



**Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo**

**Facultad de Historia**

**División de Estudios de Posgrado**

**Maestría en Historia Opción:**

*Historia Regional Continental*

*“Obispos, curas, feligreses y transgresores. La Iglesia en el Obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII.”*

**Tesis**

**Que Para obtener el grado de:**

**Maestro en Historia**

**Presenta:**

Ismael Hernández González.

**Asesor:**

Dr. Rodrigo C. Núñez Arancibia.

**Morelia, Michoacán, septiembre de 2014.**



## *Agradecimientos*

*El presente trabajo de investigación está dedicado a todas las personas que me han apoyado durante estos dos arduos años de trabajo, primeramente quiero agradecer a mi familia por su apoyo constante y por siempre estar a mi lado. ¡Gracias! a mi padre, el señor José Guadalupe Hernández Cruz, a mi Madre, la señora María Felisa González Luna y a mis hermanos Ale, Eric, Migue, Lupita y Omar.*

*También quiero agradecer de manera especial a Rocío Verduzco Sandoval, por su constante e incondicional apoyo, por su amor, tiempo y comprensión, ¡gracias! por ser el amor de mi vida y por ser mi compañera de vida en todos los sentidos.*

*El agradecimiento a mis profesores de la maestría es manifiesto, sobre todo, a los que aceptaron leer este trabajo, a la Dra. María Isabel Marín, a la Dra. María Concepción Gavira y al Dr. Jorge Amós Martínez ¡gracias! por su tiempo, por sus valiosos consejos y observaciones. Así mismo, agradezco a mis compañeros de generación por la convivencia cordial dentro y fuera de las aulas, además de mis compañeros los considero mis amigos.*

*Por último, quiero agradecer al Dr. Rodrigo C. Núñez Arancibia, ya que sin su apoyo esta investigación no hubiera sido posible, gracias por sus acertados comentarios, por sus reflexiones, por el tiempo invertido en esta investigación y por su amistad. De la misma manera, agradezco al profesor Dr. Eduardo Cavieres Figueroa, por sus finas y concretas puntualizaciones y recomendaciones, que sin duda, dieron un giro al enfoque de esta investigación.*

*¡Gracias a todos por su constante e invaluable apoyo!*

## **Índice.**

|                          |               |
|--------------------------|---------------|
| <b>Resumen.....</b>      | <b>pág. 5</b> |
| <b>Abstract.....</b>     | <b>pág. 6</b> |
| <b>Introducción.....</b> | <b>pág. 7</b> |

### **Capítulo I.**

|                                                                                                            |                |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|
| <b>“Dogma y norma: El papel del cura párroco en la difusión y fomento de la religiosidad oficial”.....</b> | <b>pág. 34</b> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|

|                                                                                                      |                |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|
| <b>1.1 La participación del cura párroco en la difusión del discurso oficial de la religión.....</b> | <b>pág. 38</b> |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|

|                                        |                |
|----------------------------------------|----------------|
| <b>1.1.1 El reformismo Borbón.....</b> | <b>pág. 51</b> |
|----------------------------------------|----------------|

|                                                      |                |
|------------------------------------------------------|----------------|
| <b>1.1.2 El IV Concilio Provincial Mexicano.....</b> | <b>pág. 56</b> |
|------------------------------------------------------|----------------|

|                                                        |                |
|--------------------------------------------------------|----------------|
| <b>1.1.3 Las metas del nuevo discurso oficial.....</b> | <b>pág. 57</b> |
|--------------------------------------------------------|----------------|

|                                                                                                                          |  |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|
| <b>1.2 La relación del cura párroco con las principales manifestaciones de la religiosidad oficial en el Obispado de</b> |  |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|--|

|                       |                |
|-----------------------|----------------|
| <b>Michoacán.....</b> | <b>pág. 67</b> |
|-----------------------|----------------|

|                                                 |                |
|-------------------------------------------------|----------------|
| <b>1.2.1 La encomienda del alma a Dios.....</b> | <b>pág. 69</b> |
|-------------------------------------------------|----------------|

|                                                                                    |                |
|------------------------------------------------------------------------------------|----------------|
| <b>1.2.2 La celebración de misas como sufragio para la salvación del alma.....</b> | <b>Pág. 71</b> |
|------------------------------------------------------------------------------------|----------------|

|                                                |                |
|------------------------------------------------|----------------|
| <b>1.2.3 Las capellanías y obras pías.....</b> | <b>Pág. 76</b> |
|------------------------------------------------|----------------|

|                                                                       |                |
|-----------------------------------------------------------------------|----------------|
| <b>1.2.4 Los principales santos en la devoción vallisoletana.....</b> | <b>pág. 79</b> |
|-----------------------------------------------------------------------|----------------|

|                                                                                |                |
|--------------------------------------------------------------------------------|----------------|
| <b>1.3 Nueva administración ¿Cambios en las manifestaciones de la fe?.....</b> | <b>pág. 89</b> |
|--------------------------------------------------------------------------------|----------------|

|                                                                   |                |
|-------------------------------------------------------------------|----------------|
| <b>1.3.1 Las restricciones en la recaudación de limosnas.....</b> | <b>pág. 91</b> |
|-------------------------------------------------------------------|----------------|

|                                                  |                |
|--------------------------------------------------|----------------|
| <b>1.3.2 Las limitantes a las cofradías.....</b> | <b>pág. 95</b> |
|--------------------------------------------------|----------------|

|                                                             |                |
|-------------------------------------------------------------|----------------|
| <b>1.3.3 El control sobre las prácticas religiosas.....</b> | <b>pág. 99</b> |
|-------------------------------------------------------------|----------------|

|                                                                                                                     |                 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------|
| <b>1.3.4 Individualización e interiorización de la fe: la devoción a los santos al interior de los hogares.....</b> | <b>pág. 102</b> |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------|

## **Capítulo II.**

|                                                                                                                                             |                 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------|
| <b>“La creación del consenso: Prácticas de religiosidad local en el obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII.....</b> | <b>pág. 109</b> |
| <b>2.1. La situación del cura párroco durante la segunda mitad del siglo XVIII...pág.</b>                                                   | <b>112</b>      |
| <b>2.1.1. Los párrocos y las medidas reformistas.....pág.</b>                                                                               | <b>126</b>      |
| <b>2.2. Entre control y resistencia: El cura como figura mediadora de la religiosidad.....pág.</b>                                          | <b>133</b>      |
| <b>2.2.1 Los santos y la religiosidad local.....pág.</b>                                                                                    | <b>138</b>      |
| <b>2.2.2 Los imaginarios y la religiosidad local.....pág.</b>                                                                               | <b>159</b>      |
| <b>2.3 La influencia de la Modernidad y la Ilustración en las prácticas de la religiosidad local.....pág.</b>                               | <b>166</b>      |
| <b>2.3.1 La competencia interna entre los curas de parroquia.....pág.</b>                                                                   | <b>169</b>      |
| <b>2.3.2 Los desafíos a la autoridad de los sacerdotes.....pág.</b>                                                                         | <b>173</b>      |
| <b>2.3.3 Cambios en las perspectivas de los curas párrocos y la movilidad en las fronteras de la religiosidad.....pág.</b>                  | <b>179</b>      |

## **Capítulo III.**

|                                                                                                                                 |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Rompiendo las barreras del consenso: La aplicación de justicia a los transgresores de la religiosidad colonial”.....pág.</b> | <b>186</b> |
| <b>3.1 La justicia eclesiástica.....pág.</b>                                                                                    | <b>189</b> |
| <b>3.1.1. Las principales transgresiones a la religiosidad colonial.....pág.</b>                                                | <b>198</b> |
| <b>3.1.1.1 Las transgresiones a la moral católica.....pág.</b>                                                                  | <b>199</b> |
| <b>3.1.1.2 Las transgresiones a los dogmas de la fe.....pág.</b>                                                                | <b>206</b> |
| <b>3.1.2 El papel de los curas de parroquia en la aplicación de justicia durante la segunda mitad del siglo XVIII.....pág.</b>  | <b>210</b> |
| <b>3.2. Agentes promotores de lo ilícito y lugares propicios para efectuar lo prohibido.....pág.</b>                            | <b>217</b> |

|                                                                                                                                    |                 |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------------|
| <b>3.2.1 Los españoles.....</b>                                                                                                    | <b>pág. 218</b> |
| <b>3.2.2. Las castas.....</b>                                                                                                      | <b>Pág. 228</b> |
| <b>3.2.2.1 Los mestizos.....</b>                                                                                                   | <b>Pág. 230</b> |
| <b>3.2.2.2. Los Afrodescendientes.....</b>                                                                                         | <b>pág. 237</b> |
| <b>3.2.3 Los indígenas.....</b>                                                                                                    | <b>pág. 245</b> |
| <b>3.3. Cambios y continuidades en la aplicación de justicia, análisis desde la posición particular de los curas párrocos.....</b> | <b>pág. 251</b> |
| <b>3.3.1. Los principales castigos impuestos a los transgresores de la religiosidad.....</b>                                       | <b>pág. 252</b> |
| <b>3.3.2. La movilidad en las fronteras de las transgresiones a la religiosidad.....</b>                                           | <b>pág. 260</b> |
| <b>Conclusiones.....</b>                                                                                                           | <b>pág. 270</b> |
| <b>Apéndices.....</b>                                                                                                              | <b>pág. 278</b> |
| <b>Fuentes.....</b>                                                                                                                | <b>pág. 282</b> |

## Resumen

La presente investigación analiza la presencia y la participación de los curas de parroquia en una estructura social de forma piramidal, donde en la cúspide se presentaba una religiosidad marcadamente oficial y a medida que se desciende a la base se hacen más notables las prácticas de religiosidad alternativas, definidas en esta investigación como religiosidad “local”, hasta llegar –incluso– a las transgresiones a la religiosidad. La figura del cura estaba presente desde la cúspide hasta la base de la estructura social y eclesiástica, desempeñado distintos papeles, como el de “cura aglutinador”, “cura armonizador” y “cura gendarme”.

La diversidad de estas prácticas se situaba en un contexto enmarcado en procesos generales como el de las reformas borbónicas y su aplicación en la Nueva España, pero vistas desde la perspectiva particular de los curas, analizando la participación que estos agentes históricos tuvieron en el proceso de reforma eclesiástica y misional, fomentando la oficialidad, regulando las prácticas locales de la feligresía y denunciando e incluso sancionando algunas transgresiones a la religiosidad, al mismo tiempo que se sus privilegios y su jurisdicción estaban cambiando. Esta situación propició algunas movilidades y variaciones en las fronteras y zonas de contacto establecidas entre la religiosidad oficial, las prácticas de la feligresía y las transgresiones a la religiosidad colonial en el obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII, desencadenando de manera paralela cambios en las representaciones que se tenían de la figura del cura párroco y de las prácticas religiosas que este agente histórico debía vigilar.

**Palabras clave:** Iglesia, Cura párroco, Mediador cultural, Prácticas religiosas y transgresores.

## Abstract

This research analyzes the presence and participation of parish priests in a social structure of pyramid shape, where in the apex was present a markedly official religion and as it descends to the base, the practices of alternative religiosity become more remarkable was presented, defined in this research as "local" religiosity, even-until the transgressions of religiosity. The figure of the priest was present from the apex to the base of the social and ecclesiastical structure, played different roles, such as "agglutinative priest", "harmonizer" and "gendarme".

The diversity of these practices was situated in a context framed in general processes such as the Bourbon reforms and their implementation in New Spain, but views from the particular perspective of the parish priests, analyzing the participation that these historical agents performed in the process of ecclesiastical and missional reform, encouraging the officers practices, regulating the local practices of the parishioners and denouncing and sometimes sanctioning some transgressions to the religiosity, while that their privileges and jurisdiction were changing. This situation led some mobility and changes in boundaries and contact zones established between the official religion, the congregations practices and the transgressions against the colonial religiosity in the bishopric of Michoacán during the second half of the eighteenth century, triggering changes in parallel in the representations that had the figure of parish priest and of the religious practices should supervise this historical agent.

**Keywords: Church, parish priests, cultural mediator, religious practices and transgressors.**

## Introducción.

Durante la época colonial la Iglesia Católica ocupó una posición protagónica en la vida cultural de la Nueva España, influyente tanto en las elites como en la llamada “cultura popular”. Estudiar las manifestaciones religiosas que tuvieron lugar en el Obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII, es una propuesta interesante y un posible aporte para las investigaciones históricas que estudian la religiosidad. En esta investigación se analiza la participación que tuvieron los curas-párrocos en las prácticas religiosas de su feligresía, así como su posible influencia en las mismas. Se propone a los curas de parroquia como mediadores culturales<sup>1</sup> de los comportamientos socio-culturales de la feligresía durante la segunda mitad del siglo XVIII, debido a que la figura de los curas párrocos se encontraba presente en toda la estructura eclesiástica, desde los curas catedralicios hasta los curas de las parroquias más humildes, desempeñando distintas funciones al interior de la sociedad.

Esta investigación analiza la presencia y la participación del cura párroco en una estructura social de forma piramidal donde en la cúspide se presentaba una religiosidad marcadamente oficial y a medida que se descende a la base se hacen más notables las prácticas de religiosidad alternativas, caracterizadas en esta investigación como religiosidad local, hasta llegar –incluso- a las transgresiones a la religiosidad. La figura del cura estaba presente desde la cúspide hasta la base de la estructura social y eclesiástica, realizando distintas funciones, por ejemplo, en la cúspide se desempeñaba como el emisor de los preceptos de la fe y transmisor del discurso religioso oficial hacia la feligresía, pasando por la parte intermedia de la estructura donde fungía como el intermediario directo entre las

---

<sup>1</sup> Se propone a la figura del cura párroco como un mediador cultural debido a que el panorama que enmarcó los cambios presentes durante la segunda mitad del siglo XVIII, posicionó a los párrocos en una situación ambigua. Por una parte se le encargó poner en práctica los intentos de la reforma eclesiástica, y a la par el régimen Borbón exigía a los curas que fungieran como mediadores de las comunidades exhortándolos a intervenir en el buen gobierno de las mismas y en la transformación de las mentalidades de los fieles para que se acoplaran a las nuevas metas que buscaba el Estado ilustrado español. El cura de parroquia ocupaba el lugar de interlocutor de la sociedad, situado entre los conflictos de la Iglesia y el Estado, pero también entre los conflictos internos de la Iglesia, situado en medio de la borrosa línea que dividía a lo sagrado de lo profano, desempeñando ciertos papeles idealizados como el de padre amoroso, juez, maestro, médico de almas, pastor, hortelano, criado y hermano. Ver Taylor William, B. *Ministros de lo Sagrado. Sacerdotes y Feligreses en el México del siglo XVIII*, vol.1. México, El Colegio de Michoacán/ El Colegio de México, 1999. Ver Connaughton, Brian, “El cura párroco al arribo del siglo XIX: el interlocutor interpelado”, en Alicia Meyer, (coordinadora), *El historiador frente a la historia. Religión y Vida Cotidiana*, México, UNAM, 2008, pp. 189-214.

autoridades episcopales y la feligresía, es en este segmento medio donde se creaban los márgenes de acción entre la oficialidad y la religiosidad local, y donde se presentaba cierta autonomía en la religiosidad de cada parroquia, pero siempre en acuerdo directo entre el párroco y la feligresía. Por último, el cura párroco también estaba presente en la base de la estructura, donde se hacían más evidentes las transgresiones a la religiosidad colonia, en este segmento de la estructura social el cura fungía como uno de los principales administradores y aplicadores de la justicia eclesiástica.

En el caso particular de esta tesis se sitúa a la figura del cura de parroquia en un lugar intermedio fungiendo como mediador cultural entre el discurso eclesiástico oficial y las prácticas religiosas locales. Esta situación propició algunos cambios en las fronteras y zonas de contacto establecidas entre la religión oficial, las prácticas de la feligresía y las transgresiones a la religiosidad en el obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII, desencadenando de manera paralela cambios en las representaciones que se tenían de la figura del cura párroco y de las prácticas que este agente histórico debía vigilar.

Dentro de esta investigación el contexto de estas prácticas se sitúa en procesos generales como el de las reformas borbónicas y su aplicación en la Nueva España, pero vistas desde la perspectiva particular de los curas, analizando el papel que estos agentes tuvieron en el proceso de reforma eclesiástica y misional, fomentando la oficialidad, regulando las prácticas locales de la feligresía y denunciando e incluso sancionando algunas transgresiones a la religiosidad, al mismo tiempo que se limitaban sus privilegios y su jurisdicción. Se pretendió demostrar además, cómo la Iglesia no fue capaz de arrasar con todo el sistema de creencias de los que fueron cristianizados a la fuerza y por el contrario, cómo ese sistema si pudo subsistir en medio de las condiciones adversas que le impuso la institución eclesiástica.

Para realizar una investigación de esta naturaleza es necesario tomar en cuenta el fuerte contexto católico que predominó en la Nueva España durante todo el régimen colonial. La religión fue el centro que articuló todos los factores de la vida a su alrededor durante este periodo colonial y se halló presente en todas las acciones diarias de la vida, desde la manera en la que se concibió y midió al tiempo, ya que se anteponía un nombre

relacionado con la religión a cada año -por ejemplo 1532 año del señor- hasta las distintas llamadas al oficio de la fe, hechas desde los campanarios de las capillas, las parroquias, los templos y las catedrales, e inclusive el repique de las campanas anunciaba el final del tiempo de vida de las personas, cuando éstas repicaban por una misa de cuerpo presente.<sup>2</sup> El contexto de las campanas no sólo influyó en la forma de concebir el tiempo, también se relacionó con cuestiones sociales, como la llegada del correo de España, el arribo de la nao de China o de algún personaje de alcurnia, el paso de las procesiones, las alertas de incendio o catástrofe, el inicio y final de las jornadas diarias.<sup>3</sup>

Este fuerte contexto católico es un factor de suma utilidad para poder explicar la “realidad” presente en la sociedad novohispana y dentro de ella la perteneciente al Obispado de Michoacán. Las formas de organización reflejaban la concepción que se tenía de la sociedad, misma que se dividía en varios cuerpos menores que a su vez integraban un gran organismo, representante del cuerpo humano y del de Cristo, integrado por grupos como los frailes y los soldados.<sup>4</sup> La fragilidad del cuerpo y de la vida mundana son en gran medida las causantes de las preocupaciones de los agentes sociales coloniales, por elementos como la vida eterna y el correcto uso que debían dar al cuerpo, para que este fuera bien recibido en la vida eterna y para que la muerte no se propagara y se evitaran los males en la vida terrena.<sup>5</sup>

El siglo XVIII, fue un siglo de cambios, algunos de los cuales no favorecieron a la Iglesia, por ejemplo las Reformas Borbónicas que paulatinamente diezmaron el poder y la economía de la Iglesia.<sup>6</sup> Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el discurso religioso oficial estuvo dirigido a favorecer las políticas de reformismo implantadas por los Borbones, tanto en Europa como en América, se puede definir a este reformismo como un

---

<sup>2</sup> La religiosidad es un elemento medular en la conformación de la realidad, es un sistema de ideas y creencia, articulador y rector de la vida diría, sobre todo, en sociedades tradicionales. Ver Berlin, Isaiah, *El sentido de la realidad, Sobre las ideas y su historia*, Taurus, Madrid, 1998, P. 28.

<sup>3</sup> Núñez Arancibia, Rodrigo Christian, “Del desorden sonoro al tañido cívico, El lento avance del lenguaje de las campanas”, en: *Memoria del II simposio internacional sobre religiosidad, cultura y poder*, 29 de agosto de 2008, ISBN, 1850-1869. PP 5-6.

<sup>4</sup> Pastor, Marialba, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 2004, p.11.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Brading, David, *Op. Cit.* p. 29.

proceso heterogéneo integrado por las políticas eclesiásticas de regeneración que partieron desde los monarcas borbones y sus funcionarios y desde las corrientes de pensamiento del racionalismo ilustrado que cuestionaron a las instituciones tradicionales, las costumbres y la moral, abogando por la superioridad de la razón como la fuente legítima de la verdad y la autoridad.<sup>7</sup>

Las reformas eclesiásticas buscaban una religiosidad menos exuberante, más ordenada y menos heterodoxa. A los ojos de los funcionarios ilustrados (ministros del rey obispos y miembros de la Real Hacienda), la piedad desbordada se vio más como una manifestación mundana, supersticiosa y vanidosa que rayaba en el pecado y no como un signo de fe y devoción. En las cuestiones más prácticas se buscó vigilar la aglomeración de fieles durante los actos religiosos multitudinarios que desafiaban el control tanto de las autoridades civiles como de las eclesiásticas.<sup>8</sup> En el caso novohispano estas manifestaciones religiosas por lo general estaban acompañadas de música y bebidas embriagantes, elementos que despertaron aún más el descontento de las autoridades virreinales.<sup>9</sup>

Las pugnas que surgieron como producto de las propuestas reformistas no sólo se presentaron entre la Iglesia y sus críticos, también tuvieron lugar dentro del mismo clero, sobre todo, entre los miembros del clero regular y el clero secular y el alto y el bajo clero. El conflicto entre regulares y seculares se presentó como un proceso de larga duración. En 1574 la Corona aceptó las decisiones tomadas en el Concilio de Trento de que ningún clérigo pudiera ejercer jurisdicción sobre seglares, ni curas de almas, sin hallarse directamente sujeto a la autoridad de un obispo. Esta medida se aceptó para resolver

---

<sup>7</sup> García Ayluardo, “Re-formar la Iglesia Novohispana”, en: Clara, García Ayluardo (coordinadora), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, F.C.E., 2010, P. 230.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 232.

<sup>9</sup> Para el caso del Obispado de Michoacán es constante la inconformidad de las autoridades tanto civiles como eclesiásticas con respecto a las festividades religiosas que incluían elementos como la música y las bebidas embriagantes, que se hacían presentes sobre todo en las fiestas patronales de distintas comunidades del Michoacán colonial del siglo XVIII. por ejemplo, se expresan algunos testimonios contenidos en los acervos del Archivo Histórico Municipal de Morelia, (en adelante AHMM). En algunos libros de Actas de Cabildo se expresan los gastos realizados en distintas fiestas patronales de la ciudad de Valladolid, como la realizada en honor del Señor San José, protector contra los rayos y tempestades y la de la virgen de Guadalupe, patrona de la ciudad y protectora contra las pestes y epidemias, pero también se expresan algunos de los inconvenientes que acompañan a estas festividades como los desórdenes públicos y el consumo de bebidas embriagantes. Ver AHMM, Libro n°. 32, de Actas de Cabildo 1769-1772, fojas 151-156.

problemas eclesiásticos en Europa y supondría en América el comienzo de un cambio importante: al predominio del clero regular lo sucedería el del clero secular, moderno en su mentalidad, centralizado, postridentino y organizado bajo la autócrata autoridad de los obispos. El clero secular creció rápidamente, mejoró su organización y cristalizó un espíritu menos fervoroso y más eficaz, con menor iniciativa y con mayor disciplina, disminuyó la atención a las misiones y se centró en las ciudades y los pueblos rurales. El fraile apostólico fue sucedido por el cura párroco, que sobre todo, sería un obediente burócrata.<sup>10</sup>

El clero secular buscaba recuperar sus derechos como administrador de las parroquias y el bajo clero tendió a resentir la vida opulenta y el poder de los jerarcas y de los cabildos catedralicios que dejaba sin sustento a las parroquias más lejanas y desprovistas. Las parroquias y las iglesias se sustentaron principalmente de las limosnas, obras pías, donativos y pagos por misas y sacramentos administrados a la feligresía. La mayor parte de los curas, sobre todo, los de pueblo vivieron con mayor cercanía la realidad de sus fieles que la de sus obispos.<sup>11</sup>

El cura de parroquia fue, por consiguiente, una de las figuras centrales en la administración de los sacramentos y en el mantenimiento del buen gobierno, cumpliendo la doble función de ministro de lo sagrado e intermediario dentro de su comunidad, es decir, como agente de la religión del Estado y como intermediario entre la autoridad eclesiástica y la feligresía. La reforma reforzó la estructura eclesiástica, teniendo al monarca a la cabeza, se preocupó en primera instancia, por arremeter en contra del clero regular, sus privilegios, propiedades y su jurisdicción, teniendo como meta limitar las exenciones y privilegios de la Iglesia y del clero.<sup>12</sup>

La acción pastoral no sólo consistía en la catequesis, sino que se prolongaba mediante el sermón, la prédica y la confesión. El sermón era la pieza clave para la transmisión de los modelos conductuales que se quería imponer a las masas, sobre todo, en una época en la que la letra escrita era privilegio de unos pocos. La confesión era la ocasión más propicia para realizar una predicación individualizada, en ella el confesor se presenta

---

<sup>10</sup> Céspedes del Castillo, Guillermo, “La organización institucional”, en: Alfredo, Astillero, Historia de América Latina vol. II, consolidación del orden colonial, UNESCO, 1999, P. 39.

<sup>11</sup> García Ayuardo. *Op. Cit.* p. 234.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 241-242.

como juez, pero también como el «médico del alma» que ha de descargarla de sus pecados para darle salud. De esa manera el púlpito y el confesionario se convierten en fuertes instrumentos de la catequesis y la actividad pastoral.<sup>13</sup>

Los confesionarios también fungían como el lugar donde se presentaba el dialogo entre los curas y su feligresía, reafirmando las prácticas espirituales, como el fomento de la fe en un único Dios, el matrimonio, la sexualidad, el consumo de bebidas embriagantes y su relación con faltas a la moral cristiana e incluso prácticas relacionadas con la vida civil y política.<sup>14</sup> El púlpito y el confesionario fueron instrumentos de poder empleados por los curas de parroquia para controlar e influir a su feligresía. Autores como William Taylor se refieren a esta influencia y control que tenían los sacerdotes como “poder del confesionario”.<sup>15</sup>

El esquema propuesto arriba se transmitía de la Iglesia a la familia, ya que era obligación de todo jefe de familia conocer las bases de su fe y comportarse como un correcto cristiano y saber transmitir estas pautas de comportamiento a los miembros de su hogar, sobre todo a sus hijos; esquema que se ampliaba a esclavos y sirvientes. Por ejemplo, para poder contraer matrimonio era necesario que los solicitantes de dicho sacramento conocieran las verdades fundamentales de la fe y se comportaran como cristianos.<sup>16</sup>

Es menester aclarar que dentro de esta investigación no se consideran como elementos profundos de análisis la administración de sacramentos tales como: el bautismo, la confirmación, la primera comunión, el matrimonio, etc., debido a que estas eran prácticas obligadas para todos los fieles, y era evidente la participación y el interés que los curas párrocos tenían en ellas. Por el contrario, el interés principal de esta investigación radica en estudiar las manifestaciones de la fe relacionadas con la oficialidad, pero que iban más allá de la administración de los sacramentos, y que se relacionaban de manera más directa con

---

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 50.

<sup>14</sup> Martiarena, Óscar, *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, 1999, pp. 181-183.

<sup>15</sup> Taylor, William, B. *Ministros de lo Sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vol. I, México, El Colegio de México- El Colegio de Michoacán, 1999, p. 190.

<sup>16</sup> Gan Giménez, Pedro, “El sermón y el confesionario, formas de la consciencia popular”, en: C. Álvarez, *Op. Cit.* p. 113.

cuestiones económicas y con el culto a los santos. Prácticas como la encomienda del alma a Dios al momento de hacer un testamento, la realización de misas como sufragio para la salvación del alma, las funciones de las cofradías, la fundación de capellanías, entre otras. Estas manifestaciones de fe también se relacionaban con los curas de parroquia y complementaban la “economía de la salvación”.<sup>17</sup>

Las prácticas religiosas, por lo general, se consensaban entre los curas de parroquia y la feligresía, debido a que los ministros de lo sagrado fungían como intermediarios entre la transmisión del discurso eclesiástico (que venía desde los obispos reformadores) y las prácticas locales de la feligresía, dando paso a ciertas manifestaciones religiosas de carácter más amplio que las que se intentaba imponer desde el discurso oficial.<sup>18</sup> La proliferación en la venta de objetos devocionales (imágenes de santos, rosarios, escapularios, etc.) y su precio más accesible se instala dentro de una dinámica de compra venta mayor, que a su vez propició una devoción local a santos determinados. Estas prácticas y representaciones en torno a la figura de los santos, también propiciaron la “privatización” del culto a los santos al interior de los hogares, fenómeno que se hace evidente en los testamentos de la segunda mitad del siglo XVIII.

Desde la perspectiva de William Christian,<sup>19</sup> podemos decir que en el obispado de Michoacán se practicaba una religiosidad local, que estaba basada en los cánones de la “Iglesia Universal”, pero manifestaba sus adecuaciones locales mediante la iconografía de sus santos, el arte en sus múltiples manifestaciones religiosas, sus procesiones, sus fiestas a

---

<sup>17</sup>Este término se asocia con las prácticas religiosas que proveían a las Iglesias de gran parte de sus ingresos a cambio de administrar a los creyentes sacramentos o proveerlos de indulgencias para la salvación del alma. Ver Pastor, Marialba, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 213.

<sup>18</sup>En lo referente a los cultos locales de imágenes santas es preciso tener en cuenta que existe una resignificación de los elementos de devoción basados en el contexto moderno individual, apelando al gusto y la razón, mediante la “decencia” como un dispositivo ordenador, que remite a lo sagrado, pero al mismo tiempo, tiene una relación ambigua con lo profano. La “decencia”, sería el campo de acción moral que restringiría la conducta de los cristianos y un dispositivo ordenador. Las imágenes de santos fueron las claves mágicas de la religiosidad barroca y aseguraron la permanencia del culto. La finalidad principal de estas imágenes fue conmover al creyente para exhortarlo a volver al buen camino de la decencia. Ver Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, F.C.E., 1994, pp. 57-67.

<sup>19</sup>Para William Christian el concepto “popular” no es adecuado para definir la religiosidad, ya que, desde la perspectiva de Christian, este término es redundante para referirse a la religiosidad, además considera que lo que caracteriza a la religiosidad es su carácter localista. Ver Christian, William, A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991, pp. 10-12.

los santos, ya fueran patronales, gremiales, onomásticas, etc. También lo hacía por medio de otras celebraciones como las de semana santa o adviento, la celebración del Rosario, la veneración a las ánimas del purgatorio, sus asociaciones religiosas, la beneficencia, y las campanas con su llamado al oficio divino.<sup>20</sup>

Dentro de este contexto, también se presentaron algunas transgresiones a la religiosidad colonial relacionadas, sobre todo, con los grupos socio-raciales que se encontraban en la base de la escala social, como las castas y los indígenas. Estas prácticas clandestinas se vinculaban con espacios “privados” donde el carácter simbólico tenía un gran peso.<sup>21</sup> Estas manifestaciones de fe se pueden considerar como clandestinas, debido a que, por lo general, transgredían las normas y los preceptos de la religión católica, prácticas como la “hechicería”,<sup>22</sup> relacionada sobre todo con las castas de afrodescendientes, las “curaciones supersticiosas”,<sup>23</sup> la “superstición” relacionada con los dogmas de la fe,<sup>24</sup>

---

<sup>20</sup> Esta religiosidad se puede ver plasmada en varios de los testamentos de la época, la mayoría de ellos contenidos en los acervos del Archivo Histórico General de Notarías de Morelia (en adelante A.H.G.N.M.), Libros de protocolos e instrumentos públicos como en los volúmenes 111 al 220, que comprenden la temporalidad de 1753 a 1810.

<sup>21</sup> La importancia del carácter territorial relacionado con el elemento cultural y simbólico se ha estudiado desde diferentes perspectivas y se han destacado elementos clave que forman parte de los etno-territorios como los cerros, las cuencas de agua y las cuevas. Véase: Barabas, Alicia M., “Etnoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca”, *Scripta Ethnologica* Vol. XXIV, número 024, CONICET, Buenos Aires Argentina, 2002, pp. 9-19.

