793), sacerdote jesuita, humanista, filósofo y misionero en el Paraguay. Llegó a Montevideo en 1755, desde allí pasó a Buenos Aires y luego a Córdoba. Estuvo encargado de la redacción de las cartas anuas. En 1758 o 1759 fue destinado como misionero al pueblo de San Ignacio Miní, de indios guaraníes. Tres años después fue trasladado nuevamente a Córdoba, en cuya universidad enseñó retórica hasta 1767 en que fue obligado a desterrarse en la ciudad de Faenza junto a otros jesuitas. Allí, en los últimos años de su vida, escribió varias obras, entre ellas el poema latino “De invento Novo Orbo”, y algunos textos de historia y biografías como *Biografía de seis sacerdotes paraguayos*, *De la vida y la muerte de trece varones paraguayos*, cuya primera parte se titula “La República de Platón y los Guaraníes”, y el *Diario del Destierro*, también publicado como *Historia de la expulsión de los jesuitas de América por Carlos III* (Real Academia de la Historia, 2018).

14 Antonio Sepp von Seppenburg (Kaltern, Tirol, 22 de noviembre, 1655-San José, Misiones, 13 de enero, 1733). Sacerdote jesuita, misionero y músico. Llegó a Buenos Aires en 1691 y desde allí se trasladó a la misión de Yapeyú, donde comenzó su labor misionera. Desempeñó todos los oficios posibles, pero se distinguió enseñando música

bién misionero en el Paraguay, pintor, cantor y compositor, escribe que los jóvenes guaraníes aprendían

a leer y escribir textos en lengua latina, no para que lleguen a hablar o entender el castellano o el latín, sino para que sepan cantar en coro canciones en estos idiomas y para que los niños que nos sirvan puedan leernos lecturas españolas o latinas en alta voz, durante las comidas en el refectorio (Rodríguez, 1985: 58).

Según Sepp, esa forma de proceder en la educación de los guaraníes también perseguía evitar “cualquier comunidad entre nuestros indios y los españoles, y para que nuestros protegidos permanezcan humildes y sencillos” (*apud* Rodríguez, 1985: 58).

En las misiones del Paraguay, los indígenas llegaron a ser diestros auxiliares de los padres en la liturgia diaria y en particular en el canto llano o en la música instrumental, que acompañaba las celebraciones. El obispo de Asunción, Manuel Antonio de la Torre, quien hizo una extensa visita de todos los pueblos de guaraníes desde 1760, menciona que en todos ellos los jesuitas mantenían

escuela de Música, criando varios muchachos de sonoras voces, diestros en el canto, habilitando a otros en el manejo del órgano y varios músicos instrumentos, con cuya religiosa providencia celebran sus festividades y hacen los oficios eclesiásticos con tan dulce y armónica solemnidad, que no la he oído igual hasta hoy en este Nuevo Mundo (AGI, BA, 166).

Sin desconocer el valor y la importancia que tenían estos oficios, a ellos se limitaba la participación de los guaraníes en la tarea espiritual de los padres de la compañía en aquellas misiones.

y pintura a los indígenas. Años más tarde estuvo en la misión de Santa María de Fe y en 1698 fundó una nueva reducción titulada San Juan Bautista. Llegó a crear una orquesta de cámara con músicos guaraníes. Son célebres sus cartas dirigidas a su hermano en Austria y a los superiores de la Compañía de Jesús (Real Academia de la Historia, 2018).

El descrédito de la capacidad intelectual de los guaraníes —o las dudas sobre su madurez mental, que es lo mismo—, tal como aparece en los relatos de los misioneros, coincide con el juicio expuesto antes por el padre Acosta. Sin duda, se trata del principal impedimento para el ingreso de los guaraníes a la vida religiosa o al sacerdocio, siempre que se hubiesen presentado candidatos.

Es cierto que en los relatos, cartas y documentos de los misioneros aparecen otras circunstancias que hacían también desaconsejable cualquier forma de iniciación de los indígenas en la Compañía de Jesús. Una de esas circunstancias, repetidamente mencionada, es la dificultad que —según las observaciones de los misioneros— tenían los indígenas para conservar la castidad exigida a aquella vocación. Dice al respecto el padre Antonio Ruiz de Montoya:¹⁵

La virtud de la virginidad, castidad y celibato la ignoraron de manera, que antes lo tuvieron por infelicidad y por felicidad muy grande el abundar en mujeres y tener muchos hijos, muchas criadas y familia, y cualquier falta en esto lo imputaban á desdicha (Ruiz, 1892: 96-97).

En el mismo relato asegura el misionero que ese sentimiento permaneció por mucho tiempo entre los indígenas bautizados (1892: 96-97). Otra circunstancia negativa que mencionan los misioneros es el extremado gusto de los guaraníes por el aguardiente y, en consecuencia, las borracheras a las que eran proclives cuando lograban escapar de su vigilancia. En las crónicas se dice que era muy raro ver a los guaraníes borrachos en sus pueblos, pero esta conducta se vol-

15 Antonio Ruiz de Montoya (Lima, 13 de junio, 1585-Lima, 11 de abril, 1652). Sacerdote jesuita y lingüista. Estudió en Córdoba (Argentina) y se ordenó en 1612. Ese mismo año llegó como misionero al Paraguay, allí estudió la lengua guaraní y posteriormente fue destinado a la misión de Loreto. El comienzo de la evangelización fue muy duro en esos años iniciales, como lo demuestran las cartas anuas. Ruiz sufrió la acción de los bandeirantes del Brasil, verdaderos cazadores de indios guaraníes, que los perseguían para esclavizarlos. En 1616 compuso un *Arte y vocabulario en lengua guaraní* que años más tarde fue seguido de un *Tesoro de la lengua guaraní* y un *Catecismo de la lengua guaraní*; su obra principal es la llamada *Conquista espiritual*. Viajó a España para defender la posición de los jesuitas en la corte y escribió una obra titulada *Silex del divino amor*, publicada en forma póstuma (Real Academia de la Historia, 2018).

vía frecuente cuando los indígenas salían a trabajar en las ciudades de españoles o se ocupaban en la defensa militar de las fronteras y otros encargos del gobierno civil (*Cartas*, 2015: 268). En algunos casos se empleaban también como jornaleros y era frecuente que el dinero lo gastasen en alcohol, juego y malas compañías. El padre Cardiel también lo menciona en una de sus obras:

Les da su amo cinco o seis pesos cada mes, y de comer, que es el jornal de un peón ordinario: y para que cumpla es menester que el amo esté sobre él. Pasado el mes, se va a jugar y emplear la paga, que se aficionan hasta embriagarse, cosa que jamás vieron en sus pueblos, donde no se hace este licor, ni viene de otra parte, y aquí luego lo aprenden [...] Después de gastar el peón (así se llaman allí los jornaleros) sus cinco pesos, vuelve a alquilarse. Así pasan toda la vida, y no paran en un sitio [...] El indio no trata sino con la gente más soez: mulatos, mestizos, negros y esclavos: en quienes reinan más los vicios: no aprende cosa buena de lo que ve e imita luego todo lo malo (Cardiel, 1994: 77-78).

Por su parte, Duve señala que

Creían los misioneros que los indios eran “inclinados a los vicios”, con “muy rara resistencia de las mujeres”, “muy inclinados y dados no menos a emborracharse, también al hurto, a la mentira y a la usura”, y de “tan poca firmeza” en la fe que corrían el riesgo de caer en seguida en herejías.

En conclusión: “no tenían ninguna de las cualidades exigidas en Trento” para la vida religiosa y la ordenación sacerdotal (Duve, 2010: 89).

LOS INDIOS NEÓFITOS Y LA CONDICIÓN DE MISIONES VIVAS

Luego de las consideraciones hechas sobre el discurso de la idoneidad de los indios para ingresar a la vida religiosa y al sacerdocio, particularmente entre los guaraníes, reviste especial interés para el

propósito de este trabajo introducir en el análisis la categoría jurídica de “neófito” —o nuevo evangelizado— identificándola con el indígena. La coincidencia propuesta por algunos autores como el padre Acosta y recogida en documentos de la Iglesia en América se trasladó al relato de los misioneros de la Compañía de Jesús con una probable intencionalidad de supervivencia, ya que los indios neófitos eran el objeto de la tarea evangelizadora posterior al bautismo, tal como se llevaba a cabo en las misiones vivas que atendían los religiosos en la América española.

El término castellano “neófito” designa a la “persona recién convertida a una religión” (Real Academia, 2014: s. v. “neófito”), es decir, a alguien que se halla en los comienzos de la evangelización. Tanto en la obra de José de Acosta como en los textos del tercer concilio limense (1582-1591) convocado por san Toribio de Mogro-vejo se va dibujando la “identificación de indios y neófitos” (Duve, 2010: 80). La clave de interpretación parece estar en el *De procuranda indorum salute*, donde Acosta afirma que el impedimento del sacerdocio entre los indígenas nada tenía que ver con su naturaleza, sino “solo con su condición temporal de neófito” (Lundberg, 2009: 52). Por su parte, los padres del tercer concilio de Lima también se refirieron a los indios con esa denominación, explicando que “la condición de neófito del indio hacía preciso que la doctrina le fuese transmitida desde un comienzo sin errores” (López, 2011: 60). Si bien para Acosta los indios eran “neófitos y de oscuro origen” (Duve, 2010: 80), admitía la temporalidad de esa condición.

La coincidencia entre los dos términos, indio y neófito, se mantuvo y persistió con buena fortuna en muchos lugares de la América española. Así, en el Paraguay, los jesuitas consideraron neófitos a los guaraníes hasta que se hizo efectiva su expulsión en 1768. La continuidad de esta identificación pudo relacionarse con la supervivencia política —en sentido amplio— de la administración de los pueblos guaraníes por parte de los padres de la Compañía de Jesús. A los efectos de conservar su carácter de misiones vivas, era preciso que los habitantes no perdieran su condición de indios neófitos. Por su parte, la afirmación del padre Acosta se fundaba en la inseguridad sobre el estado alcanzado en el proceso de inculturación de los

indígenas. Pero no hacía este autor mención alguna en su obra de los tiempos que podía demandar ese proceso, lo que dejaba un amplio margen de opinión a quienes sostenían que, a pesar de los años transcurridos, no había certeza suficiente para admitir a los indígenas al sacramento del orden. En el derecho canónico no existía “una determinación exacta acerca del tiempo para la consideración de una persona como neófito” (Duve, 2010: 82). Sin embargo, “las fuentes del derecho —la normativa medieval, la opinión de los autores— no dejaban dudas que se trataba de una clasificación que no podía aplicarse por mucho tiempo” (Duve, 2010: 82-83). Si bien, según Acosta y otros autores contemporáneos, la permanencia en la calidad de neófito no podía precisarse, no es difícil suponer que el crecimiento de la dimensión cultural y espiritual de los indígenas (que en los años iniciales no admitía la ordenación sacerdotal) permitiría un cambio favorable en el transcurso de una o dos generaciones. No ocurrió así en las misiones de guaraníes: los indígenas nacidos en hogares cristianos no se sintieron llamados o no fueron convocados a la vida religiosa o sacerdotal por los superiores de la Compañía de Jesús.

¿Cómo se ven reflejadas estas consideraciones en los textos procedentes de las misiones del Paraguay? La palabra neófito para designar al indígena aparece con frecuencia en los textos de los misioneros encargados tanto de los indios guaraníes como de los chiquitos.¹⁶ En un pasaje de las cartas anuas de 1720 a 1730 se mencionan algunas prácticas piadosas de los guaraníes ante las que el redactor exclama:

es increíble, con cuanta devoción celebran la Semana Santa. Grande es el trabajo de los misioneros en estos días, pero grande también su resultado por la gran concurrencia a los sermones de la pasión y a los confesionarios. Pero la mayor satisfacción de los padres consiste en ver, como sus neófitos se conmueven y hacen penitencia (*Cartas*, 2017: 185).

16 En las cartas anuas de 1714 a 1720, al hablar de los indios chiquitos, el redactor dice: “los neófitos ya más antiguos están bien cimentados en la religión y es preciso, más bien, refrenarlos en su fervor religioso, porque son muy aficionados a oír la palabra de Dios, a recibir los santos sacramentos y a disciplinarse voluntariamente” (*Cartas*, 2017: 77).

Sorprende que este texto califique de “neófitos” a unos indígenas cuyas familias habían sido evangelizadas desde un siglo atrás. En las últimas cartas anuas enviadas por el padre provincial Juan Andreu al padre general Lorenzo Ricci, que abarcan el periodo de 1756 a 1762, se hace referencia a la transmigración de los pueblos orientales del río Uruguay ocurrida a consecuencia de la paz de Madrid de 1750. El padre Andreu lo explicaba con estas palabras: “de allí fue trasladada la mayor parte de los neófitos a los pueblos vecinos, donde fueron hospedados caritativamente y mantenidos por sus habitantes pobres, por puro amor de Dios” (*Cartas*, 2017: 831). La correspondencia de indígena con neófito es abundante en los textos, como lo prueban estos ejemplos y se mantuvo hasta los años de la expulsión.

Por su parte, tanto la jerarquía de la Iglesia como los gobiernos locales no veían con buenos ojos que los padres de la Compañía de Jesús considerasen neófitos a indígenas largamente evangelizados de los que, además, no percibían renta alguna por esa misma condición. El obispo Torre denunció aquella irregularidad en uno de sus informes al Consejo de Indias: “de manera que de las Doctrinas y Pueblos de Indios de este obispado, nada, nada percibe el Diocesano, como si no fueran de la Diócesis estos Indios antiguos, de más de siglo y medio” (AGI, BA, 166).

El mantenimiento de la condición de misiones vivas justificaba la continuidad de la actividad de los jesuitas en los pueblos de guaraníes y con ella los beneficios temporales que tantos recelos despertaban en América y en España. Desde siempre los jesuitas habían defendido que sus indios estaban exentos del tributo y que los españoles debían solicitar la autorización del superior de las misiones para ingresar a esos territorios. De acuerdo con estas máximas, era preciso que los pueblos de indios conservaran el perfil de misiones vivas habitadas por neófitos; por esta razón no convenía que los guaraníes fuesen llamados a la vida religiosa o recibir el sacramento del orden.

CONCLUSIONES

La “cuestión del clero indígena”, que ha venido ocupando a historiadores de la Iglesia desde el siglo XX, no constituía un problema de conciencia para la mayoría de los eclesiásticos en el siglo XVIII. Los superiores de la Compañía de Jesús no se sintieron obligados a justificar la no admisión en el sacerdocio de los guaraníes. No hay, ciertamente, testimonios fidedignos de que estos indígenas hayan expresado la intención o el deseo de ingresar a una orden religiosa o de ser ordenados sacerdotes. Conocida la veneración en que los guaraníes tenían a los misioneros y la ausencia completa de estímulos para seguir un camino de entrega a Dios que los hubiese apartado de sus costumbres, es probable que no se hayan despertado esas vocaciones en el Paraguay o al menos que no se hayan exteriorizado. Ésta es una probabilidad bastante razonable, pero tampoco segura. De igual forma pudieron actuar los considerados indios “bárbaros” en otros escenarios de Hispanoamérica. En cambio, se ha sostenido hasta el presente que el primer sacerdote guaraní de la historia fue Javier Tubichapota, hijo de un cacique de la antigua misión de Santiago fundada por los padres de la Compañía de Jesús. En 1803 fue ordenado presbítero en la ciudad de Buenos Aires, 36 años después de la expulsión de los jesuitas (Lugon, 1949: 203).

El discurso negativo sobre la idoneidad de los naturales, según se ha visto, fue determinante en la América española y tuvo como resultado que durante mucho tiempo “fuese casi imposible que algún indio o mestizo pudiera cumplir con los requisitos generalmente exigidos a los candidatos al sacerdocio” (Duve, 2010: 75). Sin embargo, con diferencias entre un virreinato y otro, algunos indígenas fueron venciendo los obstáculos y llegaron a la ordenación sacerdotal. En las misiones de guaraníes, por el contrario, esa política se mantuvo hasta la disolución de aquéllas y resulta difícil de comprender si no se considera otro componente distinto al de la idoneidad de los indígenas. Es comprensible que, durante las primeras décadas de vida de los pueblos de los ríos Uruguay y Paraná, los guaraníes hayan mostrado “falta de letras o aptitud de ingenio o memoria para aprenderlas o lengua para explicarlas” o aun “falta de juicio

o dureza notable”, usando los términos en los que se expresan las constituciones de la Compañía de Jesús (Loyola, 1977: 482-483). Pero es más difícil de sostener que esas limitaciones hayan permanecido con el transcurso de los años y el desarrollo natural de aquellos pueblos. Parecería haber existido una determinación expresa de disipar cualquier atisbo de vocación al sacerdocio entre los guaraníes.

A juzgar por los relatos de los misioneros que han llegado hasta nuestros días, y en particular por la obra de sus historiadores, la mayor parte de los jesuitas creyeron imposible remediar las debilidades de los indígenas y colocarlos en un plano de igualdad relativa al menos con los criollos. En sus comentarios sobre la obra del jesuita Francisco Eder, *Breve descripción de las reducciones de mojos*, dice Josep María Barnadas que los misioneros acusaron “una grave —aunque comprensible incomprensión de la humanidad primitiva— que representa varios retrocesos en relación con lo que ya había descubierto en el siglo XVI” (Eder, 1985: 376). Es difícil coincidir con el planteamiento de un retroceso en la comprensión del mundo indígena. Al contrario, los misioneros conocían mejor a sus catecúmenos en el siglo XVIII que en el XVI. En cada uno de los pueblos misioneros los padres de la Compañía de Jesús fueron acumulando conocimiento y experiencias sucedidas con los guaraníes que resultaron útiles para la vida en común. Habían compartido situaciones difíciles, como las sufridas por las milicias guaraníes enviadas en auxilio de las tropas españolas, el desplazamiento completo de poblaciones o algunas más ordinarias como hambres o pestes. También hubo experiencias muy positivas como las ocurridas en torno al trabajo de la tierra, el desarrollo técnico y el artístico, la salud y la atención de los más débiles, entre otras posibles. Los ataques recibidos por los jesuitas al tiempo de la expulsión se orientaron en un sentido contrario al de una supuesta incomprensión del mundo indígena por su parte. Los padres fueron acusados de comprender en demasía a los guaraníes, de ser laxos con ellos y de tolerar costumbres y formas de vida que se suponía estaban reñidas con la ortodoxia de la cultura cristiana. El camino sugerido por Barnadas no es capaz de explicar la actitud de los jesuitas contraria a la ordenación sacerdotal de los naturales.

La Compañía de Jesús enfrentó en el Paraguay crecientes dificultades de orden político en el siglo XVII y particularmente en el siglo XVIII. Hubo enfrentamientos con encomenderos, gobernadores, jueces y obispos. Las graves acusaciones recaídas sobre los jesuitas al tiempo de implementarse el Tratado de Madrid de 1750 —con su secuela de transmigraciones y guerra— no fueron excepcionales, como se advierte en la historia de las misiones de guaraníes. Cuando la antigua aspiración de la Corona de traspasar a curas seculares los pueblos de indios se activó, se puso en duda la continuidad del trabajo de estos religiosos.

La real cédula del 4 de octubre de 1749 había puesto el germen de desintegración al establecer “que las doctrinas a cargo del clero regular debían pasar a ser administradas por los seculares” (Álvarez Icaza, 2015: 89). El énfasis ya no se pondría “en el adoctrinamiento de los indios, sino en la administración cotidiana de servicios espirituales equivalentes a los de la república de españoles” (Álvarez Icaza, 2015: 91). Los indios largamente adoctrinados ya no requerirían la asistencia de misioneros, sino sólo aquellos que podían ser considerados con toda razón como neófitos. Es así como el documento citado explicita que “la atención de los religiosos debía concentrarse precisamente en esos neófitos” (Álvarez Icaza, 2015: 91).

El propósito de la Corona era reordenar y racionalizar la tarea conjunta emprendida con la Iglesia al asumir la responsabilidad de la Conquista. Un nuevo objetivo incierto se trazaba para el clero regular, que “debía consolidar la presencia española en las zonas de frontera donde se estaba llevando a cabo un esfuerzo para impulsar el establecimiento de misiones” (Álvarez Icaza, 2015: 91). La real cédula del 1 de febrero de 1753 profundizó en el objetivo de la “secularización de doctrinas”, eximiendo “a las órdenes religiosas de la administración espiritual de los indios, pues habían terminado las condiciones que habían hecho precisa su intervención” (Álvarez Icaza, 2015: 103). La disposición no podía ser más clara: los pueblos de indios debían ordenarse en lo espiritual de la misma forma que los pueblos de españoles, en parroquias dependientes del obispo diocesano.

La organización de la vida indígena en las misiones jesuíticas, con un doble gobierno temporal y espiritual que respondía a la autoridad de un superior residente en el pueblo de la Candelaria, era un modelo llamado a desaparecer. Con su disolución se desvanecía la dimensión apostólica y evangelizadora de los padres de la Compañía de Jesús en ese vasto territorio que habían conquistado con el crucifijo en sus manos. Esto sin insinuar motivación temporal alguna que legítimamente podían tener los religiosos.¹⁷ La continuidad de los indígenas en la categoría de neófitos ayudaba a debilitar esa amenaza justificando la permanencia de los misioneros en la dirección de los pueblos.

Es en este contexto que puede entenderse mejor la oposición al sacerdocio indígena o aun a la vida consagrada entre los guaraníes. El envío de algún indígena misionero al seminario de Córdoba o a un convictorio del Río de la Plata o del Perú hubiese expuesto a la luz pública el grado de madurez cultural y no solamente de la fe que los indígenas habían podido alcanzar. Esto podría conducir a la pérdida completa de los pueblos por parte de la Compañía de Jesús. Es muy probable que este supuesto nunca se haya configurado por la conjunción del escaso interés de los indígenas y la ausencia de toda acción dirigida a ese propósito por parte de los padres, pero una política de prevención pasaba necesariamente por el mantenimiento de las misiones vivas habitadas por indios neófitos. En definitiva, la conclusión es la que da título a este trabajo: a pesar de la acendrada piedad de los guaraníes no era posible introducir el celibato y el sacerdocio en las misiones del Paraguay.

17 Joseph Pérez transcribe esta advertencia: “la voz que se ha levantado de que los dichos padres labran oro en sus reducciones fue invención de los émulos de dichos padres sin fundamento ninguno [...] pero que si es oro lo que oro vale cree este testigo que en dichos pueblos de sus reducciones tienen los dichos padres mucho oro, en la inmensidad de hierba que benefician cada año, en el tabaco, miel y muchas granjerías que tienen y particularmente en la inmensidad de ganados de todas suertes que han recogido y crían en cada lugar, y éste es el verdadero oro” (2009: 6).

REFERENCIAS

Archivos

AGI Archivo General de Indias
BA Buenos Aires

Fuentes primarias impresas

Acosta, José de (1984), *De procuranda indorum salute*, Madrid, 2 vols., Consejo Superior de Investigaciones Científicas/Corpus Hispanorum de Pace.

Benedicto XV (1919), “Maximum illud”, carta apostólica sobre la propagación de la fe católica en el mundo entero, Dicastero per la Comunicazione, Roma, Libreria Editrice Vaticana, <https://www.vatican.va/content/benedict-xv/es/apost_letters/documents/hf_ben-xv_apl_19191130_maximum-illud.html>, consultado el 22 de julio, 2022.

Cardiel, José (1994), *Breve relación de las misiones del Paraguay*, Buenos Aires, Theoria.

Cardiel, José (1900), *Misiones del Paraguay. Declaración de la verdad*, ed. de Pablo Hernández, Buenos Aires, imprenta de J. A. Alsina.

Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1714-1720. 1720-1730. 1730-1735. 1735-1743. 1750-1756. 1756-1762 (2017), Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.

Cartas anuas de la Provincia Jesuítica del Paraguay: 1681-1692. 1689-1692. 1689-1700 (2015), Asunción, Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica.

Eder, Francisco Javier (1985), *Breve descripción de las reducciones de Mojos*, ed. de Josep M. Barnadas, Cochabamba, Historia Boliviana.

García Icazbalceta, Joaquín (1889), *Nueva colección de documentos para la historia de México*, México, Imprenta de Francisco Díaz de León.

López de Ayala, Ignacio (1853), *El sacrosanto ecuménico Concilio de Trento*, París, Librería de Rosa.

- Loyola, Ignacio de (1977), *Obras completas, constituciones*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- Loyola, Ignacio de (1968), *Monumenta ignatiana, epistolae et instructiones*, 12 vols., Madrid, vol. 11.
- Pío XI (1926), “*Rerum Ecclesiae*”, carta encíclica sobre la acción misionera, Dicastero per la Comunicazione, Roma, Libreria Editrice Vaticana, <https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19260228_rerum-ecclesiae.html>, consultado el 22 de julio, 2022.
- Pío XII (1951), “*Evangelii praecones*”, carta encíclica sobre el modo de promover la obra misional, Dicastero per la Comunicazione, Roma, Libreria Editrice Vaticana, <https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_02061951_evangelii-praecones.html>, consultado el 22 de julio, 2022.
- Real Academia de la Historia (2018), *Biografías*, <<https://dbe.rah.es/>>, consultado el 22 de julio, 2022.
- Rivadeneira y Barrientos, Antonio Joachin (1755), *Manual compendio de el Regio Patronato Indiano para su más fácil uso en las materias conducentes a la práctica dedicado al rey nuestro señor D. Fernando VI el Amado*, Madrid, Antonio Marín.
- Ruiz de Montoya, Antonio (1892), *Conquista espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*, Bilbao, Imprenta del Corazón de Jesús.

Bibliografía

- Aguerre Core, Fernando (2007), *Una caída anunciada: el obispo Torre y los jesuitas del Río de la Plata*, Montevideo, Linardi y Risso.
- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa (2015), *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Álvarez Mejía, Juan (1956), “La cuestión del clero indígena en la época colonial”, *Revista Javeriana*, vol. 45, núm. 222, pp. 57-67.
- Chércoles Medina, Adolfo (2009), “Tema V La Compañía de Jesús” (*Carta de San Ignacio a San Francisco Javier*, Roma 11-X-1549), <www.ignacio.org/>

- acheesil.com/wp-content/uploads/2009/10/compania-6.pdf>, consultado el 22 de julio, 2022.
- Dussel, Enrique (1983), “La evangelización latinoamericana”, en *idem*, *Historia general de la Iglesia en América Latina*, 10 ts., Salamanca, Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe/Sígueme, t. I-1, pp. 281-400.
- Duve, Thomas (2010), “Derecho canónico y la alteridad indígena: los indios como neófitos”, en Wulf Oesterreicher y Roland Schmidt-Riese (eds.), *Esplendores y miserias de la evangelización de América. Antecedentes europeos y alteridad indígena*, Berlín/Nueva York, De Gruyter, pp. 73-94.
- García Castellón, Manuel (1992), *Guamán Poma de Ayala: pionero de la Teología de la Liberación*, Madrid, Pliegos, 1992 (primera ed. digital autorizada por el autor, 2003; ed. digital de José Luis Gómez-Martínez), <<https://www.ensayistas.org/critica/liberacion/castellon/cap2b.htm>>, consultado en abril, 2022.
- Hernández, Pablo (1913), *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*, 2 vols., Gustavo Gili.
- Leite, Serafim (2004), *História da Companhia de Jesus no Brasil*, 4 vols., São Paulo, Loyola.
- López Lamerain, Constanza (2011), “El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesial del Perú”, *Intus-Legere Historia*, vol. 5, núm. 2, pp. 51-68.
- Lugon, Clovis (1949), *La République Communiste Chrétienne des Guaranis, 1610-1768*, París, Les Éditions Ouvrières.
- Lundberg, Magnus (2009), “El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesial”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 38, pp. 39-62.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1992), *El indigenismo desdeñado. La lucha contra la marginación del indio*, Madrid, Fundación Mapfre.
- Olaechea Labayen, Juan Bautista (1969), “Sacerdotes indios de América del Sur en el siglo XVIII”, *Revista de Indias*, año XXIX, núm. 115-118, 1969, pp. 371-391.
- Page, Carlos (2016), “Los primeros misioneros jesuitas entre guaraníes y la experiencia de las ‘aldeias’ de Brasil”, *Historia Unisinos*, vol. 20, núm. 1, pp. 26-38.

- Pérez, Joseph (2009), “Los jesuitas en el Paraguay”, *Anuario de Estudios Atlánticos*, núm. 55, pp. 143-158.
- Real Academia Española (2014), *Diccionario de la lengua española*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Rodríguez Molas, Ricardo (1985), *Los sometidos de la conquista: Argentina, Bolivia, Paraguay*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Sampognaro, Virgilio (1946), “El Tratado de Madrid de 1750: su causa, su celebración, su fracaso”, *Revista de Estudios Políticos*, núm. 25-26, pp. 183-201.
- Taylor, William (1989), “‘De corazón pequeño y ánimo apocado’: conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII”, *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, vol. x, núm. 39, 5-67.
- Zubillaga, Félix (1947), “Instrucción de san Francisco de Borja al primer provincial de Nueva España (1571): métodos misionales”, *Studia Missionalia*, núm. 3, pp. 155-206.

PARTE II: NUEVA ESPAÑA

LA POLÉMICA SOBRE LA FORMACIÓN DEL CLERO INDÍGENA EN EL OBISPADO DE MICHOACÁN DURANTE EL SIGLO XVI

Ricardo León Alanís

INTRODUCCIÓN

Sin duda, uno de los aspectos más debatidos a lo largo del siglo XVI, dentro de la naciente Iglesia en Nueva España, fue el de la formación o promoción de los indígenas al sacerdocio. De hecho, desde los primeros tiempos de la evangelización, los frailes recogieron y educaron en sus monasterios y colegios a varios naturales con el propósito de instruirlos cuidadosamente en la fe cristiana y auxiliarse de ellos en sus tareas misionales. De esta manera, ya para mediados del siglo XVI era común que, tanto en las doctrinas administradas por los frailes como en algunos partidos atendidos por clérigos, uno o dos indios tuvieran a su cargo las continuas lecciones de catecismo e incluso estuvieran facultados para administrar el bautismo en caso de urgente necesidad, sobre todo en aquellos pueblos alejados de los conventos y las cabeceras parroquiales que no eran visitados de manera muy frecuente por los ministros.

Asimismo, tomando en cuenta que algunos nativos descollaron pronto por su capacidad intelectual, se les permitió hacer estudios de gramática latina, lo que les abrió la puerta para acceder a los estudios mayores de Artes (o filosofía) y Teología, y se pensó en un momento dado que varios de ellos podían ser incluso promovidos al sacerdocio. En ese sentido, las propuestas más avanzadas para la época fueron la creación del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco (en 1536) y el acuerdo tomado por los obispos de México, Puebla, Oaxaca y

Michoacán durante la junta eclesiástica celebrada en 1539, en la que se aprobó que

para el servicio e ayuda de las tales parroquias e ayuda de los tales curas pastores se ordenen de las cuatro órdenes menores de la Iglesia algunos mestizos e indios, de los más hábiles que para ello se hallaren en sus escuelas, colegios y monasterios, que sepan leer y escribir, y latín si posible fuere, y que sean lengua e nahuatl, que residan en las dichas parroquias para el servicio de ellas y para entender en lo que sea menester del bautizar y lo demás [...], pues estos son cristianos y se les deben los sacramentos fiar, pues se les fía el bautismo, que no es menor que el sacerdocio (García, 1988, 3: 152-153).

Sin embargo, en un ambiente tan ortodoxo, en el que todavía se debatían acaloradamente en España cuestiones como la “racionalidad” del indígena, esta situación no podía ser admitida tan fácilmente. No olvidemos que aun a los clérigos españoles, antes de ser admitidos en las órdenes sacras, se les hacía una serie de averiguaciones sobre sus ascendientes moros y judíos. ¿Qué se podía esperar entonces de los indios recién convertidos, tan alejados de una tradición y cultura cristianas, y que apenas acababan de salir del paganismo?

En resumen, de acuerdo con Robert Ricard, la falta de autoridad moral, la embriaguez, la ineptitud de los naturales para el trabajo intelectual, el régimen de las almas y el celibato, fueron los argumentos esgrimidos por sus detractores para impedir que los indios fueran promovidos al sacerdocio (1986: 349); sin importar que en algunos casos se hubiera dado muestra ya de todo lo contrario. De esa manera, pronto se dio marcha atrás en tan ambiciosos planes y, concretamente en 1555, con la celebración del primer concilio provincial mexicano, se cerró definitivamente la puerta del sacerdocio a todos los indios, mestizos, mulatos y negros (Lorenzana, 1769: 105-107). Todo lo anterior se enmarcó a su vez en el claro proceso de reorientación política e ideológica que, desde mediados del siglo XVI, comenzó a experimentar la naciente Iglesia novohispana y, a partir de entonces, se fue perfilando cada vez más hacia una Iglesia institu-

cionalizada, diocesana y jerarquizada a la manera tradicional, cuyo modelo era más compatible con el proyecto político y económico de la Corona española, con lo que se dejó definitivamente atrás aquel primer anhelo de establecer en esta tierra una nueva cristiandad semejante a la Iglesia primitiva.

Sin embargo, para un primer momento, cuando las expectativas aún eran altas, pero inciertas, y se abrió la posibilidad de conferir las órdenes sacerdotales a algunos indios recién convertidos (o bien a los primeros mestizos ya educados en la religión cristiana por los frailes misioneros), cabe hacer cuando menos un breve análisis sobre las particularidades que adquirió este problema en el entorno de la antigua diócesis de Michoacán, tomando en cuenta que aquí se destacaron, de manera muy notable, varios personajes relacionados con este polémico asunto.

VASCO DE QUIROGA Y SU POSTURA ANTE LA POSIBILIDAD DE FORMAR UN CLERO INDÍGENA

Por un lado, tenemos la figura descollante del primer obispo de Michoacán, don Vasco de Quiroga, quien en 1539 aprobó, junto con los demás preladados de la Nueva España, que los indios más capaces fueran admitidos en las órdenes menores (tonsura, acolitado, lectorado y exorcizado) y pudieran incluso administrar el bautismo en caso de urgente necesidad. Sin embargo, esa actitud contrasta ya notablemente con la que después tomarían todos los obispos novohispanos —incluido el propio Vasco de Quiroga—, durante el primer concilio provincial mexicano, celebrado en 1555, cuya determinación al respecto fue tajante, pues no debería ordenarse como clérigos, en toda la Nueva España, a los descendientes de “reconciliados o de linaje de moros”, ni muchos si “fuere mestizo, indio o mulato” (Lorenzana, 1769: 105-107).

Asimismo, cabe recordar que en el Real y Primitivo Colegio de San Nicolás —fundado por el obispo De Quiroga hacia 1540, con el propósito de formar clérigos para la administración de su diócesis— en un principio se admitió por igual a estudiantes indios, mestizos y

españoles peninsulares o americanos (también conocidos como criollos), aunque finalmente se determinó que sólo los colegiales españoles (criollos y peninsulares) mayores de 20 años podían ser ordenados como presbíteros y curas beneficiados (Miranda, 1972: 161).

En ese sentido, cabe aclarar también algunas cuestiones que, tal vez ingenuamente, hicieron pensar a algunos autores que don Vasco llegó a ordenar a un indio (Rasmussen, 1992: 32, 99-100), o cuando menos a varios mestizos. Así, por ejemplo, una real cédula fechada el 12 de septiembre de 1556 señalaba que el obispo de Michoacán: “ordena de corona a muchas personas, españoles y mestizos [...] sin tener la edad que se requiere”, lo cual era un gran inconveniente y se pedía mejor que “en ello hubiere gran templanza” (Puga, 1945: 189v-190r). En realidad —de acuerdo con una carta dirigida al rey Felipe II, escrita por el arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar, el 4 de febrero de 1561—, esta cédula había sido ganada a petición de los religiosos de las órdenes mendicantes que ya para entonces habían entablado proceso formal, no solamente en contra de don Vasco, sino de todos los obispos de la Nueva España, debido a las constantes disputas que sostenían con los prelados por cuestión de los sacramentos y la administración parroquial, y no era sino una forma de tratar de evitar que los obispos siguieran ordenando a un número cada vez mayor de clérigos seculares que les hacían contrapeso, además de que muchas veces los obispos se negaban a ordenar como sacerdotes a los frailes que recién salían de los colegios y conventos regulares (*Epistolario de Nueva España*, 1939, 9: 94-101).

Asimismo, en 1563, en el alegato que el sabio lingüista franciscano de origen francés, fray Maturino Gilberti, lanzó en contra del obispo de Michoacán, a raíz de la censura que éste le impuso a su obra *Diálogo de doctrina cristiana en la lengua de Michuacan* (impresa en 1558), se hizo mención de que De Quiroga ordenaba “a mancebos idiotas nacidos acá y criados entre los pechos de las indias” (AGN, I, vol. 43, exp. 6; *Libros y libreros*, 1982: 26); lo cual, si analizamos bien el sentido de las palabras, no se refiere precisamente a indios y mestizos, sino claramente a los llamados españoles americanos o criollos.

En ese sentido, podemos decir que el pensamiento del obispo De Quiroga respecto a la probable formación del clero indígena se definió por completo tras su viaje a España (en 1547) y luego de su regreso a Michoacán (en 1554), cuando proclamó finalmente el decreto de erección canónica de su Iglesia, documento oficial (escrito en latín), muy similar para todas las diócesis novohispanas, en el cual decía:

Queremos y estatuímos que [los beneficios eclesiásticos de este obispado] se provean tan sólo entre los hijos patrimoniales descendientes de los vecinos que pasaron de España a la dicha provincia [de Michoacán], o que en lo venidero pasen a poblarla, hasta que vista y reconocida por nosotros o por nuestros sucesores la cristiandad y capacidad de los indios, a instancia y petición del susodicho patrón [el rey de España], que ahora o en lo venidero existiese, pareciere que los dichos beneficios puedan proveerse también a los indios, hecho antes el examen y la oposición, según la forma y laudable costumbre observada hasta ahora (Moreno, 1998: LXII, ff. 117-118 en el manuscrito original).

De tal manera, resulta imposible creer que, siendo ante todo un hombre tan apegado estrictamente al derecho, don Vasco osara siquiera desconocer lo que él mismo y los otros obispos de Nueva España habían establecido, a partir de 1555, respecto a la posible formación y promoción de los indígenas al sacerdocio. Así pues, queda claro que el ilustre primer obispo de Michoacán, a pesar de sus buenas intenciones para con los naturales, no pudo verlos realizados finalmente como cristianos, más allá de como neófitos recién convertidos para quienes aún estaba muy lejos la puerta del sacerdocio.

FRAY JACOBO DACIANO Y EL POSIBLE CISMA DE LA NUEVA IGLESIA INDIANA

Sin embargo, contra esa postura —que más que teológica, filosófica, política o religiosa puede calificarse como racista— se levantó la voz

de un misionero franciscano de origen danés que brillara particularmente por su obra evangelizadora en Michoacán. Nos referimos al ilustre fray Jacobo Daciano, miembro de la familia real de Dinamarca —unida por entonces con Suecia y Noruega bajo la misma Corona—, hijo del rey Hans y la reina Cristina y hermano menor del rey Cristian II. Daciano, habiendo huido de su tierra natal a causa del luteranismo, viajó primero a Alemania y luego a España, protegido por Carlos V, para después embarcarse hacia la Nueva España, adonde arribó en 1542 como parte de la famosa barcada encabezada por su tocayo, fray Jacobo de Testera, en la que, por cierto, también viajó nuestro ya conocido fray Maturino (Gilberti, 1987: XVIII). Cabe decir que ellos, al igual que otros franciscanos que por entonces ya misionaban en Michoacán —como el ilustre teólogo y canonista francés fray Juan Focher (Focher, 1997: XXIX-XL)—, no eran frailes españoles, algo que habría de venir a imprimirle una característica muy especial a su labor evangelizadora en esta provincia.

Tras un breve paso por el Colegio de Tlatelolco —donde por entonces conoció a fray Juan de Gaona—, fray Jacobo Daciano fue enviado como misionero a estas tierras michoacanas y llegó al pueblo de Tarecuato en 1543 (*Anales de Tarecuato*, 1951: 11). Aquí, Daciano aprendió la lengua tarasca, en la que pronto llegó a ser un consumado experto, pues otorgó una de las licencias necesarias para la publicación de la ya mencionada, controvertida y voluminosa obra de fray Maturino Gilberti, *Diálogo de doctrina cristiana en la lengua de Michuacan*, sobre la cual fray Jacobo “dijo que había leído palabra por palabra los cuatro libros” (Gilberti, 1987: XVIII). Pero, además, aquel humilde fraile de cuna noble, pero de origen extranjero, se distinguió también por haber sido uno de los primeros religiosos franciscanos que administró el sacramento de la comunión a los indios ya bautizados en Michoacán (como, poco antes, ya lo había hecho en estas mismas tierras el ilustre agustino fray Alonso de la Veracruz). Sin embargo, apenas había pasado una década desde su llegada a la Nueva España, cuando fray Jacobo Daciano sacudió por primera vez las conciencias y puso a temblar desde sus propios cimientos a la naciente Iglesia novohispana, ya que trató de demostrar, con admirable clarividencia, “que esta nue-

va Iglesia indiana iba errada por no tener ministros naturales de los ya convertidos, como la Iglesia primitiva; teniendo esta opinión, que a los indios se debían dar órdenes sacros y hacerlos ministros de la Iglesia” (Mendieta, 1997, 2: 120).

Esta tesis, sin duda demasiado revolucionaria para la época y el medio, encontró una gran oposición en diversos sectores de la Iglesia novohispana. Sin embargo, por increíble que parezca, su refutación teológica no provino de los estrictos frailes dominicos, las filas del alto clero secular o de la misma Corona, sino de los propios frailes franciscanos, defensores de los naturales y precursores incansables de la llamada Iglesia indiana, que se pretendía construir a imagen y semejanza de aquella primitiva Iglesia como la de Jesucristo y los apóstoles. En realidad, tocó al ya mencionado fray Juan de Gaona, notable teólogo y maestro del Colegio de Tlatelolco, partidario en principio de la defensa y protección del indio, refutar públicamente la tesis de fray Jacobo Daciano durante uno de los capítulos de la orden, celebrado hacia 1553. De acuerdo con el deán de la catedral de México, Mariano de Beristáin y Souza, quien todavía a finales del siglo XVIII, o principios del XIX, encontró los manuscritos originales de este debate teológico en el archivo del antiguo Colegio de Tlatelolco, fray Jacobo Daciano fue autor cuando menos de un “Libro” (escrito en castellano), que bien “pudo haber perturbado los progresos de la Cristiandad en estos países e introducido en ellos un cisma”. La obra se titulaba “Declamación del Pueblo Bárbaro de los Indios que, habiendo recibido el bautismo, desean recibir los demás Sacramentos”. A éste refutó fray Joan de Gaona, “larga, docta y nerviosamente”, con otro opúsculo (en latín) titulado “Antídotos para algunas proposiciones de cierto afamadísimo teólogo” (Beristáin, 1980, 1: 420-421; 2: 18-20).

Aunque no pueden precisarse con detalle todos y cada uno de los argumentos expuestos por Daciano en aquella acalorada y polémica controversia, tomando en cuenta la fórmula usada en esos antiguos debates escolásticos, sabemos que Gaona cuestionó al atrevido fraile danés con las siguientes palabras: “padre Jacobo, religioso, anciano, sacerdote y antaño ligadísimo por amistad conmigo, te suplico con toda humildad, digas ¿cuál es la causa de que nos ataques con tanta

acritud y nos consideres como pertinaces y enredados en crimen de herejía?” (Beristáin, 1980, 2: 18-20). En palabras de otro famoso cronista franciscano, quien veladamente también se ocupó de consignar algunos detalles de este debate, ocultando los nombres de los contrincantes, Daciano debió de argumentar, más o menos, lo siguiente:

Que los indios, comúnmente, tienen muchas condiciones e inclinaciones naturales, muy apropiadas para ayudarlos a ser buenos cristianos, y habéis traído ejemplos particulares de indios a quien Dios comunicó su Espíritu que tuvieron deseo de servirle, renunciando al mundo y siguiendo la vida evangélica. Pues ¿qué es la causa, porqué a estos tales no se les dará el hábito de la religión, no solamente para legos, más aún para sacerdotes, como en la primitiva Iglesia se elegían los gentiles y judíos, nuevamente convertidos a la fe, para sacerdotes y obispos? Y parece sería esto de provecho para la conversión y buena cristiandad de toda su nación, por saber ellos mejor sus lenguas, para predicarles y administrarles en ellas más propia y perfectamente, y el pueblo tomaría y recibiría la Doctrina de boca de los naturales con más voluntad que de los extraños (Torquemada, 1975, 5, lib. XVII, cap. XIII: 354).