<sup>22</sup> Esta práctica fue concebida por las autoridades inquisitoriales como un maleficio o daño dirigido hacia alguna persona a través de poderes mágicos. En la concreción los hechiceros utilizaban yerbas, objetos, brebajes o pócimas, que se materializaban en ritos, oraciones e invocaciones de ayuda a las fuerzas sobrenaturales, (el diablo) con la finalidad de propiciar en su totalidad el hechizo o daño. Ver Alberro, Solange, *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p. 58.

<sup>23</sup> La falta conocida como superstición, también se relacionó de forma directa con estos dos estratos, el español y el mestizo, se consideraba que alguien incurría en esta práctica “errónea” cuando empleaba el uso de artes oscuras o erróneas para solucionar sus problemas, por ejemplo, el recurrir a los curanderos supersticiosos, a la brujería o a la hechicería y el emplear elementos sagrados para fines paganos. Estas prácticas fueron variadas y muy socorridas durante el siglo XVIII. un ejemplo claro de esta actividad considerada como “errónea” se puede ver en la denuncia inquisitorial hecha en contra de Desiderio Arellano al ser acusado de curandero supersticioso. ver Archivo Histórico Casa Morelos (AHCM), Fondo Diocesano, Sección Justicia, Fondo Inquisición, Subserie siglo XVIII/0327, C. 1239. Exp. 74/ Fs. 42.

<sup>24</sup> Dentro de las manifestaciones individuales hay varios ejemplos, como el de Nicolás de Garli, de origen francés, quien fue denunciado ante la Inquisición en el año de 1744, por argumentar que el sacramento de la confesión es “malo”, ya que por medio de él los párrocos acceden a la solicitud de las feligresas. Comúnmente se designó a los argumentos que negaban o alteraban los dogmas de la religión católica con el nombre de “proposiciones”, como sucedió en este caso. Ver A.H.C.M. Inquisición, *Op. Cit.* C. 1235, Exp. 15/ fs. 6.

asociadas sobre todo, al estrato mestizo, y la falta conocida como los “falsos milagros”,<sup>25</sup> practicada principalmente por el estrato indígena.

Los curas de parroquia tenían como una de sus principales obligaciones vigilar los comportamientos de su feligresía y denunciar e incluso sancionar las transgresiones a la religiosidad. Se propone al cura párroco como una figura mediadora de la autoridad en las cuestiones de fe, como una figura influyente para la feligresía, pero influida por los factores y acontecimientos de la segunda mitad del siglo XVIII, que alentaron algunos cambios en sus formas de concebir la realidad y las manifestaciones de religiosidad, propiciando la movilidad de las fronteras situadas entre la religiosidad oficial, la “local” e inclusive en las barreras de los vicios y pecados, ampliando o limitado determinadas manifestaciones de fe y acciones consideradas como transgresiones. En resumen, los sacerdotes cumplían con tres papeles clave para el correcto orden y funcionamiento de la sociedad, el “cura gendarme”, encargado de vigilar el cumplimiento de la fe y la moral, el “cura aglutinador”, encargado de dar sentido de pertenencia y cohesión social a la feligresía mediante la religión, y el “cura armonizador”, encargado de dirimir los roces y conflictos al interior de la comunidad mediante su acción mediadora.

Algunos cambios en las formas de percibir a la figura de los curas párrocos se debieron a factores diversos como las Reformas Borbónicas, la “relajación de las costumbres”<sup>26</sup> y el movimiento de ideas denominado historiográficamente como Ilustración. Cada uno de estos fueron de distinta naturaleza y se presentaron en varios ámbitos, pero alteraron las concepciones que se tenían de la figura del párroco. Por ejemplo, al ser diezmado su poder por las Reformas Borbónicas se le pudo concebir como una figura de menor autoridad dentro del esquema de autoridades virreinales. Así mismo, al adoptar posturas más relajadas, se le podía asociar con actos de desprestigio como la

---

<sup>25</sup> Estas prácticas consistían principalmente en la fabricación de apariciones de santos o la atribución de sucesos poco convencionales a imágenes santas ya existentes, como era que las imágenes mostraran indicios de vida, parpadeo, sangrados, tics, llanto, sudoración, entre otras. Ver Taylor, William B. *Ministros de lo Sagrado... Op. Cit.* p. 396.

<sup>26</sup> El “relajamiento de las costumbres”, que denunciaban algunos funcionarios reales, también se puede interpretar como la evidencia del choque de fuerzas que se presentó entre la Corona Española, cuando intentó implantar las medidas reformistas, y la arraigada cultura barroca de los feligreses, cuyas prácticas eran consideradas como inapropiadas por los reformistas. Ver Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 2005, P.20.

solicitud o el desinterés por los asuntos tocantes a la fe, lo que los podría relacionar con la búsqueda de beneficios mundanos y el desinterés por lo religioso.

Por último, con la Ilustración se plantea la asimilación de la figura del cura párroco como un agente “ilustrado” interesado en implantar los valores y las pautas acuñadas por los gobernantes de la casa Borbón en las colonias españolas de ultramar. Las reformas borbónicas también se extendieron a las manifestaciones religiosas al intentar regular el carácter supersticioso de la feligresía y al controlar las aglomeraciones públicas, iniciativas tendientes al disciplinamiento social. El modelo ideal del cura pasó a ser sinónimo de padre, juez y maestro.

El hecho de visualizar cambios en las perspectivas y actitudes de los párrocos, basados en la búsqueda de los intereses del clero y la Corona, en un ámbito institucional con metas claramente definidas, no impide apreciarlos también como sujetos activos y cambiantes que se mueven en medio de colectivos e individuos que son también activos y cambiantes. Así mismo, estos cambios se extienden a las propias manifestaciones religiosas de la feligresía como producto de la influencia de los párrocos sobre sus fieles.

La espacialidad se seleccionó en base a la marcada religiosidad presente en el obispado de Michoacán y sobre todo en su capital Valladolid, notoria en su arquitectura y en su diversidad de prácticas religiosas, desde las más apegadas a la oficialidad, hasta las celebraciones que podía escapar con mayor facilidad a los márgenes de la norma. Territorio donde se presentaron transgresiones a la religión oficial. Además, se seleccionó a esta zona porque tenía cierta autonomía al tener una capital donde residían tanto el poder político, económico y religioso, y que fue el escenario donde se dirimía la mayoría de los conflictos eclesiásticos.<sup>27</sup> Debido a ello, era el lugar donde se reafirmaba una religiosidad con rasgos locales.

También se seleccionó a esta zona en base al conocimiento previo que se tiene de la misma, de su población y de sus contextos, así como de fuentes archivísticas que fueron de utilidad para observar la acción de los ministros de lo agrado, particularmente “pastores

---

<sup>27</sup>Juárez Nieto, Carlos, *El clero en Morelia durante el siglo XVII*, México, Centro Regional Michoacano- INAH, 1988, pp. 42-44.

trabajando en sus **parroquias y misiones, con feligreses o neófitos**”.<sup>28</sup> Por eso, detallar a los curas implica hacerlo con la institución que representaron, el tiempo en que vivieron y, en especial con la gente que interactuaron.

En específico, esta investigación contempla la temporalidad de 1746 a 1810. Este corte cronológico se eligió en base a que a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII y hasta inicios de 1810, los reyes borbones Fernando VI (1746-1759), Carlos III (1759-1788) y Carlos IV (1788-1808), implementaron en las Indias una serie de medidas administrativas, políticas, económicas, ideológicas, culturales y religiosas, conocidas desde la perspectiva historiográfica como las reformas borbónicas. Estas medidas trastocaron la realidad de las colonias españolas en América, afectando la economía y alterando prácticas como la religiosidad, hasta el punto que el excesivo control impuesto por los Borbones terminó por alterar el sistema colonial, propiciando el estallido popular que iniciara el movimiento de Independencia de México (1808-1810), que estuvo integrado y liderado por algunos curas de parroquia.<sup>29</sup>

Aunado a lo anterior, dentro de esta temporalidad también salieron a relucir prácticas de la sociedad que antes no eran sancionadas con tanta puntualidad, pero que desde la nueva perspectiva de los borbones deberían ser restringidas, dando paso a un modelo más disciplinado, con bases y leyes más civiles. El desprestigio se constituyó como un mecanismo de control social. Los curas de parroquia fueron los principales encargados de implementar en la práctica esas reformas.

La presente investigación se realiza desde un punto de vista historiográfico en torno de la historia social de la cultura, se puede relacionar a esta forma de escribir la historia como una posible respuesta a las críticas posmodernistas. En este tenor se comenzaron a hacer estudios de carácter cultural, tratando de rastrear los orígenes de las prescripciones sociales en la mente, espacio donde se forma la identidad y se negocia lingüísticamente la realidad. Trabajos encaminados a la búsqueda de los artefactos y los procesos mediante los

---

<sup>28</sup> Taylor William, “LA Iglesia entre la jerarquía y la religión popular. Mensajes de la zona de contacto”, en Connaughton, Bryan (coordinador), *Historia de América Latina. Vol. I. La época colonial*, México, UNAM, 2000, 181-186 y 190.

<sup>29</sup> Martínez, Baracs, Rodrigo, “Los indios de México y la Modernización Borbónica”, en: Clara García Ayuardo (coordinadora), *Las reformas borbónicas...Op. Cit.* pp. 58-59.

que las sociedades comunican sus valores y verdades. Para entrar más a fondo en el tema de la Nueva Historia Cultural se partió del texto de Peter Burke *¿Qué es la historia cultural?*<sup>30</sup> Quien evalúa la influencia de los principales críticos y teóricos que alentaron el desarrollo de la Historia Cultural como Mijaíl Bajtín, Norbert Elias, Michel Foucault y Pierre Bourdieu.<sup>31</sup>

Desde el surgimiento de estas nuevas formas de escribir la historia se señalaron tres características que debían estar presentes en los trabajos que pretendieran hacer historia cultural. En primer lugar, al ser una corriente que centra su atención en los lenguajes, las representaciones y las prácticas, esta forma de escribir la historia propone una manera inédita de comprender las relaciones entre las formas simbólicas y el mundo social, se propone una construcción inestable, móvil y conflictiva de las diferencias y divisiones sociales objetivas, a partir de las prácticas no discursivas, de las luchas de representación y de los efectos performativos de los discursos. Una segunda característica de este enfoque radica en el acercamiento de la historia con otras disciplinas como la antropología y la crítica literaria; y por último, estas investigaciones privilegian los estudios de casos antes que la teorización global, es decir, parten de ejemplos particulares para explicar problemáticas generales y sus principales focos de estudio son los subalternos y las minorías.<sup>32</sup>

Una de las finalidades principales de esta corriente historiográfica es orientar a los historiadores a no leer de manera tan superficial los textos o las imágenes y a comprender, en sus significaciones simbólicas, las conductas individuales o los ritos colectivos, tomando en cuenta para estos análisis conceptos y modelos de antropólogos como: Víctor Turner, Mary Douglas y Clifford Geertz, que se complementaron con los resultados de las críticas internas que se hicieron a la escuela de los *Annales*, tanto a la noción clásica del concepto mentalidades como a las certidumbres estadísticas de la historia serial en el nivel de la cultura.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> Burke Peter, “¿Un nuevo paradigma?”, en: *¿Qué es la historia cultural?*, México, F.C.E., pp. 69-96

<sup>31</sup> *Ibid.* pp. 69-71.

<sup>32</sup> Chartier, Roger, *El presente del pasado. Escritura de la historia o historia de lo escrito*, México, Universidad Iberoamericana, 2005, pp. 13-14.

<sup>33</sup> *Ibidem.*

Las nociones teóricas centrales utilizadas por la historia cultural son *prácticas*, *representaciones*, *símbolo* e *ideología*. En lo referente al término *prácticas* se puede definir a éstas como el conjunto de prácticas culturales, tanto las relacionadas con instancias oficiales de producción cultural, que dan como resultado los objetos culturales producidos por una sociedad, así como la relación de usos y costumbres que caracterizan a esa sociedad. Por ejemplo, “son prácticas culturales tanto la hechura de un libro, una técnica artística o una modalidad de enseñanza, como también los modos de los hombres de hablar y callarse, de comer y de beber, de sentarse y de andar, de conversar y discutir, solidarizarse u hostilizarse, morir o enfermarse, tratar a los locos o recibir a los extranjeros”.<sup>34</sup>

La noción de *representaciones* es un elemento permeado por factores como el imaginario social, interesante sobre todo por sus nociones de cambio en tiempos y espacios determinados. También se ha hecho historia de las representaciones de la estructura social, sobre la otredad, sobre la historia de la memoria “social” o “cultural”, señalando en este punto que las memorias en conflicto son también los conflictos de la memoria. De la misma forma se ha hecho historia de la cultura material y su carácter simbólico, como son las múltiples variedades de historia del cuerpo que van desde la fisonomía, la anatomía, la gestualidad, la sexualidad, el género, las enfermedades y la fragilidad del cuerpo, entre otras.<sup>35</sup>

Las nociones complementarias de prácticas y representaciones son de suma utilidad para el análisis de los objetos culturales producidos, los sujetos productores y receptores de cultura, los procesos que involucran la producción y la difusión cultural, los sistemas que dan soporte a esos procesos y sujetos, así como las normas que siguen las sociedades cuando producen cultura.<sup>36</sup>

El *símbolo* es una categoría teórica mucho más desarrollada dentro de las ciencias humanas. Este concepto puede ser empleado cuando el objeto considerado es remitido a un sistema de valores subyacente, ya sea histórico o ideal y algunos símbolos pueden ser

---

<sup>34</sup> D' Assunção Barrios, José, *El Campo de la Historia: Especialidades y Abordajes*, Santiago, Ediciones UCSH, 2008, P. 77.

<sup>35</sup> Burke Peter, “¿un Nuevo paradigma?”... *Op. Cit.* pp. 83-89.

<sup>36</sup> D' Assunção Barrios, *El Campo de la Historia...Op. Cit.* p. 82.

polivalentes como la *serpiente* que puede ser asociada con la renovación, con la astucia o con la maldad. Se considerando a esas representaciones como parte del *campo de las representaciones simbólicas*, tanto individuales como colectivas y que constituyen parte del imaginario y de los símbolos que articulan uno de los recursos más importantes de la comunicación humana.<sup>37</sup>

Por último, la *ideología* corresponde a una determinada forma de construir representaciones o de organizarlas para alcanzar determinados objetivos o reforzar determinados intereses. Este concepto ha sido empleado por una diversidad de autores con una gran variedad de sentidos, es por ello que cuando se emplea este concepto se debe definir con suma claridad el sentido que se le está dando. La ideología está ligada a un determinado conjunto de valores y comúnmente se relaciona con el poder y el control social que se ejerce sobre los miembros de una sociedad, generalmente, sin que los dominados sean conscientes de ese control e incluso los propios agentes implicados en la producción y difusión de imágenes que alimentan el ámbito ideológico pueden no tener una conciencia clara del poder que están ejerciendo.<sup>38</sup>

La hermenéutica y el análisis del discurso son parte fundamental de esta perspectiva historiográfica, centrándose en el análisis del lenguaje y de los discursos, considerando a estos últimos desde una perspectiva muy amplia y que no se limita sólo a lo escrito. Varios autores han desarrollado esta temática, destacando Hans-Georg Gadamer y su trabajo titulado *Verdad y método*,<sup>39</sup> quien expone la relación que guarda el círculo hermenéutico y el problema de los prejuicio, basándose en Heidegger, y proponiendo que el círculo hermenéutico no debe ser rebajado a un círculo vicioso y lo que importa es mantener la mirada atenta a la cosa que se quiere analizar, aun a pesar de todas las desviaciones que pueden envolver al intérprete en virtud de sus propias vivencias.<sup>40</sup> Dentro de esta investigación el análisis del discurso y la hermenéutica son elementos clave de la metodología empleada.

---

<sup>37</sup>*Ibid.* P. 84.

<sup>38</sup>*Ibid.* p. 86.

<sup>39</sup> Gadamer Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones sígueme, 1999, pp. 697.

<sup>40</sup>*Ibid.* pp. 331-334.

Uno de los problemas que se atañen a esta perspectiva es la definición o delimitación de lo que se puede considerar como cultura. Por su parte, Clifford Geertz argumenta que, “El concepto de cultura que sostengo [...] denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio del cual los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida”.<sup>41</sup> Por lo tanto, se puede considerar a la cultura como: la totalidad de los lenguajes y las acciones simbólicas propias de una comunidad, de ahí surge la atención que presentaron los historiadores inspirados por la antropología a las manifestaciones colectivas en las que se expresa de manera paroxística un sistema cultural: rituales de violencia, ritos de paso, fiestas, carnavales, etcétera.<sup>42</sup>

La variedad de perspectivas desde las que se ha visto a la religiosidad y a sus manifestaciones es evidente, aunque la gran mayoría de los estudios publicados se interesan en cuestiones como los procesos de evangelización o en el estudio de las distintas órdenes regulares encargadas de ello. Estas obras son de las primeras que se escribieron sobre el tema y se basan de forma directa en los testimonios de los cronistas protagonistas del proceso evangelizador.

Este tipo de escritos hacen alusión a las visiones providencialistas que alentaban la propagación de la prédica mediante la aceptación de la religión católica, acciones fundamentadas en concepciones utópicas como la de San Agustín y su *Ciudad de Dios*,<sup>43</sup> o en visiones como la del religioso Joaquín de Fiore y su particular división de la historia de la humanidad en tres tiempos: el tiempo del Padre, el del Hijo y el del Espíritu Santo. También se interesaron en estudiar las distintas formas empleadas por esas órdenes religiosas para transmitir el evangelio a los naturales del Nuevo Mundo, sus lugares de asentamiento, sus principios o reglas, las biografías de algunos religiosos destacados, pero

---

<sup>41</sup> Geertz Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1987, p. 98.

<sup>42</sup> Chartier, Roger, *El presente del...Op. Cit.*, p. 24.

<sup>43</sup> Florescano, Enrique, *Memoria mexicana*, México, FCE, 2002, PP. 315-317.

poniendo mayor énfasis en los religiosos y sus acciones, dejando casi en el olvido a los evangelizados.<sup>44</sup>

Estudios como los de Serge Gruzinski son muestra evidente de nuevos enfoques. En su obra *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en México: siglos XVI al XVIII*,<sup>45</sup> aborda temas relacionados con la evangelización indígena, pero contemplando dentro de este proceso algunas de las resistencias de los evangelizados, las distintas manifestaciones de idolatría que se presentaron sobre todo en los primeros años de la conquista y algunos sincretismos culturales producto de esa colonización de lo imaginario, que fue incluso más eficaz y duradera que la conquista material.<sup>46</sup>

Los estudios referentes a la temporalidad del siglo XVII se han centrado mayormente en analizar la situación de las prácticas y las creencias religiosas desde una perspectiva estructural, abordando cambios en la administración eclesiástica, estudiando los distintos concilios provinciales mexicanos, así como sus repercusiones en los distintos hábitos de la vida colonial. Estos trabajos tratan de analizar un conjunto más amplio de factores y consecuencias, ya no vistos sólo desde la perspectiva de los actores europeos, sino desde una perspectiva social de mayor amplitud y tratando de explicar a profundidad los procesos históricos. Ejemplo de ello es la obra de María del Pilar Martínez y de Francisco Javier Cervantes, *Los Concilios Provinciales en Nueva España, Reflexiones e Influencias*.<sup>47</sup>

Las relaciones entre la economía y la religiosidad, son otro tema de estudio presente en los trabajos que abarcan la temporalidad del siglo XVII y XVIII, investigaciones que se preocupan por estudiar esta relación mediante factores como obras pías, la pertenencia a agrupaciones religiosas como cofradías y hermandades como

---

<sup>44</sup>*Ibid.* pp. 320-350.

<sup>45</sup>Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en México: siglos XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.

<sup>46</sup> La colonización de lo imaginario vista desde la perspectiva de Gruzinski se puede definir como el control o la dominación que se ejerce un grupo social, sobre el aparato generador de aprehensiones del mundo, es decir, la esencia de la realidad objetiva, la cual teje una red densa y coherente implícita o explícita de prácticas y saberes desplegados en la integridad de lo cotidiano. Dominación que un grupo ejerce sobre otro. En este caso los españoles sobre los indígenas. Aunque Gruzinski también señala que la idolatría era el medio por el cual los indígenas se resistían a esa colonización. *Ibid.* pp. 153-155.

<sup>47</sup> Martínez López-Cano, María del Pilar, Cervantes Bello, Francisco Javier (coordinadores), *Los Concilios Provinciales en Nueva España, Reflexiones e Influencias*, México, UNAM, 2005.

sinónimo de status y prestigio social. Entre varias publicaciones destaca el artículo de J.K. Taylor y William Taylor, “Cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”,<sup>48</sup> donde se trata el papel preponderante de la religión y los puestos públicos en la sociedad colonial.

Los factores de religiosidad, economía y prestigio social también son estudiados desde los conventos y los monasterios, ya que, el haber formado parte de una orden religiosa, femenina o masculina, fue sinónimo de prestigio social de acuerdo con los cánones religiosos y morales de la época colonial. Estos trabajos se comenzaron a escribir incluso desde la misma época colonial, abordando casos particulares de vidas que fueron consideradas como ejemplares y dignas de admiración, principalmente biografías de beatas y religiosos considerados como santos o como candidatos a serlo. Posteriormente estas vidas ejemplares fueron el punto de partida para investigaciones más amplias sobre la vida durante la colonia y los diversos factores que rodeaban a la religión, la religiosidad y sus manifestaciones.<sup>49</sup>

Para el caso específico del siglo XVIII, los estudios sobre la religiosidad y sus manifestaciones se interesan en analizar la situación de las reformas borbónicas y su impacto en la estructura y las funciones de la Iglesia, pero estos cambios se explican a nivel estructural de la Iglesia como institución. Un ejemplo de este tipo de estudios se puede encontrar en el artículo de Clara García Ayluardo, titulada “Re-formar la Iglesia novohispana.”<sup>50</sup>.

En lo referente a los estudios de la religión hechos desde la perspectiva cultural, se puede mencionar el caso de la obra titulada *Religión y cultura*.<sup>51</sup> Esta obra como el cúmulo de artículos diversos que analizan la relación existente entre la religión y la cultura, desde distintas perspectivas, como la devoción a los santos mediante las imágenes de distintas

---

<sup>48</sup> Taylor Chance, J. K. y Taylor William, “cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, en: *Antropología*, suplemento, México, INAH, Nueva Época, 1987, Vol. 14, pp. 1-23.

<sup>49</sup> Santos Morales Sor María y Fray Esteban Arroyo, *Breve Reseña de los Monasterios de Las Monjas Dominicas fundados en México del siglo XVI al XVIII*, Puebla, Bermar Editores, 1990.

<sup>50</sup> García Ayluardo, Clara, “Re-formar la Iglesia novohispana”, en Clara García Ayluardo, (coordinadora), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, PP. 225- 287.

<sup>51</sup> Hernández Madrid, Miguel J., Cerdi Juárez, Elizabeth, (editores), *Religión y cultura*, Zamora, El colegio de Michoacán, 2003.

advocaciones y distintos materiales, frecuentemente relacionadas con sincretismos religiosos y grupos poblacionales determinados, como los surgidos en la religiosidad popular y en grupos étnicos como las castas coloniales.<sup>52</sup> También se abordan las manifestaciones religiosas presentes en celebraciones religiosas públicas como, las procesiones, las fiestas patronales y gremiales, analizando la importancia que ostentaban estos acontecimientos en la sociedad y en la vida cultural.

Otra de las vertientes de estudio de la religiosidad durante el siglo XVIII, se relaciona con el arte barroco y la cultura que se desprendió de la llamada contrarreforma.<sup>53</sup> En particular se ha trabajado en menor medida la situación de la religiosidad en este siglo, siendo mucho más abundantes los trabajos relativos al siglo XVI. La importancia de las imágenes en la religión se puede ver en obras como la de Serge Gruzinski, *La guerra de las imágenes 1492-2019*.<sup>54</sup> Quien examina los programas y las políticas de la imagen y su recepción en contextos temporales específico y elabora una historia de los imaginarios nacidos en la conjunción de las sensibilidades y las interpretaciones suscitadas por la imagen. Se trata de una reelaboración del problema de los *ídolos* en México a la luz del enfrentamiento con las sociedades occidentales. La relación de las imágenes sacras con la feligresía y los fuertes vínculos que podían surgir entre ambos se estudian en trabajos como el de Gabriela Ramos, quien se encarga de estudiar el fuerte sentido de identidad y pertenencia que puede surgir del culto a una imagen religiosa.<sup>55</sup>

Así mismo, es de gran importancia el cúmulo de trabajos coordinados por Carlos Álvarez, María Jesús Buxó y S. Rodríguez Becerra, que se agrupan bajo el título de *La Religiosidad Popular*.<sup>56</sup> Esta es una amplia obra que se encarga de estudiar a cabalidad la religiosidad popular de España y de algunas partes de América durante la época colonial. Los trabajos que se incluyen en esta compilación están elaborados desde distintas

---

<sup>52</sup>En esta materia, también véase Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

<sup>53</sup> Rubial García, Antonio, Clara García Ayluardo, *La vida religiosa en el México colonial un acercamiento bibliográfico*, Universidad Iberoamericana, México, 1991.

<sup>54</sup>Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, Fondo de cultura Económica, 1994.

<sup>55</sup>Ramos, Gabriela, "Nuestra Señora de Copacabana ¿Devoción india o intermediaria cultural?, en: O'phelan, Godoy, Scarlett y Carmen Salazar-Soler...*Op. Cit.*, pp. 163-179.

<sup>56</sup> Álvarez Santaló, Carlos, María Jesús, Buxó y S. Rodríguez Becerra (coordinadores), *La Religiosidad Popular*, Tres Volúmenes, España, Anthopos, 1989.

perspectivas como la historia cultural, la historia social de la cultura y la historia de las mentalidades. Cada uno de los tres tomos que integran esta obra tiene un cometido particular, por ejemplo, el primero se interesa por analizar las relaciones que se han formado en torno a la historia y la antropología estableciendo la definición de conceptos básicos como el de “religiosidad popular”, vistos desde un enfoque histórico-antropológico, dentro de este mismo tomo también se incluyen distintas propuestas teórico-metodológicas para el estudio de la religiosidad popular.<sup>57</sup>

En el segundo tomo se aborda la relación que guarda la religiosidad popular con la vida y la muerte, con capítulos que van desde la devoción y el adoctrinamiento de los fieles, hasta la muerte y su entorno, pasando por los diversos milagros, devociones y rituales que enmarcaban a ese acontecimiento durante la época colonial.<sup>58</sup> Los trabajos contenidos en el tercer tomo se ocupan de estudiar fiestas religiosas como las patronales, la formación de algunas hermandades religiosas como cofradías y mayordomías y el culto que se generaba en torno a algunos de los santuarios más populares de la época.<sup>59</sup>

Otro ejemplo de los estudios que se interesan por la religiosidad popular es el coordinado por J. Carlos Vizuite Mendoza y Palma Matinez-Burgos García, titulado *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*.<sup>60</sup> Este trabajo está integrado por los resultados de las jornadas del curso de verano “Identidad, Cultura, Religión, España y América”, llevado a cabo en Toledo en septiembre de 1999. Las temáticas incluidas en este libro oscilan entre la historia y la antropología, la religiosidad popular y los modelos de identidad en España y América. Los principales debates de esta obra se presentan en torno a la definición del concepto religiosidad popular contraponiéndolo con el término de religiosidad local, para posteriormente pasar a la conformación de las identidades religiosas tanto locales como populares.

---

<sup>57</sup> Álvarez Santaló, Carlos, María Jesús, Buxó y S. Rodríguez Becerra (coordinadores), *La Religiosidad Popular, Volumen I. Antropología e Historia*, España, Anthopos, 1989.

<sup>58</sup> Álvarez Santaló, Carlos, María Jesús, Buxó y S. Rodríguez Becerra (coordinadores) *Op. Cit. Volumen II. Vida y muerte la imaginación religiosa*, España, Anthopos, 1989.

<sup>59</sup> Álvarez Santaló, Carlos, María Jesús, Buxó y S. Rodríguez Becerra (coordinadores) *Op. Cit. Volumen III. Hermandades, Romerías y Santuarios*, España, ANTHOPOS, 1989.

<sup>60</sup> Vizuite Mendoza, J. Carlos y Palma Martínez-Burgos García (Coordinadores), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, España, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

Por su parte, William Christian manifiesta en su obra *Religiosidad local en la España de Felipe II*,<sup>61</sup> que el término “popular” es un tanto inadecuado para la religiosidad, propone el término “religiosidad local”, debido a que considera que lo que caracteriza a la religiosidad es su carácter localista, contrastando dos modos de vivir el catolicismo, el de la Iglesia Universal, basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romano, y el local, basado en lugares, imágenes, y reliquias de carácter propio, es decir, en santos patronos locales, en ceremonias peculiares y en un calendario compuesto a partir de la propia historia sagrada del pueblo. Se puede decir que para Christian la “religiosidad local” se reforzaría por la conciencia de la alteridad frente al otro, no sólo frente al de distinta religión como el turco o el protestante, sino también frente a todo lo que estaba más allá de la comunidad local. Para superar dualidades como Iglesia institucional y religiosidad popular, extensivas a la experiencia del siglo XVI como el periodo “formativo”, propone observar con más cuidado las *zonas de contacto* o espacio tiempo de interacción entre individuos grupos, instituciones e ideas que no se ven como islas comunicadas.

Estos estudios también se amplían a analizar factores como la sexualidad y su relación con la religiosidad, derivándose de ésta las conductas y las actitudes aprobadas y desaprobadas por las autoridades y aceptadas por el común de la sociedad, ejemplo de esto se puede observar en la obra *Religión y Sexualidad en México*.<sup>62</sup> En esta obra se observan algunas de las maneras como se asociaban a las mujeres con “el mal”, acusándolas de ser promotoras de artes oscuras y malas conductas, propiciadas por el diablo y su influencia en las “frágiles” y “débiles” mujeres.

Otro estudio histórico relacionado con la cultura y la religión es la obra coordinada por Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres, titulado *El peso de la sangre. Limpios, Mestizos y Nobles en el Mundo Hispánico*,<sup>63</sup> integrado por varios artículos que se centran en la importancia que ostentó la limpieza de sangre en la realidad colonial novohispana. Este análisis lo realizan desde distintas perspectivas, pero enfatizando la

---

<sup>61</sup> Christian, William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.

<sup>62</sup> Quezada Noemí, (coordinadora), *Religión y Sexualidad en México*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

<sup>63</sup> Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (coordinadores), *El peso de la sangre, limpios, mestizos y nobles en el mundo hispánico*, México, el Colegio de México, 2011.

importancia de la cultura en la fundamentación de ese “imaginario de la limpieza de sangre” en el cual se basaba la estratificación social durante la época colonial.

Para el caso específico de los estudios hechos sobre religión en el Michoacán colonial el panorama no varía en naturaleza y contenido, por lo que las temáticas son recurrentes a las enunciadas. Una mención aparte, merece la obra de David A. Brading. *Una Iglesia asediada: el Obispado de Michoacán 1749-1810*.<sup>64</sup> Esta es una obra dividida en tres partes que trata de manera estratégica al clero regular y el paulatino decremento de su autoridad e influencia, posteriormente se encarga del clero secular, su consolidación, sus relaciones con la sociedad y la religiosidad popular. En la tercera parte de esta obra analiza al cabildo catedral de Valladolid y al obispado de Michoacán, así como las finanzas de la Iglesia. Esta obra concluye con un estudio de la vida y los escritos de Abad y Queipo, último obispo español electo en el Michoacán colonial.

Este trabajo estudia el doble asedio que sufrió la Iglesia católica durante la segunda mitad del siglo XVIII, un asedio externo protagonizado por el estado regalista Borbón y un asedio interno efectuado por la élite del clero secular, principalmente los obispos. Las finalidades principales de estas iniciativas eran instrumentalizar a las órdenes regulares, controlar la vida monástica y poner fin a la cultura religiosa barroca postridentina, capaz de tender un puente ancho entre la fe de las élites y la del pueblo.

En lo referente a las obras que se interesan en estudiar la figura de los curas de parroquia no se han hecho un gran número de trabajos, por ejemplo, la obra de William Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*.<sup>65</sup> En esta obra Taylor estudia la vida pública en el México del siglo XVIII, mediante la relación existente entre sacerdotes y feligreses, centrándose en el alcance y las consecuencias de las reformas borbónicas. Este libro trata tres tópicos centrales, el primero de ellos es la política y el lugar de la religión. El segundo son los sacerdotes, vistos desde una perspectiva histórico-social, donde se incluye un análisis de los orígenes, formación cargos y carreras de los clérigos. El tercer tópico que desarrolla se centra en la cultura religiosa de los

---

<sup>64</sup>Brading, David A., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán...Op. Cit.*

<sup>65</sup> Taylor, William B. *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México, El Colegio de México- El Colegio de Michoacán, 1999.

seculares y en su grado de participación su participación en celebraciones, gastos y obligaciones. Y por último cierra con el análisis de la política en la vida parroquial. En esta parte Taylor trata la influencia de la figura de los curas junto con la de los funcionarios de los pueblos como figuras de autoridad.

Otro trabajo de este mismo autor que estudia a los párrocos es su artículo titulado “...de corazón pequeño y ánimo apocado”.<sup>66</sup> En esta investigación Taylor analiza las relaciones que tenían los curas de parroquia con la feligresía indígena del siglo XVIII. En primera instancia, el autor retoma los debates que tuvieron lugar en la Nueva España durante el siglo XVI, sobre las concepciones que tenían los frailes evangelizadores, resaltando los dualismos que están presentes en esa realidad, tales como el cuerpo y el alma, corazón y mente, pies y cabeza y salvaje y civilizado, destacando en esta materia los argumentos de religiosos como, fray Bartolomé de Las Casas, Acosta y Mendieta.

En lo referente a las fuentes primarias que utiliza destacan los manuales de curas del siglo XVIII, correspondencia de párrocos, leyes, opiniones de juristas y comentarios de autoridades civiles como alcaldes mayores, corregidores e intendentes, expresados en juicios judiciales. Taylor subraya, sobre todo, tres de esos manuales, el *Itinerario para párrocos de indios*, de Alonso de la Peña Montenegro, el *Farol indiano y guía de curas de indios*, del agustino Manuel Pérez y *El ayudante del cura*, del licenciado Andrés Miguel Pérez de Velasco. Estos manuales fueron la guía para los curas en el trato que debían tener con los indígenas de la Nueva España, siendo temas recurrentes las prácticas supersticiosas, los comportamientos inmorales y el consumo de bebidas embriagantes. Esta situación buscaba redefinir el papel de los sacerdotes ante la vida pública, e incorporar definitivamente a los indígenas a la sociedad colonial.

Así mismo, destaca el artículo de Oscar Mazín, titulado “Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII”.<sup>67</sup> Los cometidos centrales de este trabajo se desenvuelven en torno a la situación de los curas de parroquia durante el proceso de secularización de las doctrinas. La problemática que este autor plantea surge con

---

<sup>66</sup>Taylor, William B, “ ‘...de corazón pequeño y ánimo apocado’. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII”, en *Relaciones*, vol. X, núm. 39, verano, 1989, pp. 5-67.

<sup>67</sup>Mazín Gómez, Oscar, “Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII”, en *Relaciones*, vol. X, núm. 39, verano, 1989, pp. 69-86.

las disparidades que se hacían evidentes entre los miembros del alto y del bajo clero sobre todo, durante la segunda mitad del siglo XVIII, Mazín destaca las posturas del obispo electo de Michoacán Abad y Queipo, sobre la expedición de ordenes sacerdotales y su negación a los aspirantes que no estuvieran provistos de algún beneficio o fuente segura de ingresos para su sostenimiento, situación que se explicaba mediante las condiciones de pobreza extrema y desempleo en que vivía el abundante clero secular de Michoacán. Desde la perspectiva de Mazín, puede explicar la participación de un número considerable de clérigos en la guerra de independencia.

Sin duda, en lo referente a los trabajos que se han hecho sobre los curas de parroquia destaca la propuesta de Brian Connaughton, al estudiar el proceso global de los cambios que sufrió la Iglesia latinoamericana en general y la novohispana en particular, durante la segunda mitad del siglo XVIII, pero desde la perspectiva de los casos particulares. Este autor argumenta que fácilmente se cae en los reduccionismos de ver al Estado como guía de la libertad y a la Iglesia como representante de un interés particular y subversivo de las libertades. Hace énfasis en el control que el Estado quería tener sobre la Iglesia, pugnando por la búsqueda de una Iglesia nacional fuerte, en la que el soberano y los poderes civiles se encontraran sobre los poderes religiosos, fomentando así una alianza entre Estado e Iglesia, mediante el patronato.<sup>68</sup> Connaughton señala que es labor del historiador reubicar al clero y a la Iglesia de América Latina en la transición delicada de finales del siglo XVIII y principios del XIX, pero no sólo desde la perspectiva de los procesos globales, sino también desde la particularidad de los propios miembros del clero.

En otro trabajo del mismo Brian Connaughton titulado “El cura párroco al arribo del siglo XIX: el interlocutor interpelado”, este autor se preocupa por estudiar la situación de la Iglesia Novohispana durante la coyuntura presente en las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del siglo XIX, pero desde la perspectiva de los curas de parroquia. Connaughton señala que el cura párroco solía compartir espacios de dirección con los funcionarios civiles en el esfuerzo por regular y encauzar las acciones de los habitantes para enmarcarlas dentro de los modelos de disciplinamiento social que el régimen Borbón

---

<sup>68</sup>Connaughton, Brian, “Reflexiones metodológicas para exclastrar los estudios de la Iglesia en América Latina (siglo XIX): La experiencia de México”, en *Cuestiones metodológicas e historiográficas*, pp. 40-57.

esperaba de ellos. En ocasiones el párroco asumía cierta representación de los anhelos y necesidades de la sociedad local y participaba junto con las autoridades civiles en el manejo de los símbolos de poder y legitimidad. Para finales del periodo colonial habría comenzado, eso así, una nueva etapa de fuertes cambios entre los curas y su entorno civil.<sup>69</sup>

En lo referente a los trabajos que se han preocupado por estudiar la figura de los curas de parroquia se puede observar una línea historiográfica orientada a analizar los procesos históricos generales que sufrió la Iglesia, pero ahora vistos desde la perspectiva particular de los párrocos, como protagonistas de esos procesos. Esta preocupación historiográfica puede entenderse desde los cuestionamientos que se venían haciendo desde las décadas de 1960 hasta 1980 (incluso desde tiempo antes), que preguntaban si ¿la historia era ciencia de lo general o de lo particular? Como respuesta se comenzaron a realizar investigaciones que equilibraran tanto los procesos generales como los casos particulares para poder llegar a una representación de la “realidad” pasada que brindara una visión más cercana a esa “realidad”, poniendo un mayor interés en la participación de agentes individuales como los párrocos en macro procesos como la Reforma Eclesiástica e incluso el proceso independentista en donde los curas tuvieron una gran participación.

El uso de fuentes novedosas es otra característica de los estudios que se interesan en estudiar el papel de los curas de parroquia en los procesos de cambio de la Iglesia colonial, estas fuentes van desde correspondencia, manuales para curas párrocos, censos, e incluso documentos judiciales. En el caso de la presente investigación se emplean fuentes como los testamentos, demandas, actas de cabildo, documentos inquisitoriales, judiciales y correspondencia. Las investigaciones de este talante aun no son muy comunes,<sup>70</sup> y uno de los temas que estas nuevas líneas historiográficas han dejado fuera de sus análisis es el papel y la influencia que los curas de parroquia tuvieron en las prácticas de su feligresía,

Sea cual sea la línea de trabajo y las razones que se tengan para ello, en todo caso algo si es constatable: un cierto olvido del cura párroco y /o de almas. Algunas de las pocas

---

<sup>69</sup>Connaughton, Brian, “El cura párroco al arribo del siglo XIX: el interlocutor interpelado”, en: Alicia Meyer, (coordinadora), *El historiador frente a la historia. Religión y Vida Cotidiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, pp. 189-209.

<sup>70</sup> Rubial García, Antonio, Clara García Ayluardo, *La vida religiosa en el México colonial un acercamiento bibliográfico... Ibídem.*

veces que se le ha querido ver, ha sido o bajo una perspectiva de denuncia (tirano local de indios, de campesinos, de mujeres, de castas y de esclavos) o bajo un elogio para extraer de él las virtudes morales guías del actuar de la feligresía. La primera de estas perspectivas ha hecho descender al nivel parroquia, donde el cura es tomado como el letrado-aprovechador del ágrafo-oprimido, unas ideas generales expresadas en torno a las altas jerarquías eclesiásticas que los señalaban como culpables de los grandes males sociales. La segunda mirada lleva también, al ámbito de la unidad básica de una diócesis (la parroquia). Ideas pensadas para reconocidos santos y mártires del cristianismo, más “caricatura” que verdad en lo que solemos leer sobre los verdaderos hombres de Iglesia que actuaron en los verdaderos escenarios de parroquia.

La hipótesis de esta investigación se desarrolla en torno a la existencia de un variado conjunto de prácticas religiosas, producto de la diversidad socio-cultural de los habitantes del obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII. Prácticas oscilantes entre la religiosidad oficial, la religiosidad local y las transgresiones a esa religiosidad aprobada. Se propone al cura de parroquia como una figura mediadora de esas prácticas en un proceso de cambios como lo fue el siglo XVIII, situándolo en una borrosa línea entre lo sagrado y lo profano. Donde fungía como mediador cultural entre el discurso religioso oficial reformista y las prácticas locales de su feligresía. Además, debía actuar como guardián de la fe vigilando las transgresiones y a los transgresores de la religiosidad. Los curas fueron creando estrategias de mediación como las de control sociocultural y la cohesión social. Las primeras hacía de los curas unos vigilantes de la moral al transmitir los valores católicos en sus comunidades por medio de la administración de los sacramentos, la catequesis y la predicación; En lo referente a la segunda buscaba generar sentido de pertenencia tanto a la comunidad de los súbditos del rey como a la comunidad de los fieles para dotarlos de cohesión social y buscaba la estabilidad de la convivencia comunitaria en un contexto amenazado por tensiones socio-raciales, prácticas heterodoxas, cambios y reformas regalistas que debía mediar.

La estructura de este proyecto de investigación está planteada en tres capítulos, el primer capítulo pretende estudiarla importancia de la figura del cura párroco en la difusión de los dogmas de la fe y del discurso religioso oficial y su influyente carácter normativo en

la vida diaria durante la segunda mitad del siglo XVIII. También, se estudia la situación que presentaba la religiosidad oficial en el obispado considerando a la “religiosidad oficial” como las manifestaciones de fe aprobadas y alentadas por la curia de la Iglesia católica, analizando las distintas formas en las que se manifestaba la religiosidad oficial dentro de la temporalidad y la espacialidad que se plantea y la participación de los curas de parroquia en el fomento a esas manifestaciones de fe.

Además, se incluyen algunos cambios en las prácticas religiosas oficiales propiciados por factores como las Reformas Borbónicas, las ideas revolucionarias, tanto científicas como políticas y la postura de los párrocos con respecto a estos cambios y continuidades en las manifestaciones aprobadas de fe. Aunque, cabe aclarar que estos cambios se plantean desde la perspectiva de las prácticas y no en los dogmas. Este capítulo tiene el título de “Dogma y norma: El papel del cura párroco en la difusión y fomento de la religiosidad oficial”.

Dentro del segundo capítulo, se analizan las prácticas religiosas locales de los habitantes del obispado durante la segunda mitad del siglo XVIII. Estudiando algunas de las prácticas situadas al margen de la oficialidad del discurso religioso, permitiendo así, la existencia de un variado conjunto de prácticas y manifestaciones religiosas. Sobre todo, se analizaran las relacionadas con la devoción a los santos y los imaginarios colectivos. El referido análisis se realizó desde la perspectiva de los curas de parroquia debido a su papel de figuras mediadoras entre la oficialidad y las prácticas de los fieles.

La diversidad de las prácticas religiosas en el caso que se estudia, se puede atribuir en gran medida al variado tejido socio-racial que integró al obispado durante la segunda mitad del siglo XVIII, diversidad que también se reflejaba en los variados bagajes culturales de la sociedad colonial en general y en el obispado de Michoacán en particular. Así mismo, se analizan algunos cambios y continuidades en las prácticas religiosas locales durante el siglo XVIII, principalmente por factores como La Ilustración, las Reformas Borbónicas y la modernización del Estado. También se analiza la posible movilidad de las fronteras establecidas entre la religiosidad oficial y la local, como producto de cambios y permanencias en las perspectivas del cura párroco con respecto a esas prácticas de fe. El

título de este segundo capítulo es “La creación del consenso: prácticas de religiosidad local en el obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII”.

En el capítulo final se hace un estudio de las principales transgresiones y de los transgresores de la religiosidad colonial. Se analiza el papel del cura párroco como una de las principales figuras de autoridad en la administración y aplicación de la justicia eclesiástica, debido a que por lo regular era la primera figura de autoridad a la que los feligreses recurrían para denunciar las faltas y las transgresiones que se realizaban en contra de los dogmas de la fe y de las buenas costumbres del catolicismo. Así mismo, era una de las principales tareas del cura de parroquia vigilar el comportamiento de su feligresía para garantizar un control efectivo de sus prácticas y procurar que estas no salieran de los parámetros establecidos por la alta jerarquía eclesiástica.

De la misma manera, se estudia a los principales transgresores de la religiosidad colonial, su origen, calidad, posición social y las posibles relaciones que cada estrato socio-racial tuvo con las faltas a los dogmas de la fe y las transgresiones a las normas impuestas por la religión católica. Por último, se estudian los cambios y las continuidades que estas prácticas pudieron haber sufrido durante la segunda mitad del siglo XVIII, así como los posibles cambios y permanencias en las concepciones que los curas párrocos tenían de estas transgresiones a la religiosidad colonial, permitiendo una mayor libertad a ciertas prácticas que eran sancionadas con mayor rigor en décadas anteriores y restringiendo otras que antes eran permitidas. El título de este último capítulo es “Rompiendo las barreras del consenso: La aplicación de justicia a los transgresores de la religiosidad colonial”.

## Capítulo I.

### **“Dogma y norma: El papel del cura párroco en la difusión y fomento de la religiosidad oficial”.**

Los principales objetivos de este capítulo son, estudiar la importancia de la figura del cura párroco en la difusión de los dogmas de la fe y del discurso religioso oficial, así como el influyente carácter normativo de este discurso en la vida diaria de los pobladores del obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII. También, se estudia la situación que presentaba la religiosidad oficial y el discurso oficial. Dentro de esta investigación se considera a la “religiosidad oficial” como el conjunto de manifestaciones de fe que se desarrollaban en torno a los dogmas de la Iglesia católica, como la administración de los sacramentos, la celebración de misas y la catequesis, además se estudia el discurso oficial y las prácticas que aprobaba y alentaba la curia de la Iglesia católica y la manera en la que los curas de parroquia fomentaron esas manifestaciones oficiales de fe aprobadas desde la cúspide eclesiástica.

El concepto *Religiosidad*, se puede definir como: el cumulo histórico de construcciones simbólicas, tanto individuales como colectivas, que se ha ido transformando conforme lo ha hecho la estructura socioeconómica y cultural. Ejemplo de esto es el culto a los santos patronos, unos emergen y otros se extinguen o pasan a un segundo plano. La *religiosidad* no es una cuestión exclusivamente metafísica, sino profundamente humana, es un fenómeno cultural que puede ser explicado en un contexto. Las manifestaciones concretas de la religiosidad pueden responder a las necesidades de un momento histórico, de una sociedad, de un grupo de poder o de resistencia. *La religiosidad* es capaz de producir realidades junto con los contextos ideologías, imaginarios y representaciones, pero también puede ser producto de determinados contextos, ideologías, imaginarios y representaciones.<sup>71</sup>

La *Religiosidad* también se puede definir como el sistema de creencias, rituales y jerarquías eclesiásticas presentes dentro de un horizonte temporal de la elaboración teológica. La religión se configura en un conjunto de modelos y estrategias cognitivas

---

<sup>71</sup> Vizuite Mendoza, J. Carlos y Palma Martínez-Burgos García (Coordinadores), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, España, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, P. 21.

relativas a la significación de la vida y la muerte, las creencias religiosas no representan únicamente el dogma sino a un conjunto de estrategias para usar el conocimiento religioso.<sup>72</sup>

Dentro de esta investigación también se incluyen algunos cambios que las prácticas religiosas relacionadas con la oficialidad presentaron con respecto a procesos como las Reformas Borbónicas, las ideas revolucionarias, tanto científicas como políticas y la postura de los párrocos con respecto a estos cambios y continuidades en las manifestaciones oficiales de la religiosidad. Aunque, cabe aclarar que estos cambios se plantean desde la perspectiva de las prácticas y no en lo referente a los dogmas de la fe. Aunado a lo anterior se estudian los lugares idóneos o más recurrentes para esas prácticas religiosas, tanto los “públicos” como los “privados”.

El binomio integrado por lo “público” y lo “privado”, se puede explicar de una manera más clara desde los planteamientos propuestos por Pilippe Ariés y Georges Duby en su *Historia de la vida privada*.<sup>73</sup> Estos autores sitúan esta problemática en la parte final de la Edad Media donde se hace presente un individuo inserto en solidaridades colectivas, feudales y comunitarias que funden las solidaridades de la comunidad señorial con los aspectos individuales y familiares encerrando esa totalidad en un mundo que no es ni privado ni público, en el sentido actual que nosotros damos a esos términos. Muchos actos de la vida privada se realizan en público y así lo público y lo privado se confunden.<sup>74</sup>

Ariés, parte de la definición de la palabra *priver* que significa amaestrar o domesticar, y pone el ejemplo de un pájaro que se extrae del ámbito selvático y es transportado al espacio familiar de la casa. Añade que el adjetivo *privé*, tomado en su sentido más general, conduce a su vez a la idea de familiaridad, de familia, de casa y de interior. Añade que «la vida privada a de hallarse oculta».<sup>75</sup> Mientras que por público entiende algo que se refiere a lo perteneciente a todo un pueblo, por lo tanto, la autoridad y las instituciones son de carácter público, porque son de uso común y no son objeto de

---

<sup>72</sup> Álvarez Santaló, Carlos, María Jesús, Buxó y S. Rodríguez Becerra (coordinadores) *La religiosidad popular. Volumen II. Vida y muerte la imaginación religiosa*, España, ANTHOPOS, 1989, P. 8.

<sup>73</sup> Ariés, Pilippe y Geoges Duby, *Historia de la vida privada*, vol.3, Del Renacimiento a la Ilustración, Buenos Aires, Taurus, 2001.

<sup>74</sup> *Ibid.* p.13.

<sup>75</sup> *Ibid.* P.19.

apropiación particular.<sup>76</sup> Pero la oposición emergida de este binomio no es tan tajante por el contrario es una relación mucho más compleja. En el caso de la religiosidad se pueden presentar situaciones donde no es tan evidente diferenciar lo “público” de lo “privado”.

En lo relativo a las prácticas religiosas se puede apreciar esa inestabilidad en las fronteras de lo “público” y lo “privado”, como lo señala François Lebrun. La participación en la misa, su asistencia obligatoria los domingos y días festivos caracteriza por excelencia la pertenencia a la Iglesia romana, pero la misa aunque ceremonia colectiva sigue siendo la suma de oraciones individuales, antes que una expresión de una gran devoción comunitaria. Otros ejemplos de este talante son la confesión colectiva realizada durante la misma eucaristía y la confesión individual, las cofradías, las peregrinaciones y las rogativas también pueden moverse con facilidad y sin una clara distinción entre los ámbitos públicos y privados.<sup>77</sup> Además, explica que las prácticas religiosas y su desarrollo desde el siglo XVII constituyen una etapa capital en el avance de una piedad personal e interiorizada, que ya no es cosa sólo de personas consagradas a Dios, sino también de ciertos laicos ávidos de perfección.<sup>78</sup>

En este capítulo también se incluyen algunos cambios que las prácticas religiosas pudieron haber sufrido debido a factores como las reformas borbónicas, las ideas revolucionarias, tanto científicas como políticas, el “relajamiento de las costumbres” y la modernización del Estado. Se considera dentro de estas variantes devocionales la individualización cada vez más creciente del culto a los santos dentro de los hogares coloniales, así como su importancia y papel preponderante dentro de los dominios de la fe. Los santos se convirtieron en patronos de amplias capas de la población, se transforman en los compañeros invisibles, en los protectores contra los males del mundo y en los intercesores entre Dios y los hombres.<sup>79</sup>

La presente investigación pretende utilizar el término “privatización” para referirse a la interiorización del culto de los santos dentro de los hogares, entendiendo el citado

---

<sup>76</sup> *Ibid.* P.20.

<sup>77</sup> Lebrun, François, “Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal”, en: Philippe Ariés y Georges Duby, *Op. Cit.* pp.95-99.

<sup>78</sup> *Ibid.* p. 89

<sup>79</sup> Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, p. 22.

término desde la postura de Ariès y Duby, quienes señalan lo “privado” como lo que no es público, es decir, lo que no concierne a toda la comunidad. Considerando que casi siempre se acentúa al término “privatización” la idea de propiedad, principalmente material. Estos autores proponen nuevas formas de religiosidad desde fines del siglo XVI y principios del XVII que tienen como característica central el desarrollo de una piedad interior mediante el examen de conciencia, la confesión católica y el diario. Argumentan un individualismo en las costumbres de la vida diaria, en este sentido, podemos hablar del carácter privado del gusto y sus repercusiones al interior del hogar o dentro del comportamiento propio. Ejemplo de estos espacios privados son los oratorios presentes en el interior de los hogares e incluso se pueden añadir los gustos particulares por santos determinados.<sup>80</sup>

Así mismo, interesa estudiar la vigilancia por parte de las autoridades coloniales con respecto a las prácticas “públicas” y “privadas” relacionadas con las expresiones de fe como fiestas patronales y gremiales, procesiones y rogativas, pero sobre todo, la regulación de elementos como la música y el consumo de bebidas embriagantes en las mismas festividades como un medio para obtener un mayor y mejor control social por parte de las autoridades virreinales en las prácticas que no eran del todo consideradas como correctas, labor de control y vigilancia que recaía de manera directa en los curas de parroquia.

Este tema se relaciona con la pugna existente entre el clero y la feligresía por las variantes del culto religioso presentes en lo que William Christian denomina como “religiosidad local” en su obra *Religiosidad local en la España de Felipe II*.<sup>81</sup> Christian considera el término “popular” como inadecuado para la religiosidad, propone el término “religiosidad local”, debido a que considera que lo que caracteriza a la religiosidad es su carácter localista, contrastando dos modos de vivir el catolicismo, el de la Iglesia Universal, basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romano y el local, basado en lugares, imágenes, y reliquias de carácter propio, es decir, en santos patronos locales, en ceremonias peculiares y en un calendario compuesto a partir de la propia historia sagrada del pueblo. Se puede decir, que para Christian la “religiosidad local” se reforzaría por la conciencia de

---

<sup>80</sup> Ariès, Pilippe y Georges Duby, *Op. Cit.* pp.17- 20.

<sup>81</sup> Christian, William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.

la alteridad frente al otro, no sólo frente al de distinta religión como el turco o el protestante, sino también frente a todo lo que estaba más allá de la comunidad local.

### **1.1. La participación del cura párroco en la difusión del discurso oficial de la religión.**

Para poder comprender el discurso religioso es necesario conocer y comprender los contextos que le rodearon y le dieron forma, dando paso a una realidad producto del conocimiento y de los discursos de la época. Por ejemplo, cabe señalar la importancia de la fe y la religiosidad, factores en los que se fundamentaron y justificaron la mayoría de los discursos oficiales, es aquí donde se puede ver la relación existente entre el conocimiento “válido”, que giraba en buena parte en torno a la religión, y el discurso oficial que se encargó de crear una realidad en base a dicho conocimiento.<sup>82</sup>

El discurso religioso oficial en el Nuevo Mundo comenzó desde principios de la conquista en el siglo XVI, mostrando una gran importancia en todas las actividades cotidianas de la vida colonial, incluso fue la principal justificación para llevar a cabo la conquista espiritual y militar que la Corona española estaba desarrollando en esos territorios, implantando proyectos políticos, económicos y religiosos que se legitimaban y justificaban principalmente bajo el discurso religioso oficial y su carácter evangelizador. La Nueva España fue un punto clave para el imperio español, se intentó implementar el citado discurso con cierta disciplina para garantizar un control eficaz en los nuevos territorios conquistados.<sup>83</sup>

Es necesario señalar que el discurso religioso no permaneció estático y fue cambiando con el paso de los años y en función de los contextos y las prioridades de la Corona española y del clero mismo. Las transformaciones sufridas por el discurso oficial son el reflejo de los distintos intereses y finalidades que perseguía la Corona y el clero a lo largo de todo el régimen colonial, se pueden observar varias transformaciones y superposiciones en los objetivos discursivos presentes durante todo el régimen colonial.

---

<sup>82</sup>Jäger, Siegfried, “Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos”, en *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 63.

<sup>83</sup> Gruzinski Serge, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en México: siglos XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991, pp.12-14.

Estos cambios estaban orientados principalmente a modificar los imaginarios colectivos que en primera instancia giraban en torno a cuestiones sobrenaturales como los poderes y alcances de la hechicería y la figura de los hechiceros. Panorama que con el paso del tiempo se fue modificando y secularizando con la finalidad de restar poder a esos antiguos imaginarios colectivos que ya para el siglo XVIII, desentonaban con los afanes ilustrados de modernización del Estado. Es así, como algunas de esas superposiciones discursivas se relaciona con el paso de un imaginario basado en lo sobre natural a un imaginario ilustrado. Por ejemplo, paulatinamente se dejaron de sancionar transgresiones como los hechizos y los maleficios para dar prioridad al castigo de faltas como el adulterio y el homicidio, superponiendo la figura de los hechiceros y las hechiceras con las figuras de los homicidas y los adúlteros.<sup>84</sup>

De igual forma, también se puede observar la relación discurso-poder, ya que mediante el discurso oficial se decía a los novohispanos y por ende a los pobladores del obispado que era aceptado y que estaba prohibido, señalamientos que repercutían en las prácticas discursivas, sino también lo hacían en las no discursivas, dando paso a materializaciones y manifestaciones por parte de la sociedad que estaban orientadas a favor o en contra de las primeras. El cúmulo de elementos como las prácticas discursivas y no discursivas, el conocimiento, las materializaciones y las manifestaciones es lo que da paso a la “realidad”, que entrelazados también construyen dispositivos culturales. Estos son, según Siegfried Jäger la herramienta para llegar a una interpretación adecuada de la realidad histórica y cotidiana de la toda sociedad que se estudia.<sup>85</sup> La realidad está conformada por una gran variedad de discursos entrettejidos y en constante movimiento, esto es prioridad de estudio para los interesados en el análisis crítico del discurso. En este apartado me centrare de manera exclusiva en el discurso oficial y el papel desempeñado por la institución clerical en el periodo reformista borbónico.<sup>86</sup>

El discurso religioso oficial se fortalecía principalmente mediante el sermón, la predica y la confesión, elementos que servían para legitimar las acciones de la Curia

---

<sup>84</sup>Cebrelli, Alejandra, *El discurso y la práctica de la hechicería en el noa: Transformaciones entre dos siglos*, Córdoba, Argentina, Alción Editora, 2008, pp. 161-168.

<sup>85</sup>Jäger, Siegfried, *Op. Cit.*, p. 73.

<sup>86</sup>*Ibid.* p. 75.

eclesiástica y promover su aceptación ante los feligreses, discurso que anunciaba la “verdadera vida contenida en la doctrina cristiana,” que se distinguía con actos rituales como la misa y los sacramentos. Quién acataba estos parámetros establecía un sólido puente de contacto que permitía tramitar a un mismo tiempo tanto designios y anuncios divinos como peticiones y agradecimientos humanos realmente trascendentes, siendo reconocido socialmente y por el contrario, quien los desobedecía era deshonrado ante la sociedad. De esta manera el discurso garantizaba su vigencia y seguía construyendo realidades. La relación discurso-realidad social es un punto clave para poder comprender el problema del poder/saber, es decir, quién ejerce el poder, sobre quién y con qué medios.<sup>87</sup>

Los discursos son realidades materiales con plena validez y éstos determinan materialidades mediante las acciones y los fines de sus creadores. El discurso se nutre de otros discursos pasados que confluyen con los contemporáneos. En esta investigación esto es evidente, ya que el discurso oficial de la religión hundía sus raíces en la tradición del catolicismo español. Pero este sistema de creencias se fue transformando con el paso del tiempo y sobre todo en la época de las reformas de la Ilustración que buscaba eliminar creencias y prácticas supersticiosas de curas y feligreses.

Dentro del contexto de la segunda mitad del siglo XVIII, cabría preguntarse ¿qué significaba ser cura en base al discurso religioso oficial? Se puede considerar al cura de parroquia como el intermediario entre las autoridades, tanto civiles como eclesiásticas, y la feligresía y como el mediador entre lo sagrado y lo profano. El párroco era el encargado de fomentar los valores cristianos en la sociedad, pero al mismo tiempo, se encargaba de consensuar la integración sociocultural que estaba en medio de profundas diferencias socio-raciales. Es decir, el cura representaba una figura de autoridad del mundo occidental articulado por un sistema de valores religiosos que a su vez legitimaba la desigual distribución del poder y la riqueza, en un sistema de castas como el colonial.<sup>88</sup>

---

<sup>87</sup>*Ibid.* p. 78.

<sup>88</sup> Dentro de los procesos y mecanismos de occidentalización de la América española y el posterior establecimiento de conexiones entre espacios y actores sociales, se hicieron presentes los mediadores culturales, que podían ir desde agentes de paso hasta personajes que se establecieron en nuevos territorios y se sumergieron en culturas ajenas a la propia, iniciando un proceso de adaptación y asimilación, pero sin perder sus raíces. Dentro de esta investigación se considera a los curas como mediadores culturales de esas características. Ver O’phelan, Godoy, Scarlett y Carmen Salazar-Soler, (editoras), *Passeus, mediadores*

Los curas de parroquia desempeñaban estrategias de mediación enfocadas a intentar direccionar la vida religiosa de sus parroquias, vigilando la moral, administrando sacramentos y predicando la liturgia, aplicadas a diferentes tipos de situaciones complejas (los pecados, el uso de imágenes, la participación en fiestas religiosas, los cuestionamiento Ilustrados y políticos, de la reforma, entre otras). Se puede observar cómo los curas no se concentraron únicamente en su oficio religioso y como su accionar concreto no podía llevarse a cabo pasando por encima del querer y sentir de sus fieles. La finalidad central de estas estrategias era conseguir una integración socio-cultural que produjera en los fieles un doble sentido de pertenencia, por un lado, que se sintieran súbditos del rey y por otro, que se sintieran identificados como miembros de la comunidad de feligreses.<sup>89</sup> Por último, los curas también deberían fungir como agentes que fomentaran la cohesión social, velando por la estabilidad de la armonía al interior de la comunidad. De esta manera, los sacerdotes cumplían con tres papeles clave para el correcto orden y funcionamiento de la sociedad, el cura gendarme, el cura aglutinador y el cura armonizador.<sup>90</sup>

El cura en el papel de gendarme tenía el monopolio de la interpretación de las normas morales y del orden público, para el cura-gendarme era claro que la conciencia individual de feligrés reflejara sin variaciones significativas la conciencia que institucionalmente se pretendía difundir. Por ello, la confesión y la excomunión fungieron como la principal herramienta para controlar a los que transgredían el orden establecido. Además, el control social de los curas tenía ciertos límites, es decir el consenso que existía entre los ministros de lo sagrado y la feligresía muestra prácticas oficiales, junto a la persistencia de transgresiones como amancebamientos, prácticas religiosas supersticiosas, mágicas, usos de imágenes, etc., que en la práctica oscilaban entre la observancia de las normas de las autoridades civiles y eclesiásticas y la adaptación a la realidad social de sus

---

*culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú- Instituto Riva- Agüero, 2005, Introducción, pp. 9-10.