También, sabemos que Daciano señaló puntualmente

que no había suficiente número de ministros, y que faltando obispos no podía establecerse Iglesia, [porque] no había Sacramento de la Confirmación; que el de la Eucaristía se negaba a los indios; y sobre los demás Sacramentos ponía también sus reparos [...] De todo lo cual infería fray Jacobo que la Iglesia Mexicana no se iba fundando en el Espíritu Santo (Beristáin, 1980, 1: 420-421).

A todo ello argumentó en contra fray Juan de Gaona, recurriendo a tópicos evidentes, como la posible reincidencia en la idolatría, la fuerte inclinación de los indios a la embriaguez o su falta de autoridad:

para no admitirlos a la dignidad de el sacerdocio, ni a la religión, aunque fuese para legos; y ésta [falta de autoridad] es un natural extraño que tienen [...], que no son buenos para mandar ni regir, sino para ser mandados y regidos en estos tiempos de su cristianismo (Torquemada, 1975, 5, lib. XVII, cap. XIII: 355).

En cierto sentido, dada la ortodoxia de la época y tomando en cuenta, además, que fray Jacobo Daciano no era español, resulta lógico que aquella atrevida postura le acarrearía ciertas enemistades, aun entre los propios misioneros franciscanos de origen español. Por ejemplo, fray Gerónimo de Mendieta, autor de la *Historia eclesiástica indiana* (escrita a finales del siglo XVI), quien sin duda conoció en persona a fray Jacobo (†ca. 1567) durante uno de los capítulos de la orden franciscana de México, celebrado en Huejotzingo hacia 1557-1560 (Rasmussen: 1992: 55), ocultó de manera intencional el nombre del fraile danés en su famosa obra, describiéndolo tan sólo disimulada e irónicamente como “un gran letrado extranjero [...] que pasó a estas tierras, [y] confiado de su saber, presumió afirmar que esta nueva Iglesia indiana iba errada” (Mendieta, 1997, 2: 120). Así, pues, era lógico que fray Juan de Gaona saliera triunfante de este debate, que llevó a fray Jacobo a retractarse de su tesis y firmar el manuscrito de Gaona para —enseguida de aceptar tal humillación— entregar los manuscritos originales (en latín y castellano) que contenían sus ideas y, al parecer, recibir una penitencia eclesiástica. Sin embargo, indudablemente, las consecuencias históricas de este polémico debate teológico deben verse más allá, ya que, en realidad, significaron la derrota definitiva de aquel primer ideal de formar una nueva Iglesia verdaderamente americana (Rasmussen, 1992: 19-101; Carrillo, 1988: 51-88 y 2012: 189-216). Pero, además, podemos decir que este hecho significó no sólo una derrota personal para fray Jacobo Daciano, sino en general para todos los franciscanos que compartían sus ideas; muy especialmente para algunos de los misioneros más notables que habían venido desempeñando sus tareas evangelizadoras en Michoacán y no eran españoles (lo que sin duda les daba una visión distinta de las cosas), y entre los cuales, con toda seguridad, se encontraban los ya mencionados fray Matu-

rino Gilberti y fray Juan Focher (franceses), además de fray Juan de Vadía o Vadiano (flamenco), fray Francisco de Favencia y fray Bernardo Cossin (italianos), así como los poco conocidos, y a menudo confundidos (aun entre los propios cronistas de la orden franciscana en Michoacán), fray Miguel de Bolonia (de la antigua provincia de Aquitania, Francia) y fray Francisco de Bolonia, originario de Italia (León, 1997: 55-56, 60, 63, 210, 222).

LEGOS INDÍGENAS Y FRAILES MESTIZOS ENTRE LOS FRANCISCANOS DE MICHOACÁN

En el asunto de la formación del clero indígena entre los franciscanos llama poderosamente la atención que algunos indios tarascos aparezcan mencionados de manera relevante en las crónicas provinciales de esta orden en Michoacán, y que sus virtudes como cristianos recién convertidos hayan sido alabadas y reconocidas al grado de considerarlos como dignos hijos del estado clerical, aunque, dada su condición de neófitos, no pasaron de ser considerados finalmente como frailes donados o hermanos legos.

Al respecto, destacan especialmente los hermanos Sebastián y Lucas, indios tarascos que acompañaron a fray Juan de Padilla y fray Juan de Tapia en la evangelización de los chichimecas de Nueva Galicia, quienes “eran tan estimados de los religiosos, que los apreciaban por su mucha virtud y méritos, como si fueran frailes profesos” (Rea, 1996: 141-142; Muñoz, 2000: 96-97). Cabe decir que, al parecer, “los dos hermanos donados escaparon con vida cuando fue martirizado fray Juan de Padilla”, pero, más tarde, Sebastián murió enfermo y Lucas acompañó a fray Juan de Tapia hasta Zacatecas, donde este fraile “murió cubierto de saetas y golpes de macana” (por indios huachichiles) y “la misma muerte y con las mismas circunstancias, dieron al hermano Lucas, su fiel achates en todo” (Espinosa, 2003: 222-224). El primer cronista de los franciscanos en Michoacán, quien escribió su memorial todavía en el siglo XVI, nos dice solamente que a Lucas “trataron de hacerle fraile profeso, aunque no hubo efecto, por ser indio” (Muñoz, 2000: 96-97). En

tanto que el más serio y acucioso cronista franciscano de esta provincia señaló que ambos hermanos fueron sepultados en el convento de Zacatecas, donde sus hermanos de orden “les hicieron los oficios y sufragios como si fueran frailes profesos” (Espinosa, 2003: 222-224). Las mismas crónicas narran también el caso del indio don Juan, de Tarecuato (precisamente el pueblo donde mayor huella dejó fray Jacobo Daciano), quien incluso acudió ante el obispo fray Juan de Zumárraga y “pidió su hábito y se lo dilataron por la infancia en que estaba; pero viendo la fuerza del espíritu se lo dieron y murió donado [lego], como los otros [Sebastián y Lucas]”. Y así, “de estos y de otros muchos tarascos ha habido ejemplarísima vida”, pero ya no les confirieron más el hábito “por no abrir la puerta a otros” (Rea, 1996: 141-142; Espinosa, 2003: 225-226).

En ese sentido, es importante señalar que, hacia 1570, durante uno de los capítulos provinciales de la orden en México, los franciscanos acordaron definitivamente que “ningún indio ni mestizo pueda ser recibido al hábito de nuestra orden” (*Códice franciscano*, 1886, 2: 146). Y en cuanto a la posible ordenación sacerdotal de los indios:

Aunque la administración de este Sacramento pertenece a solo los Obispos, y no a los demás sacerdotes, bien es que se diga aquí y se entienda cómo los indios no reciben este orden del sacerdocio, ni ningún otro orden de los que la Iglesia da, ni serán aptos para que se les den en estos nuestros tiempos, porque aunque haya muchos indios bien entendidos y que serían hábiles en las cosas eclesiásticas, no obstante esto, es su talento de tal calidad, que en ninguna manera convendría encomendarles los semejantes oficios de la Iglesia, hasta que Nuestro Señor, con la mudanza de los tiempos y con su beneplácito, sea servido de mudar su ser y capacidad de ellos; de manera que los que bien sintieren en los tiempos advenideros los juzguen por idóneos y entiendan ser ya llegado su tiempo (*Códice franciscano*, 1886, 2: 110).

Sin embargo, consta que anteriormente, hacia 1555 —justo el año en que se celebró el primer concilio provincial mexicano—, un mestizo, fray Diego Valadés, fue admitido y promovido al sacerdo-

cio. En este caso se trataba de un estudiante del Colegio de Tlatelolco y seguramente aún no se conocían las disposiciones del concilio, pero nos ha parecido interesante consignar este dato puesto que él mismo nos dice que posteriormente predicó como misionero entre los tarascos de Michoacán (Valadés, 1989: VIII-X) y tal vez éste no haya sido el único caso.

LA OPINIÓN DE UN ILUSTRE FRAILE AGUSTINO SOBRE ALGUNOS INDIOS Y MESTIZOS ORDENADOS

En este sentido, se ha señalado también que los frailes agustinos admitieron a varios indios y mestizos en su orden (Rubial, 1989: 27-29; Menegus y Aguirre, 2006: 25) e incluso que quizá fueron ellos —entre las tres grandes órdenes mendicantes de la Nueva España— quienes mayor confianza mostraron en la capacidad espiritual de los indios y pretendieron iniciarlos en la vida contemplativa, pero sin llegar a conducirlos hasta el sacerdocio (Ricard, 1986: 198). Las crónicas provinciales de la orden agustina en Michoacán nos hablan de ello, especialmente cuando se refieren a los progresos obtenidos en los conventos y colegios de Tiripetío y Cuitzeo (Basalencque, 1963: 65; Escobar, 2008: 102). Sin embargo, cabe señalar que fray Diego Basalencque —quien ya anciano escribió su crónica a principios del siglo XVII— apuntó un curioso señalamiento en cuanto a la capacidad de los naturales para el ministerio, pues, entre paréntesis, señaló que, en México y Tiripetío:

yo conocí en mi tiempo a otros estudiantes [...] que daban muy buena cuenta, y después acá han estudiado otros, y se han ordenado de sacerdotes, siendo muy capaces, ojalá no se dieran tanto al vino, que les perturba los entendimientos, que lo que es la capacidad es buena (Basalencque, 1963: 65).

De esa manera, como ya se ha dicho anteriormente, éstos parecen haber sido casos aislados y en medio de una gran resistencia por parte de los obispos novohispanos, ya que precisamente uno

de los argumentos expuestos por el segundo arzobispo de México, fray Alonso de Montúfar —en su carta dirigida al rey Felipe II el 4 de febrero de 1561— fue que, sobre todo los frailes agustinos, eran quienes hicieron ordenarse como sacerdotes a varios religiosos que aún no estaban aptos, además de que eran mestizos, pero recurrían al engaño para poder ordenarse (*Epistolario de la Nueva España*, 1939: 94-101).

En ese sentido, cabe decir incluso que fray Juan de Gaona, durante su acalorado debate teológico con fray Jacobo Daciano, expuso el caso de dos frailes quienes, habiendo viajado a España, fueron ordenados allá de manera fraudulenta sin saberse que eran indios. Ambos sabían hablar muy bien el latín; uno era de origen franciscano y el otro, “de cierta orden de estas partes (aunque por engaño tomó el hábito en Castilla)”. Particularmente sobre este último, nos dice que “olía a pez y bebía cuanto podía” (Torquemada, 1975, 5, lib. XVII, cap. XIII: 355).

EL CASO DE DON PABLO CALTZONTZIN

Por último, cabe señalar que algunos autores coinciden en mencionar que el segundo obispo de Michoacán, don Antonio Ruiz de Morales y Molina (1568-1572), ordenó como sacerdote a un descendiente de la antigua nobleza tarasca llamado don Pablo Caltzontzin, primer caso de un indio noble en ser elevado al sacerdocio en el siglo XVI (Moreno, 1998: 53; Romero, 1862: 12, 74; Ricard, 1986: 352; Rasmussen, 1992: 99-100). Cabe señalar que este indio noble también aparece nombrado en algunos documentos como Pablo de Guzmán Huitziméngari y en otros testimonios se le nombra en forma equivocada como don *Pedro* Caltzontzin, lo que bien se explica por una evidente confusión entre concedores e intérpretes de la lengua y errores de transcripción paleográfica por parte de escribanos y copistas (López, 1999: 178-182). No obstante, como puede comprobarse fácilmente mediante una lectura seria y cuidadosa de las crónicas jesuitas y con el análisis presentado en algunos otros estudios, el hecho de la ordenación dista mucho de ser verídico.

En realidad, don Pablo Caltzontzin —único hijo legítimo de don Antonio de Huitziméngari y nieto del último *Cazonci*, señor de los tarascos al arribo de los españoles—, ciertamente mantuvo una estrecha relación con los jesuitas llegados a Pátzcuaro en 1574; vivió y enseñó latín y tarasco en su colegio y los ayudó muchísimo durante la gran peste del *cocolixtle*, de la que él mismo resultó víctima mortal hacia 1576. Sin embargo, en las crónicas jesuitas generales de la Nueva España no se tiene ni por asomo la referencia de que, en realidad, haya sido miembro de la orden (aunque algunos cronistas dicen que solicitó entrar en ella), ni muchos menos de que hubiese sido promovido al sacerdocio. La clave de esta confusión parece estar en el uso de cierta palabra escrita por un conocido cronista jesuita del siglo XVII (Florencia, 1955: 225-226) que, efectivamente, como lo interpretaron varios autores posteriores, señaló que don Pablo Caltzontzin “habitó” en el Colegio de la Compañía de Jesús en Pátzcuaro; de ahí que otros, malinterpretando este pasaje, escribieran que aquel indio noble había suplicado que se le diera el “hábito” de la orden. Al respecto, resulta también curioso que el primer cronista y testigo presencial de los hechos no mencione para nada el caso al hablar de la fundación del colegio jesuita de Pátzcuaro, de la gran peste de 1575-1576, ni lo registre en la “memoria de los varones ilustres que están enterrados ahí” (Sánchez, 1945: 61-76, 88-89). Sin embargo, gracias a la identificación plena del autor de un escrito de la compañía, redactado en Pátzcuaro todavía en el siglo XVI, sabemos que

para consolar los enfermos y ayudarles, traían consigo buenas lenguas y que sabían español, en el cual oficio no poco ayudó un hijo de don Antonio Huitziméngari, nieto del Cazonci, señor que fue de esta tierra, llamado don Pablo, que siendo mozo de muy buenas partes, viendo la mucha caridad de los padres, se movió de su voluntad a dejar cuanto tenía y estar en nuestra casa, donde servía de maestro de escuela por ser muy buen escribano y buen latino. Y en este tiempo del *cocolixtle* fue increíble lo que trabajó; y al fin, sirviendo de intérprete para confesar unos muy necesitados, se le pegó el mal, de que murió en nuestra casa con extraordinaria edificación de todos. Enterróse a la salida de

nuestra capilla mayor, junto a la reja, en medio de como entran por las puertas (Ramírez, 1987: 78).

Asimismo, un escrito atribuido al padre Francisco Javier Alegre, que le sirvió como apunte para su posterior crónica —escrita ya en el exilio jesuita del siglo XVIII—, señalaba que:

Se agregó por este tiempo un nuevo vínculo a la antigua afición de los tarascos, con el género de vida que entabló en nuestro mismo colegio don Pablo Caltzontzin, cacique muy estimado entre ellos, como nieto del último Rey de la nación. Pretendió éste ser admitido en la Compañía, pero poniéndole algunas dificultades, por razón de las posesiones y singulares privilegios con que los Reyes de Castilla habían honrado su familia, determinó habitar en el colegio ejercitándose en todos los de un coadjutor temporal, con tanta devoción y constancia, que desde entonces hasta su muerte le quedó en toda la ciudad el nombre del Hermano Pedro (Burrus, 1955: 213).

El mismo historiador jesuita que reproduce éste y otros valiosos testimonios nos aclara también (en nota a pie de página) que, habiendo revisado los catálogos de todos los miembros de la compañía, registrados puntualmente, año con año, desde el siglo XVI, no aparece nombrado tal hermano; y que el padre Alegre modificó sustancialmente el texto de su conocida crónica, dando a entender finalmente que, habiendo solicitado entrar a la orden, “fue admitido” por el padre provincial; señalando además, confusamente, que “del número de los nuestros fue D. Pedro [*sic*] Caltzontzin, nieto del último rey de Michoacán” (Alegre, 1: 1956: 188; Burrus, 1955: 213, 220). Por último, cabe decir también que don Pablo era casado, aunque no tuvo descendencia, y con él se perdió el linaje directo y legítimo de la antigua nobleza tarasca (*Monumenta mexicana*, 1971, IV: 696-697, 754; López, 1999: 178-182).

Así, pues, en general, todo parece indicar que, en el antiguo obispado de Michoacán, al menos durante el siglo XVI, nunca se confirieron las órdenes sacerdotales a indios puros, sino tan sólo a algunos mestizos que demostraron tener ya la capacidad suficiente, a criterio de los obispos, tal y como se señalaba en las primeras cédulas reales expedidas al respecto, dadas por Felipe II en agosto y septiembre de 1588 (*Recopilación de leyes*, 1987, I, VII, 7: 32).

Sin embargo, a lo largo de estas páginas hemos analizado la postura inicial que algunos personajes relevantes tuvieron en torno a este polémico asunto, sobre la posible formación de un clero indígena, en el contexto de la diócesis de Michoacán durante el siglo XVI. En ese sentido, destaca la figura del ilustre primer obispo, don Vasco de Quiroga, quien al principio (en 1539) se mostró partidario de esta idea, pero solamente para que a los indios más idóneos se les pudieran conferir las órdenes menores (tonsura, acolitado, lectorado y exorcizado) y auxiliaran a los ministros en los oficios divinos, e incluso para que pudieran administrar el bautismo en caso de urgente necesidad. No obstante, queda claro que, como hombre de su época, comprometido a la vez con la Iglesia y la Corona española, don Vasco no pudo ni quiso ir más allá; de tal manera que, más bien, vino a jugar un papel determinante en ese tránsito de una Iglesia misionera al modelo implantado finalmente a semejanza de la Iglesia universal, institucional, diocesana, jerarquizada desde Roma y con un fuerte control del Real Patronato Eclesiástico español (León, 1991: 19-28).

Pero, sin duda, el caso más relevante que hemos analizado aquí es el de fray Jacobo Daciano, cuya memoria como evangelizador permanece aún viva hasta nuestros días en Michoacán, especialmente en los pueblos de Tarecuato y Zacapu (Romero, 1966; Ojeda y Nielsen, 2021). Si bien su labor como uno de los misioneros franciscanos más notables de la Nueva España quedó registrada por los cronistas de la orden desde el siglo XVI (Muñoz, 2000: 85-88), los oscuros pasajes de su debate teológico con fray Juan de Gaona quedaron opacados intencionalmente durante siglos por los propios cronistas franciscanos de la época colonial. Aun así, afortu-

nadamente, su azarosa y fascinante vida, pero sobre todo su audaz lucha por lograr la igualdad de los indios como nuevos cristianos, capaces de recibir todos los sacramentos, desde el bautismo hasta el sacerdocio, ha sido rescatada por fin en el ámbito académico e historiográfico de nuestros tiempos. Primero, por su coterráneo, Jorgen Nybo Rasmussen (1992), cuya obra inspiró posteriormente a Henrik Stangerup a escribir una novela histórica (*Broder Jacob*, en su lengua original), que vino a completar, por así decirlo, la ausencia de más datos históricos y biográficos sobre fray Jacobo en Dinamarca y su periplo para viajar primero a Alemania, luego a España y finalmente a Michoacán, donde llegó incluso a enfrentarse con el obispo Vasco de Quiroga (Stangerup, 1993). Ambas obras —a decir de Salvador Méndez Reyes— nos muestran, desde el punto de vista histórico y la creatividad literaria, la atrayente figura del hermano Jacobo, el fraile danés de sangre regia que sufrió los avatares de las luchas de religión en Europa y entabló en Nueva España su propia lucha por formar una verdadera Iglesia indiana a mediados del siglo XVI (Méndez, 1994: 216-218).

Cabe decir aquí que los enfrentamientos personales entre el obispo Vasco de Quiroga y fray Jacobo Daciano en Michoacán —a diferencia de la opinión de Salvador Méndez, quien los califica como recreados, “tal vez exageradamente”, en la obra literaria de Stangerup—, en realidad fueron así. O quizá, al menos, pudieran calificarse como bastante dramáticos y escandalosos en el contexto de la época, pues en 1561, cuando ya se habían desatado muy violentamente en el obispado de Michoacán (sin duda, la diócesis novohispana más conflictiva durante el siglo XVI) los enfrentamientos directos entre el clero secular y las órdenes mendicantes por la secularización de doctrinas y el control administrativo de las parroquias, fray Jacobo Daciano fue brutalmente expulsado del convento franciscano de Pátzcuaro por una turba de clérigos seculares encabezados por su “capitán de guerra” —un canónigo de la catedral llamado Diego Gordillo Pérez Negrón—, quienes además rompieron la pila bautismal para impedir que los frailes siguieran bautizando a los indios y otros vecinos de la ciudad. Pero esta vez el noble fraile danés no aceptó tan dócilmente aquella humillación ni se quedó callado, ya

que lanzó públicamente la pena de excomunión en contra del ilustre obispo michoacano Vasco de Quiroga y sus aguerridos clérigos diocesanos (AGI, J, leg. 178; Gilberti, 1987: XIX; León, 1997: 213, 216, 219-220, 225). En ese sentido, cabe señalar también que, ya desde 1552, cuando el obispo Quiroga aún se encontraba de visita en España, fray Jacobo Daciano había firmado, como definidor del capítulo franciscano de Michoacán, una carta en la que los misioneros de esta provincia suplicaban que:

Vuestra Majestad mande proveer acerca de los obispos y clérigos, que los obispos no sean como en España, para pompa, sino para provecho y conversión de gentilidad y sustentación de nueva Iglesia, porque a falta de esto, el obispado de Michuacán nunca fue visitado hasta hoy por su obispo; y si ha sido alguna vez alguna parte visitada por su vicario, no ha derechas [...] Y los clérigos, que sean examinados, visitados y corregidos, porque una de las mayores pestilencias que padece la doctrina de Cristo es de la mayor parte de los clérigos, que viven tan descuidadamente, que no sólo impiden, pero escandalizan y deshacen lo hecho y oprimen a los Religiosos, y los obispos y provisosores les hacen espaldas (*Códice franciscano*, 1886, 2: 219).

Por todo ello, afortunadamente, en México, la vida y obra de fray Jacobo Daciano ha sido ya valorada de nueva cuenta en nuestros días gracias a la obra historiográfica del padre Alberto Carrillo Cázares, notable investigador de El Colegio de Michoacán, quien apenas falleció en 2021. A él debemos el impulso para la edición de las obras escritas por José Romero Vargas (1996) y Jorgen Rasmussen (1992) —la primera, como una pequeña biografía con fines de difusión y la otra, con evidente profesionalismo y sólido rigor, destinada al mundo académico de habla hispana—. Pero, además, son dignos de reconocer sus muy eruditos e iluminadores estudios sobre fray Jacobo publicados por El Colegio de Michoacán (Carrillo, 1988, 2012). Aquí, a lo largo de estas páginas, tan sólo hemos resumido los aspectos más relevantes de aquella disputa teológica que tuvo lugar durante uno de los capítulos de la orden franciscana de México, celebrado hacia 1553, con base en las fuentes originales de la época

virreinal (Mendieta, Torquemada y Beristáin), quienes veladamente trataron el caso, ocultando siempre el mérito de fray Jacobo para exaltar únicamente la réplica de fray Juan de Gaona.

Finalmente, queremos señalar, una vez más —como ya lo han hecho Rasmussen, Carrillo Cázares y J. Benedict Warren en sus valiosos y documentados estudios introductorios y notas a la primera obra sobre la lengua aborigen de Michoacán (Gilberti, 1987), o a la que podemos considerar también como la primera crónica franciscana de esta provincia (Muñoz, 2000)—, que resulta muy natural afirmar la idea de que, en realidad, fueron los misioneros franciscanos de la antigua provincia de Michoacán, sobre todo los de origen no español —como fray Maturino Gilberti y fray Jacobo Daciano—, quienes de modo más férreo lucharon por la realización plena en esta tierra de aquella otra *utopía* (Franco, 2015): la de una auténtica Iglesia indiana; es decir, verdaderamente americana (no española), cuyo punto culminante hubiese sido posible con la formación de un nuevo clero indígena.

REFERENCIAS

Archivos y siglas

- AGN Archivo General de la Nación, México, sección:
I Inquisición
- AGI Archivo General de Indias, sección:
J Justicia

Fuentes impresas

- Alegre, Francisco Javier (1956), *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, 4 vols., ed. de Ernest J. Burrus y Félix Zubillaga, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu.
- Anales de Tarecuato* (1951) (anón.), México, Vargas Rea.

- Basalenque, fray Diego (1963), *Historia de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán del Orden de N.P.S. Agustín*, introd. y nn. de José Bravo Ugarte, México, Jus.
- Beristáin de Souza, Mariano (1980), *Biblioteca hispanoamericana septentrional, o catálogo y noticia de los literatos, que o nacidos, o educados, o florecientes en la América septentrional española, han dado a luz algún escrito, o lo han dejado preparado para la prensa*, 3 ts. México, Universidad Nacional Autónoma de México/Universidad del Claustro de Sor Juana (ed. facsimilar).
- Códice franciscano. Nueva colección de documentos para la historia de México* (1886), 5 ts., ed. de Joaquín García Icazbalceta, México, Antigua Librería de Andrade.
- Epistolario de Nueva España* (1939), 16 ts., Francisco del Paso y Troncoso (comp.), México, Antigua Librería Robredo.
- Escobar, fray Matías de (2008), *Americana Thebaida. Vitas patrum de los religiosos ermitaños de N.P. San Agustín de la Provincia de San Nicolás Tolentino de Michoacán*, est. introd. de Igor Cerda Farías, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Espinosa, fray Isidro Félix de (2003), *Crónica franciscana de la Provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán*, pres. de Gerardo Sánchez Díaz, apuntamientos bio-bibliográficos de Nicolás León, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo/Morevallado.
- Focher, fray Juan (1997), *Manual del bautismo de adultos y del matrimonio de los bautizandos*, introd. de Fredo Arias de la Canal, pres. de Juan Carlos Ruiz Guadalajara, México, Frente de Afirmación Hispánica (ed. facsimilar).
- Florencia, Francisco de (1955), *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, pról. de Francisco González de Cossío, México, Academia Literaria.
- Gilberti, fray Maturino (1987), *Arte de la lengua de Michuacan*, introd. histórica, apénd. documental y preparación fotográfica de J. Benedict Warren, Morelia, Fimax Publicistas (ed. facsimilar).
- Lorenzana, Francisco (1769), *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México, presidiendo*

- el Ilmo. y Rmo. señor don Fr. Alonso de Montúfar en los años 1555 y 1565*, México, Imprenta del Superior Gobierno.
- Mendieta, fray Gerónimo de (1997), *Historia eclesiástica indiana*, 2 ts., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Monumenta mexicana* (1971), 6 vols., por Félix Zubillaga, Roma, Institutum Historicum Societatis Iesu. 6 vols.
- Moreno, Juan José (1998), *Fragmentos de la vida y virtudes de don Vasco de Quiroga*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Muñoz, fray Diego (2000), “Descripción de la Provincia de los Apóstoles San Pedro y San Pablo en las Indias de la Nueva España”, en J. Benedict Warren (ed.), *Michoacán en la década de 1580*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, pp. 69-125.
- Puga, Vasco de (1945), *Provisiones, cédulas, instrucciones para el gobierno de la Nueva España*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica (ed. facsimilar).
- Ramírez, Francisco (1987), *El antiguo Colegio de Pátzcuaro*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Rea, fray Alonso de la (1996), *Crónica de la Orden de N. Seráfico P.S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacan en la Nueva España*, ed. y estudio introd. de Patricia Escandón, Zamora, El Colegio de Michoacán/Fideicomiso Teixidor.
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* (1987), 4 ts., México, Miguel Ángel Porrúa (ed. facsimilar).
- Sánchez Baquero, Juan (1945), *Fundación de la Compañía de Jesús en la Nueva España*, México, Patria.
- Torquemada, fray Juan de (1975), *Monarquía indiana*, 7 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Valadés, fray Diego (1989), *Retórica cristiana*, México, Fondo de Cultura Económica.

Bibliografía

- Burrus, Ernest (1955), “Was Pablo Caltzontzin (†1576), grandson of the last tarascan king, a jesuit?”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. xxiv, pp. 211-220.
- Carrillo Cázares, Alberto (2012), “La utopía de fray Jacobo el Danés y su lucha por un clero indígena”, *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, vol. xxxiii, núm. 130, pp. 189-216.
- Carrillo Cázares, Alberto (1988), “Un evangelizador de Michoacán. Fuentes y lagunas de ciertos capítulos de Torquemada tocantes a fray Jacobo Daciano”, *Relaciones: Estudios de Historia y Sociedad*, vol. ix, núm. 33, pp. 51-88.
- Franco, Moisés (2015), *Eráxamaqua. La utopía de Maturino Gilberti*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- García Icazbalceta, Joaquín (1988), *Don fray Juan de Zumárraga. Primer obispo y arzobispo de México*, 4 ts., México, Porrúa.
- León Alanís, Ricardo (1997), *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán, 1525-1640*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- León Alanís, Ricardo (1991), “Vasco de Quiroga y el dilema de la Iglesia en el Nuevo Mundo”, *Tzintzun: Revista de Estudios Históricos*, núm. 14, pp. 19-28.
- Libros y librerías en el siglo XVI* (1982), Francisco Fernández del Castillo (comp.), México, Fondo de Cultura Económica/Archivo General de la Nación.
- López Sarrelangue, Delfina (1999), *La nobleza indígena de Pátzcuaro en la época virreinal*, Morelia, Morevallado.
- Méndez Reyes, Salvador (1994), “Jorgen Nybo Rasmussen, Fray Jacobo Daciano, y sobre Henrik Stangerup, Fray Jacobo”, *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 14, núm. 14, pp. 216-218 (reseña bibliográfica).
- Menegus, Margarita y Rodolfo Aguirre (2006), *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés.
- Miranda Godínez, Francisco (1972), *Don Vasco de Quiroga y su Colegio de San Nicolás*, Morelia, Fimax Publicistas.

- Ojeda Dávila, Lorena y Jasper Nielsen (eds.) (2021), *El franciscano danés que se convirtió en santo indígena: el legado de fray Jacobo Daciano*, Morelia, Gobierno del Estado de Michoacán/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.
- Rasmussen, Jorgen Nybo (1992), *Fray Jacobo Daciano*, Zamora, El Colegio de Michoacán.
- Ricard, Robert (1986), *La conquista espiritual de México*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Romero, José Guadalupe (1862), *Noticias para formar la historia y la estadística del obispado de Michoacán*, México, Imprenta de Vicente García Torres.
- Romero Vargas, José (1966), *Fray Jacobo Daciano*, Zacapu, Testimonio.
- Rubial García, Antonio (1989), *El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Stangerup, Henrik (1993), *Fray Jacobo*, Barcelona, Tusquets.

PARROQUIA Y ORGANIZACIÓN ECLESIAÍSTICA DE LAS FELIGRESÍAS INDÍGENAS EN EL OBISPADO DE PUEBLA, SIGLOS XVII Y XVIII

Lidia Ernestina Gómez García

INTRODUCCIÓN

En medio de un acalorado debate posterior a la secularización de las parroquias realizada por Juan de Palafox y Mendoza en 1640, y el correspondiente intento de los frailes por mantener las doctrinas en el obispado de Puebla, se esgrimieron diversas “alegaciones”, es decir, textos argumentativos a favor y en contra de la decisión de sustraer a los frailes de la cura de almas de los pueblos.¹ El eje articulador de estas alegaciones provenía de una larga tradición desde los orígenes del proceso de evangelización en la primera mitad del siglo XVI, expresado principalmente en un discurso de defensa del indio y el consecuente servicio al rey. Esta estrategia argumentativa prevaleció hasta el siglo XVIII, cuando fue retomada por el clero ilustrado, que repetía argumentaciones similares, y es representativa de la pugna entre la Corona (a favor del clero secular a través del Real Patronato) y el papado (a favor del clero regular bajo su jurisdicción), normada por el Concilio de Trento (Pérez, 2016: 18). El punto central del debate era la feligresía india, cuyas prácticas religiosa y política evidencian que el vínculo de los pueblos de indios con la clerecía fue coyuntural a través del tiempo, sin definirse corporativamente a favor de uno u otro clero,² ya que su lealtad se centraba en la figura

1 Destaca el impreso analizado en esta investigación: *Alegaciones* (1644).

2 Como se apuntaba ya en las *Siete partidas* de Alfonso el Sabio, el término *clerecía* alude a ambos cleros, regular y secular, por lo que en esa acepción será usado a lo

del rey y estaba enmarcada por intereses definidos claramente en la defensa de su práctica religiosa y devoción local.

Esta investigación analiza ese vínculo de la cura de almas en las doctrinas y parroquias del clero regular o secular, con una feligresía india que conformaba, de manera relevante, la mayoría de los curatos en los distintos obisposados novohispanos. Se analiza no solamente la formación del clero y su práctica sacerdotal, sino sobre todo el vínculo con la feligresía nativa y el discurso recurrente de la defensa del indio que recorre el devenir de la Iglesia novohispana y que conformó el cimiento sobre el cual funcionaba la práctica religiosa de la parroquia. Eran las feligresías indias las que garantizaban un aporte al sostenimiento de la iglesia, el ornato, la dignidad del culto divino y un sustento para sus autoridades religiosas.

El debate en la historiografía reciente sobre el tema de la evangelización y, por ende, la figura del clero ante la feligresía indígena, presenta al menos tres posturas: a) quienes sostienen una sumisión de la cultura religiosa nativa ante el embate adoctrinador y el dominio (violento) de los frailes y sacerdotes (Reyes, 1983: 245-312); b) quienes postulan una larga continuidad desde el periodo prehispánico hasta el novohispano, en el que los nativos adaptaron sus antiguas ritualidades y cosmología a las prácticas religiosas cristianas (Dibble, 1974: 225-233), y c) quienes la consideran instrumental para el dominio político, lo que explica la rápida aceptación entre los caciques del siglo XVI a fin de garantizar su supervivencia (Kellog, 1995; Crewe, 2019: 943-1000). Estamos ante la conformación de feligresías jurídicamente definidas como indias y, en ese sentido, enmarcadas en una serie de normativas y tradiciones que, si bien se inscribían en las prácticas del catolicismo postridentino, presentaban un amplio abanico de rituales y tradiciones religiosas que confrontaban a la clerecía con retos muy particulares, por ejemplo, el conocimiento de las lenguas nativas. La formación de este clero respondió así a la necesidad de enfrentar el reto de esta realidad

largo de este análisis: “e estos a tales son llamados religiosos, porque cada uno dellos han reglas ciertas, porque han de vivir, según el ordenamiento que hubieron de santa Iglesia, en el comienzo de su religión. E por ende son contados en la orden de la clerecía” (*apud* Pérez, 2016: 14).

para guiar, pastorear a su feligresía hacia los cauces del catolicismo y garantizar la salvación de su alma. De la misma manera, la conformación territorial de las doctrinas o parroquias respondió a la diversidad cultural y geográfica. Los nativos no fueron inocentes ni indiferentes a las nuevas circunstancias que enfrentaban y entendieron que su incorporación al nuevo sistema político-religioso estaba mediada por lo sagrado y, en consecuencia, por el clero regular y secular. Como se ha propuesto en otras investigaciones, ese vínculo fundamental entre la figura del clero y el feligrés lo constituyeron las alianzas políticas mediante la ritualidad religiosa proveedora de protección divina, expresada a través del mantenimiento del culto (Gómez y Mauleón, 2017: 45-60; Crewe, 2019).

Desde la publicación de *Ministros de lo sagrado*, dentro de la disciplina etnohistórica, su estudio del clero en parroquias de pueblos de indios es un referente obligado, tanto por su propuesta y análisis como por la metodología y fuentes consultadas, ya que vincula al sacerdocio con sus feligresías, al considerar el catolicismo como parte constitutiva de las relaciones sociales, no como un instrumento de control político, y como una cosmovisión que nutrió el marco institucional de la vida pública (Taylor, 1999: 19). En la historiografía reciente este tema también se aborda desde la historia de la Iglesia y de la universidad, que ha planteado de manera relevante otros aspectos de este vínculo entre curas y feligresías indígenas, centrándose en especial en la formación de los frailes y curas lengua, la creación de cátedras de lenguas indígenas en las instituciones eclesíásticas y la administración parroquial (Pérez, 2009: 47; Aguirre, 2006a; 2006b; 2017: 116). En estas investigaciones se evidencia el discurso de la defensa del indio y de su lengua como un mecanismo para disputar la secularización de las parroquias y proteger el monopolio del cuidado espiritual ante diversos actores políticos (Pérez, 2009: 45-47). Por otro lado, la historiografía de los caciques indios como parte de la élite letrada también es abundante, y en ella se analizan las redes de poder y la inclusión de los caciques en la universidad y en el clero como curas de parroquias indígenas (Menegus, 2015). No obstante, queda ausente del análisis la relevancia de estos caciques para los pueblos y su identidad, así como su integración

en el circuito de letrados; es decir, falta analizar a esta élite letrada como ministros de lo sagrado, y si la práctica religiosa de los pueblos nativos reconocía el origen indígena de esa clerecía como especial o diferente a la de otros curas.

La presente investigación analiza no sólo al clero y su formación, sino el proceso de vinculación con sus feligresías en las parroquias o doctrinas, y la agencia indígena en la conformación de esa relación dentro de la jurisdicción parroquial. Con este objetivo se define como principio de análisis a la parroquia o doctrina en tanto espacio articulador de la vida religiosa, social y cultural del que la iglesia (el templo) es eje rector, y donde el mantenimiento del culto divino (ritualidad litúrgica) conforma la piedra angular de las identidades locales. Se divide este trabajo en tres apartados: el primero analiza la disputa de la clerecía por la cura de almas de feligresía india del obispado de Puebla desde el siglo XVI, en la que predominó el argumento (tanto en clero secular como regular) de protección de los derechos de los indios contra el abuso del clero contrario. En segundo lugar, se atiende las particularidades que estimularon la formación de “curas lengua”, una vez concretada la secularización en el siglo XVII, marcada por las demandas de una feligresía organizada y participativa que se apropió de los argumentos de protección de los indios esgrimidos por curas y frailes en su disputa por las parroquias nativas. En el tercer apartado se analiza la incorporación de nobles indios y curas lengua al clero secular poblano, al asumir protagonismo como defensores de las feligresías nativas, lo que mantuvo a la parroquia como el centro de formación y fortalecimiento de conciencia política, y a su vez reforzó las identidades parroquiales en el siglo XVIII, preludiando así su relevancia política en el siglo XIX.

DOCTRINA Y PARROQUIA: EL NÚCLEO ARTICULADOR DE LA ORGANIZACIÓN ECLESIASTICA DE LA FELIGRESÍA INDÍGENA

Los frailes fueron fundamentales en el establecimiento de la estructura eclesiástica de una feligresía indígena en la Nueva España, en doctrinas y después parroquias del obispado de Puebla (Morales,

2010: 57). Su relevancia consiste principalmente en su metodología de evangelización, producto de la reforma de las órdenes religiosas y que coincidió con un momento de intensos debates sobre la definición jurídica del indio en el esquema político de las Indias.³ El núcleo que conformó toda la actividad de evangelización del clero regular fue la defensa del indio, que enarboló desde diferentes perspectivas, no sólo con eruditas argumentaciones en debates intelectuales, sino en la práctica constante de evangelización. El caso de Motolinía, guardián en algunos conventos del obispado de Tlaxcala (después Puebla),⁴ es un ejemplo de la estrategia de evangelización que vinculaba a los nativos con los conventos como centros del auxilio espiritual, mediante el temprano establecimiento de las ritualidades católicas —sacramentos y festividades con su importante carácter de legitimación política—, y de la organización político-territorial. Un evento articulador de la territorialidad de las doctrinas y los pueblos que las conformaron fue construido con la intermediación de los frailes en el proceso de reducción de pueblos, ya que facilitaba el adoctrinamiento y garantizaba la asistencia regular de los fieles a la iglesia (Motolinía, 1996), lo cual fue registrado en importantes testimonios en náhuatl de los caciques, que citan a los guardianes del convento como referente de la organización territorial, religiosa y política (*Libro de los guardianes*, 1995). Del mismo modo, los frailes reconocieron el vínculo estrecho entre las feligresías nativas y el papel de los frailes en la identidad local de los pueblos (Morales, 2010: 69).

3 Un excelente testimonio de este proceso es la compilación que realizó el jurista Zorita (1999).

4 El obispado de Tlaxcala fue establecido en 1527, cuando el obispo fray Julián Garcés tomó posesión del monasterio franciscano y erigió como catedral su iglesia dedicada a la Virgen de la Asunción. Este obispado se había fundado en Yucatán, en 1519, cuando aún se desconocía el territorio del virreinato, nombrando a fray Julián Garcés como su obispo. En 1526, a petición del emperador Carlos V al papa Clemente XVII, se reubicó la sede del obispado de Yucatán en Tlaxcala, con un territorio que mantendría hasta el momento de la Independencia. En 1543 se trasladó la sede episcopal de la ciudad de Tlaxcala a la recién fundada ciudad de Puebla de los Ángeles. El proceso de secularización de las parroquias, llevado a cabo por el obispo Juan de Palafox y Mendoza en 1640, cambió el nombre de la diócesis del obispado de Tlaxcala por el de Puebla, al ser esta última ciudad la sede de dicho obispado.

La actividad misionera no hubiera podido ser emprendida solamente con la construcción de templos o la acción pastoral a la que el clero secular deseaba limitar el papel de las órdenes religiosas. Su organización y corporaciones eclesiásticas locales establecidas por los frailes permitieron estructurar la diversidad étnica y lingüística de los nativos en un territorio aún en expansión. Tal como sucedió en el resto de la Monarquía hispana durante el siglo XVI y principios del XVII, periodo de expansión del imperio pese a la crisis de la reforma protestante en Europa, la estrategia política estaba sustentada en gran medida en la actividad misionera (Mayer y Ruiz, 2013: 25; Morales, 2008). Su atención a necesidades puntualmente locales, como la enseñanza, la asistencia social y hospitalaria, entre otras, permitió a las órdenes regulares establecer fuertes lazos locales en todos los territorios de la Monarquía, coadyuvando así a la configuración de identidades y creando un sentido de unidad, bajo la figura del rey, entre la diversidad de sus vasallos y territorios.

Como consecuencia de dicha actividad misionera, la construcción de conventos tuvo un florecimiento en toda la Monarquía durante este periodo de expansión, previo a la segunda mitad del siglo XVII, y en el caso de la Nueva España es notable. La consolidación del sistema político hispano dependió, como en el resto de la Monarquía, de la cooperación de las élites locales y de la negociación con ellas, función que los frailes realizaban como parte de sus misiones desde el siglo XV, aprendiendo sus idiomas y adaptando a sus lenguajes la doctrina cristiana (Morales, 2008: 105). Por ello, no debe sorprender la colaboración de los nativos en la construcción de estos conventos. La jurisdicción eclesiástica del obispado de Tlaxcala fue una de las que más conventos tuvieron, la mayoría edificados tempranamente. Un ejemplo de ello son Huejotzingo, Tepeaca, Tecali, Tecamachalco, Calpan, Tochimilco y Amozoc, entre otros, y algunos muy cercanos entre sí (San Gabriel y San Andrés, ambos en Cholula). Ésta es una evidencia de la práctica religiosa asociada a la presencia del clero regular en temas tan importantes como la reducción de pueblos de indios (en la década que siguió a 1550), que sentó el precedente de una estructura política en repúblicas de naturales; pero también de una organización eclesiástica de

esa incipiente feligresía indígena, inmersa en una práctica religiosa encargada del sostenimiento del culto divino. Es decir, los frailes impulsaron la conformación de una organización eclesiástica en manos de una feligresía a su vez organizada y estructurada, que paulatina pero inexorablemente fue dando sentido a las prácticas devocionales, promoviendo la participación de los indios en procesos de ornamentación del culto divino, la ritualidad, el canto, y sobre todo la limosna, tanto en especie como principalmente en servicio (Gómez, 2010: 173-195).

En una primera fase del siglo XVI el discurso que definió el vínculo entre la feligresía y los frailes o curas estuvo sustentado en la defensa del indio contra abusos de los colonos españoles (en especial los encomenderos) por cuestión de tributos, pero también de diezmos (Zorita, 1999; Menegus, 2010: 81). Hacia inicios del siglo XVII este discurso se trasladó a defensa del indio contra abusos de los frailes o clérigos (según fuera el caso), por cuestiones de limosnas, diezmos y obras pías (*Alegaciones*, 1644), que se mantuvo hasta la secularización de las parroquias en el siglo XVIII. En una tercera etapa se trató de la defensa del indio contra los excesos de sus propias tradiciones religiosas, sociales y políticas, y el dispendio de recursos que significaba al real erario. En todos los casos, la obligación de la Corona de defenderlo y la utilidad de la Monarquía en proteger al indio estableció, en una primera etapa, la protección jurídica; en una segunda, la secularización de las parroquias y el sometimiento a la jurisdicción de los obispos (por ende, al real patronato del rey); y en una tercera, una serie de normativas para el ejercicio de los recursos propios de los pueblos, en un ejercicio de administración pública.

El argumento de defensa del indio vino en todos los casos acompañado de acciones concretas en el cuidado espiritual de los párrocos y frailes. Tal fue el caso de fray Francisco de Nava, que normó la vida de los pueblos bajo su guía espiritual, en la región de Tepeaca y Cuauhtinchan, con los referentes de la *Utopía* de Tomás Moro. Se establecieron así los criterios para organizar la vida comunitaria a partir de la congregación de pueblos, con objeto de generar una nueva organización interna, especialmente dirigida a la manutención del culto divino. Y esto se resolvió con una serie de ordenanzas manus-

critas en lengua náhuatl, que establecían la lógica, no solamente de la organización de la república, sino principalmente del aporte económico que se destinaría al convento, tales como los oficios del culto divino y la participación de los artesanos, cantores, músicos, doradores, carpinteros y otros. Se crearon oficios inéditos en el sistema jurídico y eclesiástico europeo, como lo fueron los fiscales de iglesia, encargados del mantenimiento del culto divino y la imagen del santo patrono de la iglesia (Gómez, 2010: 173-195); y otros que respondían a tradiciones de la estructura religiosa prehispánica, tales como *macuiltecpanpixque*, que puede traducirse como centenario y significa un oficio asociado con el cuidado de los oficios divinos y el catecismo; *centecpanpixque*, veintenario, también asociado al cuidado de la iglesia y en general el culto;⁵ por su parte, los *tepixque* eran encargados de la organización de servicio personal y recolección de tributo, y los *topile* hacían funciones de policía, eran los equivalentes a los alguaciles del cabildo español (Reyes, 1972: 249). Vemos entonces que los frailes integraron los oficios de república a los de la Iglesia, siguiendo el modelo de la *Utopía* de Tomás Moro. La relevancia de estas normas se expresa con toda su dimensión en otros testimonios nahuas como *El libro de los guardianes* (1995: 22v), en el que claramente se incluye en la organización de república a los frailes guardianes del convento como autoridad eclesiástica. Esto incluso produjo la reacción de algunos personajes como el visitador Jerónimo de Valderrama, que se quejaba ante el rey de la manera como los franciscanos usaban para su propio beneficio la doctrina y la cura de almas, que es un tema que se va a mantener y que va a ser recurrente en el momento de la secularización de las parroquias de Juan de Palafox y Mendoza.

5 Originalmente *macuiltecpanpixque* significaba que el cacique cuidaba 100 personas o cabezas de familia (el término “familia” en esa época es difícil de aplicar en el sentido que luego se fue conformando); por su parte, el *centecpanpixque* cuidaba 20 personas o cabezas de familia. Desde fechas tempranas en Nueva España a esos cargos se les añadió el cuidado del culto divino, la vida cristiana y la enseñanza de la doctrina. No sólo eran nobles encargados de aspectos propios del gobierno, sino también responsables de que las familias cumplieran sus nuevos deberes cristianos.

Dos consecuencias fueron relevantes para las nacientes feligresías indígenas. En primer lugar, el reconocimiento del papel protagonista de los curas, frailes, iglesias y conventos como autoridad sagrada que mediaba la protección divina ante la divinidad, a través del buen procedimiento ritual, para garantizar la merced protectora divina y, por lo tanto, el bien común de la república (Gómez y Mauleón, 2017: 45-60; 2013: 175-201). Es decir, se generó un vínculo que identificaba a los ministros de lo sagrado como mediadores ante la divinidad por su papel en la ritualidad y guía espiritual, pero también como garantes de la dignidad y méritos del pueblo. En segundo lugar, a partir de este vínculo inicial se generó un proceso de reproducción de este conocimiento y de esta evangelización (tradición), en el que los frailes se apoyaron en las incipientes feligresías de nobles para tareas como impartición del catecismo, sustento económico y también el servicio para los conventos, iglesias y mantenimiento del culto divino (Gómez, 2010: 173-195). En suma, la evangelización implicó la gestión de una estructura político-religiosa, una feligresía organizada, activa, al punto de que en los pueblos de visita (a menudo tan lejos que sólo se visitaban contadas veces al año) no se requería la presencia del cura o fraile para que se mantuviera el culto divino con la dignidad que se requería. Por este profundo involucramiento de la feligresía indígena en la organización y decoro del culto, la Iglesia (no solamente el simbolismo del edificio o la clerecía) se convirtió en el núcleo de la dignidad de los pueblos, de su identidad, de sus méritos y su papel en el concierto de la Monarquía. Fue una apropiación de la religiosidad española que se incorporó en la cultura religiosa de los pueblos nativos.

En la segunda mitad del siglo XVI, el mantenimiento del culto divino y la práctica devocional a través de rituales, fiestas y procesiones estaban consolidados como el elemento principal de la identidad de los pueblos novohispanos, según lo evidencian las relaciones geográficas y sus mapas, que ponen en el centro del pueblo a su iglesia (Mundy, 1996). Para esta feligresía era significativo que se establecieran templos y conventos, además de cofradías y otros aspectos relativos a su religiosidad, porque consideraban la ritualidad asociada al culto católico una parte importante de la dignidad de sus

pueblos. Esta rápida integración de la religiosidad nativa al catolicismo sólo fue posible por la participación de los indios en la ritualidad católica, el reconocimiento del clero como intermediario y la iglesia como núcleo integrador de la vida política y religiosa.

La imponente presencia de conventos en el paisaje de las regiones de la Nueva España, así como las limosnas (en dinero, especie y servicio) asociadas a ellos, fue uno de los argumentos esgrimidos por el clero secular para impulsar la secularización de las parroquias desde el siglo XVI, porque ya en ese momento era evidente la relevancia que para los indígenas tenía el establecimiento de conventos o parroquias, que reconocían como parte consustancial a su dignidad e identidad, en un fuerte vínculo con los frailes. Así queda de manifiesto cuando el registro de los anales en náhuatl sobre el devenir de los pueblos de la jurisdicción de Tepeaca, entre ellos Cuauhtinchan, incorporó entre su lista de autoridades locales a los frailes: “Guardian Quauhtinchan frai Francisco Perez, guardian Amococ frai Gerónimo de Castro. Governador don Francisco de Luna. Alcaldes Buenaventura Quintero, Alonso Castañeda, piltontli, Juan Moscoso, Ernando Lopez. Regidores Vicente Carrion, Melchor Carrion, Francisco de la Fuente” (*Libro de los guardianes*, 1995: 22v).

La autoridad que los frailes representaban para los indios, tanto en sus pueblos como en las ciudades con república de españoles, fue patente sobre todo en el momento de crisis o alborotos, cuando su sola presencia era suficiente para lograr pacificar a los indios. Así sucedió en 1627, cuando un grupo de soldados españoles y marineros que se hospedaba en el mesón de los indios en el barrio de Analco de la ciudad Puebla de los Ángeles, previo a su embarque rumbo a China, robaron un pato a una india del barrio y causaron un gran alboroto. Pese a que el alcalde mayor, alcaldes ordinarios y todo el cabildo intentaron pacificar a los indios, no lograron su propósito. La sola presencia de los frailes permitió que se calmaran los ánimos: “acudieron los religiosos del convento de San Francisco con sus luces y linternas; y los indios, como lo vieron que son respetados de ellos, se apaciguaron, mas ya habían muerto algunas personas, así indios como soldados” (*Libro de los guardianes*, 1995: 53v). Esta noticia, escrita en una narrativa de los anales nahuas, manifiesta la

autoridad y respeto que los nativos tenían por los frailes pese a que, en este caso, no se reportan llevando al Santísimo Sacramento, ante el cual los indios se arrodillaban y dejaban de amotinarse, contrario a lo sucedido en el caso del tumulto de la ciudad de México en 1692 (Silva, 2007).

Frente a este escenario, resulta sorprendente que no haya habido resistencias amplias desde la feligresía contra la secularización de las parroquias, incluso las más tempranas. Así lo podemos constatar en el proceso ocurrido en San Juan de los Llanos, pese a haber sido consecuencia del conflicto entre el recién fundado San Juan Iztacamaxtitlan y el antiguo señorío de San Francisco del mismo nombre, donde se estableció el convento en la sierra poblana. El *Códice de Iztacamaxtitlan* muestra un convento menor, cuya iglesia subsiste hasta la actualidad con una torre exenta, característica de esta región. Como sucedía con los conventos que actuaban como cabecera de doctrina, los pueblos de la jurisdicción eclesiástica debían prestar servicio para la manutención del ornato del culto y atención de las necesidades de los frailes. El conflicto tuvo como origen los privilegios de este servicio, ya que cada uno reclamaba preeminencias que obligaban al otro a prestarlo. El antiguo señorío de San Francisco reivindicaba sus derechos desde antes de la llegada de los españoles, en cambio San Juan argumentaba su derecho de fundación novohispana con un pariente del antiguo linaje prehispánico (*Códice de Iztacamaxtitlan*). Por otro lado, por ser San Francisco el antiguo asentamiento del señorío, los franciscanos establecieron ahí su convento y, de acuerdo con la tradición, los pueblos de la jurisdicción eclesiástica debían cooperar con gastos y obra para mantenimiento del convento, los frailes y el culto divino.⁶

Hacia la segunda mitad del siglo XVI, San Francisco Ixtacamaxtitlan mantuvo esta característica importante de centro político y religioso precisamente gracias a la presencia del convento y a que la nueva fundación de San Juan Ixtacamaxtitlan había sido concer-

6 En 1548 los frailes habían establecido las primeras edificaciones del convento, que se concluyó en 1570, contando con artesonado, torre exenta y cuatro mesones (Kubler, 1983: 66).

tada con caciques del mismo linaje prehispánico, por lo que tenía reconocimiento de sujeto a la cabecera política y a la doctrina. Durante la década siguiente a 1550 se fundaron ambos asentamientos con el reconocimiento de repúblicas de naturales, es decir, ambos tenían gobernadores y cabildo, pero San Juan como pueblo sujeto y San Francisco como cabecera. Hacia 1564, San Juan se empezó a distinguir como un nuevo polo de crecimiento con el apoyo de los españoles que se asentaron en haciendas a lo largo y ancho de las grandes extensiones de los llanos para la producción de grano, específicamente triguera. Ello le fue confiriendo un nuevo sentido a esta nueva fundación, que empezó paulatinamente a competir con el antiguo señorío en la búsqueda de privilegios y reconocimiento, a tal grado que tuvo lugar un conflicto que daría origen al *Códice de Ixtacamaxtitlan*, en el cual se narra, en forma pictográfica, lo que un proceso judicial califica como amotinamiento de los naturales de San Juan Ixtacamaxtitlan, que se negaban a seguir sirviendo tanto a la iglesia como a la república de San Francisco Ixtacamaxtitlan (Gómez, 2011).

En una escena donde destaca el plano detallado del convento con su claustro y huerta, la iglesia con el amplio atrio y su torre exenta, tan característica de las iglesias del escarpado entorno de la sierra, se representa la crudeza del enfrentamiento marcando con color rojo la sangre en rostros, vestimenta y armas, así como las tradicionales huellas de pies que marcan los recorridos y la búsqueda de protección de los frailes al ingresar y salir del claustro. Por lo que se narra en el expediente judicial, el convento fue apedreado, ya que dentro del claustro se encontraban dos *tlahtoque*, representados pictográficamente con *xiuhuitzolli* (diadema de turquesa atada con un nudo rojo detrás de la cabeza), uno de cada pueblo, que habían buscado la intervención del fraile simbolizada con la vírgula de la palabra. Afuera del convento, en el cuarto superior derecho del código, se dispuso cuidadosamente la escena del conflicto donde oficiales de república se enfrentaban con *macuahuitl* (espadas de madera parecidas a los garrotes), palos y piedras, lo que denota la intervención violenta por ambas partes. Al pie de esta imagen aparecen los *tlahtoque* de ambos pueblos, golpeados por los oficiales de república. La

figura del fraile se dispuso entre ambos grupos enfrentados, en una actitud mediadora, lo que se evidencia con la vírgula de la palabra que sale de su boca mientras las autoridades de ambas repúblicas alzan de manera amenazante sus armas, unos contra otros. El proceso judicial abunda en detalles sobre las acusaciones de las autoridades nativas de San Juan contra el cabildo de San Francisco por exigir servicio personal y en especie, quienes agregaron en su argumento el abuso de los frailes por apoyar a San Francisco para el sostenimiento del convento, los frailes y la iglesia. Este punto es importante, ya que formó parte de la sentencia; evidencia que las autoridades virreinales estaban conscientes del vínculo entre las feligresías y los frailes y evoca nítidamente los argumentos del debate entre clero secular y regular.

Como consecuencia de esta pugna, la Corona condenó a la horca a los líderes de las autoridades amotinadas, como se aprecia en la parte inferior derecha del códice, y mandó pregonar el ajusticiamiento en lengua náhuatl, representado en dos indios con el símbolo de la vírgula. La Real Audiencia y el virrey designaron cabecera de partido a San Juan Ixtacamaxtitlan, que fue reconocido como cabecera de provincia y asiento de un alcalde mayor, así como cabecera de jurisdicción eclesiástica al establecer la parroquia. De esta manera, el complejo conventual de San Francisco fue entregado al clero secular en 1569, donde se mantienen hasta la actualidad (en ruinas) la iglesia y parte del edificio que ahora conforma la casa parroquial. Así, San Francisco dejó de ser el centro político y religioso, función que se trasladó a San Juan Ixtacamaxtitlan (Gómez, 2011). No está de más señalar que, como cabecera de parroquia, San Juan demandó de los pueblos de la jurisdicción el mismo servicio que se negaban a prestar a San Francisco, y el clero secular requirió a los pueblos apoyo en especie y servicio para la iglesia, ornato del culto divino y sostenimiento del cura, tal cual había sucedido con los frailes.

Este episodio describe la participación de la feligresía indígena en los procesos de secularización temprana que hubo en el obispado, y como tal es un buen ejemplo para entender la manera como incorporaron demandas del conflicto entre ambos cleros en sus reivindicaciones, construyendo así estrategias para conseguir sus propios objetivos. Ello demuestra que los debates interiores del clero

formaron parte de las prácticas políticas y jurídicas de los pueblos de indios, que aludían de manera coyuntural a esas denuncias, cuestionamientos, valores y argumentos, en particular la defensa del indio contra el abuso de uno u otro clero. Si bien la pugna por las parroquias en pueblos de indios tuvo diversos motivos, el reclamo de los curas ante la feligresía se centró estrictamente en la protección contra los abusos de uno u otro clero, argumento que se mantuvo como causa recurrente de denuncias (otras fueron contra gobernadores o pueblos vecinos) a las que se sumaron los indios (Pérez, 2016). En otras palabras, el discurso de la protección del indio conformó un imaginario que enmarcó la actuación de los pueblos indios bajo preceptos legales en el ejercicio de sus derechos jurídicos, los cuales reivindicaron como cualquier otro vasallo de la Monarquía católica. La parroquia fue el núcleo de referencia de ese marco jurídico protector, por lo que no sorprende que haya sido el espacio en que se construyó, siglos más tarde, el concepto de ciudadanía entre los indígenas del periodo independiente.

Por esta razón no hubo grandes resistencias de los indios a la secularización, ya que la función del clero o doctrinero había sido definida desde la evangelización. Aquellas que se produjeron tuvieron un ingrediente coyuntural asociado a otros motivos. Además, cuando el clero secular tomó las parroquias no hubo cambios significativos en la práctica religiosa ni en los montos de aranceles y limosnas. Las causas más relevantes de esta demanda por una secularización temprana y la pugna entre clero secular y regular fueron, en primer lugar, las disposiciones del Concilio de Trento y el tercer concilio mexicano, y los intereses de la Corona frente al papa, en un momento de consolidación del proyecto de dominio en territorios americanos (Pérez, 2016).

LOS CURAS LENGUA Y SU PAPEL EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA ORGANIZACIÓN ECLESIAÍSTICA EN LA FELIGRESÍA

Un elemento fundamental del discurso de la protección del indio y el debate entre ambos cleros fue el conocimiento de las lenguas nativas

como evidencia irrefutable de la competencia para la protección del indio y la cura de almas. Junto con los curas, la figura episcopal alcanzó singular importancia por razón de la reforma en la disciplina de la Iglesia. Entre los temas de las duras críticas de los reformadores a la organización eclesiástica estaba la deplorable situación en que se encontraba la cura pastoral de los fieles debido al descuido en la administración de las parroquias y en la preparación de los párrocos (*El sacrosanto*, 1845: 263). El remedio que el Concilio de Trento encontró más apropiado para corregir esta situación fue subrayar la obligación de los obispos de cuidar que los párrocos desempeñaran dignamente su oficio con la adecuada preparación, por lo que debían ser examinados por el ordinario los párrocos y doctrineros. En el caso de la atención a los pueblos de indios, que era mayoritaria en Nueva España, esta preparación implicaba el conocimiento de las lenguas nativas.

La pugna entre el clero secular y regular por las parroquias estuvo asociada a la formación de curas lengua y, a su vez, al problema del derecho de los obispos al cobro de diezmo a los indios y a las órdenes regulares, que poseían haciendas. Con este motivo la Junta Magna, celebrada en 1568, se ocupó del tema por ser el recurso administrado por los obispos para el cuidado espiritual y material de sus diócesis, con el objetivo de buscar un reordenamiento de la Iglesia indiana. Aunque se aceptó que los indios debían ser sujetos del pago de diezmo en especie (frutos de la tierra), se pospuso el momento de hacerlo efectivo dadas las circunstancias particulares de esas feligresías, de manera que quedaron exentos de ese pago para el sostenimiento de los curas. Asimismo, se discutió el tema de las erecciones de beneficios curados, estableciendo así la figura del “cura beneficiado”, que debería ser remunerado por la Iglesia con el recurso proveniente de los diezmos. En el caso del clero secular, éste era el principal recurso que sostenía la Iglesia junto con las obras pías (Mazín, 2010: 157-159).

Hacia finales del siglo XVI las condiciones habían cambiado, con un aumento poblacional que incrementó el número de clérigos y una disminución de la población india debido a la epidemia de cocoliztli de 1576. La presión sobre el recurso administrado por los obispos

fue tal que se dispuso este ingreso sólo para solventar los salarios del alto clero, lo que no permitió seguir pagando los emolumentos de los curas beneficiados, por lo que cada parroquia tenía que solventar su sustento con exacción impuesta a los indios. Así que, una vez que se secularizaron las parroquias, y pese a la crítica que se había esgrimido contra el clero regular acerca del costo que significaba para la feligresía india ser atendidos por los frailes, los párrocos tuvieron que recurrir al sistema del cobro de aranceles y exigir apoyo económico de los pueblos, no solamente para el mantenimiento del culto divino, que esto formaba parte ya de una tradición y de un orgullo local de los indios, sino más bien para el sostenimiento del cura beneficiado. En estos casos se presentaban excesos, como también hubo con los frailes, pero la incorporación de seminaristas para ser curas lengua se vio motivada gracias al incentivo económico que significaba (Mazín, 2010: 157-159).

Las matrículas de curas lengua en la diócesis, desde mediados del siglo XVII hasta finales del siglo XVIII, son extensas y muy detalladas; lo cual muestra que, durante la secularización de las parroquias, ya había un grupo importante de curas lengua que habían sido debidamente examinados por el ordinario. En la década posterior a 1640, los 115 frailes examinados en la diócesis estaban distribuidos en 80 doctrinas, que necesitaban 300 doctrineros; mientras que 34 beneficios secularizados fueron ocupados por alrededor de 150 curas lengua y ayudantes vicarios (*Alegaciones*, 1644: 87r). El incremento de curas lengua en relación con los frailes también se explicaba porque muchos de los curas eran criollos, mestizos o indios que nacían y se criaban en las haciendas o pueblos donde se hablaba la lengua nativa; mientras que los religiosos solían venir de España o de otras partes de la Nueva España, ya como adultos, y entonces requerían aprender la lengua (*Alegaciones*, 1644: 88r). Esto es evidente al notar que las parroquias establecidas tempranamente en el siglo XVI contaban con curas y vicarios que atendían parroquias de diversas lenguas nativas. Tal fue el caso de Santa Cruz Tlacotepec, congregado en 1557 y fundado como pueblo sujeto de la cabecera de Tecamachalco, dentro del antiguo señorío (Martínez, 1994). Te-

camachalco a su vez estaba sujeto a la alcaldía mayor de Tepeaca (Acuña, 2017, 2: 223-230; Gerhard, 2000: 288).

En 1567, Tlacotepec dejó de formar parte de la doctrina de frailes franciscanos con cabecera en el convento de Tecamachalco y se estableció como parroquia con vicarios que administraban justicia eclesiástica en Tlacotepec y 11 iglesias de visita, por lo que se edificó una cárcel junto a la parroquia (Paso, 1905, 5: 12). No obstante, se mantuvo como pueblo sujeto a la república de indios de Tecamachalco, es decir, a la administración de justicia por los oficiales de república (AGN, T, vol. 73, exp. 3). La relevancia de la parroquia fue tal que, en 1638, cuando Tlacotepec se convirtió en república, separada pero sujeta a la cabecera de Tecamachalco, mantuvo los límites de la jurisdicción de la parroquia (AGN, I, vol. 13, exp. 211). Aún como doctrina, Tlacotepec había sido visitada por el obispo fray Martín Sarmiento y Hojacastró, quien gobernó entre 1546 y 1558 (Cortés, 2004: 12). La parroquia fue de una extensión considerable, con 11 pueblos de visita en sitios apartados: San Simón Yehualtepec, San Gabriel Tetzoyocan, San Jerónimo, Xochitlán Todos Santos, San Mateo Tlacomulco, San Lucas el Viejo, San Juan Sacabazco, San Martín Esperillas, Santa María la Alta, San Andrés Cacaloapan y San Luis Temalacayuca (Aguirre, 1984: 82-84). Además de esta primera congregación, en Tlacotepec hubo otras cuatro congregaciones a inicios del siglo XVII (1604-1609) que cambiaron las jurisdicciones de república en cuanto a pueblos sujetos y cabecera, pero no se modificaron los límites de la parroquia, lo que significa que aumentaron el número de feligreses nativos (Aguirre, 1984). Esta circunstancia ha sido registrada en otras regiones en las que, pese a cambiar la organización territorial de las repúblicas, no necesariamente se modificaron las jurisdicciones de la parroquia (Aguirre, 2017: 112-113).

El proceso de congregación evidencia el vínculo entre frailes o curas y la feligresía, ya que el clero en todo momento fue consultado para tomar todas las decisiones, debido a que era la autoridad que mejor conocía la región y sus tradiciones. Francisco Valderrama Padilla fue nombrado juez congregador y, bajo su mando, un alguacil y un escribano, los tres oficiales reales. En su apoyo estaba

el beneficiado eclesiástico de la parroquia de Tlacotepec, que años antes había sido separada de la doctrina de Tecamachalco. Se requirió el apoyo de la nobleza y oficiales de república, como lo era don Fernando de Ojeda, gobernador de Tecamachalco, y don Francisco Juárez, gobernador de Quecholac (ya que se congregaron pueblos y caseríos de ambas repúblicas). Tlacotepec aún no se había constituido en república y seguía siendo un pueblo sujeto, por lo que el intérprete era funcionario de la república de Tecamachalco (después fue sustituido por el español Baltazar Olguín Pérez). Las autoridades de república requirieron el apoyo de los *tequitlatos* de los pueblos (AGN, T, vol. 73, exp. 3: ff. 1r-6v). Los oficiales de república realizaron la congregación con la promesa de que los indios que se congregaran no serían sujetos al repartimiento, ya que los alejaba de sus casas por varios meses en condiciones lastimosas (Aguirre, 1984: 88-113). Es decir, la manera como se convenció a los indios de dejar sus lugares de origen y trasladarse a pueblos vecinos, proceso que respondía a la necesidad de mano de obra india, fue precisamente el discurso de la protección del indio que argumentaba una autoridad eclesiástica, porque en esta ocasión se sumarían feligreses a su parroquia que saldrían de la jurisdicción de la doctrina de Tecamachalco y Quecholac (ambos con conventos). Quien legitimaba tales promesas y convocaba a congregarse era el cura beneficiado. Se reunieron en la iglesia de Tlacotepec, cabecera de la parroquia, los caciques principales, alcaldes y regidores de ese pueblo y los de los 11 pueblos de visita, además de los oficiales de la congregación. Al término de la misa, el beneficiado Cristóbal de Rivera dio un sermón en lenguas náhuatl y chochona,⁷ alusivo al proceso. Después el indio principal de Tlacotepec, Baltazar Morales, hizo una alocución también en ambas lenguas, explicando que esta decisión era mandato del rey y, en obediencia al virrey marqués de Montesclaros, mandó que los pueblos de Tecamachalco y Quecholac se redujeran en cuatro pueblos (Aguirre, 1984: 92).

7 La lengua chochona, junto con la ixcatteca, la mazateca y la popoloca forman una rama de las lenguas conocidas como otomangues; a esta rama se le conoce como popolocana (otras lenguas afines son el mixteco, el zapoteco y el otomí).

El intérprete español que sustituyó al de la república de Tecamachalco había sido recomendado por el cura debido a su dominio de ambas lenguas, que —al ser región de cuauhtintlaca y mixtecos popolocas— eran la náhuatl y chochona (Aguirre, 1984: 93), lo que indica que el cura debía ser versado en ambas y capaz de dar sermones en ellas. Además, conocía bien la región y a sus parroquianos indígenas, porque apoyó con diligencia en las cuatro congregaciones del siglo XVII. Los indios congregados deberían ser adoctrinados por el beneficiado eclesiástico (AGN, T, vol. 73, exp. 3: 7r-7v), así que el clérigo debía dominar las lenguas nativas además del castellano y seguramente latín. Los beneficiados eclesiásticos de parroquias en pueblos de indios, durante el siglo XVI, conocían por lo general dos lenguas nativas o al menos una de ellas. Los clérigos del obispado de Oaxaca, en el siglo XVI, conocían las lenguas nativas. En 1538 el rey otorgó al obispo de Antequera (hoy Oaxaca) la facultad para nombrar curas de la catedral (AGI, M, 1088, lib. 3: 172v-173r). Para 1571, había 32 curas que hablaban tres o cuatro lenguas nativas, siete prebendados de catedral sabían la lengua náhuatl y además al menos una lengua local: cuicateca, chinanteca, mixteca, zapoteca, etcétera (Doesburg, 2013: 69-73).

En el siglo XVII, para ser reconocido como cura lengua se requería ser examinado por el ordinario, por lo que resulta relevante que se hayan establecido cátedras de lenguas nativas. Tanto el obispado como las órdenes realizaban exámenes de suficiencia en conocimiento de las lenguas. La historiografía ha analizado las cátedras de lenguas nativas en la universidad, colegios y seminarios (Pérez, 2009: 45-47; Aguirre, 2009: 47-70). Desde 1580 el rey había ordenado la creación de la cátedra en la universidad, pero no logró consolidarse hasta mediados del siglo XVII, en parte debido a los conflictos entre el clero regular y secular, aunque también porque la cátedra no era prioritaria para la universidad (Pérez, 2009: 45-47). Fueron los obispos los principales impulsores de estas cátedras para capacitar a los seminaristas en las lenguas nativas y así competir con los frailes por las parroquias en pueblos de indios, y en general ése fue el interés también de los estudiantes para tener mejores oportunidades de obtener un beneficio. Para mediados del siglo XVII, había cátedras

de lenguas en la universidad y en los colegios de San Juan y San Pedro del Seminario de Puebla. A estos últimos asistían gran número de estudiantes oriundos de pueblos donde se hablaban esas lenguas. Además, las cátedras de los colegios poblanos se financiaban con el recurso de la Iglesia. Los curas lengua eran sustentados por los pueblos donde eran beneficiados y llegaban a ganar 102 pesos cada año (*Alegaciones*, 1644: 88r).

Los curas lengua fueron ganando reconocimiento y parroquias desde el siglo XVI. En la década que siguió a 1640, bajo la polémica sobre la secularización de las parroquias, los curas consideraban estar mucho mejor preparados que los frailes y tener suficiencia en cuanto a lenguas examinadas (*Alegaciones*, 1644: 88v). Así lo señala una certificación del secretario del obispado de Puebla de los Ángeles, licenciado Pedro Gutiérrez Rengel, emitida el 6 de septiembre de 1646, sobre los sacerdotes ordenados como curas lengua examinados por los sinodales en cuanto a la suficiencia en las lenguas nativas que se hablaban en el obispado (*Alegaciones*, 1644: 89r). En esa certificación, el secretario detalla, antes que nada, a los integrantes del alto clero que tenían aprobado el examen de lengua. En primer lugar, aquellos examinados en náhuatl y que eran prebendados y ocupaban parroquias de primer nivel: los doctores Diego Fernández del Hierro y Juan Martínez Guijarro, curas de iglesia catedral. Asimismo, a los beneficiados eclesiásticos de importantes parroquias como el bachiller Sebastián Pedraza, cura de la iglesia parroquial de San José, y el doctor Nicolás Gómez Briseño, cura de la misma iglesia; bachiller Francisco de Viruega Amarilla, cura de la iglesia de la Nueva Veracruz; doctor Nicolás de Nava y de la Mota, cura de la villa de Carrión, valle de Atlixco; bachiller Juan Larios Jiménez, cura en ínterin de la misma villa; doctor Alfonso de Valdés, cura beneficiario de la fortaleza de San Juan de Ulúa; bachiller Juan de Villanueva Paredes, cura beneficiado de San Juan de los Llanos, y bachiller Pedro de Porras Farfán, cura en ínterin de Amatlán Cosoamaloapan. Sumaron 40 entre prebendados y beneficiados eclesiásticos de parroquias de primer nivel que fueron examinados en lengua náhuatl (*Alegaciones*, 1644: 89r-89v).

Por otro lado, antes de la secularización de las parroquias en el obispado, llevada a cabo en 1641 por el obispo Juan de Palafox y Mendoza, los curas lengua se especializaban según los beneficios a los que podrían aspirar, que se agrupaban en los de lengua mexicana (náhuatl) y totonaca, con dos diferencias, unos de totonaco de Huitlitalpa y otros de Tlacolula o de los valles de la sierra; eran un total de 14 beneficios (*Alegaciones*, 1644: 89v-90r). Los beneficios que requerían examen de náhuatl y de lengua chocha o popoloca eran cinco, entre ellos Tlacotepec y Zapotitlán. Después de estos beneficios seguían dos de náhuatl y otomí, y los beneficios de mexicano y mixteco, que eran ocho (*Alegaciones*, 1644: 90r-90v). Con la secularización de las parroquias se incrementaron los beneficios que requerían curas examinados en lengua náhuatl, que para 1646 sumaron 37, entre los que se encontraban importantísimas parroquias como las de San Pedro, Cholula, San Andrés Cholula, Chietla, Calpan, Amozoc, Acatzingo, Huejotzingo y Tepeaca (*Alegaciones*, 1644: 90v-91r). Los beneficios en lengua chocha, otomí, totonaca y mixteca eran ocho. Por otro lado, los sacerdotes ya ordenados que tuvieron idoneidad y suficiencia de lengua en el examen ante sinodales, la mayoría en náhuatl aunque también especializados en otras, pero que no tenían beneficio, fueron 211, entre ellos varios doctores (*Alegaciones*, 1644: 91r-93r). Los clérigos lengua, en especial en náhuatl aunque otras también, pero que no se habían examinado o bien habían sido examinados por las órdenes religiosas, alcanzaban la cifra de 177 (*Alegaciones*, 1644: 93r-95r). Por último, los curas lengua de menores órdenes eran un total de 115 (*Alegaciones*, 1644: 95r-96r). Es destacable el gran número de clérigos disponibles por idoneidad para ocupar las doctrinas que iban dejando los frailes, porque al momento de la secularización había suficiencia en cuanto a candidatos e incluso una gran competencia entre ellos. El arzobispado de México mostró la misma tendencia, aunque un poco más tardía, en el siglo XVII, siempre en aumento hasta que al final del periodo novohispano muchos sacerdotes que no tenían beneficio vivían en la pobreza (Menegus, 2015: 224). Ello se explica por la motivación que representaba el beneficio sustentado por los pueblos indígenas, debido a lo cual estas parroquias eran muy competidas en

los exámenes de oposición, como veremos enseguida. Para diciembre de 1804, la provisión de curatos para sacerdotes examinados en lengua náhuatl fue de 59 como propietarios, 41 interinos, 11 encargados y coadjutores, y un vicario; es decir, en total solamente para la lengua náhuatl fueron 112 (ACCP, PV, t. 10). Esta cifra no parece mostrar un incremento notable en el número de parroquias, pese a que el siglo XVIII se distinguió por la numerosa escisión de las repúblicas en toda la intendencia.

En 1646 quedó vacante el curato de Atlixco (Villa de Carrión), uno de los más competidos debido a que era de los que más limosna recibía de la feligresía española e india, de las más extensas en jurisdicción y número de feligreses. El obispo ordenó que fuera sacada convocatoria (edictos) para ponerse a concurso de oposición. Estos exámenes eran muy lucidos debido precisamente al esmero y nivel de los concursantes en Teología, Cánones, Conclusiones y Sermones, en diversas lenguas, aunque esa parroquia era de feligresía nahua. Para esta ocasión se eligió el teatro del Colegio de San Juan y en busca de mayor lucimiento se contó con la asistencia del prelado Juan de Palafox y Mendoza y su cabildo en pleno. La certificación del concurso de oposición estuvo encargada al bachiller don Fernando de Vargas Bazurto, presbítero secretario de cámara del obispo (*Alegaciones*, 1644: 97r). Los exámenes fueron calificados por el prelado y los examinadores sinodales: el doctor Juan de Merlo, canónigo doctoral de la Santa Iglesia, juez provisor y vicario general del obispado (electo obispo de Honduras); el doctor don Alfonso de Cuevas Dávalos, arcediano; el doctor don Miguel de Poblete, maestraescuela; el doctor Alonso de Herrera, canónigo penitenciario; el doctor don Antonio de Peralta, canónigo magistral; el licenciado Lorenzo de Orta, racionero, y el doctor Nicolás Gómez Briseño, juez de testamentos, capellanías y obras pías. Los examinados podían aspirar a las siguientes calificaciones: bien, muy bien, con mucho o grande lucimiento, con eminencia. El examen era llevado como se explica a continuación.

Se presentaban al concursante tres puntos de donde elegir para discurrir en torno a uno de éstos y defenderlo ante el jurado. Al otro día (24 horas), el concursante se presentaba ante los sinodales

y el resto de los asistentes, incluidos algunos frailes, para exponer el desarrollo de su postura, que debía ser leída y defendida ante cuestionamientos del jurado y de los otros opositores. Podía leerse y defenderse en la lengua de la elección del concursante, aunque para mayor lucimiento debía ser en la lengua del beneficio al que se aspiraba. Pasada una semana, el candidato volvía a elegir de entre tres opciones el tema por predicar y, en término de 48 horas, debía hacerlo; en caso de curas lengua, en la de su elección (*Alegaciones*, 1644: 97r).

El papel de los curas lengua es consustancial al conflicto entre clero secular y regular desde el punto de vista de la historia de la institución eclesiástica y el virreinato. Para las feligresías, esta circunstancia significaba el ejercicio de sus derechos y la obligación de los eclesiásticos de respetarlos. El alcalde mayor no hablaba la lengua nativa y si lo hacía no aparecía en ningún documento oficial, porque no era su responsabilidad. No es el caso de los curas, que cuando atendían feligresías indias debían mostrar suficiencia en sus lenguas no sólo ante los sinodales examinadores, sino ante la congregación de fieles que le exigía dicha suficiencia. Esta característica marcó de manera significativa la vida religiosa y las prácticas políticas de los indígenas.

CURA DE ALMAS, LENGUA Y FELIGRESÍAS

Junto a estos curas lengua hubo un grupo importante de indios caciques y macehuales que ingresaron a los seminarios y la universidad, hablantes de lenguas nativas. La historiografía ha atendido este tema de manera amplia (Menegus y Aguirre, 2006). Para el caso del obispado de Puebla, las investigaciones de Margarita Menegus son un referente obligado por su erudito análisis y consulta de archivos (Menegus, 2015). Pese a que la conclusión general es que el clero indígena fue minoritario, los curas caciques tuvieron un papel político distinto al de los curas lengua ya en el siglo XVIII, de acuerdo con su nivel y sus redes de poder. Los ejemplos son varios, aunque por cuestión de espacio bastará mencionar brevemente dos casos

particulares: el de un cura lengua ilustrado, familiar del obispo don Francisco Xavier Fabián y Fuero, y el de un connotado cacique tlaxcalteca, Juan Faustino Maxixcatzin.

Desde su época de estudiante en el Colegio de San Pedro y San Pablo, Joaquín Alexo Meabe se distinguió en el estudio del náhuatl. Tal conocimiento e interés se enriqueció y fortaleció durante el periodo en que, como cura beneficiado de importantes parroquias de pueblos indios, tales como Cosamaluapan, Olinalá, San Dionisio Yahuquemecan y San Pedro Cholula, conoció el tesoro documental conservado celosamente en los archivos de sus iglesias y logró traducir esas palabras en acciones concretas que marcarían de manera contundente la historia de la región. Su erudición en asuntos y literatura nahua permitió que Alexo primeramente reconociera el valor de estos importantes testimonios indios y luego se dedicara a darlos a conocer, ya fuera editándolos, copiándolos o simplemente comentándolos. Más importante aún, le permitió recurrir a esos textos para incorporar al debate ilustrado al indio como actor social y político, en la construcción de una patria.

Joaquín Alexo Meabe Ruiz de Bárcena fue hijo de un importante comerciante vasco llamado don Juan Miguel de Meabe y de doña Petra Margarita Ruiz de Bárcena, también española. Su padre era originario de la Villa de Lechestio, en Vizcaya, y su madre pertenecía a una de las familias más importantes de Tepeaca, en el actual estado de Puebla (BP, FM, “Informaciones de los años”, t. 22: 124r-129v). Alexo Meabe nació en Tepeaca el 17 de julio de 1751 y fue bautizado en la parroquia de dicha ciudad cinco días después, el 22 de julio, por su tío el bachiller Cristóbal Ruiz de Bárcena.⁸ Su familia se trasladó a Tehuacán cuando él todavía era un niño y poco después a la Puebla de los Ángeles, donde se asentaron definitivamente (BP, FM, “Informaciones de los años”, t. 22: 127r-127v).

El 24 de agosto de 1766 el obispo Fabián y Fuero otorgó una beca a Joaquín Alexo, lo cual sería promisorio de una intensa y estrecha relación intelectual entre ambos, que mantendrían durante

8 Por el apellido podemos inferir que se trata de un pariente suyo, lo cual muestra la pertenencia de este hombre ilustrado a las familias encumbradas residentes en Tepeaca.

el resto de sus vidas, vínculo que se manifestaría en el pensamiento y actuar del cura Alexo. De esa relación quedaron testimonios de gran importancia para la historia del pensamiento de los ilustrados poblanos que no abordaré por alejarse del tema de este artículo. Baste señalar aquí la cercanía fraternal que existía entre el obispo y el cura ilustrado.

La admiración que Alexo tenía hacia su protector está muy documentada en los escritos que nos legó, aunque lamentablemente aún no ha sido estudiada. Sin embargo, es importante hacer notar que su filiación intelectual con el obispo se extendía mucho más allá de la relación personal entre protector y protegido. El grupo de intelectuales cobijado bajo la guía de Fabián y Fuero creó un ambiente propicio para el desarrollo del pensamiento y la generación de obras y escritos aún inéditos que nos revelan un nivel de debate insospechado para esa época en torno a temas tan delicados como el de la evangelización de los indios o tan importantes como el estudio de la lengua y cultura nahua, por no mencionar el concepto de patria que incluyera a los indios, o el tema del conocimiento ancestral del indio como pieza fundamental para el desarrollo económico y social. Es interesante notar la gran laguna que existe respecto a la formación y articulación de estas redes de intelectuales que actuaban como escuelas de pensamiento y que fueron piezas importantes en la creación de un sentido de identidad nacional.

La relevancia de la cultura india en el pensamiento de este grupo, más allá de los formalismos de amor por los pobres y desvalidos, residía en considerarla como parte inherente a los símbolos de orgullo y honor de la cultura novohispana, como lo muestran en sus escritos. De la obra y erudición de Alexo han quedado testimonios invaluable para nuestro patrimonio cultural, resguardados algunos en el archivo de la parroquia de San Dionisio Yauhquemecan y el Archivo del Venerable Cabildo de la Catedral de Puebla, y otros en la Biblioteca Nacional de México. Dentro de este riquísimo legado se encuentran los siguientes impresos: una carta meteorológica (1789), “Tabla Quimológica, para precaverse de los Rayos” (1790), “Discurso sobre el hielo, y precauciones que deben usar los Labradores” (1790), el informe de un experimento para combatir a las

hormigas con auxilio de camaleones (1791), y “Memoria instructiva sobre el famoso barniz de las Jícaras de Olinalá” (1791), todos ellos en la revista *Gazeta de México*, de los editores miembros de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País, Manuel Alejandro Valdés y José Antonio Alzate (Torales, 2001: 324-325). Asimismo, reimprimió la *Información jurídica* (1804), que se acopió dentro de un proceso de legitimación sobre que la imagen de la Virgen Conquistadora que se encontraba en el convento franciscano de la ciudad de Puebla era la misma que obsequió Hernán Cortés a un indio principal de Atlihuetzia (en el actual estado de Tlaxcala) (Alexo, 1804; Torales Pacheco, 2001: 325; Medina, 1982: 664-665).

Entre la obra de Alexo se cuenta también con un importante volumen de escritos inéditos, entre ellos un grupo de borradores donde se muestra en toda su profundidad el pensamiento ilustrado de este notable intelectual poblano (Gómez, Salazar y Stefanón, 2000: 13-14; Gómez, 2013). En todos ellos se revela a un cura novohispano preocupado por el conocimiento de la cultura nahua como fundamento para el desarrollo de tales comunidades y, por consiguiente, de la Nueva España. Como ejemplo podemos citar brevemente uno de sus trabajos más interesantes, me refiero a sus “Apuntes contra Ripalda”, una obra de la cual afortunadamente contamos con los diversos borradores que le dieron forma, así como el escrito final (ACCP, estante 3, entrepaño 3). Los “Apuntes...” son un análisis y crítica a una traducción del *Catecismo de Ripalda* que circulaba en Nueva España desde el siglo XVI y contaba con una amplia aceptación en la obra catequética de los curas. En este manuscrito Alexo muestra su interés por la instrucción religiosa de los indios y particularmente por que ésta fuese en su propio idioma, y destaca la obligación moral del clero de conocer más profundamente la cultura y el idioma náhuatl. Esta posición contrasta con la del alto clero novohispano, que en la misma época buscaba a través de diversos medios la enseñanza de la doctrina cristiana exclusivamente en idioma español.

Su concepto de patria incorporaba la esencia india como parte constitutiva de su identidad, asunto ya plasmado en el pensamiento ilustrado, como el de fray Servando Teresa de Mier. Sin embargo,

en el caso del padre Alexo este esfuerzo por incorporar al indio a los ideales ilustrados implicaba su inclusión en la modernidad. Es por ello que en todas sus parroquias promovió reformas, como el embellecimiento de templos. En Atlihuahuetzia, Tlaxcala, por ejemplo, mandó pintar cuadros que representaban el martirio de los jóvenes caciques tlaxcaltecas. Procuró la enseñanza de la música, recuperó de todos los archivos la información más relevante para documentar la importancia de los indios en la construcción de esa patria desarrollada, ilustrada y regalista. Por ésta y otras razones, hasta el día de hoy Alexo es mirado con mucho respeto en los pueblos donde fue cura, y gracias a su labor esos pueblos honran hoy su memoria, que el padre Alexo dejó reflejada en sus escritos.

Por su parte, el cura indio Juan Faustino Maxixcatzin, cacique descendiente de la casa real aliada de Cortés durante la Conquista, es también un personaje emblemático que debe ser analizado para entender el papel de los curas indios. Los descendientes y miembros de la familia Maxixcatzin fomentaron entre los macehuales y otros nobles tlaxcaltecas, durante todo el periodo virreinal, la premisa de ser ellos parte del plan divino (Rodríguez, 2014: 127-129). Esto es evidente en el financiamiento de la familia a diversas devociones: el martirio de los niños nobles (1517-1529), la aparición de la virgen de Ocotlán (1541) y la manifestación del arcángel san Miguel (Zapata, 1995: 257 y 367; Salas, 2012). Los curas asociados a la casa señorial de Ocotelulco pusieron siempre especial atención en exaltar el patronazgo de la familia a la celebración de la aparición de la virgen de Ocotlán, lo que vinculó a esta familia con el denominado “portento divino”, al haber costeado los procesos de devoción que se extendieron en toda la región, al grado que competía en devoción con la Virgen de los Remedios de Cholula. Se les asocia a los Maxixcatzin con la virgen por:

- 1) haberla declarado como “patrona y abogada de la principal, y antigua y solariega casa de los Faustinos Mazihcatzin y Calmecahua; 2) haberse aparecido a un indio terrazguero de Santa Isabel Xiloxoxtlan en la doctrina de Tepayanco y adscrito a la casa de Ocotelulco; y 3) ser propagada su devoción por el capellán de su santuario (tercero y más

longevo en el cargo), el bachiller don Manuel Loaysaga y Maxixcatzin, creador de la Historia de la Milagrosísima Imagen de Ntra. Sra. de Ocotlán (Rodríguez, 2014: 128).