<sup>89</sup> Fernández Rueda, Sonia, “Educación y evangelización: El colegio franciscano de caciques San Andrés (siglo XVI)”, en: O’phelan, Godoy, Scarlett y Carmen Salazar-Soler, (editoras), *Passeus, mediadores culturales... Ibid.* pp. 132-134.

<sup>90</sup> Como bien lo señala Rodrigo Núñez, “El clero, desde luego, vestía muchos sombreros en Nueva España.”, ya que además de vigilar transgresiones como la hechicería, se encargó de transmitir las enseñanzas centrales del catolicismo, fomentando con su diversidad de funciones el ensanchamiento de una compleja burocracia administrativa y eclesiástica. Ver Núñez Arancibia, Rodrigo C., *Religión y Cultura Popular en el Mundo Novohispano*, vol. I, Morelia, Facultad de Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2014, Introducción, p. 41.

feligreses concretos. El consenso y la negociación que existía entre los ministros de lo sagrado y la feligresía daban paso a la existencia de prácticas oficiales, pero también a prácticas con ciertos rasgos locales y a transgresiones.<sup>91</sup>

En lo referente al papel de los curas como “aglutinadores”, estos se encargaban de fomentar mediante las actividades religiosas una identidad colectiva, comúnmente anclada a espacios sagrados concretos como templos y parroquias, que por lo general eran edificadas por la propia comunidad de fieles. El éxito de esta tarea se medía por el nivel de integración que cada sujeto y grupo social sentían al ser convocados a procesiones, rogativas, fiestas y la existencia de organizaciones religiosas como las cofradías. Identidad que buscaba borrar, en cierta manera, las distinciones socio-raciales presentes en un sistema de castas como el colonial y dar una imagen de consenso.<sup>92</sup>

Por último, el cura como armonizador podía ir más allá de lo propiamente religioso para proyectarse en el territorio de lo social con la finalidad de superar las tensiones y los conflictos que amenazaban con un posible trastocamiento del orden social. En este sentido, los curas debían desempeñar el papel de mediadores entre partes antagónicas o en conflicto para apaciguar los ánimos discordantes dentro de la comunidad, mediante la acción pastoral, principalmente.<sup>93</sup>

Es preciso recordar que el cura se encontraba inserto dentro de una estructura jerárquica encargada de gobernar a la feligresía; gobierno diocesano encabezado por el obispo, que a su vez, estaba auxiliado por dos instancias, primeramente el cabildo eclesiástico integrado por el deán y tres canónigos (el canónigo doctoral, el lectoral y el magistral). Dentro de las principales funciones de este cabildo resaltaban el aconsejar al obispo, suplirlo en su ausencia y estar al tanto de la administración del obispado. La segunda instancia que auxiliaba al prelado era la curia diocesana integrada por el vicario

---

<sup>91</sup>*Ibid.* p. 43.

<sup>92</sup>Alberro, Solange, “Las cuatro partes del mundo en las fiestas virreinales peruanas y novohispanas”, en: O’phelan, Godoy, Scarlett y Carmen Salazar-Soler...*Op. Cit.* pp. 48-49.

<sup>93</sup>Connaughton, Brian, “El cura párroco al arribo del siglo XIX: el interlocutor interpelado”, en: Alicia Meyer, (coordinadora), *El historiador frente a la historia. Religión y Vida Cotidiana*, México, UNAM, 2008, P. 190.

general y por el provisor, encargados de vigilar el buen gobierno y la administración de la justicia en la diócesis.<sup>94</sup>

El investigador Oscar Mazín en su obra *Entre dos Majestades*, estudia el papel de los obispos en la diócesis del Michoacán colonial, estos agentes históricos tenían como una de sus obligaciones principales realizar las visitas a todos los territorios de su jurisdicción cada año, según lo estipulaba el Primer Concilio Provincial Mexicano (1585). Las adversidades como la inmensidad del territorio, su accidentada geografía y la falta de comunicación, impedían a los obispos visitar sus diócesis anualmente. Las finalidades de las visitas pastorales comprendían vigilar la impartición de la doctrina, el cuidado de las costumbres, la administración de los sacramentos, las condiciones materiales del culto y los libros de asientos matrimoniales, bautizos, entierros, defunciones y obras pías. Además los obispos eran los únicos que podían administrar el sacramento de la confirmación, acto que también realizaban durante las visitas, al igual que exigir cuentas a los párrocos en lo referente a la obediencia a las providencias episcopales.<sup>95</sup>

En esta obra Mazín también estudia la participación concreta del cabildo catedral como cuerpo social en los principales aspectos que comprendió el programa de gobierno del obispo Sánchez de Tagle, como la fundación del Colegio Seminario Tridentino, la secularización de las doctrinas, la fundación del colegio de infantes de la Catedral vallisoletana, los patronazgos de colegios de niñas como el de Santa Rosa María y el de infantes de Valladolid, y la culminación de la fábrica catedralicia.<sup>96</sup>

Las prioridades del obispo Sánchez de Tagle y su cabildo en 1764 se concentraron en cuatro puntos clave, recaudar información referente a curatos, clérigos y religiosos, con la información de los idiomas que se hablaban en la diócesis. El segundo punto tenía como finalidad conformar un mapa del obispado y hacer una certificación del valor de los diezmos recaudados entre 1758-1759, para enviarlos al rey. La tercera prioridad consistió en la elaboración de cordilleras por mandato del obispo para recaudar información de cómo

---

<sup>94</sup> Juárez Nieto, Carlos, *El clero en Morelia durante el siglo XVII*, México, Centro Regional Michoacano- INAH, 1988. P 71.

<sup>95</sup> Mazín, Oscar, *Entre dos Majestades*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987, p. 100-101.

<sup>96</sup> *Ibíd.* p. 15.

estaban conformadas las provincias del virreinato de la Nueva España y por último se preocupó por designar a tenientes de cura en los pueblos de los curatos que distaran más de cuatro leguas de sus cabeceras.<sup>97</sup>

Los curas de parroquia se encontraban inmediatamente debajo de estas autoridades, tanto los integrantes del clero regular o también llamados religiosos, como los integrantes del clero secular, conocidos como clérigos. De igual forma los regulares como los seculares podían fungir como curas de almas, cuyas finalidades principales consistían en administrar los sacramentos a los feligreses e instruirlos en la doctrina cristiana. Es preciso recordar que existía una variedad de ministros de lo sagrado, desde el cura propio que era el que administraba directamente una parroquia, el teniente de cura o vicario, que colaboraba con el cura propio en aquellos territorios en los cuales éste físicamente no podía estar.<sup>98</sup> El cura excusador era el encargado de suplir a un cura titular en una o varias ocasiones por causa de ausencia o enfermedad. Dentro de los curas que fungían como suplentes se encontraba el cura interino, cuya finalidad era ocuparse de una parroquia durante tiempo indefinido por la muerte o renuncia de un sacerdote con curato propio. El cura coadjutor era el que atendía una vice parroquia en las jurisdicciones locales muy extensas. Por último, se encontraba el cura doctrinero, encargado de catequizar a los indígenas, estos ministros por lo general hablaban la lengua materna de los evangelizados y pertenecían a las órdenes regulares.<sup>99</sup>

En la base de esta estructura se encontraban los integrantes de la propia feligresía. Los fieles lejos de ser un cuerpo homogéneo eran el resultado de un variado tejido socio-cultural integrado por españoles peninsulares, criollos, mulatos, mestizos, negros, indígenas y otras castas, con distintos bagajes culturales y con diversos niveles y maneras de asimilar la doctrina cristiana que los clérigos les intentaban transmitir. Esto propició en gran medida, la existencia de un variado conjunto de prácticas religiosas que el sacerdote debía

---

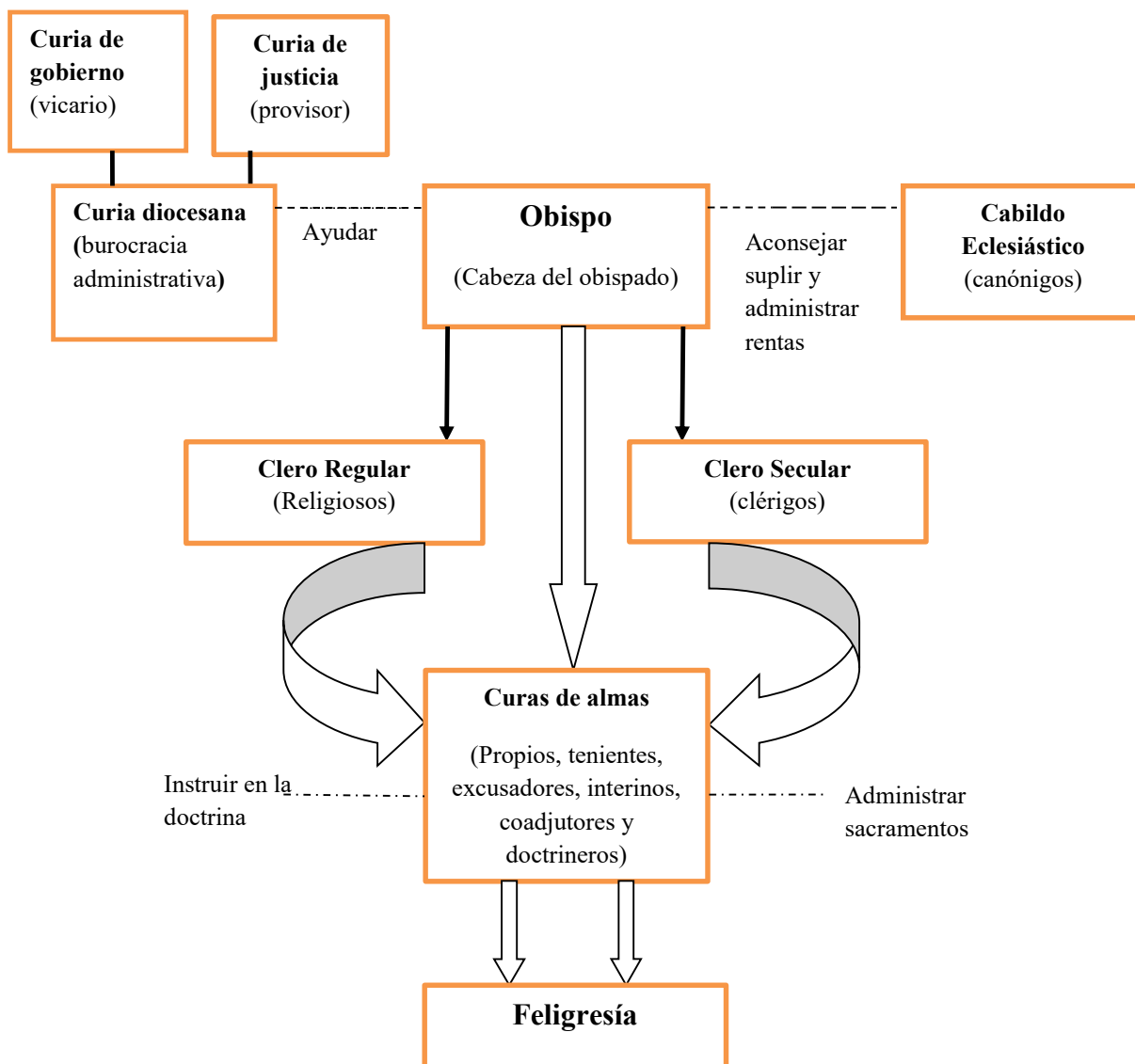
<sup>97</sup> Mazín Oscar, *El Gran Michoacán. Cuatro informes del obispado de Michoacán, 1759-176*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986, Introducción, pp. 10-13.

<sup>98</sup> Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el nombramiento de ayudantes de cura o vicarios aumentó, sobre todo, en los territorios más alejados de las cabeceras parroquiales, con la finalidad de catequizar a la feligresía de manera más eficiente. Ver Mazín, *Ibidem*.

<sup>99</sup> En la obra de David Brading se puede observar la diversidad de los curas de almas, tanto regulares como seculares, ver Brading David, *Una Iglesia asediada...Op. Cit.* Véanse sobre todo, los apartados “Las órdenes religiosas” y “Los sacerdotes y los laicos”, pp. 15-33 y 123-150.

vigilar y controlar dando paso a tácticas y estrategias que buscaban conseguir una mediación entre curas y feligreses.<sup>100</sup>

**Esquema N°1. Estructura del gobierno diocesano.**<sup>\*101</sup>



<sup>100</sup> Un claro ejemplo de la mediación existente entre los preceptos de la religión oficial y las prácticas locales, se presenta en las manifestaciones relacionadas con el culto a los santos, ya que en expresiones religiosas de este tipo se hace evidente el carácter localista y el sentido de pertenencia de la feligresía. Ver Ramos, Gabriela, “Nuestra Señora de Copacabana ¿Devoción india o intermediaria cultural?”, en O’phelan, Godoy, Scarlett y Carmen Salazar-Soler...*Op. Cit.*, pp. 163-179. Para tener un mejor panorama de esta estructura ver el Esquema N° 1.

<sup>\*101</sup> Estructura del gobierno diocesano, esquema de elaboración propia y basado en Juárez Nieto, Carlos, *El clero en Morelia durante el siglo XVII*, México, Centro Regional Michoacano- INAH, 1988. pp. 71-73. Brading, David, *Una Iglesia asediada...* *Ibidem*. Mazín Oscar, *Entre dos majestades...* *Ibidem*. y *El gran Michoacán...* *Ibidem*.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el Obispado de Michoacán contaba con un vasto territorio que se extendía de sur a norte desde las actuales costas del estado de Michoacán hasta el actual estado de San Luis Potosí, y de este a oeste comprendía los actuales estados de Guanajuato, Michoacán, Colima y parte de Guadalajara y de Guerrero, contando con una extensión aproximada de 250 leguas de sur a norte y 100 leguas de este a oeste en su parte más amplia. Las tierras del obispado que estaban situadas al norte el río Lerma eran consideradas por algunos contemporáneos como las más ricas y pobladas durante la segunda mitad del siglo XVIII, a pesar de los estragos de la epidemia de matlazáhuatl, propagada desde 1761, además se sumaba a este panorama adverso una crisis agrícola que racionó el alimento de muchas bocas.<sup>102</sup>

La zona potosina contaba con varias haciendas, principalmente de ganado, siendo las más destacadas las del valle de San Francisco (San Diego del Jaral, Virela y San Diego del Biscocho). La población de San Luis Potosí vivía en pequeños y diversos puestos. Por su parte, la actividad minera que había caracterizado a esa zona del obispado se encontraba paralizada por la falta de avíos para operar las minas, esta situación provocó la migración de algunos trabajadores. Para el contexto que se estudia se habla de un aproximado de 55,500 habitantes en toda la alcaldía, siendo los núcleos más poblados el Valle de San Francisco (12,000 habitantes), San Luis Potosí (6,000 habitantes) y Santa Isabel del Armadillo (4,550 habitantes). Los curas de parroquia de esta jurisdicción resentían la geografía agreste del territorio. Incluso las haciendas más lejanas, que contaban con capilla, requerían de auxiliares de cura, pero la acción de proveerlas de tales no representaba beneficio alguno para los párrocos, por lo que la meta de cubrir el total de las necesidades de la feligresía en ese sentido no se pudo alcanzar.<sup>103</sup>

En colindancia con la parte sur de los altiplanos potosinos se encontraban las tierras altas de Guanajuato, de clima frío por estar próximas a la sierra. Este territorio contaba con mineral en abundancia, destacando poblaciones como Guanajuato, San Miguel el Grande, Dolores y San Felipe. El número aproximado de habitantes era de 80,000 pobladores. No obstante, de los estragos causados por la ya citada epidemia y por una inundación que tuvo

---

<sup>102</sup> Mazín Oscar, *El Gran Michoacán...Op. Cit.* p. 230.

<sup>103</sup> *Ibid.* p. 232.

lugar en la ciudad de Guanajuato. La población estaba integrada principalmente por españoles e indígenas y en lo referente a los curatos se podían observar claras diferencias, por ejemplo la parroquia de Dolores que tenía ingresos de hasta 4,000 pesos anuales, comparados con los cortos ingresos de la doctrina de San Felipe, doctrina pobre atendida por franciscanos que sólo contaba con tres ministros en las haciendas más distantes.<sup>104</sup>

A medida que se avanza hacia el sur del territorio del obispado de Michoacán, se pasa de la economía minera a la agrícola, característica del Bajío guanajuatense, rodeado de haciendas cerealeras, destacando asentamientos como Pénjamo, San Pedro Piedra Gorda y León. Incluso algunas haciendas como la de Cuerámbaro y Cuitzeo de los Naranjos (actual Abasolo) fueron durante la segunda mitad del siglo XVIII grandes haciendas asistidas por tenientes de cura. Los españoles se concentraban en las villas, mientras que los barrios de la periferia albergaban a mestizos y castas de afrodescendientes, sobrepasando la cifra de 30,200 habitantes.<sup>105</sup> La población estaba distribuida de manera equitativa entre villas y zonas rurales, no existía una clara división entre el campo y la ciudad, sino que estaban sumamente interrelacionados. En zonas como Celaya la presencia de mulatos y lobos era marcada y algunas familias de españoles e indígenas de lengua otomí, pro la mayoría eran indios ladinizados. Regiones como Acámbaro y Yuriria eran predominantemente indígenas, esta última alcaldía estaba densamente poblada, aproximadamente 79,000 habitantes.<sup>106</sup>

Al parecer, en Guanajuato y San Luis Potosí las comunidades indígenas perdían importancia, pues no tenían una tradición de vida sedentaria que los arraigara a una tierra que comúnmente era absorbida por las haciendas, incluso desde el siglo anterior. En cambio la presencia indígena predominaba en el corredor que unía la sierra tarasca con la cuenca lacustre de Pátzcuaro y los contornos de Valladolid.<sup>107</sup>

El oriente michoacano tenía ranchos y haciendas de mediana extensión, reales mineros que se encontraban paralizados. Los curatos con sus cabeceras eran el centro de numerosos pueblos con barrios y tierras del común. “Los indígenas de lengua mazahua

---

<sup>104</sup> Mazín, Oscar, *Entre dos Majestades...Op. Cit.* p. 103.

<sup>105</sup> *Ibid.* P. 104.

<sup>106</sup> Morin, Claude, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1979, p. 100.

<sup>107</sup> *Ibid.* p. 74.

acudían a sus parroquias en día domingo para asistir al colorido mercado y al culto religioso que muchas veces incluía fiestas de los patronos titulares”.<sup>108</sup> Estos pueblos eran pobres en su mayoría, estaban tazados en arancel, que se destinaba para sufragar los gastos del culto religioso y aportaban a los curas escasos emolumentos, que a veces eran en especie. Poblaciones como Maravatío, Tlalpujahua, Tupátaro y San Miguel el Alto, Tuxpan, Taximaroa, Zinapécuaro, Zitácuaro y Queréndaro conformaban a esta zona.<sup>109</sup>

El Michoacán nuclear comprendía el 28% de las parroquias y doctrinas de la diócesis repartidas entre las zonas lacustres de Sirahuén y Pátzcuaro, hasta Tacámbaro; en Valladolid y su valle en los miradores de Uruapan y en las doctrinas agustinas de la Sierra, en la meseta tarasca y en la gran Ciénega de Zacapu y sus alrededores hasta el río Lerma. Las haciendas de beneficio de caña de azúcar proliferaron en los linderos con la tierra caliente.<sup>110</sup>

La zona conocida como la tierra caliente se ubicaba entre la depresión que formaban los ríos Balsas y Tepalcatepec. Junto a las cabeceras parroquiales de ese territorio no se encontraba las grandes haciendas, ni los pueblos de indios, predominaban las rancherías que no pasaban de los 800 habitantes. Las condiciones económicas de estos curatos eran adversas, por las grandes distancias y por precios elevados, ya que el costo de los víveres eran más elevados que en las tierras templadas. La economía de esos territorios se basaba en la cosecha de algodón, en la cría de colmenas, en las salinas de los esteros y en una pesca anquilosada. Los curatos más destacados fueron Apatzingán, donde abundaba la población mulata, Tepalcatepec y el de la Aguacana, este último el más extenso, pero también el más pobre.<sup>111</sup>

En los límites occidentales del obispado, junto al de Guadalajara se encontraba la zona intermedia entre las grandes haciendas criollas de los altos jaliscienses y los poblados indígenas de idioma náhuatl de la ribera de Chapala. Su población se alquilaba o arribaba a

---

<sup>108</sup> Mazín, *Entre dos Majestades...Op. Cít.* P. 106.

<sup>109</sup> *Ibid.* p. 106-107.

<sup>110</sup> *Ibid.* p. 108.

<sup>111</sup> *Ibid.* p. 110.

los ranchos y medianas haciendas. Los asentamientos más destacados fueron Colima, Zapotlán el Grande, San Juan Bautista Tuxpan y Tamazula.<sup>112</sup>

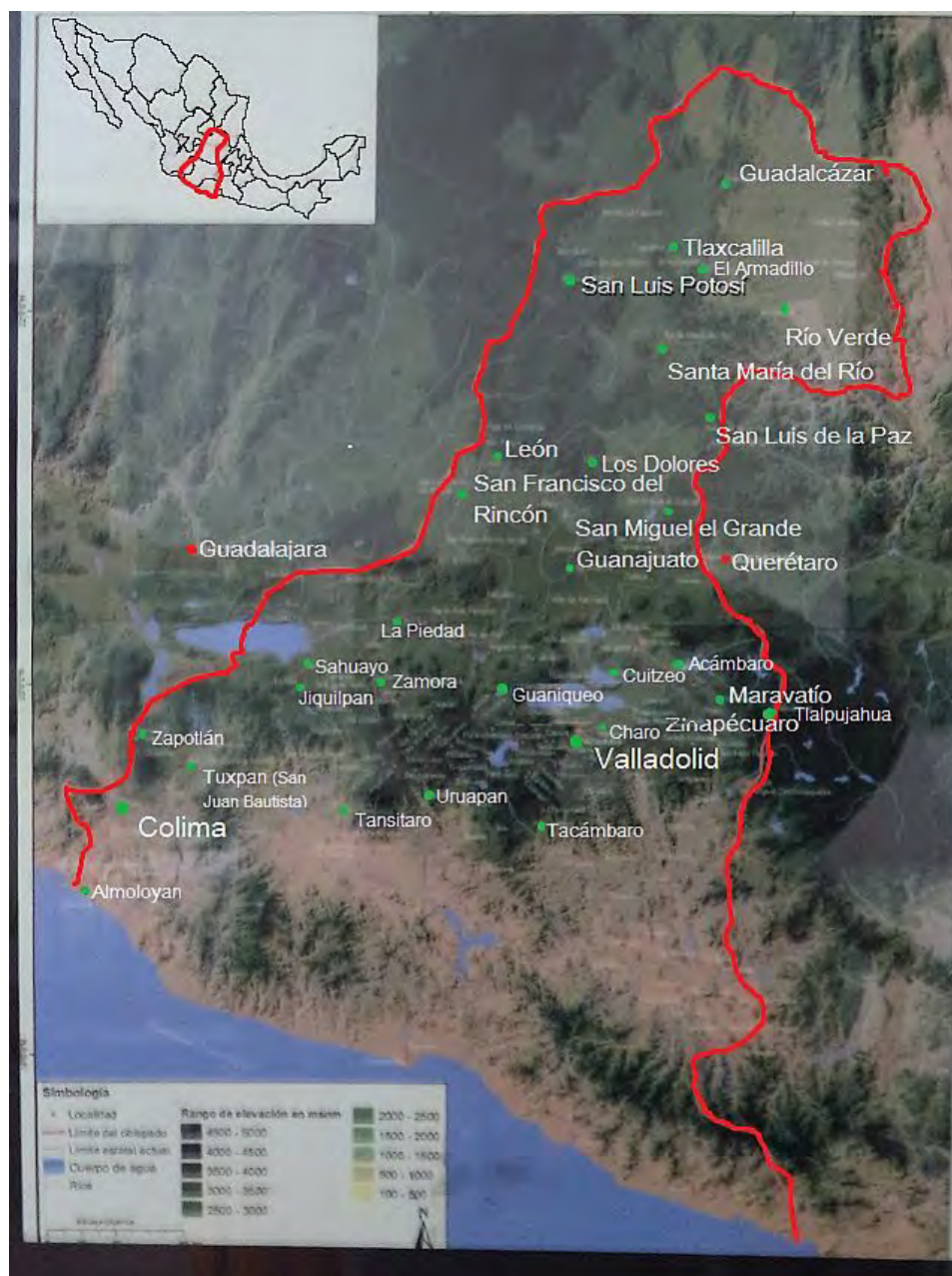
El obispado contaba con un total de 127 parroquias, 577 sacerdotes (300 en la intendencia de Valladolid, 238 en la de Guanajuato y 39 en la de San Luis Potosí) y un ingreso aproximado de 253,117 pesos, por concepto de los ingresos anuales del clero. A continuación se presenta un mapa con algunos de los principales asentamientos en el obispado para 1791 que ejemplifica de manera más clara la situación y distribución de los curas de parroquia en el antiguo obispado de Michoacán. Como complemento véanse las tablas del apéndice N° 1, en las que se muestra el número de parroquias del obispado por intendencias y los ingresos anuales aproximados de los curas de parroquia.<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> *Ibidem*.

<sup>113</sup> Ver tablas del apéndice número 1.

**Mapa N° 1. Mapa del Obispado de Michoacán para 1791.\*<sup>114</sup>**



\*<sup>114</sup> Mapa que representa algunas de los principales asentamientos humanos en el obispado de Michoacán para 1791, este mapa se encuentra en la sala de consulta del Archivo, Histórico, Casa Morelos.

El intento de reforma religiosa que surgió durante la segunda mitad el Siglo de Las luces y que formaba parte del cúmulo de reformas implantadas por la casa de los Borbones, modificó en varios aspectos la vida cotidiana de los ministros de lo sagrado y de la feligresía en general. Las diferencias entre la alta jerarquía eclesiástica y los miembros del bajo clero y diócesis ricas y pobres fueron sólo una de las inconformidades que acarrió el mayor control que se quería imponer en las colonias españolas de ultramar, esta diversidad del clero no se reducida a lo económico, sino también a lo cultural con consecuencias pastorales, los curas más ilustrados y ricos ubicados en sitios más cercanos a la obispo eran más dóciles a las orientaciones del prelado y más intransigentes frente a formas religiosas menos ortodoxas, más cercanas a la religiosidad barroca y popular, de los primeros tiempos de la evangelización.

#### **1.1.1. El reformismo Borbón.**

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el discurso religioso oficial estuvo dirigido a favorecer las políticas de reformismo implantadas por los Borbones, tanto en Europa como en América. Se puede definir a este reformismo como un proceso heterogéneo integrado por las políticas eclesiásticas de regeneración que partieron desde los monarcas borbones y sus funcionarios y desde las corrientes de pensamiento del racionalismo ilustrado que cuestionaron a las instituciones tradicionales, las costumbres y la moral, abogado por la superioridad de la razón como la fuente legítima de la verdad y la autoridad.<sup>115</sup>

Dentro de este contexto ciertos círculos intelectuales rechazaron la revelación como algo críptico y contrario a la razón, y por lo tanto, era una manera errónea para alcanzar la verdad. Debido a la diversidad de teologías surgidas de los cristianismos protestantes los reformistas católicos propusieron modificar aspectos, prácticas y pensamientos relacionados con las cuestiones de la religiosidad tradicional, para ajustarla a los márgenes de la llamada Ilustración que ya se hacía presente tanto en Europa como en América. Reformas encaminadas a buscar una Iglesia más cercana a la de los primeros años, más pura, disciplinada, de utilidad social y más personal. Aunque esas reformas intentaban

---

<sup>115</sup>García Ayuardo, Clara (coordinadora), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, F.C.E., 2010, P. 230.

reformular las prácticas religiosas, no intentaban cuestionar la fe ni la tradición, esto les daba un carácter paradójico, ya que el reformismo no buscaba una oposición tajante entre la fe y la economía.<sup>116</sup>

Un claro ejemplo de las reformas propuestas durante el régimen Borbón son las impulsadas por el funcionario real Campomanes. Sus reformas iban desde la economía, la agricultura, la industria y la educación de los campesinos en España, dando paso a la creación de una red de sociedades económicas por toda España. Se argumentaba que para restablecer la preeminencia de España se debían fortalecer las fundaciones políticas y económicas del reino, por lo que también era necesario reestructurar a la Iglesia. Justificando esta postura en aseveraciones como la que indicaba que el atraso agrícola de España se producía porque la mayor parte de la tierra estaba en manos muertas que no podían ser explotadas. Los ministros regios apoyaron estas iniciativas, principalmente, por la existencia de abusos por parte de la Iglesia, mismos que se debían corregir.<sup>117</sup>

Las reformas eclesiásticas buscaban una religiosidad menos exuberante, más ordenada y menos heterodoxa. A los ojos de los ministros ilustrados la piedad desbordada se vio más como una manifestación mundana, supersticiosa y vanidosa que rayaba en el pecado y no como un signo de fe y devoción. En las cuestiones más prácticas se buscó vigilar la aglomeración de fieles durante los actos religiosos multitudinarios que desafiaban el control tanto de las autoridades civiles como de las eclesiásticas.<sup>118</sup> En el caso novohispano estas manifestaciones religiosas, por lo general, estaban acompañadas de música y bebidas embriagantes, elementos que despertaron aún más el descontento de las autoridades virreinales.<sup>119</sup>

---

<sup>116</sup> *Ibid.* p.231.

<sup>117</sup> Maya Sotomayor, Teresa, *Reconstruir la Iglesia: el modelo eclesial del episcopado novohispano, 1765-1804*, México, COLMEX, 1997, pp. 80-81.

<sup>118</sup> García Ayuardo, *Op. Cit.* p. 232.

<sup>119</sup> Para el caso del Obispado de Michoacán es constante la inconformidad de las autoridades tanto civiles como eclesiásticas con respecto a las festividades religiosas que incluían elementos como la música y las bebidas embriagantes que se hacían presentes sobre todo en las fiestas patronales de distintas comunidades del Michoacán colonial del siglo XVIII. Por ejemplo se encuentran algunos testimonios contenidos en los acervos del Archivo Histórico Municipal de Morelia (A.H.M.M.), como los contenidos en el Libro N°. 32 de Actas de Cabildo 1769-1772, fojas 151-156. Dentro de este libro se expresan los gastos realizados en distintas fiestas patronales de la ciudad de Valladolid, como la realizada en honor del Señor San José, patrono de los rayos y tempestades y la de la virgen de Guadalupe, patrona de la ciudad y protectora contra las pestes y epidemias.

El discurso reformista justificaba esta postura argumentando que desde el punto de vista moral la sujeción a los excesos de las pasiones, presentes de manera evidente en las manifestaciones religiosas populares, era equivalente a una falta de libertad. Idea que se contraponía a la concepción popular tradicional que consideraba que la forma de obtener la libertad era únicamente mediante la salvación. Se intentó restaurar el espíritu de la Iglesia primitiva cuando los obispos a nivel local disfrutaban de amplias facultades disciplinarias que posteriormente irían perdiendo ante el aumento de la creciente autoridad universal del papa en Roma. Anqué esta propuesta nunca obtuvo los resultados esperados debió a factores como el número insuficiente de obispos que afianzaran la autoridad local y porque a pesar del espíritu innovador de la alta jerarquía eclesiástica muchos obispos decidieron no aplicar las reformas reales.<sup>120</sup>

La influencia de los llamados jansenistas en las reformas eclesiásticas españolas se dejó ver en elementos como la proposición de censurar el poder pontificio y la defensa del conciliarismo, así como en el apoyo al episcopalismo y a la supremacía del clero secular bajo la autoridad del rey, así también en la subordinación del clero regular a la autoridad episcopal y la limitación del clero a su misión espiritual y a su voto de pobreza. También es interesante el concepto del *nacionalismo* eclesiástico propuesto por estos intelectuales, que proponía un régimen religioso encabezado por el monarca, propósito que también buscaba el despotismo ilustrado.<sup>121</sup>

Los jansenistas consideraban que para poder renovar a la Iglesia se tenía que regresar a los orígenes, caracterizados por un rigorismo y el estudio profundo y reflexivo de las Sagradas Escrituras junto con la lectura de las escrituras de los padres de la Iglesia, en sustitución de una piedad dirigida hacia las manifestaciones externas de la fe propias del periodo barroco. Las principales influencias de estos jansenistas fueron las corrientes de renovación espiritual que recorrieron toda Europa, los escritos de los humanistas erasmistas

---

Pero también se expresan algunos de los inconvenientes que acompañan a estas festividades como los desórdenes públicos y el consumo de bebidas embriagantes.