Los curas de esta familia promovieron en sus parroquias las mismas devociones, como fue el caso de don Juan Faustino Maxixcatzin, quien siendo cura de San Simón Yehualtepec, antigua visita de la parroquia primera de Tlacotepec, introdujo en la región devociones familiares como la virgen de Ocotlán y, al igual que Alexo, impulsó la mejora de la iglesia y del pueblo, al tiempo que investigaba y guardaba documentos que hoy son un gran aporte al patrimonio del pueblo. Ejemplo de ellos son el “Libro de la cofradía de la Virgen de Ocotlán, sus cargos y descargos”; el “Libro en que se asientan el aumento y mejora de la parroquia de San Simón”; el “Libro de la hermandad de la Soledad”, y un “Libro de Cordilleras”, todos resguardados en el Archivo Parroquial de San Simón y San Judas Tadeo (APSSYSJT, G, caja: 43, exp. 6, 1785).⁹ En ambos casos, los curas volcaron en los pueblos sus conocimientos y esfuerzos. Éste quizá sea uno de los elementos que vinculan a los pueblos con estos sacerdotes, cuya relevancia pasa desapercibida para la historiografía, pero permanece inmutable en la memoria y resiliencia de los pueblos.

CONCLUSIONES

Los sacerdotes y frailes hablantes de lenguas nativas fueron relevantes para el impulso de la secularización de las parroquias desde el siglo XVI, como ha señalado la historiografía. Este impulso estuvo sustentado en la capacidad de las feligresías indias para sostener el culto divino y el oficio del sacerdote como intermediario ante la divinidad. El vínculo virtuoso entre la parroquia o doctrina y la feligresía india fue el constante recordatorio de los derechos del indio y la

9 Agradezco al estudiante de la licenciatura en Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, José Mateo Cruz Vázquez, el haberme compartido esta información, que pronto será publicada como edición suya.

defensa de un clero contra los abusos del otro, que paulatinamente fue creando un imaginario que contribuyó a una fuerte conciencia de sus derechos ante las instituciones de la Monarquía. En cuanto a la administración de la cura de almas, la demanda de limosnas y el mantenimiento del culto, las feligresías nativas no observaron grandes diferencias entre uno u otro clero, razón por la que, pese a los discursos de los frailes y curas, no les representaba un compromiso mayor al que había con autoridades locales o virreinales.

Ni los curas indios ni los curas lengua se sustrajeron a la cultura política novohispana, que privilegiaba las redes de poder familiares y las corporativas. Es por ello que lo más relevante en estos casos de los curas indios y lengua haya sido el impacto que se dejó en las feligresías a partir de la devoción y el sustento del culto divino local. Las redes de poder que generaron los frailes y curas provinieron principalmente de las devociones, la memoria local y un fuerte sentido de pertenencia asociado a su fe y al compromiso con su pueblo. Este vínculo fue fundamental en el siglo XIX, ya que permitió trasladar las redes locales a procesos más amplios, porque la patria estaba asociada fuertemente a la identidad local. La parroquia fue un espacio privilegiado para establecer referentes relativos al ejercicio del derecho y la figura jurídica del indio, así como un núcleo fundamental para conformar el sentido de vecindad y, posteriormente, de ciudadanía, en el México republicano.

REFERENCIAS

Archivos y siglas

AGN	Archivo General de la Nación, México:
	T Tierras
	I Indios
AGI	Archivo General de Indias:
	M México
ACCP	Archivo del Cabildo de la Catedral de Puebla:
	PV Papeles Varios

APSSYSJT	Archivo Parroquial de San Simón y San Judas Tadeo:
	G Gobierno
BP	Biblioteca Palafoxiana:
	FM Fondo Manuscritos

Fuentes impresas

Acuña, René (2017), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Tlaxcala*, 10 vols., México, UNAM.

Alegaciones en favor del Clero Estado Eclesiastico, i Secular, españoles, e Indios del Obispado de la Puebla de los Angeles. Sobre las Doctrinas, que en execución del S. Concilio de Trento, Cedulas, i Provisiones Reales, removi6 en el su Ilustrísimo Obispo Don Juan de Palafox i Mendoza del Consejo de su Magestad, y del Real de las Indias, el año de 1640. En el pleito Con las sagradas Religiones de S. Domingo, S. Francisco i S. Agustin. Dedicadas al Rey Nuestro Señor Filipo III. Principe ivstissimo, i benognissimo [1644], s. p. i.

Alexo Meabe, Joaquín (1804), *Información jurídica*, Puebla de los Ángeles, Oficina de don Pedro de la Rosa.

El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento: con el texto latino corregido segun la edicion auténtica de Roma (1845), trad. de Ignacio López Ayala y sumario de Mariano Latre, Barcelona, Imprenta de Benito Espona.

Libro de los guardianes y gobernadores de San Juan Bautista Cuauhtinchan (1519-1640) (1995), ed. de Constantino Medina Lima, México, Centro de Investigación y Estudios Superiores en Antropología Social.

Medina, José Toribio (1982), *La imprenta en Puebla de los Ángeles (1640-1821)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Motolinía, fray Toribio de Benavente (1996), *Memoriales (Libro de oro, MS HPI 31)*, ed. de Nancy Joe Dyer, México, El Colegio de México.

Paso y Troncoso, Francisco del (1905), *Papeles de la Nueva España*, segunda serie, 7 ts., Madrid, Sucesores de Rivadeneryra.

Un levantamiento entre los indígenas de Iztacamaxtitlan (Códice Iztacamaxtitlan), Biblioteca Nacional de Francia, doc. 75, <<https://www>>

amoxcalli.org.mx/codice.php?id=075>, consultado el 17 de octubre, 2022.

Zapata y Mendoza, Juan Buenaventura (1995), *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala*, transc. paleog., trad., pres. y nn. de Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

Zorita, Alonso de (1999), *Relación de la Nueva España*, 2 vols., México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre Beltrán, Hilda J. (1984), *La congregación de Tlacotepec (1604-1609), pueblo de indios de Tepeaca, Puebla*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Secretaría de Educación Pública.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2017), “Problemáticas parroquiales y escasez de ayudantes de cura en el arzobispado de México a finales del siglo XVIII”, *Fronteras de la Historia*, vol. 22, núm. 1, pp. 110-134.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2006a), “El ingreso del clero desde un libro de exámenes del arzobispado de México, 1717-1727”, *Fronteras de la Historia*, núm. 11, pp. 211-240.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2006b), “La demanda de clérigos lenguas en el arzobispado de México, 1700-1750”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 35, pp. 47-70.

Cortés Espinoza, Rogelio (coord.) (2004), *Inventario del Archivo Parroquial de Santa Cruz, Tlacotepec de Benito Juárez*, Puebla, Diócesis de Tehuacán, México/Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México.

Crewe, Ryan Dominic (2019), “Bautizando el colonialismo: las políticas de conversión en México después de la conquista”, *Historia Mexicana*, vol. 68, núm. 3, pp. 943-1000.

Dibble, Charles E. (1974), “The nahuatlization of christianity”, en Munro S. Edmonson (ed.), *Sixteenth-century Mexico: the work of Sahagun*, Albuquerque, University of New Mexico Press, pp. 225-233.

- Doesburg, Sebastián van (2013), “El clero secular de la catedral de Antequera durante el siglo XVI, el origen de la Iglesia de Oaxaca”, en Sergio Navarrete Pellicer (coord.), *Ritual sonoro en catedral y parroquias*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 33-74.
- Gerhard, Peter (2000), *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Gómez García, Lidia E. (2013), “El arte de traducir una cultura. La construcción de vocablos en náhuatl con fines de evangelización, siglos XVI al XVIII”, en María de Lourdes Herrera Feria y Aarón Grageda Bustamante (coords.), *Historia, Lingüística y conocimiento. Interacciones, reflexiones y acercamientos*, México, Universidad de Sonora, pp. 71-88.
- Gómez García, Lidia E. (2011), “Un linaje enfrentado por el poder: don Francisco Temamascuicuil y don Pedro Solcuatzin, caciques de Izta-camaxtitlan, siglo XVI”, en *idem* (coord.), “La nobleza india del centro de México durante el periodo novohispano. Adaptaciones, cambios y continuidades”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, 31 de enero, 2011, <<http://nuevomundo.revues.org/60622>>, consultado el 17 de octubre, 2013 (dossier).
- Gómez García, Lidia E. (2010), “Las fiscalías en la ciudad de los ángeles, siglo XVII”, en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 173-195.
- Gómez García, Lidia E. y Gustavo Mauleón Rodríguez (2017), “La magnificencia del culto litúrgico y devocional en los pueblos de indios del obispado de Tlaxcala, siglos XVI y XVII: las capillas de música”, en Gustavo Mauleón Rodríguez (coord.), *Miradas al patrimonio musical universitario: solfas, letras, figuras y artilugios*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 45-60.
- Gómez García, Lidia E. y Gustavo Mauleón Rodríguez (2013), “Un acercamiento a las capillas musicales en los pueblos indios del obispado de Puebla-Tlaxcala, siglos XVI-XVIII”, en Sergio Navarrete Pellicer (coord.), *Ritual sonoro en catedral y parroquias*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, pp. 172-201.

- Gómez García, Lidia E., Celia Salazar Exaire y María Elena Stefanón López (2000), “Introducción”, en *idem* (eds.) *Anales del Barrio de San Juan del Río. Crónica indígena de la ciudad de Puebla, siglo XVII*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Kellogg, Susan (1995), *Law and the transformation of aztec culture, 1500-1700*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Kubler, George (1983), *Arquitectura mexicana del siglo XVI*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Martínez, Hildeberto (1994), *Codiciaban la tierra. El despojo agrario de los señores de Tecamachalco y Quecholac (Puebla, 1520-1650)*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Mayer Celis, Laura y Alejandro Arnulfo Ruiz León (2013), “Visualizando lo invisible. Las redes de misioneros y probabilistas en el siglo XVI y primeros años del XVII”, *Redes: Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales*, vol. 24, núm. 2, pp. 21-57.
- Mazín, Oscar (2010), “Clero secular y orden social en la Nueva España”, en Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Bonilla Artigas.
- Menegus Bornemann, Margarita (2015), “Los estudiantes indígenas del obispado de Puebla en la Real Universidad”, *Dimensión Antropológica*, año 22, vol. 65, pp. 221-242.
- Menegus Bornemann, Margarita (2010), “La iglesia de los indios”, en Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Bonilla Artigas.
- Menegus Bornemann Margarita, Rodolfo Aguirre Salvador (coords.) (2006), *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés.
- Morales, Francisco, (2010), “La iglesia de los frailes”, en Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las*

- doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Bonilla Artigas, pp. 96-149.
- Morales, Francisco (2008), “De la utopía a la locura. El Asia en la mente de los franciscanos de la Nueva España: del siglo XVI al XIX”, en Elisabetta Corsi (coord.), *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera en los espacios coloniales*, México, El Colegio de México, pp. 1-33.
- Mundy, Bárbara (1996), *The mapping of New Spain: indigenous cartography and the maps of the relaciones geográficas*, Chicago, University of Chicago Press.
- Pérez Puente, Leticia (2016), *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez Puente, Leticia (2009), “La creación de las cátedras públicas de lenguas indígenas y la secularización parroquial”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 41, pp. 45-78.
- Reyes García, Luis (1983), “La represión religiosa en el siglo XVI; la ordenanza de 1539”, *Civilización. Configuraciones de la Diversidad*, núm. 1, pp. 11-35.
- Reyes García, Luis (1972), “Ordenanzas para el gobierno de Cuauhtinchan, año 1559”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. x, pp. 245-313.
- Rodríguez López, Emmanuel (2014), “Sobrevivencia de un linaje tlaxcalteca. Los Maxixcatzin y su preponderancia como pipiltin, comerciantes, terratenientes y religiosos, 1519-1634”, tesis de maestría en Historia, Mérida, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- Salas Quintanal, Hernán (2012), “La fiesta de San Miguel del Milagro”, *Arqueología Mexicana*, núm. 117, pp. 64-70.
- Silva Prada, Natalia (2007), *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*, México, El Colegio de México.
- Taylor, William B. (1999), *Ministros de lo sagrado*, 2 vols., México, Secretaría de Gobernación/El Colegio de México.

Torales Pacheco, María Cristina (2001), *Ilustrados en la Nueva España: los socios de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, México, Universidad Iberoamericana.

EL CLERO INDÍGENA DE NUEVA ESPAÑA EN LA ERA BORBÓNICA: ENTRE EL IMPULSO DE LA MONARQUÍA Y EL RECHAZO DE LAS ÉLITES ECLESIASTICAS

Rodolfo Aguirre Salvador

INTRODUCCIÓN

La creación de un clero indígena en Nueva España comenzó a plantearse desde la década que siguió a 1530 y, aunque hubo épocas en que pareció olvidado, el asunto fue retomado en varias coyunturas, animadas por distintos actores. La más importante fue la iniciada por Carlos II, a fines del siglo XVII. El interés intermitente por formar indios sacerdotes, a lo largo de tres siglos, no fue gratuito o accidental, como algunos estudios del siglo XX han señalado. Para éstos, el asunto del acceso de los indios a los estudios mayores y el sacerdocio fue algo anecdótico o excepcional (Cuevas, 1922: 453-457 y 1924: 110; Ricard, 2013: 289; Gonzalbo, 1990: 170). No obstante, en las últimas tres décadas otros autores han planteado que la cuestión fue parte de un proceso más amplio sobre la vinculación de la nobleza indígena con el régimen hispánico (Estenssoro, 2003; Menegus y Aguirre, 2006; Aguirre, 2006; Alaperrine-Bouyer, 2007; Lundberg, 2008; Martínez, 2012; Cobo, 2012; Carrillo, 2012; Menegus, 2013; Decoster, 2015; Glave, 2018; Enríquez, 2024). Estas obras han mostrado que el sacerdocio indígena fue un proceso de larga duración que rebasó el ámbito eclesiástico y formó parte de notables debates sobre el papel y la condición de los indios en el imperio español. Por esto no debe extrañar que los defensores de ese sacerdocio incluyeran en sus argumentos temas como el despojo de tierras, los prejuicios contra los indios, su pobreza, así como el compromiso de la

Corona de defender su bienestar en todos los sentidos. Tampoco hay que perder de vista las diversas reacciones en contra. Esta óptica de larga duración ha permitido reconocer etapas, coyunturas, debates y proyectos en torno al clero indígena. Una de esas etapas es la que se aborda aquí. Nos referimos al siglo del reinado borbónico, cuando se propusieron y debatieron nuevos planes para formar a indios sacerdotes y vincularlos a las tareas de la Iglesia diocesana.

El presente trabajo sostiene que, a pesar del apoyo de la Corona a favor de un clero indígena que coadyuvara en una mejor administración espiritual, no hubo los resultados esperados en Madrid. La causa de esto fue, por un lado, la falta de consenso entre las autoridades novohispanas sobre los alcances del proyecto y, por el otro, los prejuicios sociales y jerárquicos en contra de los indios. Falta de consenso y prejuicios que prevalecieron en todo el siglo XVIII y que, a fin de cuentas, fueron más fuertes que el impulso monárquico. Todo esto quedó evidenciado a raíz del debatido proyecto de colegio para clérigos indios, del indio noble y sacerdote Julián Cirilo de Galicia y Castilla, en la segunda mitad del siglo XVIII.¹ Algunos trabajos ya han estudiado el caso de Julián Cirilo (Luque, 1970: 260-278; Olaechea, 1978; Alberro, 2013: 203-221). Los principales han sido los de Menegus (2008; 2013: 18; 2021), quien afirma que el fracaso del colegio se debió al enfrentamiento entre la Corona y el clero secular a raíz del reformismo eclesiástico. Aunque en términos generales compartimos esta tesis, aquí consideramos que hubo otras razones más importantes y que el proyecto de De Galicia fue mediatizado por el sector más poderoso del alto clero para defender un orden jerárquico, así como un régimen de beneficios y empleos eclesiásticos en donde el clero indígena debía ocupar el último escalón. Un colegio como el propuesto no era conveniente para ello.

1 Menegus (2013) publicó una fundamental recopilación documental que ha sido importante para el presente trabajo, pues permite dar un buen seguimiento del intento de este clérigo indio por crear un colegio para formar sacerdotes descendientes de la nobleza indígena, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, centuria por demás dinámica y en que se intentaron diversos proyectos de reforma eclesiástica. Su introducción aporta un panorama general del actor principal, la ruta que siguió para su proyecto, los obstáculos que halló y su fracaso.

Julián Cirilo de Galicia y Castilla formó parte de una generación excepcional, por su rareza, de indios clérigos del centro y sur de Nueva España, formados durante el reinado de Felipe V, que defendieron la ejecución de una real cédula de 1697 que ordenó a los virreyes y los obispos ayudar a los hijos de caciques para ocupar los mismos cargos políticos y eclesiásticos que los españoles. Si bien el plan colegial de Galicia y Castilla fue bien visto por Fernando VI, también incomodó a un sector poderoso del clero novohispano, encabezado por el arzobispo de México, quien criticó decididamente el proyecto.

El proyecto de De Galicia es una ventana que facilita analizar y reflexionar sobre la situación del sacerdocio indígena en la segunda mitad del siglo XVIII, sus alcances y sus límites, los factores que explicaban su poca presencia y su baja jerarquía en la Iglesia. También permite conocer por qué la mitra y sectores importantes del clero secular se opusieron al colegio, a pesar de que la Corona sí lo apoyó, si bien condicionado a la existencia de recursos suficientes. En las páginas que siguen se da cuenta de lo anterior y se muestra que la élite eclesiástica sólo aceptó un proyecto menor y subordinado a ella para satisfacer de alguna forma los deseos de Madrid, pero sin alterar los intereses del sector clerical que dominaba la Iglesia secular.

LAS DEMANDAS DE CACIQUES PERUANOS Y SUS REPERCUSIONES EN NUEVA ESPAÑA

A fines del siglo XVII nuevas políticas de la Corona y mejores condiciones de la población indígena novohispana cambiaron las expectativas de los caciques. En primer lugar, la reconstitución de las comunidades indígenas y el inicio de su recuperación demográfica (Carmagnani, 1988; Miño, 2001: 23-45); en segundo, una política más resuelta de Carlos II a favor de los caciques y sus familias y, en tercero, la fuerte expectativa de éstas para buscar un destino eclesiástico para su descendencia, así como nuevos privilegios y reconocimiento social. La política favorable del rey tuvo como motor inicial a un grupo de caciques de Perú, quienes actuaron decididamente para de-

fender sus intereses y, con ello, despertaron también las esperanzas de sus similares en otras regiones de Indias. Un proceso aparentemente ajeno al asunto aquí estudiado logró en Madrid una cédula que favorecería a toda la nobleza indígena de Hispanoamérica.

A mediados del siglo XVII, debido a la legalización de tierras irregulares de españoles en Perú, mediante la figura legal de las “composiciones”, resultaron afectados muchos indios y caciques por la enajenación de sus propiedades. En consecuencia, varios de los afectados interpusieron múltiples reclamos y pleitos en la real audiencia de Lima, aunque con poco éxito. No obstante, un grupo resuelto de caciques decidió viajar a Madrid para presentar sus demandas ante el Consejo de Indias, donde, además de pedir una solución a lo anterior, también reclamaron el derecho a detentar los mismos empleos políticos y eclesiásticos de que gozaban los españoles y el reconocimiento de su nobleza. Esta ampliación de objetivos provocó que más caciques andinos viajaran o nombraran procuradores en Madrid para el mismo objetivo (Glave, 2018).

La presión dio resultados favorables en la última década del siglo XVII, no sólo para los andinos sino para toda la nobleza indígena de Hispanoamérica. En consecuencia, una cédula de 1691 ordenó que en las ciudades, villas y pueblos de los virreinos de Nueva España y de Perú se crearan escuelas para enseñar a los indios la lengua castellana, requisito para poder acceder a cargos de gobierno (Konetzke, 1962, 3-I: 11-13). Ese mismo año, otra cédula autorizó la fundación de un colegio seminario en la ciudad de México para el clero secular y estableció que la cuarta parte de sus becas debía destinarse a hijos de caciques, medida que se hizo extensiva a otros seminarios que se fundaran en el futuro (Chávez, 1996, 1: 142). Con esto el rey reafirmó las cédulas que desde el siglo XVI favorecían la educación de los indios. El arzobispo de México, Francisco de Aguiar y Seijas fue diligente con la orden y en 1697 inauguró un seminario conciliar, estipulando que las becas se darían a descendientes de caciques de la ciudad y del arzobispado (AHSCM, exp. 199/D-II-2: 6v-7). Para ello, los aspirantes debían probar su nobleza indígena y ser limpios de sangre.

La petición más trascendente está contenida en dos memoriales de 1692, dirigidos a Carlos II, por el racionero de la catedral de Arequipa, Juan Núñez de Vela, de origen mestizo y descendiente de indios. En un primer memorial solicitó que los mestizos pudieran ascender a todos los cargos y honores de la Inquisición, lo cual fue concedido (Glave, 2013: 209). En el segundo, presentado a nombre de todos los indios y mestizos de América, pedía que los indios nobles pudieran acceder a las dignidades eclesiásticas, obispados y hábitos de órdenes militares, y los mestizos, a los lugares y cargos que requerían limpieza de sangre, tales como colegios, cátedras, universidades, iglesias, puestos militares, capellanías y otros empleos del real servicio. Al respecto, el Consejo de Indias aceptó que, aunque había cédulas que favorecían a los indios, sin embargo no se cumplían, tales como aquellas que ordenaron escuelas de castellano, destinar la cuarta parte de las becas a los hijos de caciques en los seminarios conciliares, el acceso a cargos políticos y recomendaciones de virreyes, gobernadores, obispos y arzobispos a favor de indios, como sucedía con el resto de vasallos de las Indias, para solicitar honores y beneficios (Konetzke, 1962, 3-I: 64-66).

El momento definitorio llegó con la cédula del 26 de marzo de 1697, enviada a virreyes, gobernadores, obispos y arzobispos de América, en la cual se ordenó impulsar el ascenso de la nobleza indomestiza a empleos antes exclusivos de españoles (AGN, RCO, vol. 27, exp. 11). El documento reseñó varias disposiciones previas que permitían a los indios y mestizos ingresar al clero, así como a las mestizas, a los conventos de monjas, para después discutir si los indios podían acceder, como los españoles, a los cargos eclesiásticos, gubernativos, políticos y de guerra que exigían limpieza de sangre y nobleza. La respuesta de la Corona fue que, dado que antes de la Conquista hubo indios principales y comunes, y esta jerarquía fue conservada, el ascenso de los naturales a cargos de españoles debía tomar en cuenta esa distinción. Los indios nobles debían equipararse a los hidalgos de España, en tanto que los tributarios, a los españoles comunes y limpios de sangre. Para estos últimos sería suficiente la apertura de escuelas de castellano, mientras que los hijos de caciques serían permitidos en los estudios mayores y se les podría destinar la

cuarta parte de las becas de los seminarios conciliares. Finalmente, la cédula ordenó a las autoridades indianas cumplir con todo.

En Nueva España la nobleza indígena que recibió la cédula era diferente a la de épocas pasadas: se caracterizaba por una mayor asimilación al régimen hispánico y por compartir muchos de sus valores sociales, culturales, económicos y de lealtad a la Corona. Menegus ha señalado que sus miembros deseaban ser considerados como españoles y no como indios (2007: 150-152). Esto explica que los caciques y sus familias aplaudieran su equiparación con la baja nobleza española y su derecho a ocupar los mismos cargos públicos. En especial, los caciques se interesaron por los cargos eclesiásticos. Esto no era casual, pues los indios nobles estuvieron cerca de las instituciones eclesiásticas, especialmente las doctrinas y las parroquias, desde los años inmediatos posteriores a la conquista de México-Tenochtitlán. Desde entonces, innumerables caciques y sus hijos ocuparon cargos auxiliares al culto divino parroquial y participaron cotidianamente en su organización, así como en su financiamiento (Lockhart, 1999: 300-314).

Pronto se manifestó el interés de indios nobles por aprovechar los nuevos vientos, a raíz de dos sucesos que atrajeron poderosamente su atención. Uno fue cuando el arzobispo de México, Francisco de Aguiar y Seixas, abrió los cursos del recién fundado seminario conciliar de México y nombró a tres hijos de caciques como colegiales con beca (Chávez, 1996, I: 142). El segundo fue la noticia de la cédula de marzo de 1697. Ambos eventos iniciaron un nuevo proyecto de clero indígena, el cual, a diferencia de otros previos, tuvo como motor principal a la Corona y tuvo alcances en toda Hispanoamérica. Los caciques estaban decididos a buscar un mejor futuro para su descendencia en el régimen hispánico.

Igualmente, debe destacarse el conocimiento que los nobles y letrados indios novohispanos de la primera mitad del siglo XVIII tuvieron del movimiento reivindicativo de los caciques peruanos. Sabemos muy poco aún sobre el tipo y la calidad de relaciones que mantenían los indios nobles de las dos principales regiones de Hispanoamérica, pero es un hecho que había contactos importantes y

que éstos retroalimentaban en cada región proyectos de ascenso social y de acceso a cargos públicos.

En efecto, la procuración de los caciques peruanos en Madrid fue conocida, entendida y apoyada por sus similares novohispanos, como es posible advertirlo en el quehacer literario y político del cacique de Oaxaca, Patricio Antonio López, en la primera mitad del siglo XVIII (López, 2014). Este letrado ejerció como intérprete en el Tribunal de Cruzada de México, así como en el despacho del superior gobierno virreinal. López también trabajó, en la década que siguió a 1740, para el coleccionista de antigüedades indígenas Lorenzo Boturini, y a principios de la siguiente redactó unos escritos con objeto de realzar a la nobleza indígena y exigir el acatamiento de las leyes que la favorecían. Cabe destacar su poema “Mercurio Yndiano”, dedicado al virrey duque de la Conquista, donde reivindicó a la nobleza indígena y solicitó más mercedes. Varios pasajes del poema muestran la relación política que los indios letrados novohispanos tuvieron con los peruanos y la cédula de 1697, como los siguientes:

A los primeros oy llaman
caziques, que corresponde
en castellano hijosdalgo
o duque, marqués o conde
[.....]
Éstos y los otros pueden,
como la lei lo dispone,
ascender a los empleos
de guerra y gobernaciones.
No desestiman la fama,
aprecian bien los honores
y la nobleza que siempre
la litigan en las cortes.
(López, 2014: 87 y 124)

López anexó a este poema la copia de una carta de 1690 del presbítero Bernardo Inca dirigida al racionero Juan Núñez Vela, procurador de la cédula de honores en Madrid, de la cual hay que destacar

dos ideas. La primera manifiesta la alianza de la nobleza incaica y los descendientes de Moctezuma con varias familias nobles de España. La segunda es sobre que Bernardo agradece a Vela haber solicitado al rey varias mercedes para la nobleza andina: órdenes militares, conventos de monjas para indias nobles y un colegio mayor para indios. La carta finaliza aludiendo a una obra del obispo de Puebla, Juan de Palafox, en donde hermanaba a los indios de Perú y Nueva España como una sola gran nación.

En los documentos de Patricio López se encuentra también una copia de la cédula de 1697. Es claro que indios letrados como López conocían bien lo actuado por los caciques peruanos en la corte, acciones que aplaudían y manifestaban un sentido de identidad y solidaridad para alcanzar las mercedes y distinciones prometidas por la Corona. Falta aún por conocer mucho mejor a los indios nobles novohispanos que compartieron esas ligas, como ya lo había señalado Menegus (2019: 29-31), pero sin duda existieron, pues otros personajes importantes que adelante se citan, como los presbíteros Andrés Ignacio de Escalona y Julián Cirilo y Castilla, mencionaron a los de Perú también. La difusión de la cédula de 1697 y el conocimiento de las acciones de los peruanos en Madrid enmarcó el inicio del nuevo clero indígena novohispano.

En la década que siguió a 1690 varios indios nobles solicitaron becas en el colegio seminario de México y grados en la Real Universidad de México, cuyos rectores siguieron apegándose a la constitución 246 que les permitía el acceso (Menegus y Aguirre, 2006: 55-139). A pesar de esto, los indios estudiantes decidieron manifestar su calidad noble para distinguirse de los simples tributarios. El tributar se consideraba una nota de infamia. A esto hay que agregar el factor económico, pues varios caciques sí contaban con los recursos suficientes para educar a sus hijos. Además, las autoridades siguieron mostrando preferencia por la nobleza, como lo prueban las constituciones del nuevo seminario conciliar de México que contemplaban dar becas sólo a indios de ese estamento (Aguirre, 2012: 32). A medida que trascurrieron los años, y sin dejar de ser nunca un sector minoritario, el número de estudiantes y graduados indios se acrecentó. Los que asistían a las aulas de la universidad podían

ser también colegiales en alguna institución de la capital, o bien ser únicamente cursantes en la primera (Gonzalbo, 1995: 168).

Es difícil precisar el número de indios que cursaron en la universidad, pues en sus matrículas no se asentó el origen social de los estudiantes. Sin embargo, otras fuentes prueban su presencia en las aulas: entre 1692 y 1724 fueron, al menos, 11 (AGN, U, vols. 42-46 y 70-71). Esta cifra fue, muy probablemente, una fracción de un conjunto mayor que es más difícil identificar. Esto tomando en cuenta la densidad de población indígena y de linajes nobles en el centro y en el sur de la Nueva España. Otra fuente abona a esta hipótesis: los registros de grado de bachiller de la misma universidad. Los indios que alcanzaron el grado de bachiller en artes fueron al menos 134 en el periodo de 1711 a 1822, la mayoría de la segunda mitad del siglo XVIII y las primeras décadas del XIX (AGN, U, vols. 167-170 y 293). Y se dice *al menos* porque los hijos de caciques del seminario conciliar de México que obtuvieron un grado no aparecen como tales en los registros de la universidad.

Otra señal del interés de la nobleza indígena por ascender fue lograr para sus hijas el acceso a los conventos y a la condición de monjas. Sus logros no fueron pocos, pues en 1724 consiguieron la fundación del Convento de Corpus Christi en México, en 1737 el de Nuestra Señora de Cosamaloapan en Valladolid y en 1782 el de Santa María de los Ángeles en Oaxaca. Hubo otros tres proyectos en Tlatelolco, en Guadalajara y en Puebla que no fructificaron. Los conventos para indias se pueden adscribir a la misma tendencia de ascenso de la nobleza indígena. Un síndico de los franciscanos lo expresó claramente, a propósito de la solicitud para el de Tlatelolco en 1779: la Corona había decretado las providencias para atender y exaltar a los indios, instruirlos en el castellano y que los caciques pudieran optar por las dignidades eclesiásticas (Hernández, 2014: 223).

Un balance general de la primera mitad del siglo XVIII es que, si bien hubo una respuesta positiva de una parte de la nobleza indígena para acceder a los grados universitarios y al sacerdocio, sus logros fueron pocos por entonces: sólo algunas docenas de indios afortunados pudieron llegar a esas alturas del conocimiento y la jerarquía eclesiástica. Más importante fue que ese pequeño núcleo era

un claro indicio de un aumento sustancial de expectativas proveniente de un abanico geográfico cada vez más amplio interesado en acceder al sacerdocio y al clero parroquial. Perspectivas que llevaron también a algunos indios letrados a ir más allá de lo que les ofrecía la Iglesia novohispana y las escuelas y, en consecuencia, a buscar nuevas alternativas.

UN PROYECTO DE COLEGIO PARA REIVINDICAR A LA NOBLEZA INDÍGENA

Una nueva fase del proceso estudiado se inició con un memorial de 1754 que contenía un plan de colegio, presentado al año siguiente en Madrid por el presbítero Julián Cirilo de Galicia y Castilla, noble tlaxcalteca (Menegus, 2013: 9-11). De Galicia se graduó de bachiller en las facultades de Artes en 1748 y de Teología en 1754. En este último año se ordenó también de presbítero. Aunque obtuvo algunas cátedras en el colegio seminario de Puebla, sus expectativas fueron mucho más allá de su carrera individual (Menegus, 2013: 100-101).

De Galicia se formó en los colegios de Puebla fundados por el obispo Juan de Palafox en el siglo XVII, los cuales igualaron en importancia a los de México (Aguirre, 2002). Siendo ya presbítero, pidió en 1754 licencia a su obispo para viajar a España. Puesto que el memorial de Cirilo sobre su proyecto de colegio es del mismo año, es claro que se trataba de una empresa gestada durante sus estudios y su formación sacerdotal. Será necesario en el futuro indagar más sobre esta etapa. En ese mismo año, De Galicia viajó a Madrid, donde fue ayudante del teniente de cura de la parroquia de San Sebastián e incluso predicó algunos sermones, uno de ellos para el Consejo de Indias, en la celebración de Santa Rosa de Lima, y otro el 12 de diciembre, en la fiesta de Nuestra Señora de Guadalupe, misma época en que Roma reafirmó a esta virgen como patrona de Nueva España (Menegus, 2013: 101).

El viaje de De Galicia a la corte fue importante porque facilitó el conocimiento de su proyecto allí y su aprobación. No parece casual que por esos años otros caciques peruanos estuvieran ahí,

también procurando ascensos (O'Phelan, 2024). Aún no sabemos de dónde provinieron los recursos para el viaje de De Galicia a Madrid, pero es posible que fuera del cabildo indígena de Tlaxcala, con el cual tenía una estrecha relación. Tampoco sería raro que fueran de algún eclesiástico español con suficientes recursos e interés en el asunto, ni que el proyecto partiera de un descendiente de la nobleza tlaxcalteca, la cual siempre se distinguió por defender y acrecentar sus privilegios ante la Corona y el régimen español (Martínez, 2008: 413-501). Un rasgo importante del tlaxcalteca fue que, a diferencia de muchos otros clérigos que fueron a Madrid a procurar prebendas y canonjías, él rechazó una media ración en Guadalajara, en 1767, expresando que su viaje sólo obedecía al logro del colegio y no a otro propósito (Menegus, 2013: 102).

En su memorial, De Galicia recordó a Fernando VI la orden de Felipe V para no obstaculizar a los indios en los puestos eclesiásticos² e incluso dio una interpretación propia a la cédula de 1697: la nobleza indígena la entendió como un reconocimiento favorable a las capacidades de los indios, borrando ya los cuestionamientos que se les hicieron en el siglo XVI:

mandando el señor don Phelipe Quinto de gloriosa memoria, y dign[o] padre de vuestra majestad que en este particular se atendieran lo[s] méritos de los yndios en el grado, que corresponde a[ll] de los más veneméritos vasallos, quedando desde [en]tonces libre de aquella escrupulosa nota, con que s[e] delinearón al principio retratándolos, como incapace[s] para todo género de gobierno (Menegus, 2013: 25).

El escrito del tlaxcalteca denota gran inconformidad por la marginación de su estamento, el cual, desde su punto de vista, no había recibido la enseñanza debida, no obstante los honores ordenados por Felipe V: “enseñanza de que hasta ahora han carecido, no porque aya faltado en los señores reyes cathólicos el cuidado de todos sus adelantamientos, sino porque quantos remedios se han estable-

2 De Galicia citaba seguramente la reafirmación que en 1725 hizo Felipe V de la cédula de 1697, de Carlos II (AUNR, caja 2: ff. 381-385).

cido a favor de los indios se han convertido en su daño” (Menegus, 2013: 25).

De Galicia conocía a los autores que favorecieron causas de los indios en siglos anteriores, tales como fray Juan de Torquemada, José de Acosta y, sobre todo, fray Bartolomé de las Casas. Retomó incluso la antigua tesis franciscana sobre que los indios colegiales de Tlatelolco fueron mejores que los españoles. De ahí que sus argumentos se basaran en un reclamo histórico que se solucionaría con la fundación de un colegio de estudios mayores, exclusivo para sacerdotes indios, en la villa de Guadalupe, sede del ya por entonces más importante santuario novohispano (Brading, 1993: 375-380). En su memorial De Galicia manifestó que representaba a todas las naciones indias del reino, buscando un mayor respaldo a sus argumentos, y expuso que los indios carecían de toda posibilidad de educación, que vivían en el desamparo y el vilipendio, por lo cual no podían gozar de los empleos prometidos por la Corona en cédulas y leyes (Menegus, 2013: 24). En este sentido, el colegio propuesto vendría a instrumentar y a concretar la cédula de 1697. La alusión a que representaba a las naciones indias recuerda directamente los memoriales peruanos presentados a Carlos II.

Aunque desde fines del siglo XVII se habían otorgado becas a hijos de caciques en el seminario conciliar de México, así como grados de bachiller y órdenes sacerdotales, De Galicia sugería que un colegio con las características propuestas aceleraría la formación de un sector más amplio, uniforme y con más presencia de clérigos nobles.

Tampoco es accidental la elección de la villa de Guadalupe como sede del colegio: el culto a esa virgen había tenido un crecimiento asombroso en la primera mitad del siglo XVIII. La propuesta de edificar la nueva institución ahí puede tener varios significados: era ya la sede del santuario más importante de Nueva España y de la recientemente erigida colegiata de Guadalupe (Watson, 2012), lo que aumentaba el prestigio del complejo guadalupano. La elección del lugar para el colegio deseaba aprovechar ese gran carisma religioso para su propio provecho. Serían clérigos indios formados en el santuario guadalupano y con una vida en comunidad, como alguna vez lo propuso el obispo Zumárraga en el siglo XVI (Bataillon, 1953),

propuesta renovada que buscaba establecer un sacerdocio indígena modélico. De Galicia declaró como fuente de su inspiración a los colegios de San Felipe Neri, de San Carlos Borromeo o de El Salvador (Menegus, 2013: 24).

Nuestro personaje argumentó que los indios tenían un deficiente conocimiento de la doctrina, lo cual tenía implícita una crítica a sus curas españoles. Al respecto, en la década que siguió a 1720 el arzobispo de México, José Lanciego, explicó al rey una situación similar (Aguirre, 2021). Seguramente estas críticas hechas por De Galicia comenzaron a ganarle detractores dentro del clero español criollo, en una época en que también en España se vertían ataques contra los letrados criollos de Indias (Tanck, 2013: 30). Julián Cirilo propuso que los indios del nuevo colegio fueran nombrados curas por los obispos, como un privilegio concedido por el rey. Esta idea también le habría causado opositores en el clero español pues la habrían tomado como una competencia inesperada.

Otros beneficios del nuevo colegio, según el tlaxcalteca, serían lograr nuevos tributarios cristianizados, el acceso de los novohispanos a nuevas tierras ganadas a los indios convertidos y que los clérigos indios podían ser buenos misioneros con poco gasto para la real hacienda.

De Galicia quería un colegio gobernado por los mismos indios, con lo cual pretendía dotarlo de una identidad común, de acuerdo con los paradigmas de una sociedad corporativa y estamental como la novohispana del siglo XVIII (Alberro y Gonzalbo, 2013; Rojas, 2007). Para él los mejores educadores de los indios eran ellos mismos, por el conocimiento que tenían de sus paisanos. Argumentó, como lo hacían los criollos (Ahumada, 1725), que los hijos de los pueblos indios debían hacerse cargo de la educación de los suyos y tener cargos y dignidades, como sucedía en España; además, añadió, sólo los indios conocían bien las lenguas (Menegus, 2013: 26). Aquí podemos advertir otra crítica implícita contra los clérigos españoles que las ignoraban o las conocían poco. Por ello, propuso que en el colegio se enseñaran todas las lenguas de Nueva España, pues por su diversidad y la falta de catedráticos y clérigos lenguas idóneos

muchos naturales se quedaban sin doctrina y, por tanto, con sus errores e idolatrías.

De ahí que no sea raro que el tlaxcalteca criticara la campaña para fundar escuelas de castellano en todas las parroquias, que por entonces impulsaba el arzobispo Rubio y Salinas. Para De Galicia, esto no era la solución pues, además de que forzarlos a aprender un idioma extraño era contra el derecho de los indios, no había maestros que conocieran todas las lenguas de los indios que iban a instruir y, por tanto, no podrían comunicarse con ellos. Escuelas inútiles que sólo tendrían un gran costo para el real erario. Luego, Julián Cirilo expresó que, si los niños de los pueblos pequeños tuvieran que trasladarse a las cabeceras, alojarlos y alimentarlos sería un gasto incosteable para sus familias y entonces lo tendría que hacer la real hacienda. Además, tendrían que crearse tantas escuelas como parroquias hubiera. En conclusión, para él la mejor solución era su colegio, en donde se formarían indios de todas las naciones y, en consecuencia, concedores de todas las lenguas. No es difícil relacionar estos cuestionamientos en contra de las escuelas de castellano con la oposición que el arzobispo Rubio y Salinas demostró después contra el proyecto del tlaxcalteca.

De Galicia también abordó dos acusaciones históricas contra los indios: su falta de policía y gobierno y su embriaguez. Sobre la primera, señaló que era falsa, pues generalmente los pueblos estaban bien gobernados por sus caciques y los indios obedecían. En cuanto a la segunda, sin negarla, pedía que se les prohibiera toda la venta del vino por el rey y así todos obedecerían. Para nadie era un secreto que la venta del pulque era un negocio muy lucrativo y que por ello había mucha discrecionalidad en expendirlo (Menegus, 2013: 26).

El presbítero de Tlaxcala no olvidó una cuestión básica para toda nueva fundación: el financiamiento, consciente de que esto podía ser el principal obstáculo, pero confiaba en que el rey, generoso y muy al tanto del gran bien que se hacía, no dudaría en destinar recursos al considerar que los caciques y sus hijos eran “los vasallos más beneméritos, que jamás tubo monarca. Porqué mérito puede igualarse al de averse rendi[do] a los señores reyes de Castilla más de doscientos mil[lo]nes de almas sin el derramamiento de sangre”

(Menegus, 2013: 28). Llama la atención que De Galicia propusiera que los fondos se obtuvieran de las llamadas vacantes eclesiásticas mayores y menores de Nueva España; es decir, de los obispos y prebendas de catedrales sin ocupar. Es posible que se haya asesorado con canonistas expertos o incluso prebendados simpatizantes. Pero esta propuesta era incómoda para el alto clero, que pensaba que esos recursos le pertenecían por derecho y sobre lo cual hubo fuertes controversias en la década que siguió a 1730 (Aguirre, 2012: 292-294).

Otra opción que sugirió Galicia para dotar al colegio fue el diezmo, tocando un punto sensible para el alto clero: si los indios eran quienes generaban buena parte de ese gravamen, que mantenía a las catedrales en Indias, sería justo que una parte fuera para beneficio de ellos. La gloria sería de Fernando VI si conseguía, con ese colegio, lo que no se había hecho en más de dos siglos: lograr que todos los indios vivieran racionalmente. El problema era que el diezmo era defendido férreamente por las catedrales y los obispos, quienes se negaban incluso a compartirlo con las parroquias, aun y cuando así lo ordenaban sus cédulas de erección (Aguirre, 2015); mucho menos aceptarían hacerlo para un colegio de indios.

Ahora bien, cabe destacar que Galicia buscó apoyo de, al menos, la nobleza del centro de Nueva España, en especial de México y de Tlatelolco, logrando que sus cabildos lo refrendaran ante la Corona en 1755. Esto debió darle más fuerza y convicción en España. El cierre de filas de los cabildos de la capital puede significar otro indicio de un conocimiento de las estrategias peruanas ya mencionadas. De comprobarse esto en el futuro, se podría plantear la existencia de un movimiento de reivindicación de las noblezas indígenas más importantes de Hispanoamérica colonial. En su memorial, el tlaxcalteca registró que

los indios gobernadores de las parcialidades de san Juan Tenochtitlan, y Santiago Tlatilulco de la ciudad de México, por sí, y en nombre de los demás gobernadores, y caziques de los pueblos del distrito de ella, y de todos los indios de las provincias de la Nueva-España, en carta para el Rey nuestro señor (que Dios guarde) de ocho de enero del citado año de mil setecientos cinquenta y cinco, repitieron la instancia, que ante-

riormente, y en nombre de toda la nación, había hecho el nominado don Julián Cyrilo (Menegus, 2013: 101-102).