<sup>120</sup> García Ayuardo, *Op. Cit.* p.232.

<sup>121</sup> El jansenismo toma su nombre de Cornelio Jansenio (1585-1638), obispo de Yprès. Esta doctrina que se desarrolló particularmente en Francia, fue de gran influencia en la vida cristiana y sacramental, sobre todo por su rigorismo y el fomento a la penitencia. Fue una doctrina influyente en los proyectos reformistas de la casa de los Borbones. Véase, Cortés Peña, Antonio, *La política religiosa de Carlos III Y las órdenes mendicantes*, España, Universidad de Granada, Estudios Históricos Chronica Nova, 1989, pp. 48-49.

y la literatura mística del siglo de Oro que alentaba una relación más directa con Dios. Aunque cabe señalar que también surgieron ciertas diferencias entre los teóricos de la Reforma, sobre todo en las cuestiones tocantes a la doctrina. Por ejemplo, los jansenistas defendían la salvación por medio de la gracia divina, pero otros reformistas abogaron por que la libre voluntad jugaba un papel más decisivo en el proceso de la salvación.<sup>122</sup>

Un punto clave en esta temática, es el programa eclesiástico de Carlos III, consistente en una defensa de la potestad real frente a los poderes tradicionales y sus privilegios. Se planteó una transformación sutil al interior del marco tradicional. Aunque en la práctica sí se presentaron rasgos anticlericales que surgieron del reclamo popular en contra de pagos como el diezmo, el abuso de algunos miembros del clero, así como la acusación de la corrupción de la curia eclesiástica y de la decadencia de la Iglesia, acusada de una excesiva acumulación de riquezas y de despreocuparse por su misión espiritual, Para frenar esta situación se hizo un llamado a limitar el número de eclesiásticos, sobre todo, de curas prebendados y beneficiados que no ejercían el oficio de curas de almas y por lo tanto, no representaban ninguna utilidad social.<sup>123</sup>

Las pugnas que surgieron como producto de las propuestas reformistas no sólo se presentaron entre la Iglesia y sus críticos, también tuvieron lugar dentro de las filas del mismo clero, sobre todo, entre los miembros del clero regular y el clero secular y del alto y el bajo clero. El clero secular buscaba recuperar sus derechos como administrador de las parroquias y el bajo clero tendió a resentir la vida opulenta y el poder de los jerarcas y de los cabildos catedralicios que dejaba sin sustento a las parroquias más lejanas y desprovistas.<sup>124</sup>

El cura de parroquia fue por consiguiente una de las figuras centrales en la administración de los sacramentos y en el mantenimiento del buen gobierno, cumpliendo la doble función de ministro de lo sagrado e intermediario dentro de su comunidad. La

---

<sup>122</sup>*Ibidem.*

<sup>123</sup>*Ibid.* pp.52-53.

<sup>124</sup> Las parroquias y las iglesias se sustentaron principalmente de las limosnas, obras pías, donativos y pagos por misas y sacramentos administrados a la feligresía. La mayor parte de los curas, sobre todo los de pueblo, vivieron en mayor cercanía con la realidad de sus fieles que con la de sus obispos. Ver apartado 1.2 y García Aylluardo. *Op. Cit.* p. 234.

reforma reforzó la estructura eclesiástica, teniendo al monarca a la cabeza, quién se preocupó en primera instancia, por arremeter en contra del clero regular, sus privilegios, propiedades y su jurisdicción, teniendo como meta limitar las exenciones y privilegios de la Iglesia y del clero. Los curas que más sufrieron la reforma eclesiástica fueron los procedentes de las órdenes religiosas por tres razones fundamentales, primero por la secularización de muchas de las parroquias que desde hacía tiempo estaban en sus manos, segundo por la expulsión de los jesuitas que tuvieron una gran influencia social y espiritual y tercero, porque se vieron más expuestos a los escrutinios de los nuevos obispos que compartían la visión ilustrada y política de la reforma que debían, aunque a veces no lo quisieran, implementar en sus diócesis. Para los curas seculares el golpe material más fuerte consistió en la división de sus parroquia, ya fuera creando unas nuevas o formando subdivisiones entre ellas.

Estas reformas incluso trastocaron ciertos ámbitos de la vida cotidiana, como la restricción que se dio por cedula real el 14 de enero de 1773 que especificaba la reducción en el número de Iglesias que podían ofrecer el derecho de asilo con sólo tocar sus muros, fue de mayor impacto la cedula real emitida con fecha del 3 de abril de 1787 mediante la que se establecía que los cementerios se situaran a extramuros de las poblaciones y no dentro de las iglesias para evitar el deterioro físico de la población. Aunque esta medida tuvo intenciones prácticas y estuvo acorde con el nuevo pensamiento ilustrado y las medidas de higienización,<sup>125</sup> contrariaron siglos de tradición de enterrar a los difuntos en los espacios sagrados de las Iglesias, en espera de la resurrección del cuerpo.<sup>126</sup> Como señala Cruz de Amenábar el cambio comenzó con un deseo de sencillez y austeridad en los funerales que no significó sólo una restricción del ritual y de los gastos y una recuperación de los usos más primitivos y simples de la Iglesia; sino un nuevo concepto de muerte. Poco a poco se abandonó esa importancia sobre cogedora que ésta había alcanzado en la plenitud del barroco para transformarse en un hecho propio del orden natural; que si bien conservó

---

<sup>125</sup> Jarramillo M. Juvenal, *Valladolid de Michoacán, durante el Siglo de las Luces. Los cambios urbanos y de la mentalidad colectiva en una sociedad colonial*, Morelia, Instituto Michoacano de Cultura, 1998, pp. 33-35.

<sup>126</sup> Aylluardo. *Op. Cit.* p. 235.

su trascendencia [...] “se enfrentó a veces con cierta despreocupación y con un ánimo crecientemente racional, en cuanto al destino del alma”.<sup>127</sup>

Con esa medida se demeritaba a la Iglesia como punto de reunión de los fieles, tanto vivos como difuntos, en los actos litúrgicos que los posicionaban en comunión directa con Dios. Incluso hay que recordar que existía una jerarquía espacial bien definida en lo referente a la posición que ocupaban los difuntos, basada en la cercanía que guardara su sepultura con el altar mayor de los templos, capillas e incluso catedrales, ya que mientras más cerca se encontrara su sepultura del altar mayor se consideraba que más cerca se encontraba de Dios y esta sepultura también representaba un lugar de distinción social.<sup>128</sup> Como era de esperarse esta medida fue difícil de implementar y presentó un marcado rechazo por parte de la feligresía, ya que la socialización tradicional entre toda la comunidad de fieles (vivos y difuntos) en el plano físico y metafísico pudo más que los decretos reales.

### **1.1.2. El IV Concilio Provincial Mexicano.**

Las iniciativas reformistas de Carlos III, dieron lugar a la convocación del IV Concilio Provincial mexicano, encabezado por el obispo de Puebla Francisco Fabián y Fuero y el Arzobispo de México Lorenzana en 1771, con la intención de sentar las bases para poner en marcha las reformas en la Nueva España. Este concilio no añadió muchas pautas a las que ya contemplaba su antecesor el III Concilio Provincial de 1585, que a su vez se basaba en las disposiciones contempladas en el Concilio Tridentino de 1545-1563. Dentro de las principales adiciones que se le hicieron al IV Concilio se encontraba la crítica a los jesuitas, la afirmación de los derechos de la Corona y la intención de promover una fe más recatada e interiorizada. El patronato garantizaba que los obispos quedaran bajo la jurisdicción del rey y los curas encargados de las parroquias bajo el cargo de los obispos.<sup>129</sup>

---

<sup>127</sup> Cruz de Amenábar, Isabel, *La muerte. Transfiguración de la vida*, colección arte y sociedad, (1650-1820), Chile, Ed. Universidad Católica de Chile, Santiago, 1998, p. 140.

<sup>128</sup> Los testamentos coloniales son fuentes sumamente ricas con respecto al lugar de entierro de los feligreses y sus devociones particulares como sus santos predilectos e incluso su lugar en la escala social colonial. Para el caso específico de esta investigación se emplean los testamentos contenidos en el (A.H.G.N.M).

<sup>129</sup> Zahino Peñafort, Luisa, *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999, PP. 18-19.

Debido a la posición benéfica que los obispos vieron en estas reformas no dudaron apoyarlas. Los intereses del clero y de la Corona coincidieron al considerar el establecimiento de una Iglesia de carácter nacional exenta de la intervención papal. Por una parte, los obispos aumentarían su autoridad local, y por otra la Corona vería reforzada su jurisdicción sobre una estructura diocesana. Aunque el proyecto contó con el apoyo episcopal, posteriormente se dejaron ver sus marcados rasgos regalistas y las intenciones de la Corona de extender su jurisdicción hacia la esfera eclesiástica. Situación que pondría de manifiesto los roces y conflictos entre algunos miembros del clero y algunos funcionarios reales.<sup>130</sup>

El IV Concilio Provincial Mexicano, nunca tuvo una vigencia plena, debido a desacuerdos entre el papa y el rey, ya que el monarca no aprobó las conclusiones del concilio porque este no llenaba sus expectativas regalistas, y el papa no lo aprobó por parecerle un documento sumamente regalista. Aunque nunca tuvo vigencia, el IV Concilio trazó las líneas más importantes del reformismo, pero también amplió las diferencias entre la Corona y los obispos, dando paso a problemas que continuarían aún en la etapa del México independiente.<sup>131</sup>

### **1.1.3. Las metas del nuevo discurso oficial.**

Uno de los puntos clave de la reforma eclesiástica abogaba por el reforzamiento del sistema diocesano, para poder ordenar y disciplinar a la Iglesia novohispana. Ese reforzamiento se conseguiría dotando de una mayor autoridad a la figura del obispo. Un ejemplo destacado de este proceso es el del arzobispo Lorenzana, quien ocupó el puesto de arzobispo de la ciudad de México en 1766, con dos encomiendas principales, expulsa a los jesuitas del territorio novohispano y poner en marcha la reforma eclesiástica, que contemplaba puntos centrales como reformar los conventos de monjas y del clero, la secularización de las parroquias y el control de las prácticas devocionales de los fieles, es en este último punto

---

<sup>130</sup> Maya Sotomayor, *Op. Cit.* 69-71.

<sup>131</sup> *Ibidem.*

donde se hace más visible la participación de los curas de parroquia en la transmisión y el fomento del discurso religioso oficial a la feligresía.<sup>132</sup>

El proceso de secularización fue una etapa en la que los curas de parroquia tuvieron una amplia participación, debido a que los obispos reformistas de la Nueva España buscaron obtener autoridad y jurisdicción sobre un territorio que estuviera bien organizado y administrado por el clero secular. Para cumplir esta meta se tenía que vigilar y limitar a los cuerpos privilegiados que se encontraban al interior de la Iglesia, como los conventos de monjas, las órdenes religiosas, sobre todo, a los jesuitas y a las distintas cofradías tanto de indios como de españoles que con frecuencia escapaban a un completo control.<sup>133</sup>

El citado proceso de secularización comenzó pocos años después de la conquista de la Nueva España, pero no se vio completamente consolidado hasta la segunda mitad del siglo XVIII, como parte de las prioridades de la reforma eclesiástica. El primer paso fue despojar a los regulares de las diócesis que en circunstancias normales deberían ser seculares, el siguiente paso fue la división de las parroquias. Este proceso fue lento y desigual, debido a la resistencia de los frailes regulares y de sus feligreses a entregar sus parroquias a clérigos seculares, pero en base a los decretos reales fue que se despojó a los regulares de sus parroquias, ya que no contaban con licencias reales para administrar las parroquias. Los frailes contaron con un mayor arraigo e influencia sobre todo en las comunidades indígenas, situación que hizo aún más complejo y lento el proceso de secularización.

La meta de Lorenzana era cambiar la geografía eclesiástica, se pretendía que los fieles permanecieran en sus propias parroquias y en ellas celebraran todo acto litúrgico y ceremonial. Para cumplir este propósito se llevó a cabo una política de dos niveles, el primero de ellos contemplaba la creación de nuevas parroquias en zonas con poca población y el segundo nivel consistía en dividir el territorio eclesiástico entre más parroquias. La multiplicación de las parroquias debería propiciar una administración manejable tanto fiscal como espiritualmente. Para que las parroquias y los curas de almas funcionaran óptimamente era necesario mejorar la formación de los clérigos, por lo que se

---

<sup>132</sup> García Aylluardo, *Op. Cit.* p. 242.

<sup>133</sup> Maya Sotomayor, *Op. Cit.* p. 27.

crearon seminarios y se perfeccionó la enseñanza, pero no todos apoyaron las políticas que abogaban por una nueva distribución del territorio eclesiástico. Sobre todo, por la reducción de las parroquias, lo que representaba menos feligreses y menos ingresos.<sup>134</sup>

La nueva organización territorial eclesiástica, estuvo pensada para fortalecer el gobierno episcopal y cuando esta se logró, después de imposiciones y resistencias del clero y la feligresía, se reformó la concepción que se tenía de la estructura social, conformada anteriormente en cuerpos bien delimitados, pero con la nueva traza se mezclaría a los indios de república con los españoles y en las ciudades más grandes los límites tradicionales ya no estaban tan delimitados.<sup>135</sup>

Para algunos autores como Serge Gruzinski, el proceso de secularización representó un hecho devastador más que un ordenamiento administrativo, ya que, fue un intento de reubicar a las comunidades indígenas junto con su espacio sagrado, para acabar con el apego a su territorio y con su relación con el clero regular que había jugado un papel decisivo en la evangelización y en la asimilación de la población indígena a lo largo de los siglos.<sup>136</sup>

El proyecto de unificación lingüística emprendido por la Iglesia secular desde 1750, también conocido como *La castellanización*, fue otro elemento central del proyecto reformista ilustrado, dicho proyecto estuvo vinculado a una política de escolarización. Los reformistas eclesiásticos optaron por la transformación de los neófitos en fieles por medio de la secularización de las doctrinas, el fortalecimiento de las parroquias y el aprendizaje del castellano. Debido a que se creía que el origen de los «vicios» indígenas radicaba en su falta de comprensión del castellano y en que vivían en lugares remotos e inaccesibles. Por lo tanto, los fines primordiales de *La castellanización* eran la abolición de los idiomas nativos y la enseñanza obligatoria del castellano para cristianizar de una manera más

---

<sup>134</sup> Moreno de los Arcos, Roberto, “Los territorios parroquiales en el Arzobispado de México”, *Gazeta Oficial del Arzobispado de México*, Vol.22, núm. 9-10 (septiembre-octubre de 1982), pp. 152-173.

<sup>135</sup> *Ibidem*.

<sup>136</sup> Gruzinski, Serge, “La segunda aculturación: el Estado Ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, en: *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 8, 1985, pp. 183-184.

efectiva, y por medio de esta nueva evangelización integrar a las comunidades indígenas de manera más eficaz.<sup>137</sup>

El mismo arzobispo Lorenzana fue uno de los impulsores principales del proceso de castellanización, argumentando que la diversidad en el idioma dio paso a un mayor margen para los errores de interpretación.<sup>138</sup> Además, al predicar el evangelio en un solo idioma los párrocos podrían extender la religión de manera más eficaz y se podría aspirar a una mayor cohesión social basada en el idioma. Aunque este proyecto contó con el apoyo de las autoridades reales, debido a la falta de recursos, la insuficiencia de maestros y la resistencia constante de muchos pueblos indígenas, la propuesta se vio seriamente limitada. Aunado a las anteriores dificultades también se presentaron varios casos de oposición de españoles peninsulares y criollos con respecto a la enseñanza del castellano a los indígenas y a su plena integración a la sociedad colonial.<sup>139</sup>

Aunque, dentro del IV Concilio Provincial Mexicano se hacía énfasis en que los gobernadores de indios, alcaldes, fiscales de las iglesias y los que ocuparan otros cargos de la República de indios debían tener un buen conocimiento del castellano, estos cambios afectaron de manera directa a los pueblos de indios, ya que, anteriormente se estudiaba el Evangelio en los idiomas nativos. Estas medidas tuvieron como propósito adicional reforzar el proceso de secularización, sobre todo, porque el clero regular se resistía a entregar sus doctrinas con el argumento de que los miembros de la Iglesia secular no hablaban las lenguas autóctonas. No obstante, estas medidas no lograron un éxito total y se tuvo que aceptar la coexistencia del idioma castellano con las lenguas de los naturales.<sup>140</sup>

---

<sup>137</sup> García Ayuardo, *Op. Cit.*, p. 272.

<sup>138</sup> La diversidad de interpretaciones y traducciones que surgieron de las escrituras, las enseñanzas e inclusive las oraciones propias de la religión católica es evidente, ya que, debido a la diversidad de lenguas indígenas que se hablaban a lo largo y ancho del territorio novohispano, fue necesaria la existencia de varias interpretaciones y traducciones de las enseñanzas religiosas y de sus oraciones principales. Un claro ejemplo de esta situación es la diversidad de versiones que existieron del “Padrenuestro” en la época Colonial. Incluso algunos conceptos clave de esta oración tuvieron que ser asimilados a la realidad indígena, por ejemplo en la versión del “Padrenuestro” de Pedro de Gante se sustituye la palabra “pan” por la palabra “tortilla”, esto sólo por mencionar una de las adaptaciones más evidentes. Ver Bernabéu Albert, Salvador, “Mas líbranos del mal Amén. Oraciones profanas y sátiras en el México ilustrado”, en: Carlos Alberto González S. y Enriqueta Vila Vilar (compiladores), *Grafitas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, F.C.E., 2003, PP. 209-210.

<sup>139</sup> Gruzinski, Serge, “La segunda aculturación...” *Op Cit.* p. 184.

<sup>140</sup> *Ibid.* p. 186.

Una vez secularizado el territorio y con la propuesta de castellanización en marcha, el arzobispo Lorenzana ordenó a los obispos novohispanos cuidar de su feligresía y asegurarse de llevarlos por el camino correcto de la doctrina del catolicismo. Lorenzana enfatizó en las obligaciones de los obispos, ya que ocupaban un puesto central que determinaría el buen régimen de la diócesis, por esa razón debían ser de intachable conducta y por estar a la vista de todos y ser el ejemplo a seguir. Lorenzana hacía alusión a la obediencia que los feligreses les debían tener a los obispos que eran los pastores de la Iglesia y los exhortaba a escuchar la voz de su pastor, que les sería transmitida mediante las cartas pastorales. Las consideraciones públicas del arzobispo giraban, sobre todo, en torno a las manifestaciones religiosas del pueblo, para lograr una transición hacia una Iglesia renovada caracterizada por sus rígidas normas oficiales y uniformes. Lo que apuntaba a una sebera religiosidad oficial.<sup>141</sup>

Un ejemplo claro de la visión del arzobispo Lorenzana se expresa en la opinión que emitió en lo referente al uso de las campanas en la ciudad de México. La campana fue un objeto religioso de un carácter muy especial dentro del culto religioso del catolicismo y del cristianismo, era un objeto bendecido y consagrado que servía para convocar al pueblo y al clero para las ceremonias litúrgicas, orar y participar en festividades devocionales, también sirvió para marcar las horas del día y como alerta de peligro y señal de júbilo. Incluso, se tenía la antigua creencia de que por estar rociada con agua bendita su sonido ahuyentaba a los espíritus malignos y era capaz de curar enfermos por estar ungida por los Santos Oleos. Sin embargo, Lorenzana consideró que era necesario regular el uso de las campanas para evitar que repicaran de manera innecesaria.<sup>142</sup>

Lorenzana argumentaba que las campanas lejos de fomentar la devoción se habían convertido en sospechosos talismanes de la superstición y en fuente de fastidio y desorden por sonar a toda hora interrumpiendo el recato provocando confusión y ruido. Las ideas ilustradas provenientes desde España se mostraron contrarias a las manifestaciones religiosas locales. Se buscaba no sólo erradicar las prácticas ilegales tradicionalmente arraigadas como la magia, la superstición, la brujería y la hechicería, también se intentó

---

<sup>141</sup>*Ibidem.*

<sup>142</sup>*Ibid.* p.243.

controlar y normar prácticas muy arraigadas del cristianismo barroco como las procesiones, la devoción a las reliquias, la creencia en los milagros, los autos sacramentales y las festividades de las cofradías. Los reformistas señalaban que en lugar de estas prácticas debía imperar la norma y el orden que inspirarían una fe más interiorizada e individualizada y por tanto, una devoción verdadera encaminada por la regencia del obispo.<sup>143</sup>

La participación del clero secular y, sobre todo, de los curas de parroquia se vio exhortada, principalmente, a erradicar la religiosidad exagerada y exteriorizada de la feligresía, intentando frenar o por lo menos disminuir, su participación en actos y manifestaciones religiosas consideradas como erradas y de poco valor para el proceso de la salvación. Teniendo como ejemplo de dichas prácticas las fiestas patronales y las procesiones que se celebraban en todo el territorio de la Nueva España. En este caso el cura debía cumplir con el papel de "hijo espiritual" al obedecer los designios del obispo como si fuera su padre, pero al mismo tiempo debía cumplir el papel de "padre amoroso" para guiar a su feligresía por el camino correcto en los territorios de la religiosidad.

Para el caso específico de la zona de estudio se pone como ejemplo las fiestas patronales celebradas en Valladolid durante el siglo XVIII, en honor de la virgen de Guadalupe patrona de la ciudad y protectora contra las pestes y epidemias, jurada como tal en el año de 1737.<sup>144</sup> Un ejemplo del conflicto surgido por el intento de controlar este tipo de manifestaciones es la petición hecha por el cura bachiller Don Nicolás Santiago de Herrera, para que se suspendieran las fiestas que se hacían anualmente para la celebración de la Virgen de Guadalupe en el partido de Uruapan. Esta petición se presenta ante el intendente de Valladolid, Felipe Díaz de Ortega, en el año de 1796. Las inconformidades del párroco radicaban, sobre todo, en la disgregación que se había hecho del culto religioso en distintas festividades que calificaba de inapropiadas, que iban desde corridas de toros, juegos de naipes y el comercio ambulante a las afueras del templo, aunado a lo anterior se hacían presentes la música y el consumo de bebidas embriagantes, elementos —que desde su

---

<sup>143</sup> Domínguez Ortiz, Antonio, *Carlos III y la España de la Ilustración*, Madrid, Altaya, 1996, p. 159.

<sup>144</sup> El culto a esta imagen religiosa estaba extendido en todo el territorio novohispano, pero las celebraciones que acompañaban a esa festividad religiosa no eran bien vistas por la nueva jerarquía eclesiástica influenciada por el afán reformista ilustrado. Se argumentaba que las manifestaciones exteriorizadas de la fe sólo mermaban el espíritu verdadero del catolicismo, que debía caracterizarse por ser individual e interiorizado.

perspectiva— favorecían el desorden público y las ofensas a la Iglesia y la moral cristiana.<sup>145</sup> Este caso se expone con mayor detalle en el segundo capítulo de esa investigación.

Existieron varios casos como el antes mencionado que señalaban el descontento de las autoridades eclesiásticas por el desorden que se presentaba en las manifestaciones exteriorizadas de la fe, desde las fiestas patronales, pasando por las procesiones y las festividades de Semana Santa.<sup>146</sup>

En el territorio que se analiza se presentan de manera evidente las inconformidades y lo contratiempos que podían acarear las fiestas. Por ejemplo, el robo, las violaciones e incluso el homicidio se encontraban dentro de las más comunes. En lo referente a los homicidios podían ser de varios aspectos agravantes, atenuantes o eximentes, se evaluaba si el homicidio se había cometido con ánimo e intención, con malicia o si se cometía por derecho propio o por casualidad. El homicidio podía ser clasificado como, simple, con alevosía y a traición. La alevosía hace referencia al asesinato que se realizaba de improviso, con cautela, sin recelo ni defensa de la víctima.<sup>147</sup>

La relación que guardaban las fiestas religiosas con el homicidio se hace presente en casos como el del homicidio de Pascual Gerónimo ocurrido en la celebración de la octava de Corpus de 1769. El deceso se produjo a causa de una disputa entre el finado y otros tres indígenas que se encontraban bajo los influjos del alcohol. La viuda fue la encargada de hacer la denuncia y se a presó a los infractores en la real cárcel de Valladolid. Algunos meses después la viuda declara que no contaba con los recursos suficientes para continuar con el juicio, por lo que desde la alcaldía mayor de la provincia de Michoacán se manda que los infractores ayuden económicamente a la viuda, posteriormente se les puso en libertad y se les exhortó a abstenerse de embriagarse y causar riñas.<sup>148</sup>

La celebración de la Inmaculada Concepción de 1776, también se vio enmarcada por la tragedia, ya que un joven causó la muerte de otro con la pólvora que se utilizaría para

---

<sup>145</sup> A.H.M.M., Ramo Gobierno I, Caja 53, Exp. 29, Valladolid, 1796, petición para suspensión de fiestas, 17 fojas.

<sup>146</sup> Brading, David. *Op. Cit.* pp.184-185.

<sup>147</sup> Marín Tello, Isabel, *La vida cotidiana en Valladolid de Michoacán 1750-1810*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Instituto de Investigaciones históricas, 2010, p. 73.

<sup>148</sup> A.H.M.M., Sección justicia, siglo XVIII, Caja 172, expediente 30, 1770.

los fuegos de la fiesta. El accidente ocurrió cuando ambos chicos discutían por ver quien encendería los fuegos artificiales, como producto de la disputa uno cayó sobre la pólvora provocando una explosión instantánea causando la muerte del joven. En el acto el otro muchacho huyó a refugiarse en el colegio de la Compañía de Jesús. Como consecuencia del acto se abrió un juicio para determinar la culpabilidad de las partes, el padre del fallecido pedía una indemnización de 100 pesos al padre del demandado, aunque éste le dio sólo 20 y pagaría los gastos del juicio.<sup>149</sup>

El acto de refugiarse en lugares sagrados después de haber cometido un crimen como el homicidio era algo frecuente. El 15 de octubre de 1772, después de haber asesinado a su esposa a puñaladas con un belduque, José Salvador Mendoza de calidad indio y de oficio zapatero, se refugió en el templo de San Francisco. El crimen había ocurrido como resultado de una pelea que tuvo con su cónyuge la noche anterior cuando regresaban de ver los fuegos en la fiesta de Santa Teresa. En este caso, la defensa del acusado argumentaba que aunque el homicidio se había cometido por la espalada no se podía emplear el término de asesinato con alevosía, debido a la “ruztiqez e ignorancia de los indios” y añade que “semejantes consideraciones son enteramente ajenas de una gente tan ruda y material como los indios”.<sup>150</sup> Debido a que los indígenas estaban exentos de la pena ordinaria de muerte y al debate que se formó al momento de calificar el homicidio, el juicio de José Salvador se extendió hasta 1796, tiempo que estuvo preso en las cárceles reales de Valladolid.

Como una medida para intentar frenar esas conductas negativas, que con frecuencia tenían lugar durante las fiestas religiosas, se ordenó a los curas de parroquia que incitaran a sus feligreses a practicar de una religiosidad más interiorizada, obligándolos a participar del precepto anual de penitencia y comunión. Las cartas pastorales eran el medio principal por el que se daban a conocer las obligaciones religiosas que los curas deberían hacer cumplir a su feligresía.<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> A.H.M.M. *Ibidem*. Caja 172, expediente 26, 1766.

<sup>150</sup> A.H.C.M., D/J/procesos criminales/asesinatos/ siglo XVIII/0276/caja 832, expediente 18, foja 2.

<sup>151</sup> García Aylluardo, *Op. Cit.* p. 244.

Como ejemplo de ello, se encuentra el edicto pastoral del arzobispo de México Alonso Núñez de Haro, quien en 1772 se dirigió a toda su feligresía, desde el cabildo catedralicio, al cabildo de la Real Colegiata, a los provisos y vicarios generales de indios y de españoles, vicarios foráneos, curas regulares y seculares, y a todos los hombres y mujeres del arzobispado. Haciendo alusión a la obligación que tenían todos como fieles de la Iglesia de comulgar en la misa mayor del jueves y del viernes santo. Haciendo énfasis en la antigua disciplina de la Iglesia católica, que establecía en el Sacramentario del papa Gregorio el Grande la obligación del pueblo de comulgar en fechas consideradas como santas.<sup>152</sup> Se tiene conocimiento de que en Valladolid las misas de jueves y viernes Santo se celebraban a las 8 de la mañana y se llamaba a ellas mediante el repique distinguido y especial de las campanas para que todos los vecinos de la ciudad supieran sin equivocación de que celebración se trataba, el llamado debía empezar una hora antes de la entrada al coro.<sup>153</sup>

Desde la perspectiva de los obispos reformadores novohispanos, el acto de comulgar en estas fechas representaba un verdadero provecho para la salvación del alma y para el fortalecimiento de la devoción de la feligresía, ya que esta práctica conmemoraba la institución del Santísimo Sacramento hecha por Cristo en la última cena, esta práctica era aún más loable si se realizaba en la misa cantada del jueves santo, ya que, además de servir como conmemoración también sería un buen ejemplo para el pueblo cristiano. El clero debía representar el papel de grupo privilegiado y cuyo ejemplo debía ser seguido, y al igual que Cristo instruyó a los apóstoles como los emisores de su palabra en la última cena, los clérigos serían los emisores de la palabra de los obispos.<sup>154</sup>

Estas ceremonias también fueron el escenario idóneo para dejar en claro la distinción jerárquica que existía entre los distintos grupos de la sociedad, debido a que el sacramento de la comunión se administraba en un riguroso orden, comenzando por las autoridades eclesiásticas y reales, así hasta pasar por los clérigos regulares y seculares, para finalizar con los feligreses ordinarios, con lo que se hacía alusión a la disciplina eclesiástica

---

<sup>152</sup>*Ibidem.*

<sup>153</sup> Celebración de las horas diurnas y nocturnas del oficio divino, Archivo Capítular del Cabildo Catedral de Morelia, en adelante (A.C.C.C.M.), 09.0.01.25, 1770, fs. 1.

<sup>154</sup>García Ayuardo, *Op. Cit.* p.245.

y a su marcada estructura vertical. Como consecuencia de que se consideró a la acción de comulgar en Semana Santa como una acción loable y de provecho para la feligresía se encargó a los curas exhortar a los fieles a comulgar en esas fechas.<sup>155</sup>

Otras maneras de hacer un sacrificio correcto y bien visto ante las autoridades eclesiásticas reformistas consistían en practicar el ayuno, la penitencia y las obras pías, estas acciones, según la perspectiva reformista, permitirían a los feligreses alcanzar la salvación del alma y la vida eterna. La práctica del ayuno se enfatizó sobre todo en la cuaresma, obligando a sus feligreses a ayunar bajo la pena de pecado mortal en caso de su incumplimiento. Se hacía énfasis sobre todo, en no comer huevos, manteca y “cosas de leche”, también estaba prohibido oír misa cantada y sepultar a los difuntos con pompa.<sup>156</sup> Se sumaron a la lista de los deberes de la feligresía la confesión y la absolución de los pecados por el sacerdote, en caso de incumplimiento se corría el riesgo de excomunión mayor. Todo lo anterior debía hacerse para desprenderse de las cosas terrenales y dejar al alma libre para orar con Dios de manera íntima.<sup>157</sup>

La acción de comulgar, ayunar y hacer penitencia en los días santos, como principales maneras de manifestar la devoción de la feligresía, contrastó con las tradicionales representaciones de la pasión de Cristo que comúnmente se celebraban en la semana mayor del catolicismo. Se consideraba que esas representaciones, sobre todo, las realizadas en las comunidades indígenas, más que fomentar la devoción, fomentaban la superstición y ridiculizaban la solemnidad del sacrificio de Cristo, así lo definieron varios clérigos que simpatizaban con las ideas del reformismo eclesiástico. Por tal motivo, se prohibió ese tipo de representaciones bajo las órdenes del arzobispo Lorenzana, desde el año de 1769 bajo la pena de 25 azotes a los que se atrevieran a realizarlas. La tarea de vigilar que este y otros edictos se cumplieran recaía sobre la figura de los curas de parroquia, ya que, estos personajes fueron los encargados de velar por el buen gobierno de la comunidad y por el correcto comportamiento de su feligresía, desempeñado el papel de “cura gendarme” al fungir como el guardián de la fe y sus preceptos.<sup>158</sup>

---

<sup>155</sup> *Ibid.* p. 246.

<sup>156</sup> A.H.M.M.Gobierno, Caja 57, expediente 25, Valladolid, 1754, Bula de cuaresma, fs. 1.

<sup>157</sup> Maya Sotomayor, *Op. Cit.* p. 74.

<sup>158</sup> Brading, David, *Op. Cit.* pp. 185-186.

Se puede llegar a la conclusión de que el papel de los curas de parroquia fue de suma importancia en la transmisión y fomento del discurso religioso oficial, así como en la vigilancia de su cumplimiento. Los curas fungieron como portavoces de los obispos y de sus fines reformadores, cumpliendo así, con el rol de “hijo espiritual”, “padre amoroso” y “cura gendarme”. Estas funciones se pueden observar dentro del proceso de secularización de las parroquias, el intento de castellanización de los naturales y la exhortación que los clérigos hacían a sus feligreses para practicar una religiosidad más individualizada e interiorizada que estuviera acorde con las finalidades que pretendía conseguir la Iglesia reformada y el régimen Borbón.

Aunque, en la práctica los choques propiciados por la religiosidad barroca de la sociedad novohispana y la religiosidad secular que se intentaba implantar desde la curia eclesiástica, representada por los obispos, y transmitida por los curas de parroquia, dio paso a distintas maneras de manifestar la religiosidad, en donde la figura del párroco jugó un papel de suma importancia en las distintas maneras en las que se manifestaba la religiosidad colonial.

## **1.2 La relación del cura párroco con las principales manifestaciones de la religiosidad oficial en el Obispado de Michoacán.**

La religiosidad “oficial” se puede entender como el conjunto de prácticas aprobadas por la Iglesia católica mediante las cuales se manifiesta la fe. Durante la época colonial estas manifestaciones religiosas eran aprobadas y fomentadas por la curia eclesiástica, principalmente por el arzobispo y los obispos. Aunque, es necesario dejar en claro que no se considera un seguimiento total de esa religiosidad oficial en las prácticas cotidianas de la fe, sino por el contrario, se tiene conciencia de un intento de control por parte de la Iglesia católica sobre los actos de su feligresía, pero este control siempre dejó un margen flexible entre las normas que intentaban regular las cuestiones de fe y su aplicación en la vida práctica.<sup>159</sup>

---

<sup>159</sup> Christian, William, *Op. Cit.* p. 12.

Esta investigación toma como base los planteamientos propuestos por William Christian en torno a la existencia de un catolicismo local como rasgo universal de esa religión, característica que tal vez puede explicar la larga supervivencia de la Iglesia a lo largo de los siglos. Las pugnas y fricciones entre esa rígida oficialidad y los márgenes de acción empleados por los feligreses son los elementos que dan paso a esa religiosidad local.<sup>160</sup> Christian, propone dos tipos de catolicismo: “el de la Iglesia Universal basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romano, y otro local, basado en lugares, imágenes y reliquias de carácter propio, en santos patronos de la localidad, en ceremonias peculiares y en un singular calendario compuesto a partir de la propia historia sagrada del pueblo”.<sup>161</sup>

La religiosidad oficial estaba integrada sobre todo, por prácticas como la catequesis y la administración de los sacramentos, actividades en las que la figura del cura de parroquia ocupaba un lugar protagónico, cumpliendo un doble papel como evangelizador y como censor de la vida colonial. En primera instancia fungía como transmisor y adoctrinador de la feligresía, evangelizando a su rebaño. Esta evangelización debía realizarla en distintos niveles de complejidad y con distintas estrategias, ya que no sólo le interesaba evangelizar a los feligreses nuevos en el cristianismo, sino también se preocupaba por mantener a los que ya había introducido en la senda de la fe. En lo referente a su papel como censor resalta su función como el principal encargado de registrar momentos clave de la vida como el nacimiento, la incorporación formal a la comunidad religiosa, mediante el sacramento de la eucaristía, el inicio de la vida en pareja, mediante el matrimonio y el fin del tiempo en la tierra, con la unción de los enfermos.<sup>162</sup>

Es menester aclarar que dentro de esta investigación no se consideran como elementos profundos de análisis la administración de sacramentos tales como: el bautismo, la confirmación, la primera comunión, el matrimonio, etc., debido a que estas eran prácticas obligadas para todos los fieles, y era evidente la participación y el interés que los curas párrocos tenían en estas prácticas. Por el contrario, el interés principal de esta investigación

---

<sup>160</sup>*Ibidem.*

<sup>161</sup>*Ibid.* p. 17.

<sup>162</sup> González Flores, José Gustavo, *Origen y consolidación del Cristianismo en Taximaroa*, Morelia, Ediciones Michoacanas, 2007. pp. 137.

radica en estudiar las manifestaciones de la fe de los pobladores del obispado de Michoacán de la segunda mitad del siglo XVIII, que iban más allá de la administración de los sacramentos, y se relacionaban de manera más directa con cuestiones económicas y con el culto a los santos, como el hecho de encomendar el alma a Dios al momento de hacer un testamento, la realización de misas como sufragio para la salvación del alma, las funciones de las cofradías, la fundación de capellanías, entre otras. Estas manifestaciones de fe también se relacionaron con los curas de parroquia y complementaron la “economía de la salvación”.<sup>163</sup>

### **1.2.1. La encomienda del alma a Dios.**

El acto de encomendar el alma a Dios al momento de hacer el testamento fue un sello distintivo de los testamentos católicos, este acto hacía referencia a reconocer la sumisión y respeto que el testador tenía hacia ese ser supremo. Por lo general, todos los testamentos del siglo XVIII, comienzan con la frase “En nombre de Dios”.<sup>164</sup> Incluso se podría considerar a la acción de encomendar el alma a Dios como el fin principal de hacer un testamento, ya que mediante la elaboración de un testamento se buscaba reconciliar todos los malentendidos que el testador tuviera con Dios, con la Iglesia y con sus prójimos.<sup>165</sup>

Por lo mencionado anteriormente se puede considerar al hecho de encomendar el alma a Dios mediante la elaboración del testamento como una de las manifestaciones oficiales de la religiosidad colonial, ya que este gesto reflejaba la asimilación de una identidad católica por parte del testador y además esto refleja un catolicismo abiertamente declarado. Podemos asumir que mediante esta confesión el autor del testamento es consciente de los compromisos religiosos y morales que le acarrea el declararse como católico.

---

<sup>163</sup> Este término se asocia con las prácticas religiosas que proveían a la Iglesias de gran parte de sus ingresos a cambio de administrare a los creyentes sacramentos o proveerlos de indulgencias para la salvación del alma. Ver Pastor, Marialba, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 213.

<sup>164</sup> Son varios los testamentos coloniales del siglo XVIII, que pueden corroborar este hecho. Por poner un ejemplo esto se puede constatar en el A.H.G.N.M., Libros de protocolos e instrumentos públicos vols. 111 – 121, libros correspondientes a la temporalidad de 1753-1760.

<sup>165</sup> Sánchez Maldonado, María Isabel, *Morir en la Sevilla Dieciochesca, ¿Fe o Rito Religioso?*, Morelia, INAH-CONACULTA, 2011, p. 9.

También se debe tener en cuenta que el testamento contaba con una estructura establecida y la frase “en nombre de Dios” era una forma estandarizada de declararse públicamente como católico, esta declaración se complementaba con el reconocimiento de algunos dogmas de la religión católica como la santidad de la virgen María, la doble naturaleza de Cristo y el dogma de la trinidad. En los testamentos de la Edad Moderna también se hace presente la Virgen María como la principal abogada intercesora entre los hombres y la voluntad divina.<sup>166</sup>

El testamento muestra una estructura determinada en la que la religiosidad y la economía tienen papeles protagónicos. Por lo que toca a la primera habría que distinguir entre dos niveles: uno relativo a la teología dogmática y otro tocante a las devociones particulares. En el primer nivel nos habla de las verdades de fe ampliamente difundidas y aceptadas por el común de la sociedad colonial, como son el dogma de la trinidad, de los méritos de la pasión de Cristo, de su doble naturaleza y de la Inmaculada Concepción, al igual que la creencia en los lugares de recompensa, purificación y de castigo (cielo, purgatorio e infierno). En el segundo nivel se manifiestan las devociones del testador, mediante la presencia de santos particulares, visibles en misas realizadas el día de la celebración de algunos santos en particular o en la encomienda de la salvación del alma a los santos de su devoción.<sup>167</sup>

Dentro del ámbito económico, se consideraba como parte del sistema de valores de la época al acto de testar, se le veía como una acción justa, ya que era sinónimo de preocuparse por la distribución equitativa de los bienes materiales entre los descendientes en primera instancia y en segundo lugar destinar parte de su hacienda a las instituciones eclesiásticas y las obras piadosas.<sup>168</sup>

El testamento es un documento que evidencia el elevado control social de la Iglesia católica a partir de la Edad Media y hasta la Edad Moderna, apareciendo el acto de testar como un mandamiento del derecho canónico cuyo incumplimiento acercaba a la excomunión mayor y la negación del derecho a ser enterrado en la iglesia o en el

---

<sup>166</sup> *Ibid.* pp. 40-41. Estos elementos también se hacen presentes dentro de la mayoría de los testamentos que se han revisado.

<sup>167</sup> Sánchez Maldonado, *Op. Cit.*, p. 15.

<sup>168</sup> *Ibidem.*

cementerio cercano a ella. Es posible que por su fundamento el derecho romano, conservara como una remembranza del mismo, el vínculo entre los bienes materiales y la religión. Siendo el testamento un instrumento que abarca el campo civil y religioso, que regula, por una parte, la transmisión de bienes para mantener la concordia entre los descendientes y, por otra, se interesa en la reconciliación del hombre con Dios y con sus semejantes.<sup>169</sup>

La relación que guardaban los curas de parroquia con los testamentos coloniales y la encomienda del alma a Dios es muy evidente, ya que para la segunda mitad del siglo XVIII, tanto las autoridades civiles como las eclesiásticas estaban interesadas en llevar un minucioso control sobre todos los aspectos de la vida colonial y el testamento era una buena forma de llevar ese control. Los sacerdotes como encargados directos de los feligreses de su parroquia debían de incitar a sus fieles a realizar su testamento para estar en comunión con Dios, con la Iglesia y con sus prójimos. Además, esta era una manifestación religiosa que empataba con los fines de la Iglesia reformada, al fomentar la aceptación de los dogmas de la religión, la celebración de obras pías y una religiosidad más interiorizada e individualizada, que se manifestaba en la celebración de misas como reflejo de las devociones particulares hacia santos determinados, lo que también representaba ganancias directas para los curas de parroquia.

### **1.2.2. La celebración de misas como sufragio para la salvación del alma.**

El fin primordial del testamento era alcanzar la salvación del alma, teniendo en cuenta la separación del alma y el cuerpo, al momento de la muerte, dando una importancia mayor a la salvación del alma y creyendo que ésta regresaría a Dios por su acción redentora y el cuerpo regresaría a la tierra.<sup>170</sup> Este imaginario se puede resumir en frases como “primeramente mando mi alama a dios que la crio y mi cuerpo a la tierra”.<sup>171</sup>

Desde las primeras décadas del siglo XVI, la presencia del purgatorio en la vida diaria y la devoción a sus ánimas fueron ganando terreno en el mundo católico. Esta fue una forma de matizar la ruptura entre la vida y la muerte, para mantener aún presente al

---

<sup>169</sup>*Ibíd.* P. 34.

<sup>170</sup>*Ibíd.* p. 42.

<sup>171</sup> Testamento de Juana Maria Garcia y Soto, A.H.G.N.M., libro de protocolos e instrumentos públicos vol. 111, 1753-1754, foja 112.

recién fallecido, pero sobre todo, el purgatorio tenía la finalidad de comprometer a los fieles a realizar obras de caridad, motivarlos a apoyar a la Iglesia, sacrificándose en la tierra para poder acceder al paraíso o aminorar los sufrimientos en el más allá.<sup>172</sup>

El fin aleccionador del purgatorio puede considerarse como preventivo, en un primer caso y evitar así que el feligrés sufra los tormentos del purgatorio comportándose de forma adecuada y conforme a los preceptos de la fe. Este sentido aleccionador también se puede ver desde otra perspectiva, el instruir al feligrés para que interceda para salvar a los que estaban dentro del purgatorio, que podían ser sus mismos familiares, amigos o conocidos. Las misas y oraciones eran la principal forma de interceder por las almas que se encontraban sufriendo en el purgatorio, incluso se podía dejar estipulado en el testamento que se rezara un número determinado de misas para la salvación del alma y así prevenir una prolongada estancia en ese lugar considerado como un lugar de tormento.<sup>173</sup>

El imaginario que rodeaba al purgatorio como el lugar donde se condicionaba la salvación del alma a cambio de sufragios, indulgencias y obras pías fue sumamente cuestionado desde principios del siglo XVI, sobre todo, por los grupos protestantes como el encabezado por Martin Lutero, con argumentos críticos como el que plasmaba en su “Tesis número 27.- Mera doctrina humana predicar aquellos que aseveran que tan pronto suena la moneda que se echa en la caja, el alma sale volando del purgatorio”.<sup>174</sup> Más sin embargo, la Iglesia católica siguió moldeando las obligaciones terrenas de sus fieles. Por consecuencia el purgatorio, los sufragios y las indulgencias tuvieron una gran importancia para la Iglesia como institución y para la cultura colonial en general. Fue el purgatorio mismo el catalizador que revolucionó las costumbres sociales y fomentó el auge de la economía doméstica y moral, abriendo así la puerta al desarrollo capitalista.<sup>175</sup>

---

<sup>172</sup> Pastor, Marialba, *Cuerpos sociales...Op. Cit.*, p. 181.

<sup>173</sup> El purgatorio es descrito por Covarrubias de la siguiente manera: “lugar en las partes infernas, donde están las almas de los Fieles, que murieron en gracia purgando lo penal de sus pecados, las cuales son ayudadas con los sacrificios, y sufragios de los vivos, y con el tesoro de la Iglesia e indulgencias. En esta materia han escrito mucho los católicos contra los herejes.” De Covarrubias Orozco, Sebastián, *Parte primera del tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, a costa de la imprenta de Gabriel de León, 1674, p. 857.

<sup>174</sup> Martin Lutero, *Disposiciones acerca de la determinación del valor de las indulgencias*, obra citada en: Lomnitz Claudio, *Idea de la muerte en México*, México, F.C.E., 2006, P. 171.

<sup>175</sup> *Ibid.* p. 172.

No era un secreto ni para la propia Iglesia, que gran parte de sus ingresos provenían de la importancia que jugaba el purgatorio en el imaginario de su feligresía, el purgatorio le garantizó a la Iglesia cierto control de los comportamientos y las obligaciones mundanas que imponía a su rebaño y el costo que le imponía para acceder a la vida eterna. Los sufragios para la salvación de las almas se relacionaron de manera directa con el culto a los santos, con las cofradías y con las obras pías. Actividades con las que los curas de parroquia estaban directamente relacionados, debido a que gran parte de sus ingresos directos dependían de actividades de ese talante.<sup>176</sup>

La presencia e importancia del purgatorio se transmitía por diversos medios a los feligreses, desde obras escritas como fue el caso del escrito *De almas y ejecutores testamentarios*, cuyo autor se desconoce. Este es un escrito hecho a manera de relato que trata sobre dos ejecutores testamentarios y una viuda que no cumplen la última voluntad del testador de vender sus propiedades para destinar el dinero a hacer misas para la salvación de su alma. También aparecen en el relato un matrimonio que si honra la memoria de sus difuntos ofreciendo misas para su salvación. En este manuscrito se especifica que es labor de los vivos hacer penitencia por las almas de los difuntos, ya que ellas no pueden ayudarse a sí mismas.<sup>177</sup>

Otras formas de fomentar la presencia del purgatorio en el imaginario de los fieles fue mediante pinturas que representaban escenas del purgatorio, era muy común que dentro de las iglesias se encontrara una pintura de este tipo, donde la Virgen del Carmen tenía un papel central, ya que, esta advocación era la patrona de las ánimas del purgatorio y se creía que mediante su escapulario se podía evitar llegar a ese lugar de tormento o salir pronto de él. Las fiestas de día de muertos también jugaron un papel primordial en la asimilación del purgatorio, sobre todo, para los indígenas, ya que esta festividad fue uno de los medios que los religiosos comenzaron a utilizar para introducir a los pueblos originarios dentro del

---

<sup>176</sup> Fenn, Richard K., *The persistence of purgatory*, Cambridge, The Cambridge University Press, 1995, pp. 71-78.

<sup>177</sup> Este escrito está fechado en 1760 y se creó que fue un texto para exhortar los sufragios destinados a la salvación de las ánimas del purgatorio. En este escrito se presentan varios simbolismos claves de la concepción que se tenía del purgatorio, por ejemplo la influencia del demonio en los ejecutores testamentarios que no cumplieron con la última voluntad del difunto, los sufrimientos de las almas en el purgatorio y la intercesión de la Virgen María ante Cristo por las almas en pena. Ver, Lomnitz Claudio, *Op. Cit.* pp. 196-198.

universo católico. Y era común que en estas festividades los párrocos exhortaran a sus fieles a interceder por sus difuntos mediante sufragios para la salvación de sus almas y para todas las almas del purgatorio en general.<sup>178</sup>

Son múltiples los testimonios que se pueden obtener de los testamentos coloniales del obispado referentes a estos temas, por ejemplo el caso de la doncella María Francisca de Rosas, quien dejó estipulado en su testamento se rezaran 220 misas para salvación de su alma, pide se rece una misa cualquier día de la novena de la señora de la Soledad cada año, deja como heredera universal a su alma.<sup>179</sup> Otro ejemplo es el testamento de Fray. Diego Meixite y Conde, novicio laico peninsular de la orden de San Francisco de Valladolid, pide se aparten 200 pesos de su capital para misas que se han de decir a las ánimas del purgatorio, 100 se dirían en el convento de San Francisco, 50 en el convento del Carmen, 25 en el de la merced y otras 25 en el de san Agustín.<sup>180</sup>

El testamento de María Gertrudis de Tapia brinda un testimonio similar, pide se rece anualmente una misa en el convento de San Francisco el día de Santa Gertrudis para salvación de su alma.<sup>181</sup> Otro ejemplo es la capellanía fundada por el Bachiller Don Gerardo de Olazaran, vecino de Valladolid, la funda con 4,000 pesos de oro común, se nombra a sí mismo como patrono y capellán. Está obligado a decir 7 misas anuales a la virgen María “en recuerdo y memoria de sus dolores”. Y los capellanes que le subsiguieren estarían obligados a decir 19 misas a la virgen de Guadalupe, 12 de ellas en los días 12 de cada mes y las 7 restantes en los días del año que mejor les pareciere.<sup>182</sup>

Dentro de este contexto se presentaron las “memorias de misas”, documento que refería la voluntad y devoción de los fieles del siglo XVIII, un ejemplo es el caso de Michaela de Pedraza vecina de Valladolid, en quien recae la cantidad de mil pesos por la muerte de su hija, con tal cantidad debía realizar las misas que la difunta había dejado

---

<sup>178</sup>*Ibíd.* pp. 121-123.

<sup>179</sup>A.H.G.N.M. libro 120, 1760, testamento de Maria Francisca de Rosas, foja 374.

<sup>180</sup>A.H.G.N.M., libro 122, 1761, foja 244.

<sup>181</sup>*Ibíd.* libro 123, 1761, foja 5.

<sup>182</sup>*Ibídem.* Foja 22.

estipuladas antes de su muerte, estipuló que como prioridad se realizaran varias misas anuales en honor a la Virgen de los dolores.<sup>183</sup>

Un ejemplo relevante de las misas que se celebraron para sufragio de las ánimas del purgatorio es la memoria de misas que mandó hacer Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, el entonces obispo de Michoacán en 1771. La memoria de misas consistía en que se rezara diariamente una misa por los colegiales del Real y Pontificio Colegio Seminario de Valladolid para lograr el “sufragio a las benditas almas del purgatorio”.<sup>184</sup> Este caso es ilustrador de la popularidad y fomento que tenía el culto a las ánimas del purgatorio dentro de la cultura colonial, ya que el hecho de que el entonces obispo de Michoacán destinara una memoria de misas para beneficio de las ánimas del purgatorio puede tomarse como prueba del arraigo de este culto en la sociedad colonial, pero también como indicio de la importancia que se le quería dar desde la alta jerarquía eclesiástica, ya que el predicar con el ejemplo sería una buena forma de adoctrinar a la feligresía. Los casos anteriores demuestran la importancia que tuvieron los sufragios para la salvación de las almas y la presencia de algunas devociones particulares.

Para el catolicismo cuando el alma se separa del cuerpo deja de formar parte de la Iglesia visible y militante, deja de luchar, y pasa a formar parte de la Iglesia invisible y purgante y entra en la condición de recibir castigo. En el purgatorio se concentran las almas, padecen el tormento de las llamas para saldar sus pecados y esperar el alivio y la liberación de sus deudas para poder entrar en la vida eterna. El carácter simbólico del fuego como elemento purificador juega un papel de suma importancia en el imaginario católico, ya que para acceder a la salvación y la vida eterna, es necesario antes purificar el alma. La salvación depende de los sufragios y obras pías realizadas por los penitentes en vida o las que otros vivos destinan para colaborar con su salvación. Las misas juegan un papel especial dentro de ese imaginario religioso, ya que con ellas los fieles difuntos reciben el descanso y alivio para convertirse en bienaventurados.<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> A.H.G.N.M., libro vol. 122, fojas 256-257.

<sup>184</sup> A.H.G.N.M., libro 141, 1771, fojas 16-17.

<sup>185</sup> Montero Recorder, Cynthia, “La capellanía: una de las prácticas religiosas para el más allá”, en: Pilar Martínez Lopez-Cano, *et al. Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, UNAM, 1998, pp. 141-142

La relación de los curas de parroquia con la exhortación a sus fieles a realizar testamentos, a interesarse en la salvación de sus almas —principalmente por medio de la celebración de misas—, fomentar el culto a los santos y procurar una buena muerte, es evidente y lógica, debido a que gran parte de los ingresos de los curas párrocos provenían de estos rubros, sobre todo, de las misas que se celebraban como sufragios para la salvación del alma de los fieles y del culto a las ánimas del purgatorio, incluso algunos de los testadores incluían a sus párrocos como beneficiarios de cierta parte de su herencia. En lo referente a misas se tiene un registro aproximado de la realización de 89, 690 misas durante el periodo de 1750 a 1790, estas se celebraron por encargo de testadores y capellanes. El costo regular de cada misa era de un peso.<sup>186</sup>

### **1.2.3. Las capellanías y obras pías.**

Dentro del contexto religioso del siglo XVIII, se hacen presentes otros elementos fundamentales relacionados con la celebración de misas y la salvación del alma. Las capellanías y las obras pías se pueden definir como variadas formas de manifestar los anhelos de salvación mediante el capital “espiritual”,<sup>187</sup> destinado a diversas obras como el sufragio de misas para salvación del alma. En el caso particular de las capellanías, su fin primordial era salvar el alma del capellán o de otros miembros de la capellanía. Ese capital “espiritual” también se podía invertir en diversas obras pías, ya fueran de elección particular o de carácter forzoso, como las exigidas en los testamentos, cabe señalar, que estos ingresos conformaban una parte considerable de los fondos eclesiásticos, sin contar el diezmo que también fue un ingreso sustancial para las arcas de la Iglesia.<sup>188</sup>

La religiosidad local novohispana también se hace presente dentro de estas manifestaciones de fe, para el caso que se estudia existe una gran variedad de

---

<sup>186</sup>Esta información se obtuvo del A.H.G.N.M. Libros de protocolos e instrumentos públicos, volúmenes 111-186, 1750-1790.

<sup>187</sup> El concepto de capital “espiritual” se puede definir como los recursos económicos destinados o invertido para conseguir la salvación del alma, dentro del citado capital “espiritual” se puede considerar a las capellanías, la celebración de misas, los censos, la legación de herencias a favor de alguna orden religiosa o parroquia, entre otras manifestaciones. Ver, Brading, A. David, *Una Iglesia asediada...Op. Cit.* pp. 248-249.

<sup>188</sup> Esto se puede constatar mediante los testamentos que se analizan, ya que es frecuente el número de misas y obras pías contenidas dentro de los testamentos de la segunda mitad del siglo XVIII, los censos y las capellanías también se hacen evidentes dentro de los libros de protocolos e instrumentos públicos que se analizaron.

manifestaciones relacionadas con las capellanías y las obras pías, por ejemplo, el ingreso de Nicolás Martínez de Aguilera y María Theresa Botello a la capellanía fundada por Francisco Martínez Aguilera. Su entrada a la capellanía la hicieron con un monto de cuatro mil pesos de oro común y dentro de las cláusulas especiales de la capellanía, —que se fundó con la finalidad de celebrar misas para la salvación del alma de los capellanes—, se puede observar la devoción que existía en ciudades como Valladolid a la virgen de Guadalupe, ya que se mandaba se celebrara una de las doce misas anuales en el santuario de “Nuestra señora de Guadalupe, en el día de la ascension de nuestro señor Jesucristo”.<sup>189</sup>

Los censos impuestos a alguna propiedad también eran una situación constante en el contexto que se analiza, como ejemplo se puede mencionar el caso de la capellanía fundada a censo de la hacienda de doña Margarita Guerrero y Mexia, que correspondía a una cantidad de 100 pesos anuales de réditos, que se destinarían para hacer doce misas anualmente, doña Margarita Guerrero dejó como capellán a su hermano Pedro Francisco Guerrero Mexia.<sup>190</sup> Este caso también es de utilidad para mostrar la centralidad e importancia que tenía Valladolid como capital del obispado de Michoacán en el contexto religioso del siglo XVIII, ya que la hacienda que se pone a censo se encontraba en San Luis Potosí, pero se pide que las misas se hicieran en los templos de Valladolid.

En lo referente a las obras pías estas se pueden dividir en dos tipos las voluntarias y las forzosas, para ejemplificar las primeras se recurre al testamento de Fr. Diego Meixite y Conde, religioso novicio laico español, perteneciente a la orden de San Francisco, se estipuló en su testamento se dejaran sesenta pesos de limosna, para el entonces, recién fundado convento de San Diego, perteneciente al santuario de Guadalupe.<sup>191</sup>

Estas obras pías voluntarias también se relacionaban de manera directa con el socorro a los pobres, debido a que la caridad cristiana jugaba un papel de suma importancia. Para ilustrar esta situación mencionare el caso de Pedro de Alday, español, regidor capitular, quien en su testamento estipuló que se sacaran de sus bienes 500 pesos y se

---

<sup>189</sup> A.H.G.N.M., Libro de protocolos e instrumentos públicos, vol. 121, 1760 fojas 108-110.

<sup>190</sup> A.H.G.N.M., *Ibid.* vol. 122, 1761 fojas 210-218.

<sup>191</sup> *Ibid.* fojas 243-245.

entregaran a los pobres de Pátzcuaro, así mismo, ordena que se saquen otros 500 pesos y se entreguen a los pobres de la ciudad de Valladolid.<sup>192</sup>

Un caso similar fue el de Juan Nepomuceno de Silva (que ya era difunto) quien estipuló en su testamento que se destinara un capital de 2000 pesos “a beneficio de los pobres del pueblo de Tlazazalca, y los de sus orillas, socorriéndolos semanariamente conforme a las necesidades de cada uno, y discreción del señor cura que es o en adelante fuere de dicho pueblo”. El encargado de cumplir esta petición fue el procurador de la curia eclesiástica de Valladolid Miguel Gallardo.<sup>193</sup> El citado Juan Nepomuceno de Silva También fundó una capellanía laica con un capital de 4000 pesos a favor de Miguel Gerónimo de Tapia, para que éste pudiera ordenarse como sacerdote.<sup>194</sup>

Las obras pías consideradas de carácter forzoso se asientan en los testamentos bajo el nombre de “mandas forzosas”, éstas iban cambiando en base a la prioridad de las necesidades de la Iglesia. En la primera parte del siglo el común de las mandas forzosas se destinaron a la beatificación de don Juan de Palafox, también se destinaban a la canonización del beato Gregorio López y a los lugares santos de Jerusalén.<sup>195</sup> La beatificación de Palafox figuraba dentro de las causas más socorrida durante gran parte de la primera mitad del siglo XVIII.

En la segunda mitad del siglo de Las Luces las mandas forzosas fueron destinadas a variadas causas, desde la veneración a los santos, como la virgen de Guadalupe y la construcción de su santuario en la ciudad de México,<sup>196</sup> el apoyo económico para el Hospital de San Lázaro,<sup>197</sup> y la ayuda destinada para los niños pobres y viudas de las ciudades principales del obispado. En algunos casos no se especifica el fin al que se destinó lo recaudado mediante las mandas forzosas, lo que refleja que en cierta medida el uso dado a este recurso se dejaba en manos de la Iglesia para que se empleara en las causas de mayor

---

<sup>192</sup> A.H.G.N.M., Libro vol. 178, 1787, testamento de Pedro Alday, fojas 199-201.

<sup>193</sup> A.H.G.N.M., Libro vol. 176, 1786, testamento de Juan Nepomuceno de Silva, fojas 111-121.

<sup>194</sup> *Ibidem*.

<sup>195</sup> A.H.G.N.M., Libros de protocolos e instrumentos públicos vols. 48-79, 1700-1730.

<sup>196</sup> Se puede observar dentro de la década de 1750 la destinación de las mandas forzosas, que por lo general ascendían a dos reales de plata, a la veneración y culto a la Virgen de Guadalupe. A.H.G.N.M. Libros de protocolos e instrumentos públicos, vols. 111-121, (1753-1760).

<sup>197</sup> El apoyo al Hospital de San Lázaro se fomenta sobre todo en la parte final del siglo XVIII y la primera década del siglo XIX. H.H.G.N.M. Libros de protocolos e instrumentos públicos, vols. 186-216.

prioridad. La cantidad promedio destinada a beneficio de las mandas forzosas era de dos reales de plata.

Gran parte de estas manifestaciones religiosas se hacían con el fin directo de obtener beneficio como las indulgencias, que desde el imaginario católico colonial eran la llave para acceder a la salvación del alma, Pero también es claro que dentro de estas manifestaciones de fe, que se pueden considerar como impuestas, se hacían presentes las elecciones devocionales personales de los feligreses. Sobre todo, en elecciones de carácter particular como el lugar de entierro, la mortaja con la que serían sepultados, los santos a los que se destinarían las misas rezadas, entre otras prácticas que reflejarían cierto grado de autónoma y devoción local.