La reivindicación del clero indígena recibió el apoyo de otro hijo de caciques letrado: el presbítero Andrés Ignacio de Escalona Arias Acxayacatzin y Temilo, noble de Tlatelolco, formado en el seminario conciliar de México. A mediados del siglo XVIII este clérigo solicitó, no sólo apoyar el plan de De Galicia, sino también la reapertura del colegio imperial de Santa Cruz de Tlatelolco con el fin de reivindicar a los indios pobres e ignorantes, ya que, desde su punto de vista, mantenerlo cerrado les impedía aprovechar los beneficios que otorgaba la Corona a sus vasallos leales (Escalona, 1935: 24). En la misma tesitura de De Galicia, Escalona declaró que el fin principal del colegio sería formar indios curas para “los pueblos de sus paisanos y compatriotas y puedan dirigirles al conocimiento de nuestra Santa Fe Católica” (Escalona, 1935: 25). También coincidió en que los clérigos indios eran más idóneos por su dominio de las lenguas. El tlatelolca no olvidó recordar las leyes de fines del siglo XVII a favor de los indios y reivindicó la política lascasiana: “todos los naturales de este americano reino nos remitimos a las defensas, representaciones y demás razones dadas por el ilustrísimo señor don fray Bartolomé de las Casas” (Escalona, 1935: 35). Este escrito demuestra la existencia de un sector letrado de la nobleza indígena que, como en Perú, buscaba su reivindicación en el marco del imperio español. Junto con Escalona, firmaron la solicitud otros siete caciques de linajes del valle de México. El proyecto del colegio de De Galicia estaba recibiendo cada vez más apoyo, pero, en la misma proporción, comenzó a inquietar a varios actores eclesiásticos notables de Nueva España, especialmente al alto clero, quien no lo vio con buenos ojos y actuó en consecuencia.

EL COLEGIO A DEBATE: CRÍTICAS Y MEDIATIZACIÓN EN EL ARZOBISPADO DE MÉXICO

En Madrid hubo buena recepción del memorial del tlaxcalteca. En 1754 reinaba Fernando VI, a quien desde el inicio le pareció una buena idea el colegio y pidió opiniones sobre su costo, sus rentas ordinarias y la construcción de su edificio al virrey Revillagigedo. Desde nuestro punto de vista, la Corona consideró al proyecto afín a su política de lograr una mejor integración de los indios a la sociedad y al imperio (Gruzinski, 1985: 184). Como era usual, se pidió la opinión de las máximas autoridades de Nueva España, así como de actores eclesiásticos de primer orden, antes de tomar una decisión final. En consecuencia, el rey envió copia del memorial al virrey para que ventilara la vía por seguir para su financiamiento:

el coste que podrá tener la fábrica material del pretendido colegio, las rentas que se necesitarán para su [ma]nutención, y en qué fincas, o arvitrios podrán señalarse, co[mo] todo lo demás que en el asunto se os ofreciere, y pareciere, y también acerca de los beneficios, o perjuicios (Menegus, 2013: 21).

La buena acogida de la Corona causó desconcierto e inquietud en Nueva España y abrió un importante debate sobre el pasado, el presente y el futuro del sacerdocio indígena. El proyecto de De Galicia provocó así diversas reacciones, en pro y en contra, de autoridades y grupos interesados en impulsarlo, reformarlo o detenerlo. Las discusiones se ampliaron a la educación de los indios y su situación social, económica y cultural en general. Hubo diferentes posturas y opiniones, evidencia de que no existía un consenso.

El colegio sufrió un rechazo de un sector poderoso del alto clero, que se opuso a la fundación y cuestionó, como se había hecho en el siglo XVI, las capacidades de los naturales para ejercer ministerios sacerdotales. El primero en responder, en 1755, fue el arzobispo Manuel Rubio y Salinas, quien mostró un interés especial en rebatir las críticas de De Galicia sobre la responsabilidad de la Iglesia en la postración de los indios (Menegus, 2013: 107).

El informe de Rubio fue muy importante, no sólo por ser de la máxima autoridad eclesiástica de Nueva España, sino también porque fijaba una de las posturas dominantes del alto clero novohispano. Teniendo en cuenta su desfavorable opinión sobre el clero secular novohispano del arzobispado en general, según informes de 1758 y 1764 (AGI, M, 2549 y M, 2547), lo que manifestó sobre los indios no fue diferente. El arzobispo declaró que lo más importante era lograr la instrucción de los indios y que el colegio era sólo otro medio. Contradiciendo a De Galicia, el prelado expresó que virreyes y eclesiásticos sí se habían ocupado de su educación; que muchos clérigos, antes que los frailes, los evangelizaron y les enseñaron artes y oficios. Además, agregó, se dictaron innumerables leyes que ordenaron su instrucción, lo cual probaba que ello fue una de las principales metas de la Corona desde los inicios de Nueva España, si bien aceptó que entre 1650 y 1750 hubo descuido en esa tarea (Menegus, 2013: 108). Es claro que Rubio buscó desacreditar la tesis de De Galicia sobre la gran ignorancia y vilipendio en que se hallaban los indios, e incluso alegó que se fundaron universidades, colegios, seminarios, monasterios de monjas y recogimientos de niñas principalmente para los naturales, aunque al final aprovecharon más los españoles y sólo algunos establecimientos quedaron para los indios (Menegus, 2013: 109). Categórico, el prelado aseveró que los indios causaban su propia ignorancia y miseria, y que el rey debía saberlo para tomar una decisión final (Menegus, 2013: 110).

Respecto a las becas para indios del seminario conciliar de México, el mitrado expresó que no siempre se ocupaban, pues muchas familias de caciques estaban deshonradas por haber cometido delitos y, en consecuencia, los hijos no eran dignos para el estado eclesiástico.

El prelado negó que los estudiantes españoles despreciaran a sus discípulos indios, afirmando en cambio que éstos no eran buenos estudiantes y que ignoraba si alguno tenía un grado mayor en la universidad. Expuso que muchos abandonaban los cursos y quienes los terminaban se ordenaban pronto de sacerdotes y no volvían a estudiar, más interesados en trabajar en parroquias, si bien muy pocos llegaban a ser titulares.

Rubio argumentó que no había mucha diferencia entre los indios sacerdotes y los seglares, pues ambos tenían los mismos vicios de lujuria, embriaguez o crueldad; aún peor, los primeros pecaban con mujeres o revelaban secretos de confesión. Claro que se olvidó de señalar que los españoles también lo hacían. Aun de los que eran buenos sacerdotes, por haber sido vigilados toda su vida, señaló que no destacaban, pues ni siquiera sabían escribir bien. Estas mismas características, según el prelado, los alejaban de los cargos políticos. Pero el arzobispo fue más allá y criticó los orígenes sociales de los caciques: ya no eran indios puros, eran pobres y no se distinguían mucho de los comunes. En las inmediaciones de la capital, algunas familias de caciques tomaron el apellido de antiguos protectores españoles e incluso sus escudos de armas, pero vivían pobremente, pues habían vendido los bienes de sus cacicazgos y ahora sólo gozaban del título y del privilegio de no tributar. Y sus mujeres, en la capital, se dedicaban a tratos viles o venta de verduras o flores. El arzobispo agregó que, si antes el concepto de “cacique” significó dignidad, ya entonces era sólo un “oficio”, pues lo usaban los gobernadores, lo cual se permitió para reforzar su autoridad y la recaudación de los tributos reales. Pero los gobernadores abusaban de los indios: les pedían excesivos servicios y contribuciones, además de que hacían muchos obsequios a curas y otras autoridades provinciales para perpetuarse en sus cargos:

De estas familias, que he hablado salen los colegiales yndios del seminario, y algunos otros, que se crían en el de san Gregorio, y el de Tezoztlán de la compañía de Jesús, y uno, u otro, que algún eclesiástico virtuoso o cavallero particular cría en su cassa, todos destinados al estado eclesiástico en el clero (Menegus, 2013: 111).

En opinión de Rubio, aunque los caciques tuvieran algún dinero o caudal, seguían viviendo en chozas, vestían con pobreza, comían sólo legumbres y maíz, y dormían en petates, si bien gastaban mucho, injustificadamente, en fiestas de bautismos, funerales, santos patronos, posesión de cargos de gobierno o ingreso a cofradías. También pedían contribuciones extraordinarias e ilegales a los indios

comunes para las fiestas de su iglesia y el vestuario de sus imágenes y santos. En cambio, nada daban para educar a sus hijos, como los españoles, ni para vestirlos bien o calzarlos (Menegus, 2013: 112).

Como era lógico, el prelado abordó también el asunto de las lenguas nativas, muy vinculado con el proyecto de escuelas de castellano que impulsó desde 1753 en el arzobispado (Tanck, 1999: 158-168). Para empezar, el jerarca las calificó como el mayor estorbo para su civilización, lamentando que encomenderos, alcaldes mayores y doctrineros del siglo XVI las hubieran conservado en vez de enseñarles el castellano, pues esto habría cambiado la situación. Rubio señaló que las nuevas escuelas desterrarían en pocos años las lenguas bárbaras y que por ello también estaba nombrando curas que sólo hablaban el castellano en parroquias donde los indios ya lo sabían. Y remató con lo siguiente: si a pesar de tantas leyes y fundaciones de los españoles a favor de la educación y civilización de los indios, éstos seguían en esa mala condición, ello se debía a un designio divino (Menegus, 2013: 114).

Luego de todo lo anterior, el arzobispo de México abordó la cuestión central: ¿era conveniente la fundación del colegio? De inicio expresó que no, pues por sí mismo era insuficiente para reformar a todos los naturales y, en cambio, beneficiaría sólo a los indios congregados, los cuales no serían muchos, calculando que en toda Nueva España apenas había 50 indios sacerdotes. Para Rubio, el colegio podría tener el mismo destino que otros anteriores: ir a la decadencia, o bien, servir más como hospital de sacerdotes viejos, y preguntaba: ¿para qué educar a indios sin vocación eclesiástica, que al salir del colegio serían sólo gañanes, jornaleros, ociosos o vagabundos? ¿Para qué costear un colegio cuyos egresados no podrían servir en empleos públicos, como sí sucedía con los españoles? ¿Para qué educar y gastar en sujetos que difícilmente alcanzarían mejores logros que los indios del seminario conciliar? ¿Para qué educarlos, si serían clérigos pobres, quizá mendigos, sin capellanías, pues las que había eran para españoles? Y como misioneros, puesto que no había misiones en el arzobispado, deberían pasar a otros obispados, aprender nuevas lenguas y tener cualidades suficientes para ser útiles, todo esto irrealizable en la práctica. Finalmente, Rubio señaló

que no podía calcular el costo del edificio colegial sin antes decidirse el número de personas y actividades que tendría (Menegus, 2013: 115).

Más allá de los intereses del alto clero, hay que tomar en cuenta otros contextos de la época. A mediados del siglo XVIII se inició la secularización de doctrinas, que aumentó las expectativas para el clero secular español (Álvarez, 2015), el cual veía en el aumento de parroquias nuevas oportunidades de beneficios, honra y rentas; pero, además, este clero debía afrontar una serie de críticas en el Viejo Mundo que cuestionaba la capacidad intelectual de los letrados del Nuevo Mundo. En Madrid, incluso, ya circulaban fuertes críticas contra el acceso de criollos a los altos cargos de gobierno, justicia e Iglesia, crítica que hizo mella en el ánimo de la clerecía novohispana (Eguiara, 1996: 55-60). La clerecía novohispana deseaba mostrar su hispanidad y alejarse de cualquier calificación de tener sangre india. Un ambiente así era poco propicio para la aceptación sin más de un colegio que formara clérigos indios, que podrían convertirse en rivales en la búsqueda de parroquias y otros cargos eclesiásticos. ¿Temía el clero criollo, además, una mayor competencia de los sacerdotes indios en las parroquias, capellanías y otros cargos eclesiásticos? Evidentemente, no era lo mismo contratar a algún indio clérigo como ayudante lengua, que, ahora, enfrentar en las oposiciones o recomendaciones a grupos de clérigos indios, mejor preparados y respaldados por una corporación colegial.

En la Real Universidad de México otro sector del clero criollo, asentado en las cátedras y la academia, cuestionaba la presencia indígena en las aulas y su búsqueda de los grados, importantes para iniciar cualquier carrera eclesiástica. Los indios fueron menospreciados y marginados por condiscípulos, tanto en la universidad como en los colegios, pues los estudiantes españoles negaban tener sangre indígena. Desde la perspectiva de los doctores del claustro que gobernaban la Real Universidad de México, la corporación estaba sólo integrada por letrados de distinguida cuna, alejados de la “infeliz constitución de los indios” (AGN, U, vol. 25, ff. 199v-207v). Los indios participaban poco de la vida académica de la universidad,

a juzgar por sus relaciones de méritos (Menegus y Aguirre, 2006: 263-293).

Con todo, el colegio de De Galicia también tuvo adeptos en el clero, en especial en el arzobispado de México, si bien propusieron algunos cambios. En el caso de fray José de Leyza, guardián del convento de Tlatelolco, opinó a favor de la fundación, recordando que en el colegio imperial de Santa Cruz del siglo xvi los indios demostraron tener la capacidad para lograr un alto nivel educativo. Por ello, Leyza “consideró más viable reconstruir el colegio de Santa Cruz, en lugar de fundar el colegio en la Villa de Guadalupe” (Menegus, 2013: 15).

De igual parecer fue el rector jesuita del Colegio de San Gregorio, José Mayora, quien fue más a fondo y manifestó que la causa de la deplorable situación espiritual y educativa de los indios era su pobreza, por un lado, y la falta de atención de los españoles por instruirlos al mismo nivel que a ellos mismos, por el otro. Además, aunque aceptó que había muchas escuelas en sus pueblos, los maestros eran pésimos y las pláticas semanales de los curas tampoco les servían de mucho. En otras palabras, para el jesuita había causas concretas sobre la postración indígena que podían revertirse. De ahí que fuera deseable la creación del colegio sobre el que se debatía, si bien propuso que, en principio, estuviera a cargo de clérigos españoles, en tanto se formaran sacerdotes indios capaces de dirigirlo. Otros actores eclesiásticos que opinaron fueron los miembros de la colegiata de Guadalupe. Aunque se opusieron a la creación de prebendas de lenguas en su corporación, sin conseguirlo (Watson, 2012: 330), sí apoyaron el proyecto del tlaxcalteca como instrumento de promoción de los indios, pero con una modificación fundamental: en el futuro colegio también debía recibirse a estudiantes españoles, considerando que era conveniente la convivencia con los indios (Alberro, 2013: 300-320). En otras palabras, en el nuevo colegio debía replicarse el régimen que ya se practicaba en el seminario conciliar de México.

Del real palacio de México surgieron también opiniones importantes y decisivas para el futuro del colegio. En 1757, el virrey marqués de las Amarillas y los oidores de la real audiencia enviaron su opinión a Madrid. De inicio, les pareció oportuno el proyecto considerando que así se acabaría con la ignorancia y la barbarie de los indios, vivirían como verdaderos cristianos y podrían optar por empleos honoríficos (Menegus, 2013: 33). Coincidieron con el arzobispo Rubio sobre que había muy pocos sacerdotes indios por falta de un seminario y la insuficiencia de las cuatro becas de caciques del seminario conciliar de México para tantos candidatos. Concordaron igualmente con el señalamiento de De Galicia sobre que diversos indios que estudiaban en algún colegio, como el de San Gregorio, no terminaban sus estudios pues eran molestados por los estudiantes españoles.

Igualmente, virrey y oidores afirmaron que en el siglo XVI la educación indígena comenzó con mucho éxito y entusiasmo en la parroquia de San José de los naturales y en el Colegio de Tlatelolco, de donde salieron indios latinos del más alto nivel, pero este último decayó al perder rentas: “y desde entonces les ha faltado el cultivo, y enseñanza a los yndios, como todo lo refi[e]re el padre Torquemada en su monarquía indiana” (Menegus, 2013: 34). No era cierto, pues, que los indios fueran unos brutos incapaces, como ya lo había refutado el papa Paulo III en su bula de 1537. También recordaron que en la *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* se ordenó la creación de colegios para hijos de caciques, con dotación de rentas competentes, así como las cédulas de Carlos II sobre dotarlos con becas y empleos. Con base en todo esto, concluyeron que era deber de la Corona favorecer el colegio, tal y como lo hacía en Perú, en donde había varios, y que los indios no podrían aspirar a los empleos de los españoles, según la cédula de 1697, si no se los educaba e instruía convenientemente.

Estos ministros recordaron un tratado del obispo de Puebla, Juan de Palafox, sobre las virtudes del indio, así como a Juan de Merlo, sacerdote indio, quien llegó a ser obispo de Honduras, y a Fernando

de Figueroa, sacerdote y nieto de caciques, quien demostró públicamente su sabiduría. Respecto a la prohibición del ingreso de indios en las órdenes religiosas, señalaron que no fue por sus supuestos vicios, falsos todos, sino por el abandono y el escarnio de los frailes. Igualmente, las indias cacicas también demostraban su capacidad para la vida religiosa en sus conventos y Solórzano había declarado que los indios virtuosos servían para obispos (Menegus, 2013: 37). En conclusión, virrey y oidores apoyaron la fundación del colegio, con cátedras de latín, filosofía, teología y derecho, pero no a cargo de indios, como pretendía De Galicia, sino de jesuitas que eligieran los arzobispos, pues ellos habían formado a grandes letrados. Esta propuesta del palacio virreinal era pragmática: no contradecía los argumentos sobre la necesidad de un colegio para indios, pero sí daba la dirección de éste a los afamados jesuitas. De esa manera refrendaban que el clero indígena no debía tener más atribuciones que aquellas que los españoles les otorgaran, por un lado, y tomaban el modelo del colegio jesuita de San Gregorio, por el otro. Coincían con el tlaxcalteca en que el colegio debía ser exclusivo para indios nobles y que debía estar en la villa de Guadalupe, cuyos cursos fueran reconocidos en la real universidad. Sugirieron dotar hasta 100 colegiales con beca, de todas las lenguas.

Respecto al presupuesto, en el palacio real calcularon gastar 60000 pesos para la edificación del colegio; 20000 al año para mantener a 100 colegiales, más 5000 para el salario de los catedráticos, los criados, el médico y la botica. En total: 25000 de renta anual. Para obtenerla, propusieron tomarla de los tributos de los indios, por considerar justo se les compensara así por la ruina causada al Colegio de Tlatelolco (Menegus, 2013: 39). De esta forma, el virrey marqués de las Amarillas y los oidores delinearon un colegio un tanto diferente al de De Galicia, buscando alinearlo a las políticas en boga, a saber: los 100 colegiales, más que aprender a administrar en sus lenguas, debían aprender bien el castellano, para que, al salir del colegio, ya fuesen a gobernar o a administrar curatos, enseñaran el castellano a los indios del común. Con esto se reforzaría la política de castellanización. Además, los nuevos indios sacerdotes

coadyuvarían en las nuevas parroquias secularizadas, ya sea como curas, como vicarios o como simples sacerdotes.

El fiscal de la audiencia de México, el marqués de Aranda, también participó en el debate, pero se alejó del optimismo del virrey (Menegus, 2013: 41), al dudar de que los 50 sacerdotes indios del arzobispado, ocupados de curas o vicarios, quisieran recogerse en el nuevo colegio, pues antepondrían su comodidad, sus intereses y sus familias. Pensaba también que la mitra no querría retirar a los mejores indios de las parroquias y ponía de ejemplo al colegio del oratorio de San Felipe Neri, donde no se habían concentrado ni 20 clérigos españoles. Luego, el fiscal preguntó qué se podía esperar del resto de los indios clérigos, poco capaces y preparados, que sabían algo de latín, alguna lengua y algo de teología moral. Según este ministro, ningún natural había por entonces con los méritos suficientes para tener el grado de licenciado (Menegus, 2013: 43).

El fiscal consideró que ningún indio del seminario conciliar de México había igualado a los españoles y que los del nuevo colegio ya no serían jóvenes ni podrían destacar siendo viejos. Por el contrario, opinó que estos colegiales sólo llevarían una vida descansada y ociosa, como el resto de los indios comunes. Coincidiendo con lo expresado por el arzobispo Rubio, el fiscal apuntó que no había indios idóneos: no eran letrados ni virtuosos, sino perezosos, no muy diferentes de los indios comunes y sus vicios; eran “tibios” y descuidados, más acostumbrados a devociones exteriores que a lo espiritual interior; tampoco conocía a buenos indios predicadores y eran propensos a la incontinencia. Por todo esto es que consideró que las órdenes religiosas no los habían admitido en sus filas y lo mismo sucedió en la congregación de San Felipe Neri. El fiscal rechazó también la enseñanza de las lenguas, dado que las reales cédulas ordenaban la enseñanza del castellano, pues los indios que lo sabían eran los más instruidos y gobernados. El arzobispo Rubio y Salinas ya había fundado más de 400 escuelas durante su visita pastoral, sin costo para la real hacienda, por lo que este proyecto sí debía apoyarse. Además, dudaba de que los indios clérigos supieran todas las lenguas, salvo el mexicano y el otomí.

El fiscal cuestionó que los indios formados en el colegio pudieran ser curas directamente, pues debían ganar los concursos de oposición, como cualquier otro clérigo. También dudó de que ellos pudieran ser buenos misioneros, pues era un trabajo muy difícil y no tenían la capacidad para la conversión de los bárbaros. Respecto a la renta anual para el colegio, el fiscal propuso que, de ser fundado, una parte saliera del ramo de vacantes mayores y menores y otra del ramo de tributos de indios. Al final de su escrito, el fiscal aseveró que “sólo Dios podrá quitarles los defectos que tienen y hacerles distintos en lo que son” (Menegus, 2013: 59).

NUEVA CAMPAÑA DE JULIÁN DE GALICIA Y LAS OPCIONES DE CARLOS III

La falta de consenso entre las máximas autoridades de Nueva España retrasó una decisión final de Fernando VI. De ahí que no resulte extraño que, en 1757, De Galicia insistiera en Madrid sobre su proyecto, argumentando que los indios seguían sufriendo muchas injusticias y que ya era hora de acabar con su ignorancia (Menegus, 2013: 59). Sin embargo, el cambio de monarca en 1759 siguió retrasando el asunto. Algunos años después, seguramente enterado de las críticas del arzobispo de México contra su causa, De Galicia volvió a escribir al Consejo de Indias, ya en el reinado de Carlos III, y abordó lo que se vislumbraba como el mayor obstáculo: el financiamiento. El tlaxcalteca declaró que las rentas de los colegios de españoles, así como la manutención de los párrocos, a fin de cuentas, salían de los indios, ya sea por vía de tributo, del diezmo o de las obvenciones, que consideraba prohibidas por la Corona: “y así contra todas estas leyes pagan los yndios a sus curas actualmente los derechos parroquiales; supuesto que les pagan sus diezmos incluidos en los tributos” (Menegus, 2013: 61).

Nuevamente, De Galicia criticó el orden eclesiástico novohispano y el régimen diversificado de derechos parroquiales que gravó a todos los fieles, establecido en el tercer concilio mexicano en 1585 (Aguirre, 2014). El tlaxcalteca reclamó incluso que los párrocos y los

obispos siguieran gozando del trabajo de los indios, desobedeciendo las leyes reales que les prohibían cobrar algo a los indios fieles. El presbítero De Galicia denunció que las autoridades no habían cumplido con la orden de fundar colegios para caciques en las principales ciudades y que los frailes abandonaron la enseñanza de los indios “convirtiendo su ignorancia, pobreza, y esclavitud en grandeza de unos y otros” (Menegus, 2013: 63), pues conventos para indias, como Jesús María, o para mestizas, como Santa Clara, de Querétaro, acabaron siendo de españolas, y sólo Corpus Christi se conservó para las primeras, gracias al Consejo de Indias. Para el tlaxcalteca la inicial empresa evangélica, que fue con amor, comprensión e interés por entender sus lenguas, fue sustituida por la búsqueda de la riqueza, la plata y el oro, ya fuera por parte de mercaderes, jueces, gobernantes o, peor aún, sacerdotes y curas. De hecho, De Galicia estaba en contra de que, para el sostenimiento del nuevo colegio, se impusiera nuevo gravamen a los indios (Menegus, 2013: 62). Luego, acusó a los curas de indios de pedirles de forma extraordinaria dinero, géneros y servicios personales (Menegus, 2013: 65) y preguntó si ese tipo de padres ambiciosos e ignorantes de las lenguas podrían enseñar a los indios, a quienes despreciaban sólo por serlo. ¿Podía el alto clero pasar por alto estas críticas y apoyar la fundación del colegio?

Sin duda, ese tipo de críticas hacia la Iglesia movió también los ánimos en Madrid, pues coincidían, en términos generales, con las denuncias vertidas desde la época del fiscal del consejo de Castilla, Melchor de Macanaz, a principios del siglo XVIII (Macanaz, 1841) y que fueron retomadas en años posteriores. De Galicia recordó también que en el siglo XVI hubo escuelas para niños indios en los conventos y que ahí salían muy aprovechados, superando a los españoles. Su mensaje de fondo era: históricamente, los indios siempre demostraron tener la capacidad para aprender todo y ser buenos cristianos. Con este tipo de argumentos, Julián Cirilo contradujo los argumentos del fiscal (Menegus, 2013: 64). Al final de este sentido alegato, pidió al rey autorizar una recolección, de todos los indios, de uno o dos reales, para la fundación del colegio, pues tenían el mismo derecho que los hijos de españoles.

Afortunadamente para De Galicia y sus patrocinadores, Carlos III retomó favorablemente el asunto del colegio y en 1760 ordenó nuevos informes y parecer al virrey: “examinéis de nuevo si conviene la mencionada fundación, y que haya de ser precisamente dirigido por clérigos seculares, y vajo la dirección del mencionado arzobispo” (Menegus, 2013: 75). Pero no hubo una respuesta expedita, pues en 1766 se volvió a pedir al virrey el informe. En 1767, finalmente, por mano del nuevo arzobispo de México, Francisco Antonio de Lorenzana, se elaboraron estatutos para el que fue llamado Colegio Seminario de Indios. Estas normas son parecidas a las del seminario conciliar de México, que seguramente fueron el modelo: estipularon un régimen docente y un plan de estudios similar, incluyendo cátedras de estudios mayores, así como de mexicano y otomí (Aguirre, 2012: 32-37). Cabe considerar que las críticas del arzobispo Rubio contra el modelo colegial propuesto por De Galicia sí fueron atendidas en Madrid, por lo cual se habría decidido seguir el del conciliar de México. Aún más, advertimos que, ante las controversias causadas en el arzobispado de México por la propuesta de colegio, la Corona decidió que éste fuera subordinado a la Iglesia arzobispal, con lo cual se buscaría acallar críticas y dudas de los detractores, así como enviar un mensaje al alto clero de que la nueva fundación, más que constituir alguna competencia, sería un complemento y un semillero de sacerdotes indios, ayudantes de curas españoles.

En 1769 el marqués de Aranda, ministro del Consejo de Indias, hizo algunas observaciones a las constituciones de Lorenzana (Menegus, 2013: 91). Una de ellas sugirió que el colegio debía aceptar a todos los indios y no sólo a los nobles. Aranda señaló que la fundación debía estar subordinada al real patronato, por lo que su rector debía ser presentado al virrey y confirmado por el rey. Además, propuso que el arzobispo debía consultar con el virrey todos los asuntos importantes del colegio, incluyendo la revisión de la contabilidad, y que debía formarse una junta para elegir a los catedráticos, como en el seminario conciliar, los cuales debían ser confirmados por el virrey. De las 50 becas por erigirse, aquellas no ocupadas por hijos de caciques debían destinarse a indios puros, pero hábiles (Menegus, 2013: 92).

Por entonces, el rey también contemplaba otra solución: en 1768 autorizó al Consejo de Indias planear el restablecimiento del Colegio de Tlatelolco, aprovechando sus bienes o rentas existentes, para que fuera la base del nuevo. En consecuencia, se ordenó a De Galicia regresar a México y reunirse con el virrey y el arzobispo para planear esa opción (Menegus, 2013: 97). Con esta noticia, el tlaxcalteca se aprestó a regresar, con la real cédula en mano, no sin buscar recomendaciones de personajes de la corte para facilitar la fundación en Nueva España.

A fines de 1769, De Galicia regresó a Nueva España (Menegus, 2013: 99), pero antes de llegar a la capital informó de todo a quienes seguramente lo habían estado apoyando desde el principio: los integrantes del cabildo de indios de Tlaxcala. Éstos avisaron al virrey sobre la real orden que les enseñó De Galicia y le expresaron su esperanza por el “pronto” cumplimiento de la fundación (Menegus, 2013: 95) y que se respetara el proyecto original formulado por De Galicia, seguramente enterados de los cambios planteados en Madrid. El cabildo de Tlaxcala cerró filas no sólo con Julián Cirilo y su proyecto, sino con los intereses de la nobleza indígena y sus privilegios (Menegus, 2013: 96).

De Galicia fue después a la ciudad de Puebla para mostrar la real cédula al obispo Fabián y Fuero, su prelado y, seguramente, para solicitar su apoyo. Sin embargo, pasaron tres meses y el obispo no le regresaba el importante documento. De Galicia sólo tenía una copia certificada. En vista de ello, el sacerdote indio pidió al virrey Croix intervenir para que le devolvieran la cédula y poder entregarla en el palacio virreinal (Menegus, 2013: 99). ¿Por qué el obispo retuvo el documento? No lo sabemos aún con certeza, pero es claro que el hecho entorpecía la fundación. Es posible que el prelado tuviera esta intención, o al menos, estudiar el documento y sus implicaciones para consultarlas con su gran amigo, el arzobispo Lorenzana u otros obispos. ¿Acaso temían que el colegio ideado por De Galicia fuera un precedente para otros similares en cada obispado, bajo del real patronato?

Mientras esto sucedía en Nueva España, en Madrid se había elaborado una tercera opción para el colegio. En 1768 se conformaron

las constituciones definitivas, con base en las del arzobispo Lorenzana, las adiciones del marqués de Aranda y algunas modificaciones de última hora (Menegus, 2013: 127-134). El nombre final sería Real Colegio de San Carlos, en honor al rey, para formar indios sacerdotes exclusivamente, instruidos en teología escolástica, moral, filosofía y sagradas ceremonias y quedaría bajo el gobierno directo de los arzobispos, proponiéndose como sede el edificio del colegio exjesuita de San Pedro y San Pablo, cuyos fondos se usarían también. Cabe destacar que esta idea fue a solicitud de los indios (Menegus, 2013: 170). Aunque el colegio ya no estaría en la villa de Guadalupe, se permitiría una imagen de esta virgen en las becas de los colegiales y se haría misa solemne el día de san Carlos Borromeo, como otra concesión a De Galicia. El rector sería un clérigo español, habría dos maestros para enseñar a leer y escribir a todos los indios solicitantes, además podrían aprender a tocar algunos instrumentos, cómo ayudar en misa y algunos oficios útiles. Los únicos catedráticos indios serían los de mexicano y otomí.

El Colegio de San Carlos impartiría una educación acorde con las jerarquías sociales: estudios mayores para los nobles e indios comunes sobresalientes, y sólo primeras letras para el resto, preparándolos para que regresaran a sus pueblos a servir en las iglesias en cuanto cumplieran 17 años. Se darían 50 becas a nobles, aun si fueran mestizos, pero con la condición de que sus padres fueran caciques reconocidos por los reales tribunales y presentar informaciones de no tener mezclas prohibidas. Otras 50 becas se darían a indios puros. Igualmente se aceptaría a hijos de caciques que pagaran una porción o cuota de 100 pesos al año. Se prohibirían hijos de españoles y los indios egresados podrían ser enviados como misioneros, o bien, curas o vicarios, sin poderse negar. En abril de 1770 el rey aprobó todo lo anterior (Menegus, 2013: 130). Hay que destacar la inclusión de hijos de caciques mestizos, algo novedoso en el proceso novohispano. La Corona reconocía oficialmente la existencia de todo un sector clerical que hasta entonces se había disimulado en los registros eclesiásticos, pues la calidad de “mestizo” se había considerado hasta entonces un rasgo infamante. ¿Cuántos sacerdotes calificados de españoles o indios fueron mestizos realmente? Aún no

lo sabemos, pero el propio cardenal Lorenzana, antes arzobispo de México, apuntó que los sacerdotes indios más hábiles eran quienes tenían sangre española (Alberro, 2013: 298).

No obstante, los obstáculos continuaron para el Colegio de San Carlos, pues el colegio exjesuita de San Pedro y San Pablo reabrió sus puertas para los españoles (Menegus, 2013: 135). Ante ello, la élite indígena siguió buscando alternativas. En 1777, por ejemplo, el gobernador indio de San Juan Tenochtitlán y el propio De Galicia propusieron organizar una colecta de 300 000 pesos de todas las repúblicas de indios de Nueva España para el efecto, pidiendo que los gobernadores participaran en la conducción del colegio:

y que se dege abierta la facultad de recibir sobre número de los cien colegiales, los demás que sufran las rentas, y consiguientemente de ampliar las cátedras, viviendas, y demás que fuese necesario, según el incremento que en los fondos se experimente, haciéndose todo con consulta de los gobernadores de las parcialidades de México, como partes indispensables en el asunto, y para que por su examen, y dirección se admitan y presenten al colegio los hijos de caciques principales matzahuales, castizos, y mestizos a cuya educación y enseñanza conspira pretendida erección del colegio; prohibiéndose enteramente a todos los jueces eclesiásticos y seculares, tribunales, y oficios públicos, que ni por título de derechos; ni por otro alguno exijan, ni lleven cosa alguna a los yndios en lo que fuere respectivo a la colectación, conducción y aplicación de fondos de su colegio (Menegus, 2013: 172).

El tlaxcalteca solicitó que la recaudación fuera hecha por los gobernadores solamente, “y que se mande a la audiencia ponga todo su cuidado [...] y encargue a los curas párrocos amonesten a los yndios para la contribución” (Menegus, 2013: 172-173). Pero el virrey de Nueva España se opuso arguyendo que debían evitarse posibles agravios a los indios por esa recaudación. Ante todo esto, la siguiente opción discutida fue destinar otro colegio exjesuita, el de indios de San Gregorio, para el propuesto por De Galicia.

Luego de los planes frustrados en los colegios de Tlatelolco y San Pedro y San Pablo, la Corona buscó otra alternativa. En 1778 se planteó fundar el de san Carlos en el antiguo Colegio de San Gregorio, para lo cual incluso se ordenaron nuevas constituciones, a partir de las hechas por los jesuitas para este último. Se comisionó al oidor Francisco Xavier Gamboa para hacer los estatutos, que sólo conocemos por referencias del arzobispo de México, Alonso Núñez de Haro y Peralta. En ellos el oidor disminuyó la cifra a 30 indios seminaristas y proyectó un plan de estudios diferente a los anteriores: lectura, escritura, moral y latín; es decir, conocimientos básicos para que pudieran, cuando mucho, ser curas, y eso, los más adelantados, como explicó Rubio en 1755. Gamboa se ceñía al mismo concepto, con lo cual queda demostrado que en el *statu quo* novohispano simple y sencillamente no tenía cabida dar más letras a los hijos de caciques para hacer carreras eclesiásticas como los españoles. Se trataba de una política de exclusión tácita y entendida por todos.

En su parecer sobre el nuevo plan para el colegio, el arzobispo Haro alegó en 1778 que, si una real cédula ya había ordenado que los indios aprendieran el castellano, sobraba en San Carlos la antigua constitución de San Gregorio, que establecía siete sacerdotes lenguas, añadiendo que en el valle de México los indios ya hablaban el idioma de Castilla (Menegus, 2013:121). Respecto a los estudios propuestos, el prelado opinó que eran limitados, pues sólo se enseñaría lectura, escritura y música, para luego recordar, como sus antecesores, que los indios del seminario de México, aunque cursaban lo mismo que los españoles y convivían con ellos, no siempre se educaban y civilizaban igual.

El arzobispo no tuvo empacho en proponer que, si los colegiales ocasionaban más gastos, entonces podían disminuirse a 20 o 24, con tal de garantizar la apertura del colegio. Haro quería que la mitra tuviera más control sobre el colegio y los cargos de rector y vicerrector, pues consideraba que otra autoridad no eclesiástica tendría menos conocimiento de los clérigos y podría becarlos aun si tenían alguna sanción del arzobispo. Igualmente, propuso disminuir el tiempo que

se predicara o celebrara en mexicano en las funciones del colegio, alegando que había indios que sólo hablaban el castellano. También sugirió que no podría hacerse ningún cambio en autores, conferencias o régimen docente sin consentimiento de la mitra (Menegus, 2013: 124). Era claro que deseaba un régimen similar al del seminario conciliar. Hábilmente, Haro prometió quitar todo obstáculo para la fundación, como lo había ordenado el rey (Menegus, 2013: 122).

En noviembre de 1780 el rey decretó formalmente la fundación del Colegio de San Carlos, con base en el de San Gregorio, en respuesta a nuevas solicitudes de De Galicia. Pero el talón de Aquiles siguió siendo el mismo: los fondos de este colegio eran insuficientes y, además, aún existía un pequeño seminario de indios, sobreviviente de la era jesuita, que no podía desaparecer (Menegus, 2013: 135). En adición, en la junta de temporalidades para la administración de los bienes jesuitas expropiados hubo ministros que insistieron en que los recursos de San Gregorio no eran de los indios, sino de los sacerdotes expulsados y, por tanto, sujetos a distintas cargas que hacían imposible destinarlos a la nueva fundación (Menegus, 2013: 137). Pero Carlos III ordenó emplear los fondos de todos modos, completarlos con otros disponibles y que siguieran en funciones los siete sacerdotes lenguas de San Gregorio para predicar y confesar indios.

En 1783 la Corona ordenó al virrey abrir el colegio “cortando todas dilaciones” (Menegus, 2013: 157). Sin embargo, Julián de Galicia murió en 1789 sin haber visto cumplida la empresa de su vida. En su testamento, dispuso que sus libros fueran donados al Colegio de San Gregorio (Menegus, 2013: 165).

Con el rey Carlos IV San Carlos siguió sin crearse, pues las rentas de San Gregorio, 1555 pesos, continuaban destinándose a sostener antiguas misiones jesuitas en California y ninguna autoridad hallaba la manera de desvincularlas de ese propósito (Menegus, 2013: 141-144 y 149). En la última década del siglo XVIII los ministros de Nueva España siguieron empantanados en buscar y revisar archivos del Colegio de San Gregorio para tener mayor claridad sobre el origen y la situación de sus bienes y sus rentas. En 1797 el rey pidió al virrey

explicaciones sobre el asunto (Menegus, 2013: 165), pero nada cambió. En 1799, durante nuevas deliberaciones, el fiscal del consejo, Francisco Machado, puso el dedo en la llaga al expresar que “sólo su majestad como dueño de los bienes de temporalidades puede facilitar el establecimiento” (Menegus, 2013: 170). Pero Carlos IV no lo hizo y el proyecto del colegio cayó en el olvido.

SE IMPONE EL MODELO DE SACERDOCIO INDÍGENA AFÍN AL INTERÉS DEL ALTO CLERO

A pesar de que el Colegio de San Carlos nunca abrió sus puertas, no todo siguió igual. Si bien para los intereses del alto clero novohispano eso fue favorable, sin embargo, por ser la autoridad responsable de formar nuevos cuadros clericales, no podía pasar por alto la insistencia de Madrid para fomentar el progreso y adelanto de los indios en el sacerdocio. Y, en efecto, no lo hizo. Pero la opción que formuló el alto clero fue en sus propios términos y según un modelo conveniente de clero indígena: aquel que no obstaculizara las aspiraciones y los espacios del clero español.

En este horizonte el alto clero flexibilizó el requisito de nobleza que hasta mediados del siglo XVIII se pedía a los indios para ingresar a los colegios, los cursos y las órdenes sacerdotales. No es accidental que en la segunda mitad del siglo XVIII hayan aumentado sensiblemente los indios colegiales, sobre todo de familias comunes o tributarias. Tomemos como ejemplo lo que sucedió en la Real Universidad de México, en donde aumentaron los indios cursantes y graduados. Aquí, entre 1711 y 1732 sólo se registran 18 indios caciques con el grado de bachiller en Artes; en cambio, entre 1751 y 1822 la cifra ascendió a 118, de los cuales al menos 80 fueron señalados como indios, ya sin la categoría de caciques. Incluso uno, Juan Nepomuceno Maldonado Lozada, del obispado de Puebla, se registró como “mestindio” (AGN, U, vols. 42, 44, 45, 46, 70, 167-170 y 293; Menegus y Aguirre, 2006: 234-240). Es claro que el señalamiento del Consejo de Indias de 1769 sobre abrir el nuevo colegio a todos los indios y la presión de la nobleza indígena novohispana

logró una mayor apertura social al sacerdocio. Incluso en 1776 nuevas constituciones en el Colegio de San Gregorio, antes de que fuera la base para el de San Carlos, ordenaron admitir a indios comunes (Schmidt, 2012: 100-101).

En esa misma década, y a despecho de lo expresado por el arzobispo Rubio y el fiscal a mediados de siglo, José Antonio Bautista Frías, indio noble de Oaxaca, presbítero y abogado, alcanzó los grados de licenciado y de doctor en la facultad de Cánones en 1770. Su caso ocasionó dudas del maestrescuela de catedral, autorizado por las constituciones universitarias para sancionar los grados mayores, quien decidió pedir a catedráticos juristas su parecer en derecho. En su dictamen, el catedrático Nuño Núñez de Villavicencio, designado para estudiar el caso, expresó:

La 246 de nuestras constituciones prohíbe que sea admitido a grado alguno en esta universidad, el que tuviese alguna nota de infamia, y los negros, mulatos, y chinos morenos: pero expresamente declara, que los indios, como vasallos libres de Su Majestad pueden y deben ser admitidos a matrícula y grados (AGN, U, vol. 269, f. 769).

Este dictamen no dejó lugar a dudas y Bautista Frías pudo obtener el doctorado, estableciendo un precedente importante para otros aspirantes de ese origen social. En 1813 Luciano Castorena y Sánchez, indio común, se graduó de licenciado en Cánones (AGN, U, vol. 394, ff. 370-381) y en 1816 José Santos Sánchez y Enciso lo hizo de doctor en Teología (AGN, U, vol. 395, ff. 21-25).

Otro indicio importante sobre una mayor apertura a los indios en las instituciones del clero secular se halla en los registros de bachiller de la universidad: los colegios en donde estudiaron latín los indios ya no fueron sólo los seminarios conciliares. Entre 1711 y 1732 siete de ellos cursaron en el seminario conciliar de México, siete en colegios de Puebla, tres en el colegio jesuita de Oaxaca y uno en la universidad (Aguirre, 2002). El número de colegios que admitieron a indios aumentó en la segunda mitad del siglo XVIII. Entre 1751 y 1767, año de la expulsión de la Compañía de Jesús, los colegios de procedencia de 36 indios fueron 11, distribuidos en

las ciudades de Puebla, Celaya, San Miguel el Grande, Valladolid, Oaxaca y Querétaro (Aguirre, 2006: 87). Después, en el periodo de 1767 a 1822 se registraron 89 indios procedentes de 12 colegios novohispanos (AGN, U, vols. 167-170). Así, los indios estudiaron en las principales ciudades del centro de la Nueva España, pugnando por ascender socialmente y obtener cargos públicos.

Cabe destacar la ausencia de colegios de la ciudad de México en estos registros. Seguramente se debe a que los indios que estudiaban en colegios de la capital fueron registrados como estudiantes universitarios, pues cursaban en ambas instituciones. Los registros del seminario conciliar de México así lo muestran. En esta institución estudiaron poco más de 200 indios entre 1697 y 1822, originarios de diversas provincias del arzobispado. Los colegiales reales, o sea, quienes detentaron una beca de erección, fueron 77 (AHSCM, IC, 1697-1822); en cambio, los “porcionistas” fueron 117 (llamados así porque pagaban una cantidad de dinero, o porción, para poder vivir y cursar en las instalaciones del colegio). Con todo ello, cualquier cuestionamiento de la Corona o el Consejo de Indias sobre la obstaculización de los indios en las instituciones dependientes de la Iglesia podía, sin dificultad, refutarse.

A fin de cuentas, lo más importante para el alto clero fue que los indios clérigos no significaran una competencia para los sacerdotes españoles, sino, más bien, se consolidaran como auxiliares en las parroquias, en el contexto de la secularización de doctrinas. Cuando mucho, se permitió que algunos indios notables en estas tareas llegaran a ser titulares. Un buen ejemplo es el del cura José Domingo de la Mota, activo en las parroquias entre 1730 y 1780 (Luna, 2020). Descendiente de caciques de la ciudad de México, este personaje supo aprovechar muy bien las ventajas que ofrecía la capital y estudiar en el seminario conciliar y la universidad, en donde obtuvo los grados de bachiller en Artes y Teología e incluso estudió cánones. Ello aunado a su buen conocimiento del náhuatl, pronto le permitió ordenarse de presbítero y comenzar a trabajar como ayudante en parroquias del arzobispado. Pero Mota no se conformó con este destino común, sino que comenzó a opositar por la titularidad de una de ellas. Es muy probable que su participación en una academia

de teología, presidida por el eminente teólogo y prebendado de la catedral de México, Juan Antonio de Eguiara y Eguren, le haya ganado el reconocimiento que le ayudó en las oposiciones por las parroquias. Pronto obtuvo las de Tepeacoacuilco, Zacualpan, Yautepec, Chalco, Tochimilco y Tultitlán.