#### **1.2.4. Los principales santos en la devoción vallisoletana.**

Desde inicios de la Alta Edad Media, con la Iglesia institucionalizada y jerarquizada se comenzó a rendir culto a una élite de seres excepcionales, que en el imaginario cristiano, vivían en un cielo palaciego, como cortesanos alrededor de la figura imperial de Cristo, personajes considerados bajo el epígrafe de santos. Los santos se convirtieron en patronos, al igual que los aristócratas terratenientes.<sup>198</sup> Desde entonces los santos se ven relacionados de forma directa con los patronazgos, van adquiriendo una importancia considerable en el entorno cotidiano de los feligreses, se convierten en amigos invisibles, en protectores y en intercesores entre los fieles y Dios.

En la etapa temprana del cristianismo institucionalizado las reliquias de los santos jugaron un papel preponderante al ser consideradas como fuentes de protección contra los males terrenos y como símbolo de solidaridad entre los hombres y Dios. Dentro de este contexto se consideraba que los creyentes podían entablar vínculos con los santos mediante cirios, limosnas, peregrinaciones y actitudes de dependencia y reverencia,<sup>199</sup> existía una relación directa entre el poder atribuido a cada santo y la manifestación de ese poderío mediante la realización de milagros, la sanación de enfermedades, la protección de los

---

<sup>198</sup> Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida...Op. Cit.* p. 21.

<sup>199</sup> *Ibid.* p.21.

peligros, la obtención de buenas cosechas y hasta el encuentro de objetos y personas perdidos.<sup>200</sup>

La reconstrucción de la historia sagrada novohispana se manifestó, en primera instancia, alrededor de las imágenes que se consideraron como aparecidas de forma milagrosa, sobre todo, en la primera mitad del siglo XVI. Un ejemplo de ello es la aparición de la Virgen de Guadalupe. El culto a los santos da pasó a otras manifestaciones cotidianas de la religiosidad oficial, como los sermones, pinturas, retablos, exvotos, santuarios, peregrinaciones, cofradías, hermandades, fiestas y procesiones.<sup>201</sup> En las distintas regiones novohispanas la imagen del santo patrono no era sólo una fuente inagotable de bienestar material y espiritual, también era la prueba de la elección divina de un santo sobre un territorio determinado. Todas estas manifestaciones de fe debían estar vigiladas por los curas de parroquia para cumplir con lo establecido por las propuestas reformistas de la segunda mitad del siglo XVIII.

La presencia de los santos en el territorio que se analiza se manifestaba de manera cotidiana mediante, las fiestas patronales, las cofradías, las hermandades y las devociones personales. Por lo general, los patronazgos de los santos fueron designados desde lo más alto de la jerarquía eclesiástica, con la finalidad de que todas las corporaciones sociales se articularan en torno a una figura santa que mantuviera la cohesión y la paz al interior de dichas asociaciones. El cura de parroquia tenía bajo su responsabilidad vigilar estas prácticas y exhortar a la feligresía a participar en ellas de manera adecuada con respecto a los preceptos de la fe y con el orden social establecido.

Para la segunda mitad del siglo XVIII, la capital del obispado de Michoacán tenía como patrona a la virgen de Guadalupe, la jura de esta advocación mariana como patrona de la ciudad se celebró el 4 de noviembre de 1737, además se le nombró como protectora contra las pestes y epidemias. En el caso particular de esta ceremonia se puede apreciar que es un designio de las autoridades proclamar a la Virgen de Guadalupe como patrona y protectora, ya que ambos cabildos (el civil y el eclesiástico) son los encargados de designarla

---

<sup>200</sup>*Ibid.* p.22.

<sup>201</sup>*Ibid.* p.64.

como tal, pero deberían participar en la celebración “la ciudad sus suburbios y arrabales”.<sup>202</sup>

El contexto en el que se desarrolla el discurso y la ceremonia que de él emana se relaciona con factores como el hecho de que Valladolid no contaba con un santo patrono general, es por ello que se postula a la virgen de Guadalupe como patrona suprema de los territorios vallisoletanos, esto se percibía como una necesidad primordial en un contexto sumamente religioso como el colonial, ya que era indispensable tener un santo patrono que intercediera por los feligreses de una jurisdicción determinada, es decir, cada ciudad debía tener un santo patrono, que en este caso también los protegería contra las pestes y epidemias. En esos años una fuerte epidemia de matlazahuat estaba azotando territorio vecinos como el obispado de Puebla y el arzobispado de México, se atribuyó el bienestar del obispado de Michoacán y en especial el de Valladolid al poder protector de la imagen guadalupana.

La jura de la Virgen de Guadalupe como patrona de Valladolid trajo consigo otras responsabilidades como la celebración anual de la fiesta patronal, que se celebraría desde entonces el día 12 de diciembre de cada año. La organización de dicha fiesta debería estar a cargo tanto del cabildo civil como del eclesiástico, turnándose anualmente en su organización, por su parte, los gremios de la ciudad también deberían apoyar con los gastos de la festividad, se debían contemplar gastos para los juegos artificiales, la pólvora de los cuetes, los arreglos florales, también se debía prevenir la celebración de la misa y del sermón religioso, así como los gastos generados por el coro y la capilla de música.<sup>203</sup> Lo interesante de esta ceremonia de jura es que se hace antes de recibir la aprobación de la curia eclesiástica de Roma, situación que se puede relacionar con los intereses de la Iglesia novohispana de obtener una mayor independencia con respecto a la autoridad papal.

Otro ejemplo de la jura de imágenes santas en Valladolid durante la segunda mitad del siglo de Las Luces es la jura de la Virgen de los Urdiales como patrona de las aguas, la

---

<sup>202</sup> Archivo Histórico Municipal de Morelia, (A.H.M.M), Jura de la Virgen de Guadalupe como patrona de la ciudad, Libro 2 de “peticiones, consultas, informes, billetes, cabildos y otros autos cíviles formados entre algunos individuos”, 1773, fojas 154-158.

<sup>203</sup> A.H.C.C.M. Gastos para la festividad de la jura de la Virgen de Guadalupe como patrona de la ciudad, Libro 19 de Actas de Cabildo, 1737,, fojas 203-205.

jura de esta imagen se realizó de forma similar a la de la Virgen de Guadalupe como Patrona de la ciudad. Primeramente se realizó su elección mediante una votación secreta de los miembros de ambos cabildos (el civil y el catedralicio), después de la votación se acordó que se aprobaría a la advocación de la Virgen de Los Urdiales como patrona de las aguas en el territorio vallisoletano.<sup>204</sup> El caso de esa advocación se puede clasificar como un rasgo distintivo de devoción vallisoletana, ya que no se ha encontrado referencia de la presencia de esta advocación en otros territorios, como sí sucede con la virgen de Guadalupe. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, en el obispado realizaban varias festividades religiosas, que eran tanto de carácter obligatorio para la Iglesia católica universal y algunas que reflejan un carácter más local de los fieles. Para ilustrar de mejor manera esta situación se presenta la siguiente tabla

---

<sup>204</sup> A.H.M.M., Ramo: Gobierno I. Caja 9, Expediente 7, Valladolid, 1775, Sobre la jura de Nuestra Señora de los Urdiales patrona de las aguas, fojas 7.

**Tabla N° 1. Las principales fiestas de precepto católico durante el siglo XVIII.**<sup>205</sup>

| <b>Mes, día.</b>                      | <b>Festividad.</b>                                                                                                                                                                                                           |
|---------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Enero 2 y 6.                          | Circuncisión de nuestro señor Jesucristo y La epifanía del señor. *                                                                                                                                                          |
| Febrero 2 y 24.                       | La purificación de María Santísima y San Matías Apóstol.                                                                                                                                                                     |
| Marzo 7, 19 y 24.                     | Santo Tomas de Aquino, San José* y La encarnación del divino verbo.                                                                                                                                                          |
| Abril 25.                             | San Marcos Evangelista.                                                                                                                                                                                                      |
| Mayo 3.                               | Santiago y Felipe Apóstoles y La Santa Cruz.*                                                                                                                                                                                |
| Junio 11, 24 y 29.                    | San Bernabé Apóstol, La natividad de San Juan Bautista.* y Santos Apóstoles Pedro y Pablo. *                                                                                                                                 |
| Julio 2, 22 y 25.                     | La visitación de María Santísima, Santa María Magdalena y Santiago Apóstol.*                                                                                                                                                 |
| Agosto 6, 8, 10, 24 y 28.             | La transfiguración del señor, Santo Domingo.*, San Lorenzo Mártir, La Asunción de María Santísima, San Hipólito, San Bartolomé Apóstol y San Agustín.*                                                                       |
| Septiembre 3, 21 y 29.                | La navidad de Nuestra Señora, San Mateo Apóstol y evangelista y La dedicación de San Miguel Arcángel.                                                                                                                        |
| Octubre 4, 14, 18 y 28                | San Francisco de Asís.*, Santa Teresa.*, San Lucas Evangelista y Apóstoles San Simón y San Judas Tadeo.                                                                                                                      |
| Noviembre 2, 21, 25 y 30              | Festividad de Todos los Santos.*, Virgen de los Urdiales.*, Santa Catalina Virgen y Mártir.* y San Andrés Apóstol.                                                                                                           |
| Diciembre 8, 12, 21, 24, 25, 26 y 28. | La inmaculada Concepción.*, Santa María de Guadalupe.*, Santo Tomas Apóstol, Expectación del parto de Nuestra Señora, La Natividad de Nuestro Señor Jesucristo.*, San Esteban Protomártir y San Judas Apóstol y Evangelista. |
| Fiestas móviles.                      | Celebraciones de Semana Santa * (Domingo de Ramos, Jueves y Viernes Santo, Domingo de Resurrección., pentecostés, Corpus Cristi).                                                                                            |

Esta relación particular con los santos, también se presentaba de forma individual, siendo común que los creyentes se encomendaran al santo que llevaba el nombre con el que habían sido bautizados. De igual forma los pueblos y barrios también tenían un santo patrono, en cuya fiesta cada uno de los fieles desempeñaba un papel específico que

<sup>205</sup> Tabla hecha en base a las fiestas establecidas como obligatorias en el III Concilio Mexicano, libros segundo, título tercero, citado en González Flores, José Gustavo, *Origen y consolidación del Cristianismo en Taximaroa*, Morelia, Ediciones Michoacanas, 2007. Además se señalan algunas de las principales fiestas realizadas en la capital del obispado, resaltándolas con esta marca \*. La información de estas fiestas se obtuvo de la búsqueda en distintos archivos como el Archivo Casa Morelos (A.H.C.M.)/procesos criminales/, en el Archivo Catedral (A.C.C.M.)/ actas de cabildo/ y el Archivo Municipal (A.H.M.M.) /sección justicia y correspondencia.

implicaba trabajo, ofrendas en dinero, flores, vestuario, artesanías, velas, incienso y otros signos de devoción, estas celebraciones eran una forma de renovar los vínculos de obligación y de lealtad para con los santos.<sup>206</sup>

La diversidad expresa la concepción subjetiva familiar en espacios públicos, no sólo símbolo de reproducción de un imaginario religioso colectivo que diera cuenta del proceso evangelizador, sino también ámbito para la construcción del sentido de lo religioso. Aunque, es difícil definir las causas específicas que alentaron la elección de un santo patrono, debido a que estas respuestas radican en la parte individual e imperceptible de la devoción, al menos imperceptible desde las fuentes con las que cuenta esta investigación.

En el territorio del obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII, tuvieron lugar varias fiestas patronales anualmente, siendo otras de las más destacadas las celebradas en honor a los santos patronales de los barrios de las ciudades. Las festividades de san José, San Juan y San Pedro son ejemplos claros de estas celebraciones religiosas, el costo aproximado de cada una de ellas ascendía a los 100 pesos. El caso de San José es uno de los más mencionados, ya que también era considerado como el patrono contra los rayos y las tempestades.<sup>207</sup>

La fundación de cofradías fue otra práctica religiosa relacionada de forma directa con la presencia de los santos en el espacio mundano. De entre todos los cuerpos sociales, se puede decir que las cofradías fueron las de mayor difusión en toda la Nueva España, en tal magnitud, que se puede señalar que gran parte de la población perteneció a una, a la de su comunidad, su barrio, su gremio, a la de sus allegados en la ciudad o inclusive hubo quienes pertenecieron a varias.<sup>208</sup>

Las cofradías fueron organizaciones intermediarias entre la vida profana y la vida sagrada de la comunidad. Así, los conventos, las parroquias y las iglesias, donde se albergaban los cuerpos de religiosos, se rodearon de asociaciones de laicos para el servicio de Dios y de la Iglesia. La mayoría de las cofradías estaban consagradas a alguna advocación de la Virgen María o a algún santo. Cada cofradía determinaba sus propios

---

<sup>206</sup> Taylor, *Op. Cit.* pp. 400-401.

<sup>207</sup> A.H.M.M., Libros de Actas de Cabildo, Libro 32, 1769-1772, fojas 151-153.

<sup>208</sup> Pastor, Marialba, *Cuerpos sociales...Op. Cit.* p.76.

objetivos, su organización y su funcionamiento. Aunque, las labores básicas de las cofradías fueron siempre las mismas, llevar a cabo la fiesta del santo titular, realizar obras de caridad, como el auxilio a los enfermos, ayudar a los que habían caído en desgracia y asegurar un entierro digno a su miembros.<sup>209</sup> Por lo general, estas actividades debían estar orientadas por algún clérigo, o por lo menos eso era lo que se estipulaba en los decretos emanados de la jerarquía eclesiástica durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Así, la cofradía muestra esa religiosidad local determinada por dos rasgos fundamentales: en primer lugar, es colectiva, es decir, nace de un grupo mayoritario que la lleva a la práctica, por lo tanto es masiva, volcada, sobre todo, al lugar público, la calle por excelencia, convirtiendo este espacio en un lugar sacralizado por medio de los actos litúrgicos celebrados en él, de esta manera, Dios ya no se manifiesta solamente en el templo, sino que ahora lo hace también dentro de este espacio más abierto y público.<sup>210</sup> Aunque, posteriormente los hogares como espacios privados también serán lugares propicios para la religiosidad, rompiendo el monopolio de los templos, iglesias y catedrales como espacios exclusivos de culto.

El segundo rasgo, es su enfoque hacia la exteriorización, manifestado sobre todo en la fiesta, donde la imagen del santo patrono y sus objetos de culto son el principal elemento, pues dentro del despliegue procesional, la estética plasmada en el arte sacro juega un papel importante como transmisora de ese sentimiento colectivo que se comunica de manera visual. Estas expresiones colectivas materializadas en procesiones y fiestas litúrgicas muestran dos facetas del fenómeno de la religiosidad local. Primero, ésta es creada por el grupo y la sociedad que la exterioriza, pero al mismo tiempo que la crea realiza un segundo acto donde se refuerza a sí misma por medio de los diversos eventos simbólicos en los que plasma los valores que como grupo o sociedad concreta se han formado y que le dan identidad.<sup>211</sup>

Por lo anterior, las congregaciones de laicos, antes que representar un elemento de discontinuidad o peligro para el estado de cosas subyacente, se convertían en elementos

---

<sup>209</sup>*Ibíd.* p. 78.

<sup>210</sup>Miguel Luis López Muñoz, *Las cofradías de la Parroquia de Santa María de Magdalena de Granada en los siglos XVII y XVIII*, España, Universidad de Granada, 1992, p. 15.

<sup>211</sup>*Ibíd.* p. 18.

estabilizadores, en especial cuando se presentaban conflictos. Por esa misma función que muestran las cofradías de reforzar los valores de un determinado grupo, los actos celebrados por ellas fueron sumamente reglamentados por los altos jerarcas eclesiásticos, sobre todo durante el siglo XVIII, cuando el gobierno borbónico desplegó su capacidad para sistematizar y centralizar la acción de diversas instituciones como las hermandades y cofradías.<sup>212</sup>

Algunas de las cofradías más destacadas en el contexto religioso de la segunda mitad del siglo XVIII, fueron las del Carmen y la merced, ubicadas dentro de sus respectivos conventos, la de la santísima trinidad que se encontraba fundada en el templo de la merced, la cofradía del Señor San José, que se encontraba dentro de la misma parroquia, la cofradía de la Preciosísima Sangre de Cristo, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario (de pardos) que se encontraba dentro de la iglesia del convento de San Francisco, la cofradías de Nuestra Señora de la Encarnación, que se encontraban dentro de la iglesia de la Cruz, la cofradía de las Ánimas del Purgatorio, fundada al interior de la iglesia Catedral y la cofradía del socorro ubicaba en la iglesia de San Agustín. Así mismo, destacaron las archicofradías del Cordón de Nuestro Seráfico Padre San Francisco, fundada en el propio convento franciscano y la Archicofradía del Divinisimo Señor Sacramentado, fundada en el Sagrario de Valladolid.

Las tres cofradías más destacadas de las antes mencionadas fueron la cofradía del Glorioso Patriarca San José, la Cofradía de la Preciosísima Sangre de Christo y la Cofradía de Nuestra Señora del Rosario (de pardos), Seguidas por la Cofradía de Nuestra Señora de la Merced y la Cofradía de Nuestra Señora del Carmen. Dentro de las cofradías menos numerosas se pueden mencionar a la cofradía de San Roque, la de San Blas y la de San Nicolás Tolentino, esa última ubicada en el templo de San Agustín.<sup>213</sup>

De la actividad de estas congregaciones religiosas se desprenden otras prácticas devocionales como las rogativas y las procesiones. Un claro ejemplo de esas prácticas, en el contexto que se analiza, es la deprecación que se hace el año de 1778 a la Señora del

---

<sup>212</sup> *Ibid.* p. 24.

<sup>213</sup> La conclusión arriba señalada se obtuvo en base al análisis hecho a los testamentos encontrados en el A.H.G.N.M. En los libros de protocolos e instrumentos Públicos, vols. 111-215, 1753-1803.

Socorro venerada en el convento de San Agustín, “por la enfermedad que en abundancia se está experimentando en esta misma ciudad”. Ambos cabildos acordaron “respecto a la grave consternación en la que se haya dicho público por el motivo relacionado, y para darle el consuelo que este cabildo apetece, se haga rogación a la Santísima Señora del Socorro disponiendo se le cante una misa solemne por la comunidad de dicho convento y acabase saque en procesión: para cuyo efecto se pase diputación al ilustrísimo señor obispo impetrándosele su licencia para dicha procesión”.<sup>214</sup>

Otro ejemplo del mismo talante, ocurrió en la ciudad de Valladolid el año de 1804, cuando estando reunido el cabildo hicieron alusión a la escases de agua y la enfermedades que el común estaba experimentando, propusieron como solución al problema, “se hiciesen a Dios nuestro señor las correspondientes rogaciones, y que para esto como en otras ocasiones era necesario, saliesen en solemne procesión las sagradas ymagenes de Jesucristo señor nuestro, la señora Virgen de los Urdiales, y el señor San José, para alcanzar de su majestad la felicidad del buen temporal”.<sup>215</sup>

El culto a los santos también se manifestaba mediante las devociones personales, en el caso particular de esta investigación se relaciona a las devociones personales de los feligreses con los lugares de entierro más solicitados, así como las mortajas con las que eran enterrados y alguna clausulas especiales hechas a favor del culto de algún santo en particular.

La mayor parte de los testamentos que se analizaron contienen peticiones referentes al entierro de los testadores en el convento y templo de San Francisco de la ciudad de Valladolid. No todos explicitaron ser amortajados con el hábito del santo, pero es clara la preferencia de los feligreses, —sobre todo vallisoletanos—, por ser enterrados en dicho convento. Otros santuarios que fueron recurridos para la sepultura de los fieles fueron los de Guadalupe, la Cruz, Santa Cathalina y San Agustín. Cabe señalar que la mayoría de los

---

<sup>214</sup> A.H.M.M., Libro no. 43 de Actas de Cabildo, Valladolid 1778, petición para hacer una deprecación a Nuestra Señora del Socorro, foja 129.

<sup>215</sup> *Ibid.* Libro no. 102 de Actas de Cabildo, Valladolid 1804, rogativas para solucionar del mal temporal, fojas 48-57.

que pedían ser enterrados en estos lugares ostentaban una posición social no muy elevada.<sup>216</sup>

Otros lugares frecuentes para los entierros fueron los templos y conventos de la Merced y Del Carmen, en dichos lugares se llevaron a cabo menos entierros, pero la mayoría de los allí sepultados pertenecieron a los estratos sociales altos, por ejemplo Juan de Aragón, organista mayor de la iglesia Catedral, quién además pidió ser amortajado con doble hábito, debajo el de la Merced y encima el del Carmen.<sup>217</sup> Otro caso es el de Juana Maria Cardoso, quien pidió ser sepultada en el citado convento frente al altar del Santo Cristo de los desconsolados.<sup>218</sup>

Las devociones personales también se manifestaban mediante declaraciones directas, como lo hizo Joseph de Rivera al declarar como los santos de su devoción a la Virgen de los Dolores y a la Virgen del Carmen.<sup>219</sup> Estas devociones personales se podían dar por factores como la identificación del patronímico con alguna entidad santa, por ejemplo el caso de Juan de Dios Antonio Guerrero, quien deja como última voluntad ser enterrado en el convento de San Juan de Dios de Valladolid “por la mucha devoción que al Santo patriarca tengo”.<sup>220</sup> La devoción personal también se podía ver influida por otros factores como el sentimiento de pertenencia a la Nueva España, esto podía propiciar el culto a santos locales y propios de estos territorios o sino por lo menos a santos considerados de carácter más local. Por ejemplo San Nicolás Tolentino,<sup>221</sup> San Francisco de Padua,<sup>222</sup> La virgen de la Salud,<sup>223</sup> La virgen de los Urdiales, el Señor de Araro,<sup>224</sup> San Juan Nepomuceno,<sup>225</sup> El señor de la Columna, San Ignacio de Loyola,<sup>226</sup> San Pio Quinto<sup>227</sup>, la

---

<sup>216</sup> A.H.G.N.M., libros de protocolos e instrumentos públicos, vols. 120-137, 1753-1770.

<sup>217</sup> *Ibid.* vol. 128, 1764, testamento de Juan de Aragón, fojas 218-220.

<sup>218</sup> *Ibid.* vol., 124, 1762, testamento de Juana Maria Cardoso, fojas 219-221.

<sup>219</sup> *Ibid.* vol. 123, 1761, testamento de Joseph de Rivera, fojas 105-106.

<sup>220</sup> *Ibid.* vol. 137, 1769-1770, testamento de Juan de Dios Antonio Guerrero, fojas 128-129.

<sup>221</sup> *Ibid.* vol. 126, 1763, testamento de Lorenzo Sendejas, fojas 179-181.

<sup>222</sup> *Ibid.* vol. 125, 1762, censo hecho por don Cayetano perez y doña Maria Luicia Sanchez a favor de una función anual en honor de San Francisco de Padua, fojas 12-13.

<sup>223</sup> *Ibid.* vol.128, 1764, testamento de Juliana Nicolasa de Silva, fojas 13-14.

<sup>224</sup> *Ibid.* vol. 130, 1765, testamento de Paula Casimira de Montanar, fojas 465-467.

<sup>225</sup> *Ibid.* vol.133, 1767, testamento de Simon Sendexas, fojas 171-172.

<sup>226</sup> *Ibid.* vol.136, 1769, testamento de Joseph de la Huerta, obrajero, fojas 114-116.

<sup>227</sup> *Ibid.* vol.137, 1769-1770, testamento del bachiller don Pedro de Echeverria, clérigo, fojas 325-327.

Virgen del Socorro,<sup>228</sup> Nuestra Señora de la Escalera de Tarímbaro,<sup>229</sup> el Santo Cristo del Milagro,<sup>230</sup> el Santo Cristo del Cautiverio, venerado en el barrio de la merced<sup>231</sup> y el Santo Ecce Homo, venerado en el templo de las capuchinas, entre otros.<sup>232</sup>

La participación de los curas de parroquia en las manifestaciones oficiales de la religiosidad es evidente, sobre todo, en la exhortación y fomento de estas prácticas entre su feligresía, esto se puede relacionar con dos causas primordiales, la primera de ellas el cumplimiento de sus funciones eclesiásticas que les era impuesto desde la cúspide de la jerarquía eclesiástica, que como se vio anteriormente la Iglesia de la segunda mitad del siglo XVIII, estaba encabezada por los obispos estas figuras de autoridad definían las prioridades de la Iglesia novohispana, de la que los curas párrocos formaban parte y cuya función primordial era la de vigila las manifestaciones devocionales de su feligresía y orientarlos hacia los nuevos cánones de fe individualizada e interiorizada.

La segunda causa de peso por la que los curas párrocos fomentaron esas manifestaciones de fe, se relaciona con la cuestión económica, ya que de esas actividades obtenían la mayoría de sus ingresos, debido a las restricciones regalistas que habían diezmado seriamente otras fuentes de ingreso de la Iglesia, como la recaudación del diezmo.

### **1.3. Nueva administración ¿Cambios en las manifestaciones de la fe?**

La administración borbónica en la Nueva España se fijó como meta principal reestructurar toda la organización de los territorios ultramarinos de la Corona española. La incursión de los Borbones en el gobierno de la Nueva España y sus reformas, que cambiarían profundamente la realidad colonial, emprendidas a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, se relacionaban de forma directa con las cuestiones económicas y administrativas, como fue la reorganización del sistema hacendario, el fomento a la minería, la creación de las intendencias, la expulsión de los jesuitas, la enajenación de los bienes de la Iglesia, la

---

<sup>228</sup>*Ibid.* vol.134, 1768, testamento de Ana Manuela Giron, mulata libre, fojas 318-319.

<sup>229</sup>*Ibid.* vol.122, 1761, censo hecho sobre la hacienda de Arindeo, foja 339.

<sup>230</sup>*Ibid.* vol.126, 1762-1763, testamento de Antonia Gertrudis de la Huerta, fojas 234-236.

<sup>231</sup>*Ibid.* fojas 75-76.

<sup>232</sup>*Ibid.* vol.129, 1764-1765, testamento de Margarita del Valle, doncella mayor de 25 años, fojas 157-159.

libertad de comercio, la supresión de los alcaldes mayores, la creación de un ejército regular, trabas a la industria novohispana entre otras. Reformas encaminadas a sujetar y a explotar a la Nueva España en provecho de la metrópoli, mediante el establecimiento de un aparato estatal moderno, caracterizado por el régimen de intendencias.<sup>233</sup>

También se vigiló con mayor énfasis el consumo de bebidas embriagantes como el charape, el aguardiente, el pulque y el tepache. Y tanto jefes políticos como sacerdotes acusaban a estas bebidas de ser prácticamente la causa de todos los pecados y problemas sociales, es por ello, que con las reformas de mediados del siglo XVIII, se buscó tener mayor control sobre su producción y consumo. Así mismo, las reformas económicas buscaban obtener mayores recursos de los territorios ultramarinos, restar el poder que la Iglesia tenía sobre la población, y reducir a los eclesiásticos a simples funcionarios del aparato estatal. Otras medidas buscaban aumentar el poder real y frenar el control del aparato estatal controlado por las elites locales y acabar con actitudes de rebeldía ante cambios socioeconómicos, que en muchos lugares condicionaba y limitaba el ejercicio administrativo de los funcionarios Reales.<sup>234</sup>

El afán de controlar la elaboración de bebidas embriagantes, ya se hacía presente desde inicios del siglo XVIII, esto se puede constatar mediante una Real Cedula emitida en 1715, en la que se especificaba que se prohíbe la elaboración de aguardiente de caña. “Por cuanto reconociendo los sumos perjuicios y daños, que se han experimentado a la publica universal salud de los vasallos de los reinos del Perú y La Nueva España causando repetidos y perniciosos males”.<sup>235</sup> Se añadía que se destruyeran todos los instrumentos que se empleaban para su elaboración y que se castigara a los infractores con una multa de mil pesos por la primera vez, dos mil por la segunda y tres mil por la tercera. “Y si fuere comunidad eclesiástica, monasterio, cura o clérigo particular, o prebendado dueño de dicho aguardiente, le aprehendan y derramen asimismo, y rompan los instrumentos y materiales;

---

<sup>233</sup> Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005, P.19.

<sup>234</sup> Marín, *Op. Cit.* pp.30-31.

<sup>235</sup> A.H.M.M., Sección Gobierno, Siglo XVIII, Caja 10, expediente, 15, 1715, Foja 1.

y de averlo executado den cuenta con autos de la tal aprehensión a su prelado, para que aplique por su parte el castigo que tuviere por conveniente”.<sup>236</sup>

Así mismo, se refleja paralelamente la difusión de una cultura laica a fines del periodo colonial, no en ruptura con la Iglesia, pero sí con su antiguo control en lo intelectual, que se caracterizó por la creación de nuevos periódicos que constituían uno de los principales vehículos del nuevo pensamiento, pero también por la formación de cenáculos intelectuales, de instituciones científicas o educativas, así como la circulación de memorias, representaciones y otros documentos; escritos que en unos casos serán de descripción científica de la realidad americana y en otros consistirán en alegatos o peticiones a favor de reformas necesarias para el bienestar colectivo.

De igual manera se comenzaba a manifestar el interés del régimen borbónico por la educación de ciertos sectores poblacionales, ejemplo de ello es la invitación que se hizo a todos los intendentes de la Nueva España, mediante la que se pedía buscar a cuatro jóvenes o más, que supieran leer y escribir para que recibieran la instrucción conveniente en la Real Academia de San Carlos, erigida en la capital novohispana. Se añade, que si eran pobres y no se podían mantener por sí mismos, ni por sus familias, se les costearan los gastos de las rentas públicas de cada ciudad principal.<sup>237</sup>

### **1.3.1. Las restricciones en la recaudación de limosnas.**

Es evidente que las reformas borbónicas afectaron de manera directa al poder y la jurisdicción de la Iglesia. Por ejemplo, era una práctica común de las parroquias y capillas que poseían imágenes celebres enviar a las citadas imágenes a los territorios vecinos para que sus representantes recaudaran limosna en nombre y beneficio de las imágenes sacras, esta fue una práctica cotidiana durante gran parte del siglo XVIII. El caso de la Virgen de la Salud de Pátzcuaro puede ser un ejemplo claro de esta situación, en 1779 el mayordomo del

---

<sup>236</sup> *Ibid.* foja 2.

<sup>237</sup> A.H.M.M, Libros de Actas de cabildo, libro vol. 58, 1785-1787. Fojas 20-22.

santuario de la Salud obtuvo autorización para pedir limosna durante un periodo de dos años en el obispado de Michoacán, debido a los bajos ingresos de la capilla.<sup>238</sup>

El panorama cotidiano en las prácticas devocionales estaba cambiando a consecuencia de las reformas de la nueva administración, en 1794 el virrey, marqués de Braciforte, se quejó ante el Consejo de Indias de que las autoridades diocesanas habían otorgado licencias a un gran número de personas para recorrer el territorio novohispano con autorización de recaudar limosnas a nombre de los santos. El virrey fundamentaba su reclamo en que la recaudación de limosnas se había convertido en un negocio para los recaudadores que compraban las licencias necesarias para pedir limosna en nombre de los santos a cambio de un porcentaje de lo recaudado.<sup>239</sup>

Al parecer los reclamos del marqués de Branciforte fueron escuchados y un año después en 1795 el Consejo de Indias envió una Real Cédula que estipulaba a los obispos limitar el otorgamiento de las citadas licencias.<sup>240</sup> El accionar del gobierno borbónico respecto a las licencias para recaudar limosna no fue el único rubro que se vio afectado dentro de las prácticas cotidianas de la devoción.

Las agrupaciones indígenas, como las cofradías fueron un caso particular, ya que además fungieron como un espacio autónomo para el desempeño de las actividades cotidianas y religiosas tradicionales a nivel local. Esta situación motivo el interés de la Corona por vigilarlas, sobre todo, en lo referente a su economía y sus colectas de limosna para el financiamiento del culto a sus santos patronos. Las colectas implicaban el recorrido del mayordomo para pedir limosna en nombre del santo, siempre que contaran con licencia del ordinario. Los ingresos y egresos debía asentarse en un libro de cuentas y los recolectores tenían que ser inspeccionados por los curas y jueces eclesiásticos de los partidos.<sup>241</sup>

---

<sup>238</sup> A.H.G.N.M. Libro de protocolos e instrumentos públicos, vol. 207, 1799, petición para pedir limosna en la ciudad de Valladolid en honor a la virgen de la Salud, fojas 66-67.