De la Mota sobresalió, sin duda, como bien apunta Luna Fierros, por los méritos y el reconocimiento que alcanzó, en especial debido a su gran interés en terminar con los pecados públicos de sus feligreses, incluyendo la idolatría. Esto provocó fuertes protestas de los indios denunciados e incluso ataques a su integridad física. Pero De la Mota no desistió y solicitó el nombramiento de canónigo de la catedral de México, sin éxito. Aunque era una aspiración legítima de un cura que estaba destacando, en la práctica los párrocos rurales tenían pocas probabilidades de lograr ese ascenso, pues la tendencia estaba a favor de doctores clérigos que tenían una carrera académica en la capital, así como buenas relaciones con el alto clero, características de que carecía De la Mota. Más allá del proyecto personal de este personaje, hay que destacar que su trayectoria indicaba el camino para otros indios sacerdotes con expectativas similares.

Otra concesión del alto clero al asunto de los clérigos lenguas se dio en la colegiata de Guadalupe, donde se crearon tres canónjías de lenguas: dos de mexicano y una de otomí, así como tres raciones: dos de mexicano y una de mazahua, luego de varios alegatos de rechazo de los prebendados (Watson, 2012: 330). En esta misma corporación eclesiástica se presenció el caso excepcional del sacerdote Luciano Páez de Mendoza, cuyo respaldo familiar es clave para entender su ascenso a una prebenda del alto clero. La carrera de este bachiller, segundo hijo de un cacique de Amecameca, en el valle de México, se desarrolló entre el final del periodo novohispano y el México republicano temprano. El padre de Luciano fue un notable cacique, Luis Páez de Mendoza, hacendado, comerciante y, además, gobernador de Amecameca e indiscutible líder de la nobleza indígena local (Aguirre, 2005). Luciano no heredó el cacicazgo; en cambio, recibió todo el apoyo paterno para hacer una carrera eclesiástica. Residió en la capital por varios años mientras estudió en el seminario conciliar y se graduó en la universidad, para lo cual recibió

manutención de su hermano mayor, heredero del título de cacique. Además, su padre tuvo casa en México, fundó una capellanía de 3 000 pesos de capital, con renta de 150 y nombró como capellán propietario a Luciano (AGN, BN, leg. 1374, exp. 22). En 1793 le heredó también bienes importantes en su testamento:

También es mi voluntad que dicho bachiller mi hijo tome como por vía de mejora, mi terciado guarnecido de plata y mi estribera también guarnecida de plata, con más el coche encarnado de cortinas, sus seis mulas de tiro y otra serrera que se está amansando y tengo recién comprada, para que tenga la decencia correspondiente a su estado (AGN, vym, vol. 262, exp. 1).

Páez se graduó de bachiller y en el mismo año alcanzó la máxima orden sacerdotal de presbítero (AHAM, FE, lib. 7). En México el cacique buscó amistad con clérigos españoles que pudieran ayudar a Luciano en su carrera, por ejemplo, la del doctor José Nicolás de Larragoiti, cura de la catedral de México y albacea testamentario del cacique Páez.

Luciano siguió ligado a su región de nacimiento para cuidar los intereses económicos del cacicazgo, pues en 1801 estaba administrando la hacienda de Tlaxomulco (AJP, AH, rollo 29). Simultáneamente siguió haciendo su carrera eclesiástica. En 1813 era párroco de Atlautla (AGN, BN, leg. 859, exp. 16) y en 1821 de Ocuituco (AGN, BN, leg. 785, exp. 4), ambas parroquias asentadas en la provincia de Chalco, donde su hermano, Diego Páez, era el cacique heredero y quien se hizo notable por sofocar insurrecciones de los indios de la región (Herrero, 2001: 99-146). La trayectoria de Luciano Páez alcanzó su cumbre cuando ganó una canonjía de la Insigne y Nacional Colegiata de Nuestra Señora de Guadalupe, que ocupó hasta su deceso en 1836, al igual que la titularidad de la capellanía que 46 años atrás había fundado su padre (AGN, BN, leg. 1374, exp. 22).

La nobleza indígena fue clave para el régimen colonial, pues desde el siglo XVI se convirtió en un factor que garantizó en buena medida el control de los pueblos de indios. No es gratuito que Carlos V le reconociera a los indios nobles privilegios y distinción social por sobre la población indígena en general. Desde entonces, fueron copartícipes en la construcción del régimen colonial y, aunque hubo presiones para marginarlos, la Corona les brindó protección que no pudo ser omitida por las autoridades virreinales.

La nobleza indígena mantuvo durante toda la era colonial una memoria histórica sobre su papel en la construcción del régimen español y, con base en ella, reivindicó su derecho al gobierno y a gozar de privilegios. En este sentido, el acceso de hijos de caciques a los estudios mayores, a los grados y al sacerdocio forma parte de esa aspiración permanente de la nobleza por alcanzar poder, honor y cargos públicos, a la que, a lo largo del tiempo, se opusieron distintas autoridades coloniales y sectores sociales. Prueba de esto es el largo camino que los hijos de caciques tuvieron que recorrer para formar, en el siglo XVIII, un sector del clero secular.

En efecto, la era borbónica fue propicia para el sacerdocio indígena gracias, sobre todo, al impulso de la Corona y a su decisión de aplicar la cédula de 1697, algo que no ocurrió en los siglos precedentes; pero también gracias al ejemplo de los caciques peruanos y su procuración en Madrid entre fines del siglo XVII y mediados del siglo XVIII. Este movimiento de los andinos fue conocido en Nueva España e inspiró a varios indios letrados a buscar su promoción social mediante los estudios y el sacerdocio, como lo prueba claramente el caso de Julián Cirilo de Galicia. Además, este tipo de líderes de la nobleza indígena también fueron respaldados por cabildos de indios importantes, como los de México, Tlaxcala o Tlatelolco. Aun así, todo ese apoyo para el colegio y una formación más decidida de indios clérigos no fue suficiente. La Iglesia novohispana de la segunda mitad del siglo XVIII se desarrolló en un complejo panorama político y social en el que el clero criollo estuvo a la defensiva por

la oleada de cambios promovidos desde Madrid. En este contexto, un colegio como el proyectado por De Galicia era incómodo, si bien también tuvo partidarios en el clero.

Las opiniones del arzobispo Rubio y Salinas resumen las objeciones básicas contra el colegio para indios clérigos: innecesario, costoso y destinado para sujetos con poco talento y faltos de verdadera vocación eclesiástica, como se consideraba a los indios. Este discurso tuvo un apoyo importante en el fiscal de la real audiencia de México, a pesar de que los virreyes y los oidores respaldaron el deseo de la Corona por fundar el colegio para reforzar al clero indígena y mestizo.

En la década que siguió a 1770, Carlos III dio por terminado el debate y ordenó la fundación del Colegio de San Carlos. Pero había un aspecto para el que no fue tan decidido: garantizar económicamente el sustento cotidiano de la futura entidad. En efecto, el rey nunca creó una partida especial de la real hacienda, sino que ató el financiamiento a la obtención de rentas remanentes de los bienes incautados a los jesuitas, luego de su expulsión. Así, el futuro del colegio dependió, en última instancia, no de la voluntad real sino de que sus ministros fueran capaces de hallar el dinero entre la gran masa de temporalidades, algo que nunca ocurrió. Esta postura no se declaró expresamente en ninguna real cédula u otro documento oficial, pero puede advertirse en las deliberaciones de los ministros reales, en el alargamiento de una decisión final del rey y en su silencio ante las interrogantes planteadas por los oficiales hacendarios.

Paralelamente, la Iglesia novohispana, especialmente la arzobispal, no pasó por alto la insistencia de la Corona en fortalecer un clero indígena. En consecuencia, flexibilizó las exigencias en las aulas, los grados y las órdenes sacerdotales para admitir a un mayor número de indios, incluyendo a aquellos provenientes de la población general. Y, del lado de los caciques, admitió a sus hijos mestizos, sin ponerles ya impedimento, como había sucedido hasta la primera mitad del siglo XVIII. Además, todos ellos fueron formados en los seminarios conciliares, con lo cual mostró a la Corona que era posible lograr un mayor clero indígena sin necesidad de formar colegios según los deseos de un presbítero tlaxcalteca. Se dio luz verde,

entonces, a un clero indígena educado y ordenado bajo los términos de la Iglesia diocesana, sujeto a las necesidades e intereses del clero criollo. La estrategia del alto clero fue deslegitimar cualquier mérito, cualidad o capacidad de los indios clérigos para aspirar a una carrera eclesiástica importante, y colocarlos como simples ayudantes de curas españoles. Hasta donde sabemos, pocos indios llegaron a ser curas titulares. Y no en cualquier curato, sino más bien en aquellos pueblos rurales a donde casi nadie quería ir.

REFERENCIAS

Archivos y siglas

AGN	Archivo General de la Nación, México:
	BN Bienes Nacionales
	RCO Reales Cédulas Originales
	U Universidad
	vyM Vínculos y Mayorazgos
AHAM	Archivo Histórico del Arzobispado de México:
	FE Fondo episcopal
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla, sección:
	M México
AHSCM	Archivo Histórico del Seminario Conciliar de México:
	IC Informes de colegiales de 1697 a 1822
AJP	Archivo Judicial de Puebla:
	AH Archivo Histórico
AUNR	Archivo de la Universidad Nacional de Rosario, Colombia

Fuentes impresas

Ahumada, Juan Antonio (1725), “Representación político-legal que hace a nuestro Señor Soberano Don Felipe Quinto (que Dios guarde), Rey poderoso de las Españas y Emperador siempre augusto de las Indias: para que sirva declarar, no tienen los Españoles Indianos óbice para

obtener los empleos políticos y militares de la América; y que deben ser preferidos en todos, así eclesiásticos como seculares”, en *Colección varia de papeles y asuntos curiosos de don Francisco López Portillo, del consejo de Su Majestad, oidor y de la Real Audiencia de Guadalajara en la Nueva Galicia*, México, Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado, Colección Lafragua, núm. 413 LAF (compilación miscelánea).

Konetzke, Richard (ed.) (1962), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, 3 vols., en 5 ts., Madrid, Consejo Superior de Investigación Científica.

López, Patricio Antonio (2014), *Mercurio Yndiano. Poema histórico*, México, El Colegio de México.

Menegus, Margarita (ed.) (2013), *La formación de un clero indígena. El proyecto de don Julián Cirilo de Galicia y Castilla Aquihualteuhtle para un colegio-seminario*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, <<http://www.iisue.unam.mx/publicaciones/libros/la-formacion-de-un-clero-indigena-el-proyecto-de-don-julian-cirilo-de-galicia-y-castilla-aquihualteuhtle-para-un-colegio-seminario-siglo-xviii>>, consultado en enero y febrero, 2022.

Bibliografía

Aguirre Salvador, Rodolfo (2021), “El arzobispo de México, Lanciego Eguilaz, ante los problemas de adoctrinamiento de los indios”, *Allpanchis*, vol. 48, núm. 87, pp. 83-116.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2015), “La reafirmación de la política de auto-sustento de los curatos en el IV Concilio mexicano”, *Histórica*, vol. 39, núm. 1, pp. 41-68.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2014), “El tercer concilio mexicano frente al sustento del clero parroquial”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 51, pp. 9-44.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2012), *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Bonilla Artigas/Iberoamericana Vervuet.

- Aguirre Salvador, Rodolfo (2006), “El ingreso de los indios al clero secular: el caso del arzobispado de México, 1691-1822”, *Takwá*, núm. 9, pp. 75-108, <http://148.202.18.157/sitios/publicacionesite/ppperiod/takwa/Takwa9/rodolfo_aguirre.pdf>, consultado en febrero, 2022.
- Aguirre Salvador, Rodolfo (2005), “Un cacicazgo en disputa. Panoaya en el siglo XVIII”, en Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre (coords.), *El cacicazgo en Nueva España y Filipinas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés, pp. 87-164.
- Aguirre Salvador, Rodolfo (2002), “Grados y colegios en la Nueva España. 1704-1767”, *Tzintzun*, núm. 36, pp. 25-52, <<http://tzintzun.umich.mx/index.php/TZN/issue/view/41>>, consultado en febrero, 2022.
- Alaperrine-Bouyer, Monique (2007), *La educación de las elites indígenas en el Perú colonial*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, <<https://books.openedition.org/ifea/652?lang=es>>, consultado en marzo, 2022.
- Alberro, Solange (2013), “Los indios y los otros: miradas cruzadas. Tlaxcala, México, Madrid, 1753-1779”, en *idem.* y Pilar Gonzalbo, *La sociedad novohispana. Estereotipos y realidades*, México, El Colegio de México, pp. 197-351.
- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa (2015), *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Bataillon, Marcel (1953), “Zumárraga, reformador del clero seglar (una carta inédita del primer obispo de México)”, *Historia Mexicana*, vol. 3, núm. 1, pp. 1-10.
- Brading, David A. (1993), *Orbe indiano. De la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Carmagnani, Marcello (1988), *El regreso de los dioses. El proceso de reconstitución de la identidad étnica en Oaxaca. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Carrillo Cáceres, Alberto (2012), “La utopía de fray Jacobo el danés y su utopía por un clero indígena”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, núm. 130, pp. 189-216, <<http://www.revistarelaciones.com/index.php/relaciones/article/view/512/754>>, consultado en mayo, 2022.

- Chávez Sánchez, Eduardo (1996), *Historia del Seminario Conciliar de México*, 2 ts., México, Porrúa.
- Cobo Betancourt, Juan Fernando (2012), *Mestizos heraldos de Dios. La ordenación de sacerdotes descendientes de españoles e indígenas en el nuevo reino de Granada y la racialización de la diferencia, 1573-1590*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Cuevas, Mariano (1924), *Historia de la Iglesia en México*, 4 ts., México, Imprenta del asilo “Patricio Sanz”, t. III.
- Cuevas, Mariano (1922), *Historia de la Iglesia en México*, 4 ts., México, Imprenta del Asilo “Patricio Sanz”, t. II.
- Decoster, Jean-Jacques (2015), “La sangre que mancha: la Iglesia colonial temprana frente a indios, mestizos e ilegítimos (Cuzco, siglos XVI-XVII)”, en *idem* (ed.), *Incas e indios cristianos. Elites indígenas e identidades cristianas en los Andes coloniales*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 251-294.
- Eguiara y Eguren, Juan José de (1996), *Prólogos a la Biblioteca Mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Enríquez, Lucrecia (2024), *Educación para civilizar e integrar: colegios de hijos de caciques araucanos y clero indígena en Chile (siglo XVIII)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Escalona y Arias, Andrés Ignacio de (1935), “Solicitud para la reapertura del colegio de Santiago Tlaltelolco”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, vol. 6, núm. 1, pp. 23-37.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos (2003), *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú a la santidad (1532-1750)*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Glave, Luis Miguel (2018), “La gestación de un programa político para la nación indiana (1645-1697)”, *Revista Andina*, núm. 56, pp. 9-84.
- Glave, Luis Miguel (2013), *Entre la sumisión y la libertad, siglos XVII y XVIII*, Lima, Derrama.
- Gonzalbo, Pilar (1995), *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México.
- Gonzalbo, Pilar (1990), *Historia de la educación en la época colonial. El mundo indígena*, México, El Colegio de México.

- Gruzinski, Serge (1985), “La “segunda aculturación”: el estado ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 8, pp. 175-201.
- Hernández de Olarte, Xixián (2014), “Intento de fundación de un convento para indígenas en Tlatelolco, siglo XVIII”, *Boletín de Monumentos Históricos*, núm. 30, pp. 221-230.
- Herrero Bervera, Carlos (2001), *Revuelta, rebelión y revolución en 1810. Historia social y estudios de caso*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- Lockhart, James (1999), *Los nahuas después de la Conquista. Historia social y cultural de la población indígena del México central, siglos XVI-XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Luna Fierros, Ana Karen (2020), “Domingo José de la Mota. La carrera eclesiástica de un cacique indígena en el siglo XVIII” (inédito).
- Lundberg, Magnus (2008), “El clero indígena en Hispanoamérica: de la legislación a la implementación y práctica eclesiástica”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 38, pp. 39-62.
- Luque Alcaide, Elisa (1970), *La educación en Nueva España en el siglo XVIII*, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Macanaz, Melchor de (1841), *Pedimento del fiscal general don Melchor de Macanaz*, Granada, Imprenta de Benavides, <<http://www.alhambra-patronato.es/ria/handle/10514/6213>>, consultado en marzo, 2022.
- Martínez Baracs, Andrea (2008), *Un gobierno de indios: Tlaxcala, 1519-1750*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Martínez Ferrer, Luis (2012), “La ordenación de indios, mestizos y ‘mezclas’ en los terceros concilios provinciales de Lima (1582-83) y México (1585)”, *Annuaire Historiae Conciliorum*, vol. 44, núm. 1, pp. 47-64.
- Menegus, Margarita (2021), “Las voces indígenas ante la crisis de la monarquía hispana”, *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, pp. 61-84 (núm. especial).
- Menegus, Margarita (2019), “El mundo indígena en México y el Perú”, en Bernard Lavallé (dir.), *Los virreinos de Nueva España y del Perú (1680-1740): un balance historiográfico*, Madrid, Casa de Velázquez, pp. 23-31.
- Menegus, Margarita (2008), “Un escritor indígena de la Nueva España”, en Mariano Peset (comp.), *Ciencia y academia. IX Congreso Inter-*

- nacional de Historia de las universidades hispánicas (Valencia, septiembre 2005)*, 2 vols., Valencia, Universidad de Valencia, vol. 2, pp. 103-118.
- Menegus, Margarita (2007), “Los privilegios de la nobleza indígena en la época colonial”, en Beatriz Rojas (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas/Instituto Mora, pp. 129-153.
- Menegus, Margarita y Rodolfo Aguirre (2006), *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Miño Grijalva, Manuel (2001), *El mundo novohispano. Población, ciudades y economía, siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México.
- Olaachea Labayen, Juan B. (1978), “Promoción indígena en el siglo dieciocho mexicano”, *Revista Internacional de Sociología*, núm. 25, pp. 52-90.
- O’Phelan, Scarlett (2024), “La ordenación de indios nobles en el contexto de la conspiración de Lima de 1750 y de la gran rebelión de 1780-81”, en Rodolfo Aguirre Salvador y Lucrecia Enríquez (coords.), *El clero indígena y mestizo en América hispana colonial: educación, actores y contexto regionales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 81-112.
- Ricard, Robert (2013), *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Rojas, Beatriz (coord.) (2007), *Cuerpo político y pluralidad de derechos. Los privilegios de las corporaciones novohispanas*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas/Instituto Mora.
- Schmidt Díaz de León, Ileana (2012), *El Colegio Seminario de Indios de San Gregorio y el desarrollo de la indianidad en el centro de México, 1586-1856*, México, Universidad de Guanajuato/Plaza y Valdés.
- Tanck de Estrada, Dorothy (2013), “Tensión en la torre de marfil. La educación en la segunda mitad del siglo XVIII”, en Josefina Zoraida Vázquez, Dorothy Tanck de Estrada, Anne Staples y Francisco Arce

Gurza, *Ensayos sobre historia de la educación en México*, México, El Colegio de México.

Tanck de Estrada, Dorothy (1999), *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México.

Watson Marrón, Gustavo (2012), *El templo que unió a Nueva España. Historia del Santuario y Colegiata de Guadalupe, extramuros de México, en el siglo XVIII*, México, Miguel Ángel Porrúa/Arzobispado de México/Universidad del Pedregal/Parroquia Santa María de Guadalupe Capuchinas/Seminario Conciliar de México/Isa.

LA CREACIÓN DE LAS CÁTEDRAS DE LENGUAS MEXICANA Y OTOMÍ EN EL SEMINARIO DE MÉXICO

María Teresa Álvarez Icaza Longoria

INTRODUCCIÓN

La fundación de las cátedras de lengua en el seminario mexicano es una temática escasamente abordada en las obras que estudian esta institución. En la *Historia del Seminario Conciliar de México* (Sánchez, 1931) el asunto no se incluye. En la *Historia del Seminario Conciliar de México* (Chávez, 1996) sólo hay una breve mención. En *Historia y pedagogía del Seminario Conciliar en Hispanoamérica, 1563-1800*, el autor expone apenas los antecedentes de la creación de las cátedras de lengua en Indias y menciona tres diócesis en las que existieron: Bogotá, Oaxaca y México (Vergara, 2004: 155-156). Asimismo, la investigación documental presenta retos: en el Archivo Histórico del Seminario Conciliar de México las pistas son escasas y en las fuentes de la mitra mexicana hay noticias escuetas. Sin embargo, juntando información de diversos acervos puede explicarse por qué fueron establecidas estas cátedras y cómo funcionaron en su primera etapa.

El tema me parece relevante porque forma parte de la trayectoria de una política eclesiástica en la que se debatió largamente acerca de los idiomas en los que debía realizarse la cristianización de la población del territorio indiano (Álvarez Icaza, 2017). Ciertamente el uso de las lenguas indígenas para proveer de atención espiritual a la población nativa de la América española dio inicio desde el primer momento; sin embargo, la formalización de la enseñanza de lenguas indígenas al clero fue un proceso más largo, si bien

tuvo una dinámica variable en los diferentes territorios. En el caso del arzobispado de México las órdenes religiosas, que inicialmente tuvieron una posición muy fuerte, sostuvieron la política de impulsar las lenguas indígenas, en especial el náhuatl. Para llevar a cabo su labor de catequesis y administración de sacramentos emprendieron el estudio y sistematización de las lenguas de los indios, y crearon una trilogía conformada por la doctrina, el arte y el vocabulario correspondientes (Smith, 2010). Los regulares se ocuparon pronto de la instrucción de sus miembros en los conventos; los franciscanos, por ejemplo, establecieron centros de enseñanza lingüística en Tlatelolco, Texcoco, Toluca y Xochimilco.

La formación en lenguas indígenas del clero secular tomó más tiempo. Un hito por destacarse es que en el tercer concilio provincial mexicano se propuso que pudieran ordenarse quienes tuvieran el conocimiento de una lengua indígena (Martínez, 2004: lib. I, tít. IV, § 1). Rodolfo Aguirre ha señalado que eso se convirtió en un estímulo para la clerecía, era un paso encaminado a contraponerse al predominio de los frailes sobre la población indígena. Surgía así el clérigo lengua como “una figura típica” de las parroquias rurales del arzobispado (Aguirre, 2006). En esta jurisdicción se dieron varios pasos para instruir a los clérigos en el manejo de los idiomas de los indios; uno de ellos fue el establecimiento de las cátedras de lenguas en el Seminario de México, tema en el que se centrará este trabajo.

Aquí se analizarán las condiciones que llevaron a establecer cátedras de los dos idiomas indígenas más importantes de la arquidiócesis mexicana en el centro formativo del clero diocesano. Se explicará que a mediados del siglo XVIII existía la necesidad de mejorar las capacidades lingüísticas de los clérigos para que pudieran ocuparse cabalmente del cumplimiento de sus tareas, dado que pasaron a hacerse cargo de muchos curatos de indios. Asimismo, se harán algunas reflexiones para poder valorar si el establecimiento de estas cátedras abrió mayores oportunidades de participación a los indios y los mestizos en el clero diocesano.

ANTECEDENTES DE LA FUNDACIÓN DE LAS CÁTEDRAS DE LENGUA EN EL SEMINARIO DE MÉXICO

Durante el reinado de Carlos V las órdenes mendicantes gozaron de una posición privilegiada en el territorio americano; los franciscanos llegaron a poner en marcha instituciones que pretendían abrir la opción del sacerdocio a los indios, como el famoso Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco. En el gobierno de Felipe II ambas cosas cambiaron: la Junta Magna de 1568 buscó acotar la influencia de los frailes y consolidar la Iglesia secular, a la cual se favoreció con diversas medidas; posteriormente, las ordenanzas de patronazgo de 1574 establecieron los mecanismos por los cuales los clérigos podían acceder a un beneficio eclesiástico, lo cual les permitiría contar con mayor estabilidad laboral a largo plazo; en esta época ya no se contemplaba la formación de un clero indígena (Menegus y Aguirre, 2006).

Los miembros del clero debían conocer las lenguas de los indios para llevar a cabo sus tareas. Un paso importante para que se atendiera su formación lingüística fue la emisión de una real cédula, el 25 de septiembre de 1580, que ordenaba a la Real Audiencia de la Plata instituir en cada obispado de su territorio una cátedra de lengua de los naturales del país. Estas cátedras serían públicas, serían financiadas por el rey y se enfocarían principalmente a la formación de clérigos seculares; debían establecerse en las universidades, pero si éstas no existían intervendrían otras instancias como las audiencias. En algunos lugares la iniciativa tuvo eco tempranamente: en Charcas se creó una cátedra de lengua general en 1583 (Castro e Hidalgo, 2022). Por la real cédula del 12 de junio de 1591, esta instrucción se hizo extensiva a todas las ciudades de las Indias. En la Universidad de México el proyecto de las cátedras de lengua tardó en concretarse y no se pusieron en marcha hasta 1640 debido a los conflictos entre obispos y órdenes religiosas por el control de los curatos indígenas. Por disposición del virrey Cadereyta, no sólo se instauró una cátedra en lengua mexicana, como se había planteado inicialmente, sino que también se abrió otra de otomí. Al hacer ese cambio el único opositor de ambas lenguas fue el agustino Diego de Galdo Guzmán, por lo cual se le concedió esa posición con un

pago de 300 pesos anuales. Su conocimiento del náhuatl lo llevó a escribir un *Arte de la lengua mexicana*, publicado en 1642. Cabe señalar que algún tiempo después este espacio universitario ya pudo ser ocupado por algunos bachilleres. En 1670 la cátedra se dividió: un catedrático se hizo cargo de la de lengua mexicana y otro de la de otomí (Pérez, 2009). Por largo tiempo estas cátedras fueron una vía importante para la preparación lingüística de los clérigos mexicanos; se sumaba a ello la formación en lenguas que ofrecían los jesuitas en sus colegios y el aprendizaje derivado de la experiencia práctica en las parroquias.

Hacia finales del siglo XVII la Corona española tomó medidas que posibilitaron el ingreso al sacerdocio de otros grupos sociorraciales. La *Recopilación de leyes...* de 1681 solicitó a obispos y arzobispos la ordenación de mestizos en sus distritos, previa averiguación de vida y costumbres para confirmar que estuvieran bien instruidos, fueran hábiles, capaces e hijos de legítimo matrimonio (lib. I, tít. VII, Ley VII). Para esta época el mestizaje en la América española había avanzado notoriamente y parecía necesario abrir espacios a este sector de la población en diferentes ámbitos, incluyendo la Iglesia.

En la primera mitad del siglo XVIII los miembros del clero secular de la arquidiócesis mexicana habían aumentado considerablemente. Todos los sectores de la población mostraron una tendencia ascendente (Miño, 2001: 27), lo cual haría que se incrementara la demanda de servicios espirituales. Los clérigos diocesanos habían ido mejorando su preparación. Los colegios jesuitas en los que ellos se formaban se multiplicaron y se consolidaron (Gonzalbo, 1990). También la universidad jugó un papel determinante, pues los aspirantes a ocupar una parroquia debían contar al menos con el grado de bachiller en artes, pero para lograr una mejor posición les convenía contar con un grado mayor (Aguirre, 2003). Además, adquirieron protagonismo otros centros formativos, como los seminarios conciliares.

La fundación de seminarios para la formación del clero diocesano se planteó con claridad en el Concilio de Trento (ses. XXIII, cap. XVIII). Se dispuso que en las ciudades donde hubiese catedrales se creara un colegio para que el obispo reuniese a adolescentes de

esa ciudad, de la diócesis o de la provincia para educarlos y que se ordenaran sacerdotes. Los candidatos debían ser hijos de legítimo matrimonio, tener al menos 12 años y saber leer y escribir; otros requisitos dependieron de las exigencias determinadas por los contextos y circunstancias de cada lugar. El funcionamiento de los seminarios tuvo dos referentes: la organización de los colegios clericales hispanos y la normativa creada por san Carlos Borromeo, quien estableció regulaciones para la formación académica, el gobierno y la vida interior de la institución (Vergara, 2004).

En Indias la instauración de estos centros formativos se abordó ampliamente en el tercer concilio provincial de Lima, en 1582 y 1583, y en el tercer concilio provincial de México, en 1585. En Hispanoamérica los seminarios se pensaron para que en ellos ingresaran los hijos de españoles y de criollos; la real cédula del 22 de junio de 1592 daba preferencia a los descendientes de descubridores, pacificadores y pobladores, por lo cual inicialmente en esta institución no tuvieron cabida los indios. Cabe señalar que en España había ido ganando protagonismo el criterio de limpieza de sangre y esto implicaba que para acceder a muchos cargos y oficios se exigía al candidato probar que descendía de cristianos viejos y sus antepasados no pertenecían a la “mala raza” de judíos, herejes y conversos. Este concepto se trasladó al Nuevo Mundo, donde los afectados fueron los descendientes de indios, negros y mestizos. Asociar la pertenencia a un determinado grupo humano con el carácter moral buscaba mantener el orden social establecido y preservar los privilegios de las élites (Hernández, 2011: 75-76).

Paulatinamente los seminarios se fueron extendiendo por el territorio indiano. Vergara sostiene que el estudio de las lenguas en los seminarios fue más importante en los siglos XVI y XVII; sin embargo, sólo menciona dos casos correspondientes a estas centurias: el Seminario de Bogotá, donde en 1588 se erigió una cátedra de lengua, y el Seminario de Oaxaca, en el cual fue creada una cátedra de lengua zapoteca en 1680. Para explicar esta escasez el autor propone que en algunas diócesis se utilizaron las cátedras establecidas por los religiosos (Vergara, 2004: 155-156). Como ya se ha visto, a ello

tendrían que sumarse las cátedras de lengua instauradas por las universidades y las audiencias.

En 1689 el arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas emitiría el decreto con el cual se fundaba el Seminario Conciliar de México bajo la advocación de la Santísima Trinidad. Al quedar bajo la jurisdicción de la mitra, tendría un carácter episcopal y centralizador: en lo sucesivo los preladados diocesanos regularían todos los aspectos de la vida colegial. Su surgimiento ocurría en una época de ajustes importantes en el clero indiano. En 1691 el Consejo de Indias señaló que los hijos de los caciques no debían verse privados de participar en la nueva institución, pues podían ser una fuente de buen ejemplo para los demás indios. El 26 de marzo de 1697 fue emitida una real cédula que permitió a la nobleza indígena acceder a todos los cargos. Se les debían conceder las prerrogativas, dignidades y honras que gozaban en España los limpios de sangre. Se aludió a la real cédula del 30 de mayo de 1691, la cual ordenaba el establecimiento de escuelas para que los indios aprendieran castellano, ya que saberlo era un requisito para ejercer cargos. Respecto a la fundación del Seminario de México, se tomó una decisión relevante, pues se estipuló que debía reservarse la cuarta parte de las becas para los hijos de caciques (AGN, RCO, vol. 27, exp. 11).

En octubre de 1697 se abrieron las puertas del seminario mexicano. Pueden distinguirse tres grupos de estudiantes. El primero era el de los colegiales de erección; éstos gozaban de la posición más privilegiada porque recibían hospedaje, comida, vestido y atención médica; pronto también se admitieron alumnos pensionistas, quienes pagaban una porción de su manutención; asimismo, hubo estudiantes externos que sólo asistían a clases, se los conocía como capenses, pues usaban manto y capa. Muchas familias de origen indígena del centro y sur de la Nueva España buscaron la oportunidad de ingresar a esta institución (Menegus y Aguirre, 2006). Es interesante constatar que las constituciones del seminario incluyeron consideraciones referentes a asuntos lingüísticos. Se estableció que quienes supieran alguna lengua de las que eran necesarias para la administración de los indios del arzobispado (se mencionaron la mexicana, la otomí y la mazahua) debían ser preferidos a los demás,

si contaban con los requisitos y los méritos necesarios (copia certificada de las Constituciones del Seminario Conciliar de México dadas por el arzobispo Aguiar y Seixas, 1.º de oct., 1697, ASCM).

En 1723 se emitió la bula *Apostolici ministerii*, donde se estableció que si los seminarios contaban con Teología, Filosofía y Cánones podían dar grados, lo cual les dio más solidez académica. También se reguló la asistencia de los seminaristas al coro de las catedrales. En el contexto del regalismo, estos centros formativos siguieron los dictados de la Corona española (Menegus y Aguirre, 2006: 103). El Seminario de México se caracterizó por una disciplina estructurada y estricta, lo cual permitía a los estudiantes aprovechar sus estudios; además, durante su formación realizaban tareas que los preparaban para el trabajo ministerial. En la primera mitad del siglo XVIII esta institución había logrado consolidarse visiblemente (Chávez, 1996).

EL ESTABLECIMIENTO DE LAS CÁTEDRAS DE LENGUA EN EL SEMINARIO MEXICANO

A mediados del siglo XVIII existía una diferencia notoria entre la demanda de ocupaciones por parte del clero diocesano y las posibilidades de empleo real en los espacios existentes en los curatos. La presión ejercida por este sector iba en incremento y la Corona española no tardaría ya en dar oídos a sus demandas. Con la emisión de la real cédula del 4 de octubre de 1749 dio inicio un programa general de secularización de las doctrinas indianas. En el arzobispado mexicano el proyecto empezó a aplicarse en 1750 (Álvarez Icaza, 2015). Contar con los suficientes clérigos seculares hablantes de lenguas era una condición necesaria para sustituir a los frailes (Aguirre, 2006).

Fue en esta época cuando se crearon las cátedras de lengua en el Seminario Conciliar Mexicano. En febrero de 1751 se asentó en el libro de gobierno de Manuel Rubio y Salinas la erección de una cátedra de idioma mexicano en esta institución. El catedrático encargado recibiría una asignación de 200 pesos anuales (AHAM, Base colonial, caja 3, lib. 2, docu0048). Con esta medida el prelado intentaba demostrar varias cosas que conviene analizar con detenimiento.

Al ocuparse de mejorar la instrucción lingüística de los clérigos, Rubio daba cuenta de que tomaba las medidas necesarias para atender una añeja problemática: los seculares habían sido acusados repetidamente de que en el manejo de los idiomas de los indios no estaban a la par de los frailes. En realidad, con el paso del tiempo se había ido fortaleciendo la presencia de hablantes de lenguas indígenas en el clero secular de la arquidiócesis mexicana: para 1722, 55 por ciento de los clérigos sabía al menos una lengua indígena; en general, se trataba de ayudantes en los curatos de indios que se desempeñaban principalmente como vicarios y como confesores (Aguirre, 2006). Sin embargo, por la aplicación del programa de secularización, las quejas contra los clérigos diocesanos se agudizaron debido a que una cantidad creciente de curatos pasó a manos de este sector del clero. Esto hizo que fuera muy importante atender la preparación de buenos sacerdotes diocesanos.

Al crear las cátedras en el Seminario Conciliar de México, Rubio se ocupaba de mejorar la institución que por excelencia estaba destinada a la formación del clero diocesano, bajo la tutela de la mitra mexicana. Con ello daba continuidad a las diversas acciones de sus antecesores y hacía un aporte personal que se recordaría en la posteridad. Este prelado mostró en diversas ocasiones que los temas educativos le interesaban de forma especial: creó escuelas para enseñar castellano a los indios, dio apoyo a los colegios de los jesuitas y a las iniciativas educativas de la Compañía de María; era de esperarse que le interesara contribuir a la mejora de la instrucción que recibían los clérigos, sector del que era directamente responsable.

Para posibilitar la mejora en la instrucción lingüística del clero era indispensable atender la importante cuestión de los recursos con los que se pagaría a los catedráticos designados. Rubio resolvería este problema para garantizar la puesta en marcha del plan; asimismo, al ofrecer una contribución anual aseguraba la continuidad durante su gestión. Cada prelado diocesano decidía cuáles proyectos apoyaba y proporcionar ayuda económica era una forma clara de mostrar la importancia concedida a una iniciativa en particular. Además, este prelado buscó maneras de allegar fondos al seminario

y reiteró la obligación que tenían los religiosos de pagar para contribuir a su sostenimiento (Chávez, 1996: 317).

Para hacerse cargo de la cátedra de lengua mexicana fundada en el seminario mexicano se designó a Carlos de Tapia Zenteno. Este personaje muestra a la perfección cómo había avanzado el conocimiento de los seculares respecto a las lenguas indígenas entre los miembros de su clero. Había nacido en 1698 en la ciudad de México, decía ser “hijo y nieto legítimo de padres y abuelos muy limpios de toda mala raza y cristianos viejos sin nota de lo contrario”, con lo que deja ver la vigencia del criterio de limpieza de sangre en esta época. Había estudiado en el colegio jesuita de San Pedro y San Pablo. Se había presentado a órdenes en 1718 y había sido aprobado con grado de eminente en el idioma mexicano. Para que le fuera otorgada esa calificación debió demostrar un manejo pleno de dicha lengua; la concesión de una nota como ésta permite constatar la existencia de mecanismos de evaluación bastante bien estructurados por parte de la mitra mexicana respecto de las lenguas indígenas. Posteriormente él mismo contribuyó al funcionamiento de este sistema, pues se desempeñó como examinador sinodal del arzobispado. Por algún tiempo fue cura en Tampamolón en la región huasteca y sostenía que podría enseñar esa lengua en la universidad, si hubiera quien quisiera aprenderla. Debió de adquirir bastante pericia en este idioma, pues escribió una *Noticia de la lengua huasteca*, con licencia para ser publicada desde 1746, si bien quizá la falta de interés señalada por él mismo hiciera que la obra no se imprimiera hasta 1767. Predicó sermones en idioma mexicano en ocasiones solemnes y fungió como traductor en algunos actos del provisorato. Un dato relevante es que en 1749 fue designado para dictar la cátedra de lengua mexicana en la Universidad de México, al ganar el concurso con 45 votos (Antochiew, 1984).

Las cátedras del seminario mexicano solían ocuparse a través de concursos convocados por edictos que se pegaban en una pilastra de la catedral, en la puerta del seminario y en la de la Real Universidad. Para opositar era requisito ser domiciliario del arzobispado. Se fijaba una fecha en la cual los candidatos debían presentarse para ser examinados. Las pruebas se celebraban en el salón general de actos

de la capilla del seminario, asistía el rector y el vicerrector, jueces conciliarios, algún capitular y de manera extraordinaria el arzobispo (Chávez, 1996: 104). Es de suponerse que tal esquema funcionara también para la provisión de las cátedras de lenguas indígenas.

En esta época dichas lenguas seguían teniendo gran fuerza en el arzobispado mexicano, así que no podía negarse la necesidad de atender a los habitantes de numerosos curatos en donde predominaba el náhuatl y de bastantes donde se hablaba otomí, si bien la presencia de otras lenguas como el mazahua, el huasteco, el tepehua, el totonaco y el pame estaba ya muy acotada. Rubio declaró que en muchos curatos secularizados no había realizado el cambio de idioma, de una lengua indígena al castellano, para dar opciones de colocación a los clérigos ordenados a título de idioma. Justamente entre las medidas que había tomado para garantizar la buena preparación lingüística de los seculares el prelado subrayó que había instituido en el seminario una cátedra de idioma mexicano (“Libro de representaciones hechas a Su Majestad sobre doctrinas de regulares”, AHAM, Base colonial, caja 104, lib. 3, docu0096).

Otra medida importante establecida por Rubio para que pasaran a los curatos clérigos instruidos en los idiomas fue sólo recibir en el sínodo de las parroquias de indios a quienes presentaran la certificación del catedrático de lengua mexicana del seminario, el cual debía acreditar su asistencia y capacidad. Explicó que también los mandaba a ejercitarse en las parroquias rurales “meritándose para las siguientes provisiones”. Los candidatos debían pasar un “riguroso sínodo de idioma” para que pudieran merecer algún curato donde se hablaran lenguas indígenas (AGI, México, 807). El prelado afirmaba que incluso “le sobaban” clérigos capaces en lenguas.

Es interesante constatar que la creación de las cátedras en lengua le permitió al prelado sumar argumentos para la defensa de su clero. Una diferencia importante de las cátedras de lengua del seminario respecto de las que existían en la universidad era que el prelado tenía pleno control sobre ellas y podía decidir todos los pasos que le parecieran necesarios para lograr la mejor preparación de quienes aspiraran a ocupar una posición en algún pueblo de indios de la arquidiócesis mexicana. Además, dejaba claro que la mitra participa-

ba activamente en la preparación del clero diocesano en un aspecto por el cual se la atacaba duramente.

Tanto la secularización como la castellanización provocaron muchas críticas; en buena medida, éstas se centraron en denostar las habilidades lingüísticas de los curas diocesanos. Uno de los principales detractores de los cambios implementados por Rubio fue el franciscano Francisco Antonio de la Rosa Figueroa, el prominente archivero de la provincia del Santo Evangelio. Al quejarse de lo que definió como el despojo de las doctrinas a los regulares, aludió a la ignorancia de los idiomas por parte de los nuevos curas y advirtió del riesgo que ello implicaba para la salvación de los indios (BN, AF, caja 127, exp. 1646, doc. 13). También los miembros del ayuntamiento de la ciudad de México expresaron su desconfianza respecto del manejo de las lenguas por parte de los clérigos diocesanos. Opinaban que muchos usaban el recurso de aprender la lengua sólo con el objetivo de ordenarse y denunciaban que un conocimiento somero les era suficiente para aprobar los exámenes. Asimismo, lamentaban que, junto con las doctrinas, se perdieran los lugares donde los regulares enseñaban las lenguas indígenas (BN, AF, caja 127, exp. 1646, doc. 12).

En 1753 Carlos de Tapia publicó el *Arte novísima de la lengua mexicana*, obra dedicada a Rubio. El autor señaló que por disposición de este arzobispo había sido erigida la nueva cátedra que él ocupaba. Declaró que el prelado le había mandado hacer esa obra para apoyar su labor docente y había ordenado que se publicara. Se retomaba el precedente de impulsar la edición de la obra de un catedrático de lengua, como había ocurrido en el caso de fray Diego de Galdo. Una modificación importante es que en la gestión de Rubio tuvieron acceso a las imprentas las obras lingüísticas de los miembros del clero secular, mientras los frailes perdían terreno en el mundo editorial, como le ocurrió a De la Rosa Figueroa, quien se lamentaba de que su texto para la enseñanza de la lengua mexicana había permanecido como manuscrito (“Discursos humildes de fray Francisco Antonio de la Rosa Figueroa”, BN, AF, caja 106, exp. 1462, doc. 8).

En la presentación de su obra, De Tapia hizo un señalamiento muy interesante. Declaró que respecto de la lengua “más parecemos

europesos que mexicanos”. Habló de la dificultad de la mutua conversación y de que la mayor parte del rebaño del arzobispado “teniendo oídos no oye los clamores de su vigilante pastor” y quienes pudieran ayudarle con esa carga “teniendo bocas no pueden hablar como balbuceantes Jeremías porque no saben”. Esta observación es llamativa porque implica el reconocimiento de que había una abundante feligresía hablante de lenguas indígenas que no estaba siendo debidamente atendida por el clero, pese a la existencia de varias opciones para su formación lingüística.

A continuación, De Tapia hacía una declaración de importancia: afirmaba que recientemente se habían habilitado en el idioma mexicano 11 ministros “que están ya trabajando en la viña del señor” y muchos otros avanzaban en su aprendizaje. Esto permitía ver los logros de la cátedra de lengua establecida por Rubio e impartida por él. Se informaba a los lectores que ya había clérigos capacitados en lengua listos para cumplir sus tareas y se anunciaba la perspectiva promisoriosa de que en lo sucesivo fueran más abundantes. Esto permitía presentar la creación de las cátedras como una verdadera alternativa de solución al problema detectado.

La misma obra escrita por De Tapia era ya un resultado palpable de la cátedra y su publicación se convertía en un elemento de propaganda para las acciones de quienes estaban involucrados en el proyecto. En su parecer el bachiller Carlos Zeledonio Velázquez, cura de Capulhuac, asentaba que la obra de De Tapia sería útil tanto para los que empezaban a aprender el idioma mexicano como para dar más claras noticias a quienes ya lo sabían. Subrayaba que serviría a quienes se dedicaran a administrar los sacramentos en los curatos de indios. Puede verse que había otros curas concedores del náhuatl en condiciones de juzgar el trabajo realizado por el catedrático y de describir los posibles usos de su obra. El otro parecer fue realizado por Joaquín Gregorio de Torres, examinador sinodal del arzobispado; al ser uno de los encargados de evaluar a los clérigos hablantes de lengua, su aval tenía un peso considerable. De Torres destacó la utilidad y provecho del texto, pues quienes quisieran aprender la lengua mexicana encontrarían allí reglas fáciles y claras. Esto implicaba la valoración de que al autor había logrado

el cometido de hacer una aportación en el estudio de esta lengua; las virtudes de la obra parecían provenir de la experiencia práctica acumulada en las aulas. El libro incluía también un dictamen particular, realizado a petición de don Carlos por fray Diego Osorio, doctrinero de San José de los Naturales. El franciscano declaraba su admiración por el autor y por su obra. Justamente por provenir de un religioso, la expresión de una opinión positiva era muy relevante. Parece que los elogios estaban bien justificados, pues De Tapia ha sido calificado como uno de los gramáticos novohispanos más destacados (Guzmán, 1991: 198).

Lo expresado en la presentación de este libro hace ver que los destinatarios de las lecciones de lengua mexicana del seminario eran diversos. Parece hacerse más énfasis en los principiantes, es decir en quienes no eran hablantes nativos de náhuatl; no obstante, también se menciona que podrían perfeccionar su manejo del idioma quienes ya sabían dicha lengua, y eso abriría la posibilidad de que esta cátedra, y los materiales creados a partir de ella para reforzar el aprendizaje, tuvieran alguna incidencia en mejorar la preparación de clérigos indígenas y quizá de mestizos. De acuerdo con la propuesta de Claudia Parodi, por estos años Nueva España estaba inmersa en una segunda etapa de contacto lingüístico y cultural en la cual era común el bilingüismo, sobre todo entre los mestizos y aun entre criollos e indígenas (2010: 308). El náhuatl se había extendido como lengua general entre los indígenas del virreinato, lo que significaba que la habían aprendido quienes originalmente hablaban otras lenguas indígenas menos extendidas; pero incluso quienes tenían al náhuatl como su lengua materna no necesariamente conocían sus reglas gramaticales.

Debe señalarse que las diversas ocasiones en las que Rubio aludió a las cátedras de lengua en el seminario mexicano hizo énfasis en la de lengua mexicana. Esto se explica porque el prelado, a pesar de preferir que en los asuntos de la fe se usara el castellano, se expresaba en términos positivos respecto de esta lengua nativa. El náhuatl era, sin duda, el idioma indígena de Nueva España que había recibido mayor cantidad de atención y de elogios. Desde el siglo XVI se habían elaborado gramáticas, vocabularios y se habían escrito

abundantes textos. Era considerada una lengua “alta” en relación con otras lenguas indígenas. El propio De Tapia lo sostenía enfático al decir que el idioma mexicano era “príncipe de toda esta América septentrional” (De Tapia, 1753: 4).

Rubio pagaba de sus rentas tanto a un catedrático en lengua mexicana como a uno de otomí (Torres, 1766: 134). La erección de una cátedra de otomí en el Seminario de México era lógica porque se trataba de una de las lenguas que tenían uso general en la arquidiócesis mexicana; sin embargo, resulta paradójica dada la mala opinión que prevalecía respecto de esta lengua. La cuestión de la “barbarie” del otomí, tanto de la nación como de la lengua, había alcanzado magnitudes proverbiales (Guzmán, 1991: 212). Este arzobispo compartía tal impresión. Juzgaba negativamente a este idioma porque según él no podía aprenderse por arte y carecía de libros escritos. Además, señalaba que sus hablantes eran los más torpes para hablar el castellano (“Libro de representaciones hechas a Su Majestad sobre doctrinas de regulares”, AHAM, Base colonial, caja 104, lib. 3, docu0098).

Es sugerente que uno de los ocupantes de la cátedra de otomí del seminario, Luis de Neve y Molina, haya utilizado también su experiencia docente para escribir la primera obra lingüística sobre el otomí que fue publicada. Se tituló *Reglas de orthographía, diccionario y arte del idioma othomí. Breve instrucción para los principiantes* y fue editada en 1767. En la presentación de su obra el autor señalaba que el fin de su “fácil método” era instruir a los ministros para que pudieran administrar los sacramentos. En su parecer a la obra el padre jesuita José Lucas de Anaya señaló que las reglas presentadas eran concisas, claras y breves. Declaró que el título justo para el libro era “El imposible vencido”. Por las características de la obra era posible pensar principalmente en lectores poco versados en la lengua, pero también en quienes ya la supieran, pero necesitaran un apoyo para el desempeño de su ministerio sacerdotal.

La creación de las cátedras parecía ser la otra cara de la moneda de la política lingüística impulsada por Rubio, quien había dado un claro apoyo al idioma de los españoles. Este arzobispo había decidido que varios de los curatos secularizados pasaran a ser ad-

ministrados en castellano. Como medida complementaria mandó que en los pueblos se establecieran escuelas para la enseñanza del idioma de los españoles a los niños indios. La política de promover el uso del español para asuntos de la fe tendría en esta época un impulso definitivo (Álvarez Icaza, 2017). La Monarquía española se pronunció al respecto. El 5 de junio de 1754 emitió una real cédula dirigida a los arzobispos y obispos de Perú, Nueva Granada y Nueva España. Señaló que “aun en la más perfecta” lengua de los indios no podían explicarse “bien y con propiedad” los misterios de la fe, por lo cual se cometían “grandes disonancias e imperfecciones”. El rey determinó que era conveniente enseñar la lengua castellana a los indios y encargó a los prelados diocesanos atender el tema. No obstante, hizo precisiones destinadas a moderar la aplicación de la medida: el aprendizaje debía ser voluntario; asimismo, aclaró que los curas debían saber el idioma de los indios o serían removidos (Konetzke, 1962, 3-I: 269-270). Rubio fue más contundente: declaraba que debía compelerse a los indios para que mandaran a sus hijos a la escuela a aprender castellano (“Visita pastoral de Manuel Rubio y Salinas, 1756-1757”, AHAM, Base colonial, caja 22 lib. 2, docu0099). El mitrado siguió insistiendo en la castellanización de la población indígena durante toda su gestión; sin embargo, también continuó apoyando las cátedras de lenguas que había fundado en el seminario, pues la compleja situación del arzobispado mexicano así lo requería. Es momento de analizar si el establecimiento de aquél tuvo algún impacto en el ingreso de indios y mestizos al clero.

CLÉRIGOS INDIOS Y MESTIZOS EN EL SEMINARIO DEL ARZOBISPADO MEXICANO DURANTE LA GESTIÓN DE MANUEL RUBIO Y SALINAS

En el siglo XVIII la población indígena seguía siendo la más abundante de la Nueva España (Miño, 2001: 27). Gracias a los rasgos que lo definían, el Seminario Conciliar de México llegó a ser el colegio más importante para los indios del arzobispado de México durante esta centuria. En el gobierno de Rubio la presencia indígena en esta institución fue clara, si bien hubo variantes en su composición:

entre 1751 y 1760 hubo 11 indios que ocuparon las becas y no hubo porcionistas, en la siguiente década hay registros de 10 indios con becas y nueve porcionistas. El ingreso a las becas estaba determinado por circunstancias variables como la actitud de las autoridades, la disponibilidad de lugares y el interés de los miembros de la nobleza indígena por ingresar (cabe aclarar que las becas fueron ocupadas únicamente por indios procedentes del arzobispado mexicano). Por otra parte, el aumento de seminaristas indios que contaban con recursos para pagar sus estudios podría interpretarse como señal del poder alcanzado por la élite indígena; al mismo tiempo, es llamativo que, aun cuando en este grupo predominaban los indios procedentes de la arquidiócesis, haya habido también algunos de las diócesis de Puebla y Oaxaca. El ingreso tanto de becarios como de porcionistas indios deja ver que este sector de la población pensaba en el sacerdocio como proyecto de vida y había encontrado en el ingreso al seminario un medio de ascenso social (Menegus y Aguirre, 2006).

Los seminaristas indios hablaban las lenguas de sus lugares de origen y seguramente muchos tenían algún nivel de conocimiento del náhuatl, condición que debió de colocarlos en un lugar ventajoso para cursar la cátedra de esta lengua; por su parte, los de habla otomí estaban en una situación menos favorable, pero también pudieron obtener beneficios de aprobar la cátedra de esta lengua. Es muy posible que la existencia de este espacio en el seminario mexicano proporcionara mejores condiciones de acomodo en los curatos de indios para quienes cursaran las cátedras de lengua en un contexto en el que se incrementaron las oportunidades laborales para los miembros del clero secular. Sin embargo, no debe soslayarse que muchos de estos clérigos fungieron como ayudantes de los párrocos y sólo con dificultades obtuvieron en propiedad un curato (Menegus y Aguirre, 2006: 232).

En esta época se presentaron las iniciativas de algunos personajes de la élite indígena para impulsar la formación de un clero nativo. La primera fue presentada ante Fernando VI por Juan Cirilo de Galicia y Castilla, miembro de la nobleza indígena tlaxcalteca y versado en lengua castellana y mexicana. Su propuesta consistía en establecer un colegio para la formación de sacerdotes indígenas en la

villa de Guadalupe con el título de San Carlos. Según De Galicia, la educación de la juventud debía hacerse por los propios nacionales, quienes una vez formados podrían repartirse por el territorio para hacerse cargo de la cura de almas, reducir a los no convertidos y ahorrar recursos al erario. El rey español mostró algún interés por la idea. También el virrey Amarillas se mostró favorable al plan porque pensaba que los curas indios podrían introducir la lengua castellana y eliminar supersticiones (Menegus, 2013). Sin embargo, tanto Rubio como los miembros del clero secular se opusieron al proyecto.

El autor del otro proyecto fue Andrés Ignacio de Escalona y Arias, quien provenía de una destacada familia de Tlatelolco y había sido colegial del seminario mexicano. Él propuso reabrir el Colegio de Tlatelolco para dedicarlo a la enseñanza de la juventud india, empezando por las primeras letras para llegar hasta los estudios superiores. También proponía hacer algo semejante en el Colegio de San Pablo. Ya instruidos los hijos de los naturales, podrían repartirse por los pueblos de sus paisanos para dirigirlos al conocimiento de la fe, servirles en el ministerio de curas de sus almas y ayudar a la conversión y reducción a los que aún no se habían sujetado. El arzobispo tampoco estuvo de acuerdo. Estas peticiones se hicieron usando nociones ilustradas y subrayando las ventajas que la educación y el aprendizaje del castellano traería a las comunidades de origen (Díaz, 2015: 60-61). A pesar de ello ninguno de estos colegios se puso en marcha, con lo cual quedó claro que, más allá del seminario, los tiempos no eran propicios para ampliar los espacios dedicados a la educación superior de los indios ni fortalecer su presencia en el clero.

La situación de los seminaristas mestizos fue muy distinta en la época analizada. Las castas continuaron creciendo en la Nueva España durante el siglo XVIII (Miño, 2001: 28); sin embargo, al parecer no era muy común que ingresaran al seminario mestizos declarados (Menegus y Aguirre, 2006: 129). Pese a los cambios en las leyes, todo indica que este sector siguió experimentando las desventajas de una sociedad que seguía empeñada en exaltar la limpieza de sangre, condición que no era tan fácil de mostrar para quien provenía de familias de origen diverso. Sin embargo, el mismo Rubio reconocía

que a título de idioma se ordenaban muchos sujetos, entre ellos mestizos (AGI, México, 2547).

Este arzobispo se mostró interesado por rigidizar el control sobre el ingreso de los seminaristas. En agosto de 1750 señaló que había tenido noticia de que muchos colegiales del Tridentino no habían hecho informaciones de legitimidad y limpieza, como lo pedían sus constituciones. El prelado instruyó al rector Juan Ignacio de la Rocha que todos los estudiantes debían presentar esos documentos en un plazo apremiante y advertía que después no sería recibido quien no los tuviera. De la Rocha le escribió para informarle que algunos estudiantes ya habían cumplido y otros lo estaban ejecutando, pero en varios casos no lo podían hacer porque no tenían su fe de bautismo o testigos que conocieran a sus padres. La postura del rector era flexible: le pidió al arzobispo ampliar el plazo, pues en su opinión la mayoría no eran culpables del retraso (ASCM, Secretaría, Nombramientos, caja 58, exp. 4, ff. 284-287). La presencia de hijos naturales hace pensar que los mestizos, muy probablemente no declarados como tales, en realidad formaban un grupo considerable en el seminario mexicano, pues se sabe que la proporción de hijos ilegítimos era más abundante en este sector de la población. En los hechos, los hijos naturales siguieron siendo admitidos en el seminario, dado que existía el recurso de las dispensas, tanto por la urgencia de vocaciones para el clero diocesano como para contar con sacerdotes que hablaran lenguas indígenas (Chávez, 1996: 315).

Otra prueba de la atmósfera imperante en el seminario mexicano durante los años estudiados la encontramos en una comunicación de 1758 entre el rector del seminario, Manuel de Cuevas, y Rubio. Cuevas se lamentaba de que, pese a la existencia de restricciones en las constituciones del Seminario de México para que no vivieran en ese colegio estudiantes en hábitos clericales o de capa y sombrero, éstos no habían dejado de admitirse. Aclaró que algunos eran expósitos, por lo cual estaban excluidos de vestir manto y beca. Según él, solían ser de difícil corrección, por lo cual convenía que el prelado hiciera que se obedeciera esa constitución. El arzobispo manifestó su conformidad con esta postura (ASCM, Secretaría, Nombramientos, caja 57, exp. 27, f. 139). Las posiciones del rector y del

arzobispo vuelven a dejar en evidencia que en el seminario se seguía haciendo énfasis en la legitimidad de los estudiantes y en la idea de asociar a quienes no podían mostrar esta condición con conductas reprochables.

Dar seguimiento al desarrollo posterior de las cátedras de lengua en el seminario mexicano no es una tarea sencilla. No hay información referente a ellas en los registros de las calificaciones de los seminaristas entre 1750 y 1765 (ASCM, Catedráticos, Rectoría, caja 46, folders 8, 18, 45 y 46). Esto me parece indicativo, pues deja ver que cursarlas no se consideraba como parte del desempeño de un estudiante promedio. Hay noticias de que las cátedras de lengua seguían impartándose hacia 1771, no así en 1785; sin embargo, para 1806 habían vuelto a funcionar (ASCM, Secretaría, Nombramientos, caja 57, exp. 42, ff. 190-192, 285 y 311). Estos vaivenes debieron de estar asociados a factores como el mayor impulso a la castellanización de la población indígena, las decisiones de los prelados diocesanos y de las autoridades del seminario, el interés por ocupar las cátedras, y la necesidad y utilidad de cursarlas. Aclarar la incidencia específica de todos estos factores queda como una tarea pendiente.

REFLEXIONES FINALES

El aprendizaje de las lenguas de los indios fue un factor importante para determinar el equilibrio entre los regulares y los seculares. En el arzobispado de México los religiosos contaron con una ventaja inicial en el conocimiento y enseñanza de las lenguas indígenas, por ello varios sectores se ocuparon de mejorar la instrucción lingüística de los clérigos diocesanos. Al paso del tiempo las opciones disponibles fueron cada vez más variadas y mejor estructuradas.

Desde el siglo XVI había varias instituciones a cargo de la formación del clero secular y poco a poco los seminarios conciliares tomaron mayor protagonismo. Al establecerse en las Indias, éstos impusieron condiciones muy restrictivas, pues en su versión original se destinaron a la población de ascendencia hispana. La fundación relativamente tardía del seminario mexicano permitió que hubiera

mayor apertura para el ingreso de otros grupos sociorraciales, en particular se dieron facilidades a los descendientes de caciques. En el siglo XVIII habían aumentado tanto los indígenas como los mestizos en la Nueva España, pero ello no incidió de la misma manera en las normativas de acceso al seminario mexicano. La institución repetía los patrones de la sociedad: valoraba la “limpieza de sangre” de la nobleza indígena y mostraba suspicacia hacia los mestizos. A los seminaristas se les exigía probar su legitimidad, si bien se reconocían las dificultades para hacerlo. Las exigencias impuestas por la realidad llevaron a flexibilizar los criterios restrictivos.

Desde que se crearon las constituciones del Seminario de México se consideró el tema de las lenguas indígenas, pero los espacios formativos correspondientes no se abrieron hasta que las circunstancias hicieron urgente atenderlo. Crear las cátedras de lengua conllevaba el reconocimiento por parte de la mitra de que se requería fortalecer las habilidades lingüísticas del clero diocesano. Hacía falta que los clérigos diocesanos manejaran mejor las lenguas de los indios, dado que se convertirían en los párrocos de muchos pueblos antes administrados por los frailes en la arquidiócesis mexicana.

No debe perderse de vista que las decisiones particulares sobre el funcionamiento del seminario las tomaba el arzobispo en turno. Aunque Manuel Rubio y Salinas prefería el castellano, debió presentar una iniciativa que permitiría atender a la población indígena en asuntos espirituales. También en el seminario fue evidente la preferencia de este prelado por la lengua mexicana: la mencionó con orgullo en múltiples ocasiones, dio facilidades para ocupar los curatos de indios a quienes cursaran esa cátedra y apoyó a su primer catedrático para publicar una obra que hacía posible aprovechar y difundir su práctica docente. La cátedra de otomí se abrió porque había un número considerable de curatos de esta lengua, pero es visible que contó con menos apoyos. Por supuesto, otras lenguas que se hablaban en el arzobispado de México tendrían aún condiciones menos favorables, pues no se estableció una cátedra para capacitar en ellas a los futuros sacerdotes.

La entrada de becarios y porcionistas indios al Seminario Conciliar de México en el siglo XVIII es una muestra del éxito que di-

cha institución tuvo en este sector y de su interés por el sacerdocio, mientras otras propuestas de abrir colegios para preparar sacerdotes nativos no fueron aprobadas. De cualquier forma, las expectativas de lograr mejoras laborales en los curatos por parte de los indios y los mestizos sólo se cumplieron limitadamente.

Inicié este trabajo señalando que la creación de las cátedras de lengua en el Seminario de México es una cuestión que había sido abordada muy escasamente en la historiografía; asimismo, debo reconocer que aquí realizo apenas un primer acercamiento; sin embargo, creo que es posible señalar algunos avances. Considero que el contexto de la ocupación de los curatos secularizados por los clérigos diocesanos hizo que fuera ya inaplazable la creación de estas cátedras. La mitra reconocía que la necesidad de ofrecer una mejor formación lingüística a su clero era real y tanto el arzobispo como el catedrático a cargo de la enseñanza de la lengua mexicana subrayaron que la preparación ofrecida en el seminario mexicano constituía una respuesta efectiva a ello. Al exponer el objetivo de las cátedras, se hizo énfasis en el aprendizaje del náhuatl y del otomí por los principiantes, pero también se ofreció la oportunidad de aumentar las habilidades de quienes ya eran hablantes de estas lenguas; eso pudo implicar que a los clérigos indígenas y mestizos se les abrieran opciones de empleo.

REFERENCIAS

Archivos y siglas

AGI	Archivo General de Indias
AGN	Archivo General de la Nación (México):
	RCO Reales Cédulas Originales
ASCM	Archivo del Seminario Conciliar de México
AHAM	Archivo Histórico del Arzobispado de México
BNM	Biblioteca Nacional de México:
	AF Archivo Franciscano

Fuentes antiguas impresas

- El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (1798), Madrid, Imprenta de Ramón Ruiz.
- Neve y Molina, Luis (1767), *Reglas de orthographía, diccionario y arte del idioma othomí: Breve instrucción para los principiantes*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana.
- Recopilación de leyes de los reynos de las Indias* (1681), 4 ts., Madrid, Imprenta de Julián de Paredes.
- Tapia Zenteno Carlos de (1753), *Arte novísima de lengua mexicana*, México, Imprenta de la Viuda de Bernardo de Hogal.
- Torres, Cayetano de (1766), “Elogio fúnebre”, en Juan Becerra Moreno (ed.), *Relación del funeral, entierro y exequias de el Ilustrísimo Señor Don Manuel Rubio y Salinas, Arzobispo que fue de esta Santa Iglesia Metropolitana de México*, México, Imprenta del Real Colegio de San Ildefonso, pp. 113-146.

Bibliografía

- Aguirre, Rodolfo (2006), “La demanda de clérigos ‘lenguas’ en el arzobispado de México, 1700-1750”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 35, pp. 47-70.
- Aguirre, Rodolfo (2003), *El mérito y la estrategia. Clérigos, juristas y médicos en Nueva España*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés.
- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa (2017), “Las lenguas de la fe. Una etapa de quiebre tras un largo debate (1749-1765)”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 295-334.
- Álvarez Icaza Longoria, María Teresa (2015), *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Antochiew, Michel (1984), “El examen de oposición a la cátedra de lengua mexicana de don Carlos de Tapia Zenteno”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, núm. 17, pp. 341-353.
- Castro Flores, Nelson y Jorge Hidalgo Lehuedé (2022), “La cátedra de lengua general en Charcas: trayectoria de una institución colonial, 1583-1771”, *Historia*, vol. 55, núm.1, pp. 83-129, <<http://dx.doi.org/10.4067/S0717-71942022000100083>>, consultado el 7 de septiembre, 2022.
- Chávez Sánchez, Eduardo (1996), *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Porrúa.
- Díaz, Mónica (2015) “The education of natives, creole clerics and the mexican Enlightenment”, *Colonial Latin American Review*, Albuquerque, vol. 24, núm. 1. pp. 60-83.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (1990), *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*, México, El Colegio de México.
- Guzmán Betancourt, Ignacio (1991), “‘Policía’ y ‘barbarie’ de las lenguas indígenas de México, según la opinión de gramáticos e historiadores novohispanos”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, México, vol. 21, pp. 179-218.
- Hernández Franco, Juan (2011), *Sangre limpia, sangre española. El debate sobre los estatutos de limpieza (siglos XVI-XVII)*, Madrid, Cátedra.
- Konetzke, Richard (1962), *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*, 3 vols. en 5 ts., Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, vol. 3, t. 1.
- Martínez López-Cano María del Pilar (coord.) (2004), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México (en línea, ed. original en CD), <http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/concilios/concilios_index.html>, consultado el 8 de septiembre, 2022.
- Menegus Bornemann, Margarita (ed.) (2013), *La formación de un clero indígena. El proyecto de Juan Cirilo de Galicia y Castilla Aquihuateuhle para un colegio seminario, siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Menegus, Margarita y Rodolfo Aguirre (2006), *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés.
- Miño Grijalva, Manuel (2001), *El mundo novohispano. Población, ciudades y economías. Siglos XVII y XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Parodi, Claudia (2010), “Tensión lingüística en la colonia: diglosia y bilingüismo”, en Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Butragueño (dirs.), *Historia sociolingüística de México*, 5 vols., México, El Colegio de México, vol. 1, pp. 287-345.
- Pérez Puente, Leticia (2009), “La creación de las cátedras públicas de lenguas indígenas y la secularización parroquial”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 41, pp. 45-78.
- Sánchez, Pedro J. (1931), *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Escuela Tipográfica Salesiana del Colegio Cristóbal Colón.
- Smith Stark, Thomas (2010), “La trilogía catequística: artes, vocabularios y doctrinas en la Nueva España como instrumento de una política lingüística de normalización”, en Rebeca Barriga Villanueva y Pedro Martín Butragueño (dirs.), *Historia sociolingüística de México*, 5 vols., México, El Colegio de México, vol. 1, pp. 451-482.
- Vergara Ciordia, Javier (2004), *Historia y pedagogía del Seminario Conciliar en Hispanoamérica, 1563-1800*, Madrid, Dykinson.

LA FORMACIÓN DE UN CLERO DE LA TIERRA EN EL OBISPADO DE OAXACA *

Marcela Saldaña Solís

INTRODUCCIÓN

En 1670 fray Tomás de Monterroso, obispo de Oaxaca, envió una carta al rey en la que le informaba sobre la realización de un viejo anhelo de los prelados: la fundación de un seminario conciliar, el cual era necesario para la formación de un clero que atendiera espiritualmente a los indios. El obispo expresó que

lo primero, señor, que me movió fue ver la pobreza de ministros y las cortas letras y, en especial la falta de gramática y retórica que hay en el obispado; pues en la sagrada religión de la Compañía solo asiste a enseñarla un religioso mozo en todas las aulas, y así el provecho de la juventud es casi ninguno (AGI, M, 357).

Aunque la petición del prelado fray Tomás de Monterroso se produjo en las últimas décadas del siglo XVII, esto no era una novedad, pues desde el siglo XVI los diocesanos reconocieron la importancia y la necesidad de consolidar a un clero de la tierra que dotara de cuidado espiritual a las comunidades; de que el obispo contara con sacerdotes capaces de realizar la administración sacramental en

* Quisiera agradecer especialmente al presbítero Héctor Zavala y a Berenice Ibarra, del Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca, por las facilidades brindadas para la consulta del acervo. Gracias también a Asma Bouhrass, Perla Jiménez y Karina Flores: su apoyo fue fundamental para la realización de este trabajo en tiempos de pandemia.

lenguas indígenas y comprender la complejidad que representaba la atención de la diócesis de Oaxaca.

El objetivo del presente trabajo será examinar las acciones emprendidas por los obispos para capacitar en lenguas al clero secular. Los clérigos, para ejercer su labor pastoral en las comunidades indígenas, debían predicar en la lengua nativa; así pues, entre mediados del siglo XVII e inicios del XVIII los prelados establecieron y fomentaron el crecimiento del Seminario Conciliar de la Santa Cruz. De esta manera, buscaron establecer una institución capaz de satisfacer las necesidades de formación clerical en el obispado de Oaxaca. Durante los siglos XVII y XVIII se observa el compromiso episcopal en favor de la preparación de los párrocos; como ejemplo, se puede resaltar el trabajo de los frailes Tomás de Monterroso y Ángel Maldonado, según veremos a lo largo de este trabajo. Al crear cuadros de clérigos apegados a la mitra, los prelados aseguraron la lealtad del clero, necesaria para la consolidación del proyecto de Iglesia diocesana.

Además, centraré mi atención en el Seminario Conciliar de la Santa Cruz, pues a través de su cédula de fundación es posible observar que en él recayó la tarea de formar al clero mestizo e indígena que fuera capaz de encargarse de la administración pastoral, lo que implicó también la prédica en lenguas indígenas en pueblos de indios.

El tema de las lenguas indígenas fue tratado como un punto central en medio de los retos que representó la evangelización y posteriormente el adoctrinamiento. Por ejemplo, Felipe II adoptó una postura reservada y dictó que el aprendizaje del castellano fuera voluntario y que en los curatos indios se nombraran curas hablantes de la lengua de los feligreses (Álvarez, 2017: 305). Así, en medio de las discusiones imperiales y locales en torno al uso de la lengua indígena para la prédica, los prelados del obispado de Oaxaca tuvieron muy claro que la lengua originaria sería el mecanismo para realizar la prédica entre los indios.

Para el obispado de Oaxaca, la enseñanza de lenguas indígenas se ha abordado a partir de la necesidad de estudiar las instituciones que formaron a la juventud, tanto para las carreras eclesiásticas como para la función social de clérigos criollos e indígenas (Mene-

gus, 2016). En ese contexto, este trabajo explora la importancia de fundar un colegio seminario para la prédica en lenguas indígenas y cómo esta institución se convirtió en un proyecto episcopal que se encargara de la formación de jóvenes nativos del obispado.

Por otra parte, el estudio de clérigos lengua ha mostrado la relevancia política del dominio de una lengua, pues se reconoce que éste fue un elemento esencial para sostener la secularización de doctrinas (Aguirre, 2006). En el caso del obispado de Oaxaca, el conocimiento de lenguas permitió a los clérigos acceder a la administración parroquial desde el siglo XVII, ya que los prelados argumentaron que su clero estaba preparado para asumir la tarea de cuidado espiritual que anteriormente recaía en los frailes.

Desde el siglo XVI se estableció la orden dominica de San Hipólito Mártir en Oaxaca, que gozó de una presencia mayoritaria en dicho territorio (Saldaña, 2019: 163). El proporcionar estudios a los jóvenes fue una necesidad que se cubrió desde 1547, cuando en el convento de Santo Domingo se instituyó la cátedra de Teología a cargo de fray Fernando de Méndez, la cual estaba destinada a los regulares y algunos interesados en recibir las órdenes sacerdotales. Años más tarde, en 1553, fray Juan Martínez fue nombrado catedrático de Artes, y en 1556 se estableció la cátedra de Gramática Latina. Estas cátedras se abrieron a los jóvenes en general (Gay, 2006: 282).

En la ciudad de Antequera (hoy Oaxaca) compartieron la educación el Colegio de San Bartolomé, fundado por fray Bartolomé de Ledesma en 1604; el Colegio de San Juan, de la Compañía de Jesús, fundado en 1575, adonde asistían hijos de caciques, criollos y mestizos, que representó una importante institución en el obispado, pues para 1599 tenía una matrícula de 170 niños, y, por último, como ya lo mencioné, en 1670 se fundó el Seminario Conciliar de la Santa Cruz (Martín, 2002; Chávez, 1956: 31-43).

Este trabajo está dividido en dos apartados, en el primero abordaré la labor del episcopado que sentó las bases para crear un clero nativo de Oaxaca, y en el segundo presentaré las carreras de una muestra de clérigos lenguas, cualidad que les permitió a algunos escalar por los grados (lo que implicó, en ciertos casos, trasladarse a la

Real Universidad de México), y a otros acceder a la administración de parroquias.

EL EPISCOPADO Y LA FUNDACIÓN DEL SEMINARIO CONCILIAR

La Corona se inclinó finalmente por implantar en Indias un proyecto de Iglesia diocesana, es decir, sería ésta la que dirigiría la política eclesiástica en el nuevo territorio. Los obispos iban a jugar un papel relevante, pues serían los encargados de poner en marcha tal propósito y, por tanto, el clero secular estaría al frente de las parroquias para realizar el adoctrinamiento de las comunidades. La fundación del seminario conciliar respondió a lo dictado por el Concilio de Trento para formar a los jóvenes y futuros sacerdotes del obispado de Oaxaca. Los prelados fincaron un interés especial por esas instituciones, ya que serían los semilleros para crear un clero que les fuera leal (Pérez, 2017). En efecto, desde el siglo XVI el cabildo de la catedral de Antequera se constituyó como un cuerpo sólido y noble, sin importar si el obispo pertenecía al clero regular o al clero secular.

Con la celebración del Concilio de Trento, que tuvo lugar entre 1545 y 1563, la Iglesia buscaba llevar a cabo una profunda reforma. Dos de sus principales objetivos eran corregir la disciplina de sus miembros y reordenar las prácticas eclesiásticas. Entre los mecanismos para reformar al clero secular se determinó la creación de seminarios conciliares, cuestión que ocupó un punto central en los temas planteados, pues éstos serían los espacios para la nueva preparación sacerdotal.

En los obispos, como cabeza de las diócesis indianas, recayó pues la tarea que ayudaría al fortalecimiento de la Iglesia diocesana en Oaxaca. Si bien la figura del prelado fue un punto nodal para dicho afianzamiento (Saldaña, 2019), ésta también se valió de formar un clero de la tierra: indios y mestizos que por su origen supieran las lenguas para comunicarse de manera eficaz con los suyos, lo que permitió que los curas párrocos conocieran el pensamiento indígena y transmitieran la doctrina cristiana para que los indios abrazaran la religión.

Así, en el Concilio de Trento se señaló que a los jóvenes se les debía conducir en la observancia de la disciplina eclesiástica y en auxilio de Dios desde sus años más tiernos, y, antes de que los hábitos viciosos llegaran a dominar todo el hombre, se les debía dar crianza conforme a la piedad y religión, por ello:

todas las catedrales, metropolitanas, e iglesias mayores que estas tengan obligación de mantener, y educar religiosamente, e instruir en la disciplina eclesiástica, según las facultades y extensión de la diócesis, cierto número de jóvenes de la misma ciudad y diócesis, o al no haberlos en estas, de la misma provincia, en un colegio situado cerca de las mismas iglesias, o en otro lugar oportuno a elección del Obispo (*El sacrosanto*, 1847: ses. 23, cap. XVIII).

Asimismo, se puntualizó que las rentas eclesiásticas que salían de los beneficios, prebendas, hospitales, doctrinas, iglesias y monasterios proveerían los recursos necesarios para el otorgamiento de becas y el pago de salario de los maestros. Podrían ingresar a los seminarios los jóvenes que tuvieran por lo menos 12 años, fueran hijos de legítimo matrimonio, competentes en leer y escribir y tuvieran una verdadera vocación en la fe. Se les daría preferencia a los hijos de los pobres, aunque los jóvenes de familias acaudaladas también tendrían acceso y ellos costearían su estancia (*El sacrosanto*, 1847: ses. 23, cap. XVIII).

Desde la fundación de la diócesis de Oaxaca-Antequera en 1532, los primeros prelados, si bien acogieron a las órdenes religiosas para llevar a cabo la evangelización, se enfocaron en la conformación de la iglesia catedralicia y del clero secular. Fray Juan López de Zárate, que ocupó la mitra de 1535 a 1555, nombró dignidades para establecer el cabildo catedralicio. Aunque la mayoría de los canónigos eran peninsulares, eso dio la pauta para construir las bases del clero secular (Doesburg, 2013).

Ya con un cabildo catedralicio constituido, fray Bernardo de Alburquerque, quien ocupó el siguiente periodo episcopal (1562-1579), apoyó la formación de un clero secular necesario para afrontar el enorme desafío que representaba el adoctrinamiento en el

vasto territorio de la diócesis; tenía clara la importancia de que los clérigos párrocos tuvieran conocimientos o dominaran la lengua de los naturales y, aunque para ese momento la mitra tenía sólo unas décadas de existencia, ya había un grupo de clérigos que se encargaban del adoctrinamiento en los pueblos de indios (AGI, M, 357).

El obispo De Albuquerque le envió una carta al rey donde expresó la situación del clero, que estaba determinado por las parroquias enclavadas en paisajes agrestes, aislados y que exigían la visita regular de un mayor número de párrocos para atender a la población. Si bien reconocía la dura situación en la cual los párrocos desarrollaban su ministerio, también admitía que los clérigos no se habían dedicado al estudio de las lenguas, por lo que se enfrentaban a la imposibilidad de predicar y administrar el pasto espiritual en pueblos de indios. En palabras del obispo, los clérigos no tenían las cualidades que el prelado esperaba, pues sin el dominio de lenguas indígenas no podían administrar los santos sacramentos a las comunidades, aunque todos eran muy honrados y de confianza:

los antiguos que con sus canas, autoridad y buen ejemplo hayan de andar principalmente a estos pobres naturales, muchos de ellos no saben las lenguas de los dichos naturales, y si saben alguna lengua es algo de la mexicana, que no es la de los naturales de este dicho obispado; aunque no hay ningún pueblo donde no haya algunos que entiendan la dicha lengua mexicana, y así es defecto grande no saber la propia lengua, pues sin ella no se puede administrar los santos sacramentos a todos (AGI, M, 357).

Por otra parte, el obispo reconocía que los clérigos más jóvenes que dominaban las lenguas indígenas tenían escasa experiencia para enfrentarse a la difícil tarea de administrar los sacramentos a los pueblos de indios. El prelado presentó una relación de clérigos que a su juicio eran nombres para destacar. El grupo de clérigos se conformaba de 39 (cuadro 1). El primer grupo eran 13 párrocos de mayor edad que conocían algo de náhuatl; un segundo grupo era de 19 clérigos más jóvenes que conocían el castellano, el zapoteco y chinanteco y en su mayoría cuicateco, y el último grupo estaba formado

por siete canónigos que dominaban tres idiomas: castellano, náhuatl y zapoteco, y sólo uno dominaba cuatro: castellano, náhuatl, zapoteco y cuicateco. Posiblemente estos clérigos eran originarios del obispado, lo que podría explicar su multilingüismo.

CUADRO I.

Clérigos lengua en el obispado de Antequera hacia 1570

Los clérigos sacerdotes que en este obispado hay que son más antiguos y saben la lengua mexicana o algo de ella
El padre Hernán Gómez de la Cueva
El padre Juan García, el qual depende de la lengua chinanteca
El padre Blas Gómez de Valdelomar
El padre Juan Núñez Lozano
El padre Bartolomé de Yscar
El padre Juan Batista Coruera
El padre Francisco Araez
El padre Diego de Trugillo
El padre Juan Martínez
El padre Pedro Felipe
El padre Diego Álvarez
El padre Juan de Tordezillas
El padre Simón de Miranda, el cual sabe un poco de la lengua zapoteca
Los clérigos sacerdotes que son de menos edad y también son lenguas mexicanas, y saben parte de las otras lenguas
El padre Esteban de Alavés, el qual sabe la lengua mexicana, mixteca e cuicateca
El padre Juan de la Cruz, que sabe algo de la lengua chinanteca
El padre Pedro de Mendoza, que sabe también la lengua zapoteca
El padre Melchor de Valdés, sabe la lengua chinanteca
El padre Martín de la Mezquita, depende de la lengua cuicateca
El padre Martín de Robles, confiesa en lengua mixteca
El padre Martín de Heredia, depende de la lengua chinanteca
El padre Diego Franco, sabe la lengua mexicana e zapoteca
El padre Gaspar de Ulloa, sabe la lengua zapoteca
El padre Jordán Vaz, depende de la lengua zapoteca
El padre Sebastián de Quirós, depende de la lengua mixteca
El padre Antonio Trevino, sabe también la lengua mixteca
El padre Christobal Gil, sabe también la lengua zapoteca
El padre Gonzalo de las Casas, sabe también la lengua de nopala
El padre Pablo de Azebedo, sabe también la lengua zapoteca
El padre Pedro Delgado, depende también la lengua de la provincia de Guaçaqualco
El padre Christobal de Molina, sabe también un poco de zapoteca
El bachiller Gutiérrez López, sabe también la lengua zapoteca
De los prebendados desta santa iglesia hay algunos que saben bien las lenguas deste obispado –allende– de la mexicana
El canónigo Pedro de Alavés, sabe muy bien la lengua mixteca
El canónigo [ilegible] Martín, sabe bien la lengua zapoteca
El canónigo Alonso Maldonado, sabe un poco de la lengua mixteca
El canónigo Juan de Angulo, sabe bien la lengua mexicana
Gaspar de Tarifa, diácono, sabe muy bien la lengua zapoteca
Andrés de Monjaraz, diácono, sabe un poco de la lengua zapoteca y sabe muy bien la lengua mexicana
Juan de Santisteban, diácono, sabe muy bien la lengua mexicana e un poco de la zapoteca

Fuente: AGI, México, 357, s. d., Relación de gente de la ciudad de Antequera y pueblos del obispado de Oaxaca.

Para fray Bartolomé de Ledesma, obispo entre 1583 y 1606, la enseñanza era el medio que permitía servir a “Dios, al rey y a la República” (Martín, 2002: 14). Gracias a su visita pastoral, a tan sólo un año de haber tomado la mitra, el diocesano envió un informe al rey donde dejó constancia de la insuficiencia en letras de los clérigos del obispado:

hice examen general para la distribución de doctrina de los clérigos que la han de dar a los naturales de estas partes, ansí beneficiados como los que pretenden serlo. Hallé algunos sin la suficiencia en letras y lengua que conviene para el descargo de la real conciencia de vuestra majestad. Señáleles término competente para que depriendan con orden que cumplido vuelvan a examen para ver su aprovechamiento (AGI, M, 357).

El diocesano explicó que los clérigos no contaban con una suficiente preparación porque no había una institución en la ciudad —o en otras ciudades— que la proporcionaran. Así, su propuesta fue crear una cátedra de latín y otra de casos de conciencia moral, y planteó establecer otra de la lengua de los naturales, cuestión necesaria en el obispado de Oaxaca, tal y como se había ordenado para el virreinato de Perú, “para el bien espiritual de los naturales y con rectitud y sin vejación de los feligreses administren sus doctrinas” (AGI, M, 357). Sin embargo, los documentos no dan noticia de que se haya creado ninguna cátedra de lenguas.

El 7 de septiembre de 1596 el diocesano envió una relación de los “lugares religiosos” de la ciudad de Antequera. En el convento de Santo Domingo se daban lecciones de Artes y Teología, las cuales no tenían asignada ninguna renta para el pago de los maestros, por lo que no era seguro que se impartieran. Fray Bartolomé de Ledesma propuso que se asignara renta para otra cátedra de Conciencia Moral y otra de Gramática para preparar a los ministros y proveer las doctrinas de indios, ministros que debían ser examinados en lenguas indígenas a fin de que condujeran correctamente las parroquias. El obispo señalaba que se debía poner especial cuidado con respecto a las lenguas, pues entre pueblos vecinos hablaban lenguas distintas;

sin embargo, gracias a su propio empeño, en todo el distrito había copia suficiente de ministros lenguas (AGI, M, 357).

Los ideales de fray Bartolomé de Ledesma estuvieron acordes con sus acciones, pues finalmente instituyó una cátedra de Teología para impartirse en la catedral de Oaxaca, así como también organizó el Colegio de San Bartolomé en 1604, destinado a sostener 12 estudiantes; sin embargo, ésta no fue una labor sencilla, pues sólo pudo concretarse luego de un periodo de 20 años.

Para los obispos fray Bernardo de Alburquerque y fray Bartolomé de Ledesma, la atención del cuidado pastoral dependería de la creación de un colegio diocesano en la ciudad de Antequera, pues muy pocos jóvenes podían trasladarse a la Real Universidad de México. El contar con una institución de formación sacerdotal permitiría abrir las puertas del ministerio a jóvenes pobres (Martín, 2002: 15). Así, desde finales del siglo XVI se allanó el camino para crear a un clero secular de la tierra que ocupara cargos tanto parroquiales como de la jerarquía eclesiástica.

En el siglo XVII la Corona dictó cédulas reales en 1603, 1618, 1622 y, en particular, la del 11 de abril de 1628, que ordenaban a los obispos examinar en lenguas y suficiencia a los religiosos que ejercieran la cura de almas. Aunque estas órdenes reales disponían el conocimiento en lenguas, las propias cédulas mencionaban que los arzobispos y obispos no las ejecutaban para evitar alborotos de los indios si los frailes eran depuestos en el caso de no cumplir con lo señalado. De tal forma, a pesar de que se dictaron cédulas respecto a lenguas desde principios del siglo XVII, en Oaxaca no se aplicaron debido a la superioridad de la orden dominica en la administración de las doctrinas de indios (AGI, M, 357).

En 1669 se cristalizó el sueño episcopal con la fundación del seminario conciliar, luego de que el obispo fray Tomás de Monterroso planteara al cabildo catedralicio la necesidad de establecer un seminario conciliar para la educación de los jóvenes en buenas costumbres y letras, en especial para los puestos eclesiásticos, y porque en la ciudad no había comodidad para que estudiaran. Fray Tomás de Monterroso consultó previamente con el virrey marqués de Mancera su intención de fundar el seminario, quien aprobó su proyecto.

El cabildo catedralicio también reconoció la pertinencia de dicho establecimiento “dándole muchas gracias por el celo cuidadoso con que acude a la obligación” (AHAO, AC). En ese momento el diocesano tenía el apoyo del poder civil y del eclesiástico.

Así, el 5 de abril de 1669 fray Tomás de Monterroso fundó e instituyó en la ciudad de Antequera el seminario conciliar, con la advocación de la Santa Cruz. La fundación del colegio seminario fue un proyecto que no sólo garantizaría la instrucción del clero como parte de su reforma, sino que legítimamente respondió a la inquietud de los diocesanos por crear un lugar para la formación de la clerecía y del clero parroquial.

Por su parte, el 27 de mayo de 1670 el rey dictó una cédula real para que la Real Audiencia informara sobre la fundación de dicho seminario. Se informó que el virrey marqués de Mancera dispuso la dotación de rentas para el propósito, las cuales estarían destinadas “a los salarios del rector, de los catedráticos, de los maestros, así como de otros ministros y sustentos de veinte y quatro colegiales” (AGI, M, 357). El informe de la audiencia planteó que el obstáculo más grande para el florecimiento del colegio podría resolverse si se ofrecía estudio de lenguas indígenas. Y es que, en sus palabras, el Colegio de San Bartolomé había formado a un buen número de ministros, gracias al cuidado de los obispos, pero, con el paso del tiempo, las rentas habían disminuido, lo que implicó que sólo se sustentaran seis u ocho colegiales. Por otro lado, el colegio de la Compañía de Jesús representaba una fuerte competencia, pues hacía casi imposible captar estudiantes para el Seminario Conciliar de la Santa Cruz. La Audiencia señaló que lo más importante que se debía establecer “eran cátedras de idiomas de los naturales de aquellas provincias, que son diversísimas y casi no se hallan ministros que puedan administrarles como conviene para la seguridad de la Real conciencia de vuestra Majestad” (AGI, M, 357).

La fundación del seminario conciliar fue reafirmada por cédula real del 12 de abril de 1673. En el colegio se prepararía a los jóvenes en la doctrina y administración de los santos sacramentos a “los naturales de tan diversas naciones y exquisitas lenguas de que este obispado se compone, por consistir en ello el bien espiritual de sus

almas” (AHAO, G, S: 1-2). Se mantendrían 24 jóvenes cuyo sustento provendría de la masa episcopal, capitular, prebendas y beneficios, así como de sacerdotes tanto regulares como seculares, hospitales, obras pías y comunidades, según señalaba el Concilio de Trento. Al seminario se le otorgarían 6 000 pesos de renta anual para el pago del sustento de los colegiales, la fábrica del colegio y el pago de los ministros y maestros (AHAO, G, S: 1-2). Los niños y mancebos que tuvieran 11 años y entre 14 y hasta 17 podrían solicitar el ingreso al seminario. Se incrementó la edad de ingreso porque se reconocía la necesidad de aumentar el cuerpo clerical en el obispado. Al cumplir 17 o 18 años, los colegiales pasarían al Colegio de San Bartolomé, donde podrían continuar su formación hasta los 24 años. Otro requisito, además de demostrar ser hijo de legítimo matrimonio, fue que los aspirantes tenían que comprobar su origen social. Podrían ingresar los hijos de conquistadores y españoles vecinos de la ciudad de Antequera, también españoles pobres del obispado o españoles pobres de la ciudad, así como los españoles que vivieran en el obispado de Chiapa o los hijos de los españoles pobres, tanto de la ciudad como del obispado de Puebla de los Ángeles que no pudieran ingresar a los colegios de su obispado. Como lo ordenaba el Concilio de Trento, se aceptarían los jóvenes que pagaran por su manutención 100 pesos anuales (AHAO, G, S: 3-5).

LA CUESTIÓN DE LAS LENGUAS INDÍGENAS EN LA FORMACIÓN DEL CLERO

Si bien el Concilio de Trento no mencionó el ingreso de indios o mestizos a los seminarios conciliares, la cédula de fundación del Seminario Conciliar de la Santa Cruz de 1673 señaló puntualmente que los jóvenes hablantes de las lenguas indígenas fueran preferidos sobre los demás, aun cuando sólo supieran la mexicana. Así, quienes conocieran el zapoteco serrano, zapoteco del valle, mixteco, coateco, mazateco, amuzgo, chinanteco, mixe, cuicateco, chontal, guapi, nexitza, ayucasteco, choca o mexicano tendrían preferencia para ingresar al seminario. La cédula también indica que los indios

o mestizos tuvieron la oportunidad de ingresar al seminario conciliar y formarse como sacerdotes, así como que el conocimiento y dominio de lenguas sería una ventaja para la elección de los futuros párrocos (AHAO, G, S: 3). Como es posible observar, la cédula de fundación del seminario conciliar hace una mención específica sobre la diversidad de lenguas y el dominio de éstas. Conviene detenernos un momento para reflexionar sobre la importancia de las lenguas en el obispado de Oaxaca y el papel que jugaron para el adoctrinamiento cristiano.

La diversidad lingüística que distingue a Oaxaca se debe en mayor medida a las características orográficas de la región. Las cadenas montañosas que confluyen en este territorio dieron lugar a migraciones antiguas que fueron de norte a sur, recorrieron la zona y, al enfrentarse a los retos que implicaba franquear las prominencias geográficas, se asentaron y nutrieron las lenguas locales (Garza, 1991: 19-22). Esta situación también la señaló José Antonio Gay cuando advirtió que

por los años de 1660, un religioso franciscano, que por mucho tiempo había adoctrinado a los habitantes de Nicaragua, cuyo idioma poseía perfectamente habiendo aportado a Tehuantepec y permanecido algunos días allí, advirtió con sorpresa que no le era desconocido el lenguaje de alguno de sus moradores. Los huaves hablaban el mismo idioma que los indios de Nicaragua (Gay, 2006:13).

No es posible hablar de las lenguas indígenas para la prédica sin mencionar la tarea que desarrolló la Orden de San Hipólito Mártir, pues, al ser la primera en establecerse en el obispado de Oaxaca, su labor sentó las bases del contacto con los pueblos de indios. Los frailes dominicos llegaron a la Nueva España en 1526 y traían consigo la experiencia adquirida en su estancia en Santo Domingo. Para 1528 se inició la expansión de su apostolado hacia el sureste de la Nueva España, en un primer momento en Tehuantepec y posteriormente a fray Gonzalo Lucero y Bernardino de Minaya se les encargó establecerse en esta región. Más tarde siguieron hacia los valles centrales e iniciaron el trabajo de evangelización de la región (Gay, 2006: 220).

Los dominicos establecieron contacto con los indígenas en náhuatl por medio de intérpretes que traducían del mixteco al náhuatl. El náhuatl era una *lingua franca*, es decir, una lengua común entre hablantes de lenguas nativas diferentes. Posteriormente, el náhuatl se impuso como lengua oficial y de cultura: era empleado por los gobernantes y los mercaderes mixtecos, así como en la administración, por lo que, si bien este idioma era propio de un reducido número de localidades en Oaxaca, mediante él se pudo entablar comunicación comercial, administrativa o doctrinal (Garza, 1991: 22; Doesburg y Swanton, 2008: 81).

Así, el náhuatl funcionó como vínculo entre indígenas y doctri-neros. En ese sentido se explica que, si bien el náhuatl se hablaba en regiones limitadas del obispado de Oaxaca, en la cédula de fundación del Seminario Conciliar de la Santa Cruz se mencionara que sus hablantes o quien parcialmente la dominara fuera elegido antes que los hablantes de castellano.

Los frailes sistematizaron el conocimiento de las lenguas elaborando vocabularios y doctrinas cristianas (Hurtado, 2018). Con ello, respondieron a la necesidad de acercar el evangelio a los indios, pero también accedieron al pensamiento y prácticas indígenas; de tal forma, los frailes comprendieron su cosmovisión, sus costumbres y lo relacionado con su religión (Matos, 2021: 2051). Además, acercarse a través de la lengua fue una forma gentil de entablar contacto con los indios, lo cual, como sabemos, fue la postura que defendió fray Bartolomé de las Casas, quien sostuvo que a los indios se les debía tratar con dulzura para atraerlos al cristianismo (León-Portilla, 2010: 288).

Aun cuando existió un interés legítimo por aprender la lengua indígena, es comprensible que, en algunas circunstancias, eso se convirtiera en una empresa compleja o imposible, por lo que se echó mano de los intérpretes. La confesión es una parte importante para la administración sacramental, que tanto párrocos como vicarios tenían que observar como parte de su labor. Si bien la figura del intérprete no se podía incorporar en la práctica de este sacramento, su presencia representó una manera de franquear los límites del idioma, por lo que era ineludible recurrir a ellos.

En general los prelados admitían que los intérpretes se debían emplear lo menos posible y en una mejor situación no recurrir a ellos, pues podían difundir o dar mal uso de la información a la que tenían acceso; de ahí la aceptación e impulso que daban los diocesanos a que los párrocos dominaran las lenguas indígenas para que ellos mismos proporcionaran el pasto espiritual entre las comunidades.

Tanto frailes como clérigos realizaron diversos confesionarios, una herramienta socorrida para examinar a los indios. Se conoce el *Confionario en idioma cuicateca*, presuntamente elaborado por un clérigo secular, lo que da constancia de la preocupación por el aprendizaje de las lenguas indígenas también por parte de los clérigos (Doesburg, 2015: 250). La elaboración de dichos materiales pastorales tuvo de fondo no sólo el conocimiento de la lengua, sino que manifiesta el dominio de la traducción de los conceptos doctrinales a los conceptos y realidad indígena (Valenzuela, 2007: 47); de ahí que una buena parte de los clérigos lenguas fuera originaria del obispado de Oaxaca, sin restar importancia a los clérigos que aprendieron las lenguas.

Ahora bien, regresando a las circunstancias en torno al seminario conciliar, cuando el obispo fray Tomás de Monterroso dejó la mitra el apoyo al seminario también decayó, pues no había pasado una década de su fundación cuando salieron a la luz algunas complicaciones que le atañían. En 1681 el obispo Nicolás del Puerto, quien ocupó la silla episcopal entre 1679 y 1681 y tuvo una interesante trayectoria académica y eclesiástica (Pérez, 2012), le envió una solicitud al rey para que obligara a los religiosos de Santo Domingo a contribuir con las rentas eclesiásticas correspondientes y, con ellas, becar a los 24 colegiales en el seminario conciliar. Aquel hecho no era casual, pues obligar a las órdenes regulares a hacer aportaciones llevaba implícita la voluntad de los obispos de que los regulares reconocieran su potestad; tales tensiones se presentaron en el obispado desde inicios del siglo XVII y se alargarían hasta la segunda mitad del siglo XVIII.

Como apoyo al obispo Del Puerto, fray Payo Enríquez de Rivera, arzobispo de México y virrey de la Nueva España, ordenó que se guardara y ejecutara la cédula de fundación que había emitido

el rey, donde se establecía que las rentas se destinarían a las becas, ya que el colegio había abierto sus puertas con tan sólo 16 colegiales, por lo que había necesidad de que los jóvenes ingresaran para educarse:

la gente más lúcida y noble de esta ciudad, ajustándome en ello a la erección poniendo diferentes cátedras y que espero en Dios nuestro Señor sea de conseguir grande fruto y utilidades en esta fundación porque la ciudad tiene muchas familias honradas, y las más con hijos y tienen dónde criarse y aprender virtudes y letras (AGI, M, 357).

Así se entrelazaron problemáticas que ponen de relieve los retos a los que se enfrentaron los prelados. En este sentido, tal conflicto se inserta en un panorama complejo sobre la jurisdicción del poder episcopal frente a las órdenes religiosas: contar con un seminario conciliar daba a los diocesanos la certeza de la creación constante de cuadros de eclesiásticos que ocuparan los espacios que dejaban vacíos los regulares.

Por otro lado, las discusiones en torno a la prédica en lenguas indígenas no fueron unánimes. Si bien se reconoce la inclinación de los prelados por ella, como claramente se aprecia en las prelacías de fray Tomás de Monterroso o en el apoyo al seminario por parte de fray Nicolás del Puerto para el beneficio del clero y de la feligresía, en contrapartida, el obispo fray Isidro Sariñana y Cuenca, que tuvo una postura firme para asentar su jurisdicción frente a los frailes, hizo girar su proyecto en torno a privilegiar la enseñanza y prédica en castellano.

En su propuesta, el obispo Sariñana argumentó que la enseñanza del castellano era más adecuada por la gran diversidad de lenguas que existían en el obispado, cuyo aprendizaje era complejo y la falta de conocimiento de aquellas lenguas impedía que hubiera ministros que cuidaran las parroquias en pueblos de indios (AGI, M, 357).

A través de su visita pastoral, el obispo Sariñana conoció el estado de la enseñanza del castellano: se percató de que los niños estaban bien adoctrinados y podían recitar la doctrina cristiana tanto en castellano como en su lengua materna, por lo que reconocía que

manejaban los principios cristianos de manera adecuada. Sin embargo, el obispo insistió en que se dictara la doctrina en castellano y que se instalaran escuelas para su aprendizaje. El proyecto del prelado se respaldó en la idea de que los indios que conocían el castellano podrían enseñarlo; sin embargo, en la práctica esto representaba un obstáculo más que una ayuda, pues no era una tarea sencilla que los indios enseñaran el castellano (AGI, M, 357).

Por medio de la cédula real del 20 de junio de 1686, la cual ordenaba la fundación de escuelas y el nombramiento de maestros de castellano, el obispo Sariñana terminó de convencerse de que esta lengua sería la vía adecuada para la extirpación de la idolatría que en su prelación cobró gran importancia (Tavárez, 2016). La iniciativa del obispo Isidro Sariñana no quedó en el tintero y dio continuidad a la creación de escuelas de castellano; así lo declaró él mismo en un informe para el rey de julio de 1689, donde señaló que los ministros le habían comunicado que habían echado a andar las escuelas de castellano para fiscales y sacristanes indios, pero la dificultad que tenían era que en algunas doctrinas no había indios fiscales que dominaran el castellano (AGI, M, 357).

Como puede verse, las políticas episcopales están llenas de claros oscuros. Es posible identificar continuidad en los proyectos, aunque en algunos casos como el del episcopado de Isidro Sariñana, a pesar de haber sido clérigo secular, se limitara el apoyo a la formación de clérigos lenguas. La situación cambió en el siglo XVIII, con la Casa Borbón en la Corona, pues ésta implementó un cambio en la política eclesiástica al reimpulsar una reforma disciplinar del clero. El argumento para proponerla fue que una débil formación provocaba un inapropiado cuidado espiritual. Así, para llevar a cabo esa reforma se fortalecieron los seminarios conciliares a fin de vigilar de cerca la instrucción y la formación de los jóvenes sacerdotes (Barrio, 2002: 60).

Una de las prelacías más relevantes del siglo XVIII fue la de fray Ángel Maldonado, justamente por sus acciones para el fortalecimiento del clero secular y en apoyo para abrir espacios parroquiales, algunos de ellos ganados a los dominicos, espacios que les permitieron a los clérigos encargarse de la cura de almas.

En 1714 fray Ángel Maldonado presentó las constituciones para el Seminario Conciliar de la Santa Cruz, las cuales fueron aprobadas por el rey en 1717. En ellas se consignó que los seminaristas debían de ser hijos de legítimo matrimonio, limpios de toda mala raza e infamia, y que las informaciones se recogieran con todo secreto, pero no se encuentra ninguna referencia acerca del conocimiento de lenguas indígenas; tampoco se impartía ninguna cátedra de lenguas (AGI, M, 877).

En estas constituciones no se menciona específicamente el origen social de los colegiales, aunque prevalecen argumentos del antiguo régimen, como la probanza de limpieza de sangre. Sin embargo, el acceso a la formación sacerdotal tanto de indios como de mestizos era un hecho, como en el caso de Francisco de María Ortiz y Roxas, originario del pueblo de Teposcolula, que se ordenó por idioma mixteco por ser su lengua materna; era hijo legítimo de don Sebastián Vicente Ortiz y de Josepha de Roxas, caciques y principales, esta última del pueblo de Etla (AHPJ, C, 26: 2-3). Por su parte, Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre han demostrado que los hijos de caciques y principales ingresaban a las instituciones de educación en Oaxaca (2006: 149).

En el obispado de Oaxaca se puede apreciar que los diocesanos aceptaron bien el ingreso de indios y mestizos al cuerpo clerical, pese a que la entrada y formación de indios en los colegios seminarios no fue vista con buenos ojos por parte del resto de los prelados novohispanos, aun cuando en el cuarto concilio mexicano de 1771 se ordenara que en los seminarios se aceptara una cuarta parte de indios o mestizos (Menegus y Aguirre, 2006: 143).

CARRERAS CLERICALES

Ya que he planteado las acciones diocesanas en pro de la puesta en marcha del seminario conciliar, me gustaría presentar algunos ejemplos de las carreras clericales para la segunda mitad del siglo XVIII, cuando el seminario era una institución consolidada y los clérigos ahí formados lograban insertarse en el terreno parroquial o eclesiás-

tico con sólidas carreras, siguiendo una línea clara al responder a las necesidades espirituales de la población. El grupo que se aprecia en el cuadro 2 sería apenas una muestra de un conjunto de clérigos y frailes que el obispo Buenaventura Blanco y Elguero (1753-1764) consignó como un ejemplo de vocación sacerdotal.

CUADRO 2.

Razón de los curas que existen en el obispado de Antequera en el año de 1758

Curas que siguieron una carrera parroquial		
Nombre	Parroquia que administra	Idioma de la parroquia
Herrera, Patricio, bachiller	San Martín Acayucan [interino]	Mexicano
Rodríguez de Medina, Joseph, bachiller	San Martín Tilcajete	Zapoteco del Valle
Díaz, Bernardo, bachiller	Villa de Nejapa	Zapoteco del Valle
De Labariega, Miguel, bachiller	Santa María Ayoqueso	Zapoteco del Valle
Pérez Bonilla, Miguel, bachiller	Santa Cruz Ixtepeji	Zapoteco del Valle
De Bohorquez, Matheo Ximeno, bachiller	San Lorenzo Zimatlán	Zapoteco del Valle
De Echeverría y Haro, Joaquín, bachiller	San Pedro Teutila	Cuicateco
Fernández Osorio, Vicente, bachiller	San Luis Amatlán	Zapoteco serrano
De Arce, Yldephonso, bachiller	Huautla	Mexicano y Mazateco
Regis Alvarez Monjardín y Moctezuma, Juan Francisco	San Matías Xalatlaco	Mexicano
De Pereyra y Castro, Joseph, bachiller	Chacaltianquiz	Mexicano
Calbo, Manuel, bachiller	San Baltazar Lozicha [interino]	Serrano de Miahuatlán y Cuicateco
Brioso y Güero, Alonso, bachiller	Villa de Tehuantepec	Zapoteco
Márquez, Joseph Patricio, bachiller	Apoala	Mixteco
Curas que ingresaron a la jerarquía eclesiástica		
De Veytia Manuel Joseph, doctor	Cura más antiguo	
De Puertas y Tagle, Tadeo Gavino, doctor	San Miguel de Talistaca	Zapoteco del Valle
De Agüero, Matheo Ignacio, dr. y mtro.	Villa Alta de San Ildefonso	Zapoteco nexitzo
Ortes de Velasco, Juan Joseph, licenciado	Cura más joven de "mi santa iglesia"	
De Lasarte, Joaquín, licenciado	San Pablo Mitla	Zapoteco del Valle
Muñoz de Salazar, Manuel, licenciado	Tamazulapa	Chocho
Orinaga, Juan Joseph, sin grado	San Miguel de Sola [cura interino]	

Fuente: AGI, México, 2550.

Como se puede observar, 14 clérigos siguieron una carrera parroquial, es decir, su principal objetivo fue ocupar una parroquia, por lo que participaron en diversos concursos de oposición hasta conseguir un interinato, una coadjutoría o la titularidad de una parroquia. Sobre su origen se advierte que eran hijos legítimos, de padres nobles o conocidos, lo que hace pensar que se trataba de indios o mestizos de los que no se declara su origen, aunque se menciona que había un indio descendiente de Moctezuma (Juan Francisco Regis

Álvarez Monjardín y Moctezuma), pues de los españoles sí se especifica este dato. Los 14 clérigos se ordenaron en lenguas, ya fuera zapoteco del valle, zapoteco serrano, cuicateco o mexicano.

El resto de los clérigos, es decir, ocho, fueron doctores y sólo uno de ellos doctor y maestro, y también licenciados, todos españoles, excepto un indio descendiente también de los Moctezuma. Estos ocho clérigos siguieron una carrera dentro de la jerarquía eclesiástica, pues ocuparon cargos en la Real Audiencia, fueron jueces de testamentos y capellanías y uno examinador y visitador. A pesar de que ocuparon cargos en la jerarquía eclesiástica, cinco de ellos hablaba alguna lengua indígena, lo que indica que tanto los seminarios conciliares como los colegios formaron a la mayoría de los curas párrocos para tener la titularidad de las parroquias, cumpliendo con los objetivos para los que fueron fundados: que existieran clérigos lenguas que se ocuparan de la administración espiritual en los pueblos de indios.

REFLEXIONES FINALES

A lo largo de este trabajo se demuestra que la formación de un clero de la tierra constituyó un proyecto que, si bien tuvo su impulso básico en la Corona, los obispos de la diócesis de Oaxaca lo hicieron suyo. Tanto prelados como clérigos se adaptaron a la realidad local, al asumir la tarea de la prédica en lenguas indígenas y alcanzar la titularidad de las parroquias, a diferencia del arzobispado de México, cuyos curas lenguas eran sólo vicarios (Taylor, 1999). Por lo tanto, el conocimiento en lenguas que debían poseer los clérigos jugó un papel trascendental para la política episcopal, pues se valió de ellas para crear un puente de acercamiento con los pueblos de indios. Así, los prelados hicieron de los clérigos lenguas uno de los pilares que contribuyeron a la construcción de la Iglesia diocesana en Oaxaca.

Sin importar si los obispos fueron clérigos o frailes, asumieron la responsabilidad de la formación clerical en lenguas indígenas para el cumplimiento del cuidado espiritual de la feligresía, a pesar de la

diversidad lingüística del obispado, que representó un reto difícil de eludir.

Así, se reconoce la notable labor de los preladados en la creación del Seminario Conciliar de la Santa Cruz, institución que desempeñó un papel fundamental en la formación del clero y donde indios y mestizos gozaron de preferencia para ingresar a ella. El seminario brindó oportunidades de formación a la juventud del obispado, aunque algunos de aquellos jóvenes tuvieron la posibilidad de viajar a la Real Universidad de México para obtener un grado académico y regresar posteriormente al obispado de Oaxaca a fin de ocupar la titularidad de una parroquia. Se trata de clérigos que nacieron dentro del obispado, se formaron en sus instituciones, predicaron en él y se convirtieron así en clérigos propios de la tierra.

Aunque el papel de los curas párrocos ha sido poco explorado para el obispado de Oaxaca, este trabajo plantea un acercamiento a ellos gracias a lo que hemos empezado a saber de algunos de sus miembros provenientes de los siglos XVI y XVIII. Esto permite demostrar que gran parte del cuidado espiritual en lenguas indígenas recayó en dichos párrocos, pues gracias a su preparación fue posible llevar a cabo la secularización de las doctrinas. No obstante, es necesario ampliar el estudio de los clérigos para ofrecer un panorama más completo de su sector secular oaxaqueño.

REFERENCIAS

Archivos y siglas

AGEO	Archivo General del Estado de Oaxaca
AGI	Archivo General de Indias, secciones:
	M México
	IG Indiferente General
AHNO	Archivo Histórico de Notarías del Estado de Oaxaca
AHAO	Archivo Histórico de la Arquidiócesis de Oaxaca, Gobierno, secciones:
	AC Actas de Cabildo

AHPJ S Seminario
 Archivo Histórico del Poder Judicial de Oaxaca, sección:
 C Civil

Fuentes impresas

El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento (1564), Barcelona, Imprenta de Ramón Martín Indar, 1847.

Bibliografía

Aguirre Salvador, Rodolfo (2006), “La demanda de clérigos ‘lenguas’ del arzobispado de México 1700-1750”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 35, pp. 47-70.

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa (2017), “Las lenguas de la fe: una etapa de quiebre tras un largo debate (1749-1765)”, en María del Pilar Martínez López Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, Universidad Nacional Autónoma de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 295-334.

Barrio Gonzalo, Maximiliano (2002), “El clero bajo sospecha a principios del siglo XVIII. El informe de Macanaz y la respuesta de los obispos”, *Investigaciones Históricas: Época Moderna y Contemporánea*, núm. 22, pp. 47-62.

Chávez Sánchez, Eduardo (1956), *Historia del Seminario Conciliar de México*, México, Porrúa.

Doesburg, Sebastián van (2015), “Un confesionario en lengua cuicateca de finales de la época virreinal”, *Tlalocan*, núm. 19, pp. 249-299.

Doesburg, Sebastián van (2013), “El clero secular de la Catedral de Antequera durante el siglo XVI”, en Sergio Navarrete Pellicer (coord.), *Ritual sonoro en catedral y parroquias*, México, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 33-74.

Doesburg, Sebastián van y Michael Swanton (2008), “La traducción de la Doctrina cristiana en lengua mixteca de fray Benito Hernández al

- chocholteco (ngiwa)”, en Ausencia López Cruz y Michael Swanton (eds.), *Memorias del Coloquio Francisco Belmar*, México, Biblioteca Francisco de Burgoa/Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Colegio Superior para la Educación Integral Intercultural de Oaxaca/Fundación Alfredo Harp Helú Oaxaca/Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, pp. 81-118.
- Garza Cuarón, Beatriz (1991), “Los hablantes de lenguas indígenas de México: el caso de Oaxaca”, *Caravelle: Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien*, núm. 56, pp. 15-35.
- Gay, José Antonio (2006), *Historia de Oaxaca*, México, Porrúa.
- Hurtado Malillos, Lorena (2018), “Predicadores y lingüistas. Un acercamiento al plurilingüismo de los tratados de evangelización de la orden dominica en México”, en Antonio Bueno García (ed.), *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción*, Granada, Comares, pp. 429-450.
- León-Portilla, Miguel (2010). “El indio vivo visto por los frailes en el siglo XVI”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 41, pp. 281-295.
- Martín Torres, Eugenio (2002), “El colegio de San Bartolomé en Oaxaca y la primera cátedra diocesana de América”, *Acervos. Boletín de los Archivos y Bibliotecas de Oaxaca*, núm. 25, pp. 14-27.
- Matos Moctezuma, Eduardo (2021), “El lenguaje en la conquista militar y espiritual de México”, *Historia Mexicana*, vol. 70, núm. 4, pp. 2037-2062.
- Menegus Bornemann, Margarita (2016), “Los colegiales de Oaxaca durante la época colonial”, en Carlos Sánchez Silva (coord.), *La ciudad de Oaxaca: pasado, presente y futuro*, 2 vols., Monterrey, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Agencia Promotora de Publicaciones, vol. 1, pp. 125-141.
- Menegus Bornemann, Margarita y Rodolfo Aguirre Salvador (2006), *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés.
- Pérez Puente, Leticia (2017), *Los cimientos de la Iglesia en la América española. Los seminarios conciliares, siglo XVI*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

- Pérez Puente, Leticia (2012), “La sangre afrentada y el círculo letrado. El obispo Nicolás del Puerto, 1619-1681”, en Armando Pavón Romero (coord.), *Promoción universitaria en el mundo hispánico. Siglos XVI al XX*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 271-293.
- Saldaña Solís, Marcela (2019), “La consolidación de la mitra de Oaxaca y la secularización de doctrinas, siglos XVI-XVIII”, tesis de doctorado en Historia, Facultad de Filosofía y Letras-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Valenzuela Márquez, Jaime (2007), “Confesando a los indígenas. Pecado, culpa y aculturación en América colonial”, *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 37, núm. 2, pp. 39-59.
- Tavárez, David (2016), “La cárcel perpetua de idólatras de la ciudad de Oaxaca”, en Carlos Sánchez Silva (coord.), *La ciudad de Oaxaca: pasado, presente, y futuro*, 2 vols., México, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/Agencia Promotora de Publicaciones, vol. 1, pp. 68-72.
- Taylor, William (1999), *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México, El Colegio de Michoacán.

REFLEXIONES GENERALES

Lucrecia Enríquez y Rodolfo Aguirre Salvador

Los capítulos que conforman el presente libro nos han llevado a un recorrido temático, territorial, social, eclesiástico y político en torno a la formación de los cleros mestizo e indígena en América durante el gobierno de la Monarquía española. Preceden a estos estudios muchos otros de carácter monográfico incluidos en el conjunto de referencias de cada capítulo. Sin embargo, en general, nos diferenciamos de ese conjunto en el abordaje del tema, ya que el nuestro es un estudio en común y de índole comparativa sobre los dos grandes virreinos (Perú y la Nueva España) a lo largo de los tres siglos de su existencia, lo que constituye una de las originalidades de este libro. Este punto de vista permitió clarificar conexiones, diferencias, etapas, actores y procesos comunes.

Entre las conexiones destacan los memoriales indios y mestizos del virreinato del Perú presentados ante el rey y el papa donde se pide acceso al sacerdocio y a los cargos eclesiásticos para los indios y mestizos de toda América. Éste es uno de los puntos que consideramos un aporte sobresaliente respecto a sus alcances en el ámbito eclesiástico. Concebidos como una representación común, podemos dividir los memoriales en dos momentos. Los de los siglos XVI y XVII enfrentaban las disposiciones reales que postergaban a los naturales en el acceso al sacerdocio en ambos cleros, mientras que los del siglo XVIII denunciaban ante el rey que las autoridades políticas americanas no habían publicado ni posteriormente ejecutado la cédula de honores de 1697, que permitía que indios nobles y mestizos fueran admitidos en cargos eclesiásticos y seculares. La diferencia

entre las dos etapas fue la apertura real a incorporar a los indios nobles y mestizos en dichos cargos. En todos los casos se recurrió al papado, que nunca negó el sacerdocio a los indios y mestizos; por el contrario, facilitó la admisión al conceder a los obispos americanos la dispensa de defecto de natales y pronunciándose a favor siguiendo, obviamente, las directrices conciliares y la tradición de la Iglesia. Valga la aclaración de que las materias relativas al sacramento del orden no estaban incluidas dentro de las concesiones de patronato del papado al rey de España, por lo que no hay duda de que se trató de una medida política.

De ahí que, al no existir formalmente una prohibición canónica para ordenar a los indios como sacerdotes, hubo a lo largo de los tres siglos coloniales quienes buscaron favorecerlos, conscientes de que hallarían apoyo en Roma. La Corona española finalmente también lo aceptó e incluso lo promovió en el siglo XVIII, si bien buscando acuerdos con las iglesias diocesanas. Ante ello, diversos sectores de la Iglesia se enfrascaron en debates y discusiones sobre la conveniencia política y social de promover o impedir un clero indígena o mestizo. Arzobispos, obispos, alto y bajo clero, órdenes religiosas mendicantes y jesuitas participaron en diferentes periodos del debate.

Otra cuestión implícita en los capítulos es la de las lenguas indígenas, pues en diversas ocasiones, a lo largo del tiempo y en diferentes diócesis, los partidarios de los indios y de los mestizos argumentaron que éstos las sabían mejor que los españoles. Por su parte, sus adversarios replicaron que el conocimiento de los idiomas nativos podía ser adquirido por todos, por lo cual no era obligado formar en ellos a indios o mestizos.

Respecto a la formación de sacerdotes propiamente dicha, es claro que no se logró sólo por decreto de las máximas autoridades, sino que, en la práctica, el contexto eclesiástico, político y social de cada provincia eclesiástica y de cada diócesis condicionó su creación. De esa forma, si en la Nueva España del siglo XVI fueron los frailes quienes encabezaron las propuestas y los debates, en Perú diferentes obispos ordenaron sacerdotes a mestizos, privilegiando las necesidades de catequesis de los indios. Algo diferente sucedió en el siglo

XVIII cuando en ambas regiones principalmente los obispos tuvieron en sus manos la decisión sobre si impulsar o no un clero indígena y mestizo en sus jurisdicciones, y relegar a las órdenes religiosas. Otra diferencia importante fue que, a diferencia de Perú, en los obispados novohispanos no se impulsó especialmente un clero mestizo.

Una de las líneas de articulación de este libro es el impacto que produjeron las diversas reales cédulas que prohibieron, dificultaron, promovieron o permitieron el acceso de los indios y mestizos al sacerdocio y a las instancias educativas que lo posibilitaban. Los primeros concilios provinciales, ya limenses, ya mexicanos, habían limitado o prohibido el acceso de los indios al clero debido a su calidad de “neófitos”, categoría que sirvió mucho a los opositores de ellos para negarles o complicarles el acceso al sacerdocio. Ante el surgimiento de los mestizos como grupo social, algunas medidas conciliares también los incluyeron. Pero el peso social que adquirieron los mestizos y la competencia que eso supuso para el clero español y criollo en la adjudicación de las doctrinas condujo a la real cédula de 1578, que prohibía la ordenación sacerdotal de mestizos. De este proceso nació el primer memorial que contó con el apoyo del tercer concilio limense de 1582-1583, que fue presentado en el Consejo de Indias y ante la Santa Sede por los procuradores enviados por los mestizos del Perú y Chile. Estas gestiones provocaron que en 1588 Felipe II emitiera una real cédula de admisión al sacerdocio de los mestizos idóneos. Valga la aclaración, en virtud de lo que ocurrió posteriormente, de que no hay huellas documentales que vinculen en esta reclamación a los mestizos del Perú y la Nueva España.

El segundo momento clave sobre el impacto de las reales cédulas estuvo marcado por un mestizo, el licenciado Juan Núñez de Vela, que era sacerdote, quien presentó un memorial ante el Consejo de Indias pidiendo que se abriera a los indios y mestizos el acceso a plazas eclesiásticas y puestos políticos. Hacia 1690 y años posteriores sus gestiones condujeron a la promulgación de la real cédula de honores de 1697, cuyo origen y ejecución fueron claves en la formación de los cleros indígena y mestizo a lo largo de la siguiente centuria. En Perú la cédula no se publicó sino hasta 1725, luego de las reclamaciones de varios caciques y de la presentación de un

memorial por el cacique Vicente de Mora Chimo. En cambio, en Nueva España la cédula de honores fue muy pronto exigida por los caciques del centro y del sur del virreinato, con lo que lograron acceder a la universidad, algunos seminarios conciliares y, finalmente, al sacerdocio, desde inicios del siglo XVIII, si bien con renuencias de las autoridades. Por ello, a partir de la promulgación de la cédula se bifurcaron los caminos de la formación del clero indígena en los virreinos del Perú y la Nueva España.

La publicación de la cédula de honores en 1725, en efecto, permitió en Lima el acceso al clero secular por parte de la nobleza inca, pero las puertas de los monasterios siguieron cerradas para ella. Fue por eso que dos franciscanos, fray Calixto Tupac Inga y fray Isidoro Cala, presentaron en 1750 un nuevo memorial donde solicitaban la admisión de los indios y los mestizos nobles en las órdenes religiosas y en los estudios universitarios. Se trató, una vez más, de un memorial de carácter colectivo y, como el de Núñez de Vela, incluía en los reclamos a los indios y mestizos de América. El sacerdocio de la nobleza indígena también fue favorecido por la real cédula de 1753, que ordenaba la secularización de las doctrinas en toda la América española. Finalmente, una real cédula de 1766 emitida por Carlos III acogió los reclamos al ampliar las cédulas de 1697 y 1725, y reiterar que los indios nobles podían ser admitidos en el sacerdocio y en las órdenes religiosas.

Con justa razón hicieron ver los caciques andinos que en Nueva España la cédula de honores sí se cumplió en la primera mitad del siglo XVIII, si bien se hizo de forma limitada. Ciertamente, el contexto novohispano fue más favorable para una aplicación más temprana. Un precedente importante fue la secularización de doctrinas en el obispado de Puebla en 1641, hecho que condujo al acceso al sacerdocio de algunos indios y mestizos. Después, con la apertura del seminario conciliar de México y la dotación de becas para caciques, se abrió la puerta para considerar hacer lo mismo en otros seminarios novohispanos. Esta dotación de becas se conjugó con otra apertura para los indios: los cursos y los grados de la Real Universidad de México. Fueron señales que no pasaron desapercibidas para los caciques novohispanos, por lo cual, al tener noticia de la cédula de ho-

nores, entendieron que una nueva época de oportunidades se abría para ellos. En las diócesis de México, Puebla, Michoacán y Oaxaca, paulatinamente, hijos de caciques se presentaron a estudiar en algunos colegios y después a pedir la ordenación sacerdotal.

Otro momento clave en Nueva España fue cuando los caciques conocieron de las gestiones que sus pares andinos realizaban en Madrid. Apenas vamos entendiendo esta vinculación y nos queda aún mucha investigación por delante. Pero al menos sabemos ya que la nobleza incaica y los caciques novohispanos estuvieron en contacto en el siglo XVIII, sobre todo en la segunda mitad, cuando líderes de ambas latitudes se encontraron en Madrid para demandar al rey una mayor reivindicación y acciones concretas a su favor. La mejor prueba de todo esto es el proyecto de colegio para indios nobles que gestionó el indio presbítero de Tlaxcala, Juan Cirilo de Galicia. Este proyecto sirvió para poner en tela de juicio la posición política del alto clero novohispano frente a la paulatina formación de un clero indígena, y desató fuertes debates entre las autoridades novohispanas. Aunque al final el colegio no se fundó, sirvió para que los obispos fueran más sensibles sobre el asunto, abrieran más cátedras de lenguas en los seminarios, reconocieran la necesidad de contar con más clérigos lenguas y aceptaran con menos renuencia la ordenación sacerdotal de indios caciques, e incluso indios comunes, como sucedió en el arzobispado de México.

En suma, los trabajos aquí reunidos revelan, según la temporalidad y el territorio de que tratan, el juego de poderes que se conjugaron, para la formación de los cleros indígena y mestizo, entre los obispos (reunidos en concilios o como cabeza de sus obispados), el rey, las órdenes religiosas, el papado, las sociedades locales, la nobleza india y los mestizos reales. Todos estos actores combinaron sus reclamos y necesidades recurriendo a apoyos selectivos entre sí. Del lado de los obispos estaban en juego las estrategias de evangelización de los indios, que no excluyeron la admisión de mestizos en el sacerdocio. Las órdenes religiosas no se abrieron a la posibilidad de incorporar de manera recurrente a indios y mestizos. El rey intervino con todo el peso de su autoridad en una materia que no le competía y con ello provocó postergaciones y dificultades que, sin embargo,

no impidieron que los obispos ejercieran su autoridad episcopal respecto a las ordenaciones sacerdotales combinando la obediencia al rey, del que dependían en su carrera episcopal, y la autonomía en materias sacramentales, las necesidades de la evangelización, las presiones sociales y eclesiásticas, y la fidelidad al papa.

En el futuro será necesario que nuevas investigaciones profundicen en la cuestión del clero indígena y mestizo, tanto en la esfera diocesana como en la de las provincias eclesiásticas, para hallar nuevas vinculaciones y poder comparar con más elementos. Para ello será pertinente la consulta y el análisis de nuevos fondos documentales. De igual modo, un asunto que seguramente aún tiene mucho que decir es el de la vinculación del proyecto andino de reivindicación de la nobleza indígena con los escritos y los proyectos de su similar novohispana en el siglo XVIII.

LAS AUTORAS Y LOS AUTORES

JOSÉ MANUEL ABRIL MARTÍN

Graduado en Historia por la Universidad de Barcelona. Sus líneas de investigación son el clero indígena en el virreinato del Perú del siglo XVIII y las redes de poder en el imperio. Su tesis de Maestría en Historia del Mundo en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona lleva por título “Fray Calixto. Un indio mestizo entre la reforma y la rebelión del mundo andino (siglo XVIII)”;

es doctorando por esta misma universidad.

FERNANDO AGUERRE CORE

Doctor en Geografía e Historia por la Universidad de Sevilla. Máster en instrumentos para la valoración y gestión del patrimonio artístico por la Universidad Pablo de Olavide. Profesor titular de Historia Moderna de América en la Universidad de Montevideo y director del Centro de Documentación y Estudios de Iberoamérica. Investigador I del Sistema Nacional de Investigadores. Publicaciones recientes: “El obispo Manuel Antonio de la Torre, 1757-1776: de reformador a defensor de los derechos de la Iglesia” (en R. Aguirre, L. Enríquez y S. E. Ramírez, coords., *Los obispos y las reformas eclesiásticas en la América hispana borbónica*, UNAM, 2022) y “La condena de la costumbre o la controversia por las libertades criollas en el discurso eclesiástico de la segunda mitad del siglo XVIII en el Río de la Plata” (*Colonial Latin American Review*, vol. 32, núm. 2, 2023).

RODOLFO AGUIRRE SALVADOR

Doctor en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigador titular del Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación. Dirige seminarios en los posgrados de Historia y Pedagogía de la misma universidad. Responsable del proyecto de investigación *El Clero Indígena y Mestizo en Hispanoamérica Colonial*. Sus líneas de investigación son la historia social y política de la Iglesia en Nueva España y de la Real Universidad de México. Entre sus últimas obras se hallan *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona. Arzobispado de México, 1680-1750* (UNAM, 2018), *Un desafío a la Real Universidad de México. El arribo de grupos de bajo rango social* (El Colegio de México, 2019) y *Un camino difícil. La instauración del régimen parroquial en el arzobispado de México, 1524-1630* (UNAM, 2022). Ha sido distinguido por tercera ocasión como Investigador Nacional nivel III por el Conahcyt para el periodo 2024-2033.

MARÍA TERESA ÁLVAREZ ICAZA LONGORIA

Doctora en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora en el Instituto de Investigaciones Históricas, docente en la Facultad de Filosofía y Letras y tutora del Posgrado de Historia en esa misma universidad. Sus investigaciones se abocan al estudio del arzobispado de México y a la secularización de doctrinas y misiones en la provincia eclesiástica mexicana. Autora de *Indios y misioneros en el noreste de la Sierra Gorda durante la época colonial* (Fondo Editorial de Querétaro/Poder Ejecutivo del Estado de Querétaro/Archivo Histórico del Estado de Querétaro, 2015), *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México (1749-1789)* (UNAM, 2015, reimpr. 2016) y *Trabajar y velar: reformismo en el arzobispado de México durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas (1748-1765)* (UNAM, 2024).

LUCRECIA ENRÍQUEZ

Doctora en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile y la Universidad de Bordeaux 3. Académica del Instituto de Historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sus áreas de investi-

gación son la historia americana y chilena entre los siglos XVII-XIX. Ha publicado libros, capítulos de libros y artículos en revistas especializadas. En 2021 y 2022 fue la directora del Grupo de Evaluación de Historia de Fondecyt (ANID). Entre sus obras destacan *De colonial a nacional: la carrera eclesiástica del clero secular chileno entre 1650 y 1810* (Instituto Panamericano de Geografía e Historia, 2006), *Historia, memoria y olvido del 12 de febrero de 1818. Los pueblos y su declaración de la independencia de Chile* (Prohistoria, 2018, reimpr. 2021) y, en coordinación con R. Aguirre y S. E. Ramírez, *Los obispos y las reformas eclesiásticas en la América hispana borbónica* (UNAM, 2022).

LIDIA ERNESTINA GÓMEZ GARCÍA

Doctora en Historia Moderna por la Universidad Libre de Berlín. Profesora-investigadora del Colegio de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la BUAP. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Premio al mejor artículo de investigación en Historia Social, otorgado por el Comité Mexicano de Ciencias Históricas. Su línea de investigación principal gira en torno a los indios en la región Puebla-Tlaxcala durante el periodo virreinal. Publicaciones recientes: compilación del libro colectivo *La huella de una conquista. Tepeaca en la época novohispana* (Cariátide, 2021) y, en coautoría con Gustavo Mauleón, “La magnificencia del culto litúrgico y devocional en los pueblos de indios del obispado de Puebla, siglos XVI y XVII: las capillas de música” (en G. Mauleón, coord., *Miradas al patrimonio musical universitario. Solfas, letras, figuras y artilugios*, BUAP, 2017).

RICARDO LEÓN ALANÍS

Doctor en Historia por la Universidad de Valencia. Profesor-investigador de tiempo completo en la Facultad de Historia de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Es autor de *Los orígenes del clero y la Iglesia en Michoacán, 1525-1640* (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1997), *El Colegio de San Nicolás de Valladolid, una residencia de estudiantes, 1580-1712* (UNAM, 2001) y *Luces y sombras en el Colegio de San Nicolás. Re-*

formas, Ilustración y secularización, 1712-1847 (Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2014).

SCARLETT O'PHELAN GODOY

Doctora en Historia por la Universidad de Londres. Profesora principal de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Desde 1998 es miembro de número de la Academia Nacional de la Historia, donde ha sido directora de la revista *Histórica*. Miembro correspondiente de las academias de Historia de España, Bolivia, Chile y Venezuela. En 2014 recibió el Premio de Historia de la Fundación Manuel J. Bustamante de la Fuente y en 2015 el Premio Georg Forster a la Investigación que concede Alemania. Destacan sus libros *Un siglo de rebeliones anticoloniales* (Institut Français d'Études Andines/Instituto de Estudios Peruanos, 2015), *Kurakas sin sucesiones* (Centro Bartolomé de Las Casas, 1997), *Mestizos reales en el virreinato del Perú* (Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2013) e *Historia social de la minería en el Perú borbónico y la Independencia* (Fundación Bustamante de la Fuente, 2021).

MARCELA SALDAÑA SOLÍS

Doctora en Historia por la Universidad Nacional Autónoma de México. Investigadora de la Coordinación Nacional de Monumentos Históricos, Instituto Nacional de Antropología e Historia. Sus líneas de investigación son el poder episcopal y la secularización de doctrinas en el obispado de Oaxaca siglos XVI al XVIII y el patrimonio edificado de México, siglos XIX y XX. Publicaciones recientes: “Poetry in stone and iron: architect Emilio Dondé Preciat and the construction of modern Mexico City” (en J. J. Castro y J. A. Garza, coords., *Technocratic visions: engineers, technology, and society in Mexico*, University of Pittsburg Press, 2022) y “El edificio fallido para una exposición permanente. Arquitectura de hierro entre México y Estados Unidos, 1901” (en G. Martínez y P. Zacarías, coords., *Historia de la construcción. Edificación de obras del siglo XIX al XX*, Universidad Veracruzana, 2023).

FLAVIA TUDINI

Doctora en Cultura de Europa, Ambiente, Espacio, Historia, Arte e Ideas por la Universidad de Trento. Sus temas de investigación han sido la circulación de la información en el gobierno de los territorios en la Monarquía española y las dinámicas de poder entre las esferas eclesiástica y civil en el virreinato del Perú a principios de la Edad Moderna. Actualmente ejerce la docencia en la Universidad Roma Tre. Publicaciones recientes: “Un ejemplo de interacción jurídica entre la Iglesia y la Corona: la participación del arzobispo Toribio Mogrovejo en el proceso de toma de decisión de la Monarquía hispánica (1580-1606)” (*Allpanchis*, núm. 88, 2021).

*El clero indígena y mestizo en América hispana colonial: educación, actores
y contextos regionales*

Se publicó en acceso abierto en diciembre 2024.

En su composición se utilizó la familia tipográfica Sabón, diseñada por Jan Tschichold en 1967, y Myriad Pro, diseñada por Robert Slimbach y Carol Twombly en 2000.

La formación tipográfica estuvo a cargo de Eugenia Calero.