<sup>239</sup> Brading, David A., *Op. Cit.* p. 182.

<sup>240</sup> *Ibid.* p. 183.

<sup>241</sup> Gruzinski, Serge, *La segunda aculturación...Op. Cit.* p. 179.

Desde 1780 las autoridades reales enfatizaron en el control que se debía tener con las prácticas de recaudación. Los intendentes, delegados y corregidores castigaron a los indígenas colectores que no contaron con licencia real, aunque contaran con licencia del provisor, también se quiso limitar el desplazamiento de los indios y vagabundos, argumentando que desperdiciaban su fuerza de trabajo y escapaban al fisco. Para defender sus derechos los mayordomos indígenas apelaron a las costumbres centenarias y a la tradición, argumentando que todos los mayordomos, desde tiempo inmemorial, habían colectado con licencia del provisor.<sup>242</sup>

David Brading, ilustra esta situación con lo acontecido el año de 1805, cuando el fiscal del consejo de indias recibió una denuncia en contra de una procesión que se organizaba anualmente, no hacía muchos años atrás, era organizada por un importante prebendado del cabildo eclesiástico de México. La procesión tenía como fin principal recaudar limosna para obtener la canonización del beato Felipe de Jesús, un mártir franciscano nacido en la Nueva España que fue martirizado en Japón.

El informe señalaba que la procesión que iba de la catedral de México al convento franciscano, empezaba con 15 imágenes del mártir, transportadas por los gremios de la ciudad, también se incluían algunas escenas de su vida, algunas de las cuales eran descritas como grotescas, por el informante, representaban elementos como un diablo y un verdugo. Además el espectáculo presentado por la procesión parecía ser de carácter muy abrumador y ridículo para el informante, quien pedía se diera una reprimenda al prebendado, se suspendiera la petición de limosna y se impidiera la procesión.<sup>243</sup>

La restricción de la recaudación de las limosnas también se puede observar dentro de los testamentos del obispado de Michoacán durante el siglo XVIII, sobre todo si se comparan los ingresos que la Iglesia obtenía por el concepto de “mandas forzosas” y las causas a las que dicho recurso se destinaba. Por ejemplo, durante la primera mitad del siglo XVIII, los recursos obtenidos de las “mandas forzosas” se destinaban a la beatificación de Juan de Palafox y a la preservación de los lugares santos de Jerusalén.<sup>244</sup>

---

<sup>242</sup>*Ibidem.*

<sup>243</sup>Brading, David A., p. 191.

<sup>244</sup> A.H.G.N.M., Libros de protocolos e instrumentos públicos vols. 48-79, 1700-1730.

La situación de la primera mitad del siglo fue cambiando con el paso de los años y ya para la segunda mitad del siglo los fondos de las “mandas forzosas” se comenzaban a destinar para otras causas, siendo las principales la asistencia a los niños desamparados y a las viudas de las ciudades principales, también figuraba como uno de los destinos principales de ese capital el apoyo al Hospital de San Lázaro de la ciudad de México, encargado de tratar a los enfermos de lepra.<sup>245</sup>

Ahora bien, ¿a qué factores se pueden atribuir los citados cambios? Desde comienzos del siglo XI uno de los aspectos más destacados de esa época fue la santificación de numerosos laicos “como efecto de los continuos cuestionamientos que estos comenzaban a hacer a la autoridad eclesiástica”.<sup>246</sup> Este panorama continuó incluso en tierras americanas y el auge de los beatos y santos americanos fue notable, sobre todo, en los siglos XVI y XVII, pero la situación de los beatos durante la segunda mitad del Siglo de Las Luces, en los territorios novohispanos fue muy distinta, sobre todo por la creciente intervención de la Corona en los asuntos religiosos, por la secularización de la vida diaria y por las fricciones cada vez más latentes entre los poderes civiles y eclesiásticos.

La segunda mitad del siglo XVIII, se vio marcada por un conjunto de hechos de carácter político, que afectaron los procesos de beatificación y de canonización, sobre todo, el creciente desinterés de la monarquía borbónica por promover causas de santos americanos, principalmente después de 1790, también se suma la precaria situación del papado frente a una política regalista borbónica que intentaba ejercer mayores controles sobre la Iglesia, lo que debilitó la simpatía de los pontífices romanos por las causas hispanas. La expulsión de los jesuitas en 1767 y la total disolución de su orden en 1773, junto con la invasión de Roma por los ejércitos napoleónicos terminaron por completar un panorama adverso para las causa de beatificación y canonización de los santos novohispanos.<sup>247</sup>

Las características regalistas del régimen borbónico saltan a la vista, sobre todo si se observan las causas a las que se comenzaron a destinar los fondos que anteriormente eran

---

<sup>245</sup> El apoyo al hospital de San Lázaro se fomenta sobre todo en la parte final del siglo XVIII y la primera década del siglo XIX. H.H.G.N.M. Libros de protocolos e instrumentos públicos, vols. 186-216.

<sup>246</sup> Rubial, *Op. Cit.* p. 25.

<sup>247</sup> *Ibid.* pp. 69-70.

dirigidos a las beatificaciones y canonizaciones. Las dos principales causas que recibían el beneficio de las “mandas forzosas” en el territorio que se estudia, fueron en primer lugar, el auxilio a los huérfanos y viudas. Esto se puede considerar como el reflejo de una caridad secularizada y tendiente al auxilio directo del prójimo, acción que refleja el intento del gobierno español por acaparar aspectos que con anterioridad pertenecía de manera exclusiva al poder eclesiástico.

La segunda causa destinataria de los citados recursos fue el auxilio económico al Hospital de San Lázaro de la ciudad de México. Esta causa también es el reflejo de esa creciente caridad secularizada y de la preocupación del régimen Borbón por las cuestiones de carácter más mundano. El hospital de San Lázaro, tenía como función principal atender a los enfermos de lepra. Desde 1770 se habían incrementado los casos de ese mal en el obispado de Michoacán, para finales del siglo XVIII, se hizo aún más notable la presencia de esa enfermedad, por tal razón el cabildo emitió un comunicado dirigido a los médicos y boticarios, para que mandaran un listado de los enfermos de lepra que habían en las ciudades del obispado, para que posteriormente fueran enviados al Hospital de San Lázaro en la ciudad de México para ser tratados.<sup>248</sup> Estos ejemplos demuestran los cambios que el nuevo régimen estaba generando en la vida diaria de los novohispanos y de los michoacanos del Siglo de las Luces, siempre buscando beneficios de carácter utilitario.

### **1.3.2. Las limitantes a las cofradías.**

En el año de 1775, el Contador Real de Fondos Comunitarios descubrió que muchos poblados de indios carecían de algún fondo colectivo, porque sus tierras, capital y ganado habían sido absorbidos por cofradía y hermandades, cuyos ingresos se dedicaba a funciones religiosas, fuegos artificiales y otras acciones que catalogó de “inútiles y perjudiciales” para su propio bien y subsistencia.<sup>249</sup> El argumento del funcionario Real giraba en torno a la pobreza en la que los indígenas se veían sumidos por los gastos que esas asociaciones le demandaban, pero también se hace evidente su preocupación por la ausencia de los pagos

---

<sup>248</sup> A.H.M.M., Ramo Gobierno I, Caja 43, Exp. 21, Valladolid 1793, comunicado que hace el ilustre cabido de Valladolid, fojas 9.

<sup>249</sup>Brading, *Op. Cit.* p. 150.

reales que quedaban pendientes por la misma causa de los gastos excesivos que las asociaciones religiosas les demandaban.

El fiscal, Juan Antonio de Areche, exigió unas medidas que pusieran fin a estos males, aboliendo las cofradías y devolviendo a los pueblos sus propiedades. La cuestión de fondo radicó en que la Corona se percató de la existencia de innumerables organizaciones populares de las cuales la autoridad real no tenía prácticamente ningún registro y sobre las cuales no ejercía ningún control. Como respuesta a lo suscitado, en 1776 los ministros de Madrid emitieron una real cedula según la cual toda las cofradías requerían de una licencia Real y además sus constituciones serían revisadas para verificar que estaban en concordancia con la Real Política. Asimismo se insistió en que estas organizaciones eran de carácter temporal, y no espiritual, lo que implicaba que debían estar bajo el control y propiedad de la jurisdicción Real y no de la eclesiástica. Se pusieron en circulación más de quinientos ejemplares de una Real cédula en 1791, en la que se especificaba la rotunda prohibición de que las cofradías o cualquier congregación de esa índole, se reunieran sin estar presente un funcionario real. Las reuniones que no se celebraran bajo esa especificación serían consideradas como “clandestinas e ilegítimas”.<sup>250</sup>

En 1796, el régimen Borbón exigió a todas las cofradías existentes presentar copia de sus constituciones al Consejo de Indias, con el objeto de que les fueran entregadas las correspondientes licencias, en el caso de ser aprobadas. El Consejo de Indias gestionó que sólo se autorizaran dos cofradías una consagrada al Divino Sacramento y otra a las Ánimas Benditas de purgatorio y que las demás fuesen prohibidas. Bajo el Argumento de que eran numerosos los perjuicios y desordenes que producía el gran número de cofradías gremiales y especiales, que se fundaban por antojo, seducción o vanidad y todos los días iban en aumento en las iglesias de seculares y regulares, en las capillas y conventos de todo el territorio novohispano. Se añade que con esas medidas se pondría fin a los daños propiciados por los excesivos gastos que esas asociaciones ocasionaban a sus miembros.<sup>251</sup>

Dentro de ese control más minucioso también se estipuló que las cofradías sólo debían destinar 25 pesos para los gastos funerarios de cada uno de sus miembros y que el

---

<sup>250</sup>*Ibidem.*

<sup>251</sup>*Ibid.* p.151.

excedente se utilizaría en obras de caridad como el socorro de los pobres, de los presos o de los enfermos. Esta situación refleja el carácter de un aparato gubernamental con marcados rasgos de modernidad. Propuestas que reflejan la reiterada ambición de la burocracia borbónica por regular todos los aspectos de la vida social de la Nueva España. Aunque es evidente pensar que esas propuestas se realizaron de manera más eficaz en la teoría que en su aplicación práctica.<sup>252</sup>

Todas estas reestructuraciones realizadas por la monarquía afectaron el papel económico que venía desempeñando la Iglesia, desde su establecimiento en el Nuevo Mundo, repercutiendo de manera directa en la estabilidad de las cofradías. Una de las primeras disposiciones dirigidas a centralizar la administración fiscal en manos de la Corona, restándole poder al clero, fue la cancelación del privilegio de arrendamiento de los reales novenos por ministros eclesiásticos, para que ahora pasaran a manos de funcionarios Reales. En el caso del obispado de Michoacán, fue en el año de 1765 que se comenzó a poner en marcha esta disposición.<sup>253</sup>

La expulsión de los jesuitas del territorio novohispano también trajo consecuencias para los feligreses, por ejemplo en el año de 1778 se proclamó un edicto referente a los patronatos de las capellanías que estaban bajo la jurisdicción de los jesuitas. El obispo de Michoacán el doctor y maestro don Juan Ignacio de la Rocha dio a conocer por orden Real que todos los eclesiásticos de la diócesis debían informar sobre las casas, colegios, residencias y demás bienes temporales que pertenecieron a los ex-jesuitas, también se pedía informar a los súbditos de todas las capellanías colectivas o laicales que generaran ingresos para los regulares de la compañía de Jesús, se les daba un plazo de 40 días para poner al corriente su situación ante los comisionados correspondientes, se debía informar la cantidad de la capellanía, la finca sobre la que se censaba, el benefactor y el beneficiado. En caso de

---

<sup>252</sup> William Callahan, “Una revolución eclesiástica en España, 1750-1850: El papel de la Iglesia y las finanzas estatales entre el antiguo régimen y el liberalismo”, en Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Iglesia, Estado y economía. Siglos XVI al XIX*, México, UNAM, Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora, 1995 p. 216.

<sup>253</sup> Sánchez Maldonado, María Isabel, “La capellanía en la economía de Michoacán en el siglo XVIII”, en Pilar Martínez López-Cano (compiladores), *Iglesia, Estado y economía...Op. Cit.* p.217.

no acatar lo mandado se especificaba que ese desacato se castigaría con la pena de excomunión mayor.<sup>254</sup>

De la misma manera se especificaba a todos los curas y jueces eclesiásticos de la diócesis que informaran de la muerte de cualquier eclesiástico que recibiera ingresos de alguna capellanía informando lo acontecido al juzgado de capellanías y obras pías. El incumplimiento de este mandato se sancionaría con el cobro de 100 pesos.<sup>255</sup> Estos mandatos tenían como principal finalidad tener un mayor conocimiento de los capitales que se manejaban mediante capellanías y obras pías dentro del obispado y dentro de toda la Nueva España. El rey decidiría a quien se le concederían los beneficios de las capellanías que antes estaban en manos de los jesuitas, esta acción la realizaría de manera directa mediante el virrey, que en este caso era el marqués de Croix.

La Consolidación de Vales Reales fue otro factor que diezmó a las cofradías, este mandato emitido en la metrópoli se extendió a los dominios de ultramar después de volver a iniciarse la guerra contra Gran Bretaña en octubre de 1804. El 28 de noviembre de ese mismo año se emitió la Real Cédula por la cual se ponían en práctica estas disposiciones dentro de las colonias, mandándose enajenar los bienes raíces que pertenecían a obras pías y el pago de los censos por este rubro, así como el remate de los inmuebles que avalaban los préstamos en estado vencido y censo perpetuo. En las disposiciones anexas a la real cédula se distinguía entre bienes propios y bienes en administración, enajenándose sólo los segundos, ya que dentro de éstos se encontraban aquellos caudales que en calidad de patronato manejaban las diversas instituciones eclesiásticas y laicales, como las cofradías, para el cumplimiento de obras piadosas, memorias de misas y cultos. En contraste, los bienes propios eran eximidos de esta disposición, pues éstos estaban dirigidos al sostén de los miembros del clero.<sup>256</sup>

Para el caso de la capital del obispado se tienen varios ejemplos que pueden ilustrar la situación que las cofradías tuvieron que enfrentar debido a los reformas que la Corona

---

<sup>254</sup>Edicto sobre el patronado de las capellanías que tocaba a los ex –jesuitas. Valladolid, 1778. AHCM/Diocesano/Gobierno/Correspondencia/Autoridades eclesiásticas/ S. XVIII/ caja 27/expediente 63. Fojas 16-17.

<sup>255</sup>*Ibid.* foja 20.

<sup>256</sup>Sánchez Maldonado, *Op. Cit.* p. 143.

estaba llevando a cabo desde el último tercio del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Un claro ejemplo se presenta en el remate de fincas que pertenecían a la cofradía de la Virgen del Rosario.<sup>257</sup> La misma situación se presentó para la cofradía de la Santísima Trinidad, que se ubicaba dentro de la iglesia del Señor San José.<sup>258</sup> Así pasó también con la cofradía de Nuestro Señor San José<sup>259</sup> y con la de Nuestra Señora de la Merced.<sup>260</sup> Estas cofradías fueron diezmadas y sus bienes pasaron a formar parte del patrimonio Real, para posteriormente ser rematados y utilizar lo recaudado en las prioridades del gobierno borbónico. Esta situación indudablemente afectó las prácticas religiosas en el obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII.

### **1.3.3. El control sobre las prácticas religiosas.**

Las nuevas disposiciones emprendidas por los gobernantes de la casa de los Borbones en la Nueva España, también afectaron de manera directa a algunas celebraciones religiosas, como las representaciones de Semana Santa que se realizaban en algunos pueblos del obispado. En una carta pastoral del arzobispo Lorenzana, hecha en 1769, manifestó su preocupación por los excesos de la religión y la magia popular, condenando todas las curaciones supersticiosas y el consumo de peyote. Además hizo un claro énfasis en la prohibición que se hacía de todas las representaciones en vivo que se realizaran de la Pasión de Cristo, de la danza del palo del volador, de las danzas de Santiaguito y de las representaciones de pastores y reyes, bajo la pena de 25 azotes.<sup>261</sup>

El control en las prácticas relacionadas con la religión también se extendió a manifestaciones como las procesiones. En 1774 el recién instaurado cura secular de la ex parroquia agustina de Yuririapúndaro se vio sorprendido por la forma en la que el pueblo de la citada parroquia sacó en procesión a la imagen de la Purísima Concepción, recorrido que duró 15 días por los poblados y ranchos circundantes, para volver a la capilla del hospital el día 8 de diciembre, día de su fiesta patronal. La procesión también se realizaba

---

<sup>257</sup> A.H.M.M., Ramo Hacienda II, Caja 14, Exp. 1, Valladolid, 1805, 7 fojas.

<sup>258</sup> *Ibid.* Exps. 2 y 9, Valladolid, 1805, 7 y 9 fojas.

<sup>259</sup> *Ibid.* Exp.12, Valladolid, 1805, 12 fojas.

<sup>260</sup> *Ibid.* Exp.14, Valladolid, 1805, 15 fojas.

<sup>261</sup> Brading.*Op. Cit.* 184.

en partes de la noche, a la luz de las velas y con acompañamiento de música y danzas que duraban hasta el amanecer. La celebración había adquirido tal popularidad que hasta algunos vecinos de otras partes del obispado llegaban a acompañar la procesión. El párroco denunció que durante las procesiones nocturnas se había presentado la embriagues, violaciones, hurtos y conflictos. Por lo que el obispo prohibió celebrar la procesión en años posteriores.<sup>262</sup>

Los cortejos fúnebres también se vieron afectados por los cambios del siglo XVIII, aunque es preciso mencionar que estos cambios ya se venían presentando desde mediados del siglo XVII, cuando se comienza a hacer presente una religiosidad más interiorizada, y mediante leyes de principios de ese siglo se comienza a delimitar que el sequito que acompañaría al difunto en la procesión fúnebre deberá limitarse a los miembros de la familia inmediata y a los allegados más personales del fallecido. El luto tampoco debería de ser muy excesivo ni extenso, aproximadamente de 6 meses.<sup>263</sup> En los testamentos también se puede percibir esa interiorización de la devoción cuando varios testadores piden ser enterrados sin pompa alguna, como lo declaró en 1780 José Manuel Perez, quien pidió ser enterrado “sin pompa”.<sup>264</sup> Así también lo declaró en el mismo año Pedro perez, originario del barrio de San Pedro, al expresar que a su muerte fuera amortajado con el habito de San Francisco “sin pompa ni vanidad”.<sup>265</sup> Por último en el mismo año, José Vicente Romero dijo ser sepultado “sin pompa ni exterioridad”.<sup>266</sup>

Las actividades que recibieron un mayor control por parte del régimen ilustrado, sin duda, fueron las fiestas patronales. Estas festividades eran organizaban por distintas agrupaciones, ya fueran las cofradías encargadas de rendir culto al santo de su advocación, por algún gremio o incluso por los cabildos de la ciudad de Valladolid, como fue el caso de

---

<sup>262</sup>*Ibid.* p. 185.

<sup>263</sup>Núñez Arancibia, Rodrigo, “Actitudes ante la muerte en Valladolid y Morelia de Michoacán durante los siglos XVIII y XIX”, en: *Del Nuevo al Viejo Mundo: Mentalidades y Representaciones desde América*, Chile, Fondo de Publicaciones Americanistas y Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 2005, p. 92.

<sup>264</sup>A.H.G.N.M., Libro de protocolos e instrumentos públicos, vol. 162, 1780, testamento de Jose Manuel Perez, fojas 39-42.

<sup>265</sup>*Ibid.* testamento de Pedro Perez, fojas 331-332.

<sup>266</sup>*Ibid.* testamento de Jose Vicente Romero, fojas 528-531.

la fiesta hecha a la Virgen María en su advocación de Guadalupe, como patrona de la ciudad y como protectora contra las epidemias.

Estas festividades requerían de gastos y funciones específicas por parte de los organizadores, en dichas celebraciones los fieles renovaban los vínculos con el santo patrono y los lazos de fraternidad con los miembros de la comunidad. El santo representa el modelo del sacrificio que se debe seguir para ganar la salvación del alma. Es el fiel compañero de la vida, es el consuelo de los que sufren, alegra con sus milagros y está presente a la hora de la muerte. Pero su función principal es la de fungir como intercesor y abogado de los humanos ante Dios, “es el verdadero servidor de Dios y quien consigue placar su furia”.<sup>267</sup>

Un ejemplo del control que se tenía sobre las fiestas patronales, es la petición que hace el bachiller don Nicolás Santiago de Herrera cura del partido de Uruapan, para que suspendan las fiestas “que anualmente se celebran a nuestra señora de Guadalupe en aquel pueblo a fin de evitar funestas consecuencias”.<sup>268</sup> Este caso se analiza con mayor profundidad en el segundo capítulo de esta investigación, debido a la riqueza de su argumento en lo referente al papel del cura de parroquia como mediador.

Un caso similar tuvo lugar en el pueblo de Guaniqueo, cuando se presentó la Real provisión, dirigida al alcalde mayor del citado pueblo, informándole que se suspendía la aportación que se daba a los naturales para realizar sus festividades. Esto para quitarlos de la embriaguez y tumultos que en ocasiones anteriores se habían presentado y por ser las corridas de toros el pretexto idóneo para celebrar cualquier fiesta, “mas con para escándalo y perturbación de la paz que para decencia del sancto que celebran”.<sup>269</sup>

Otro ejemplo es el que tuvo lugar en el pueblo de Santa Ana Sirosto, cuando los naturales de este pueblo, representados por su gobernador, pidieron al intendente de Valladolid, Felipe Díaz de Ortega, se les autorizara realizar “unas danzas” durante las festividades dedicadas a la Señora Santa Ana. Pero la respuesta fue negativa, argumentando

---

<sup>267</sup> Pastor, *Op. Cit.* p.177.

<sup>268</sup> A.H.M.M., Ramo Gobierno I, Caja 53, Exp. 29, Valladolid, 1796, petición para suspensión de fiestas, 17 fojas.

<sup>269</sup> *Ibid.* Caja 48, Exp. 2, Valladolid, 1703, 4 fojas.

que “además de que estas les originan gastos, hay mucho desorden y debida de la que se originan pleitos, heridas y muertes”.<sup>270</sup> La restricción a las festividades que acompañaban a las celebraciones religiosas, tales como los bailes, eran contemplados por la curia eclesiástica como prácticas negativas para el correcto orden y comportamiento moral. Una carta pastoral del arzobispo Francisco Javier de Lizana que publicó después de observar las prácticas de su feligresía antes de la cuaresma de 1802, permite ver el interés que la Iglesia seguía teniendo en vigilar ese tipo de prácticas, “he visto a nuestros amados hijos inventando y sosteniendo un baile nocturno sobre las aguas de la acequia [...] vino la noche y en ella pasaron de un lugar a otro todas las bestias de la selva, esto es, las pasiones indómitas de la concupiscencia carnal.”<sup>271</sup>

Los principales contratiempos que se atribuían a las fiestas patronales eran el consumo excesivo de bebidas embriagantes y las actividades que fomentaban el bullicio y los malos comportamientos, elementos que estaban en contra del nuevo orden que el régimen Borbón querían implantar en sus territorios de ultramar.

#### **1.3.4. Individualización e interiorización de la fe: la devoción a los santos al interior de los hogares.**

Los factores anteriormente señalados apuntan a proponer que el mayor control en gran parte de las manifestaciones religiosas, poco a poco, fue orillando el culto y la veneración de los santos al interior de los hogares, sobre todo, durante la segunda mitad del siglo XVIII. Se pretendió analizar esta temática mediante los inventarios contenidos en los testamentos generados en la capital del obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo de estudio.

La restricción del culto en espacios de carácter “público”, como iglesias, parroquias y capillas, sobre todo después de la primera mitad del siglo XVIII, puede apuntar a una religiosidad más individualizada e interiorizada, que se intentaba imponer con el régimen borbónico. Para frenar o por lo menos disminuir los desórdenes que se presentaban en las celebraciones de carácter comunitario, en las que estaban presentes elementos como la

---

<sup>270</sup>*Ibid.* Exp. 11, Valladolid, 1792, 4 fojas.

<sup>271</sup>Carta pastoral citada en García Ayuardo, *Op. Cit.* p. 247.

música y las bebidas embriagantes, factores que facilitaban el desorden y los comportamientos “impropios”.<sup>272</sup> Esta situación también puede relacionarse con el contexto propio del arte barroco y la imaginería que fue prolifera en la Nueva España.

El análisis realizado a 852 testamentos, correspondientes a la segunda mitad del siglo XVIII, arrojó como resultado que aproximadamente el 12% del total de los testamentos dan testimonio de la presencia de objetos devocionales dentro de los hogares de la ciudad de Valladolid. El citado análisis se hizo de los testamentos vallisoletanos debido a que eran los más abundantes. El promedio de testamentos hechos anualmente corresponde a 13 testamentos de los cuales aproximadamente el 15% contiene dentro del inventarios de bienes objetos relacionados con el culto católico, los cuales se denominan en este trabajo bajo el nombre de “objetos devocionales”.<sup>273</sup> Dentro de los principales “objetos devocionales” encontrados se pueden apreciar, figuras de santos, lienzos, rosarios, crucifijos, relicarios y nacimientos.

Una de las imágenes santas más recurrentes dentro de esos inventarios es la Virgen de Guadalupe, por lo general se encontraba plasmada en lienzos, estampas y láminas, que comúnmente se guardaban dentro de relicarios de oro o plata. Los principales santos que se encontraron y que probablemente fueron los más venerados en los hogares son: San José, San Agustín, San Juan Nepomuceno, San Francisco, San Pedro de Alcántara, San Miguel, San Francisco Javier, San Francisco de Padua o Paula, San Antonio, San Nicolás Tolentino, San Ignacio de Loyola y San Felipe Neri. Estos santos también se encontraban plasmados mayormente en lienzos, estampas y láminas. Las principales santas que se encontraron son: Santa Gertrudis, Santa Ana, Santa Catharina, Santa Rita, Santa Clara, Santa Verónica,

---

<sup>272</sup>Otros cambios se presentaron en aspectos como el afrancesamiento de las costumbres y la difusión de las ideas ilustradas entre los estratos superiores, situación que reflejó un cambio con respecto al siglo XVII y su monotonía y austeridad exterior. Por su parte las diversiones públicas aumentaron su variedad y se extendieron a todos los sectores de la población. Fueron estas actividades variadas las que propiciaron en gran medida este relajamiento, pero también se encuentran presentes los intentos de un mejor control de esas actividades consideradas como contrarias. Otros factores duales, como la economía, prospera para algunos y austera para otros, propiciaron el traslado de los sectores bajos del campo a la ciudad, generando un carácter más relajado en estos grupos sociales, que se manifestó mediante las prácticas sexuales, los desórdenes públicos y actividades como la mendicidad y la embriagues. Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos?...Op. Cit.* pp. 16-18.

<sup>273</sup>Entendiendo por este término los objetos materiales, que pudieron tener alguna relación con el fomento al culto religioso o que pueden ser señal de la devoción de los feligreses durante la segunda mitad del siglo XVIII.

Santa María Magdalena y Santa Bárbara. Encontradas también principalmente en lienzos.<sup>274</sup>

Por su parte, las principales figuras de bulto corresponden a distintas representaciones de Cristo, como el nazareno y a las representaciones de la Virgen María y de su advocación de la Concepción, de la Virgen de Belén, de Los Dolores, de La Salud y de La Merced. Dentro de estas figuras e imágenes santas también se encontró indicio de santos más locales como el Señor de la Caña, el Señor de la Columna y la Señora de la Soterraña, sólo por mencionar algunos.<sup>275</sup>

Aunque, todos los objetos devocionales que se encontraron formaban parte de patrimonios particulares, y presumiblemente se destinaban para el culto personal o “privado” de las familias que los poseían, en ciertos testamentos se determina que a la muerte del testador se hereden algunos objetos de devoción a determinados templos o parroquias, normalmente de la misma ciudad. Esto para ampliar el culto y devoción que se tenía a esas imágenes. Aproximadamente un 40% de los testadores determinaban legar sus imágenes santas a alguna iglesia, capilla o convento de la ciudad, para que el culto a esas figuras e imágenes santas se extendiera a un mayor número de fieles creyentes.<sup>276</sup> El restante 60% legaba sus objetos de devoción a sus familiares directos, como hijos, hermanos, nietos y sobrinos.<sup>277</sup>

La devoción al interior de los hogares cuenta con algunos casos que merecen una mención aparte, por dos razones; primero por la gran devoción que sus propietarios les manifestaban y segundo porque estos casos sirven para ejemplificar la religiosidad local de los fieles de obispado durante la segunda mitad del siglo XVIII.

El primero de esos casos es el de Juana Maria Garcia y Soto, de calidad mulata libre, quien declara dentro de su testamento “yten declaro que tengo una imagen del señor

---

<sup>274</sup> A.H.G.N.M., Libros de protocolos e instrumentos públicos, vols. 111-215, 1753-1804, Testamentos.

<sup>275</sup> *Ibidem*.

<sup>276</sup> Juana Maria Cardoso, estipula que a su muerte se donen tres lienzos de santos que tiene al templo del señor San José. A.H.G.N.M., Libro de protocolos e instrumentos públicos vol.24, 1762, testamento de Juana Maria Cardoso, fojas 219-221.

<sup>277</sup> Francisca Xaviera Medina, deja a su hijo Francisco una imagen de la Señora de los Dolores y una de la Señora de la Soterraña, A.H.G.N.M., Libro de protocolos e instrumentos públicos, vol. 162, 1780, testamento de Francisca Xaviera medina, fojas 563-568.

orando en el huerto que por el mucho amor y devoción que tengo a este paso de su sacratísima pasión se ha venerado siempre en mi casa con el mayor culto y decencia posible”.<sup>278</sup> Pero también manifiesta que esa misma devoción la alienta a expandir el culto a un mayor número de fieles devotos. Tratando de alcanzar su objetivo, especifica que en un solar de su propiedad le construyó una capilla para la mejor veneración y culto a la imagen.

También comentó que se sacaba a la imagen en procesión, hacía ya varios años, el miércoles santo, “para que mas públicamente se diese el culto en beneficio común de los fieles”. Incluso menciona que tenía pagada una campana para la capilla que estaba construyendo. Como una de sus últimas voluntades encargó que por ningún motivo se moviera la capilla y que se mantuviera la devoción a la imagen sacándola en procesión el miércoles santo de cada año. Este hecho se puede caracterizar como un rasgo de religiosidad local de Valladolid, ya que, se pide se saque en procesión a la citada imagen los días miércoles santos y no los jueves santos, que eran propiamente los días destinados al culto de la imagen del Señor del Huerto. Otro elemento que es llamativo de este caso de análisis, es que la principal promotora del culto a esta imagen es de calidad mulata, lo que refiere que el culto estaba destinado principalmente a personas de ese estrato social, dando así espacio para el surgimiento de un culto dirigido y profesado por agentes sociales pertenecientes a las castas.

Una de sus albaceas fue el maestro en farmacopea Joseph de Lira y Sayas, a quien posteriormente se le encargaría el culto a la santa imagen, debido a la devoción que este boticario le tenía. Este vallisoletano se comprometió a perpetuar y acrecentar el culto al “Señor del Huerto”, también conocido como “El señor del paso”. En esta donación se especifica que de las rentas de unos solares y casa, propiedad de la citada Juana Maria Garcia y Soto, se cubrieran los gastos derivados del culto a la santa imagen.<sup>279</sup> Incluso se puede argumentar que el culto a esta imagen si logró extenderse, ya que dentro del testamento de Josepha Santos Botello, hecho en 1773, da como referencia que vive por la

---

<sup>278</sup> A.H.G.N.M., Libro de protocolos e instrumentos públicos, vol. 111, 1753-1754, testamento de Juana Maria Garcia y Soto, fojas 112-114.

<sup>279</sup> A.H.G.N.M., Libro de protocolos e instrumentos Públicos, vol. 131, 1766, donación hecha a Joseph de Lira y Sayas, maestro de pharmacopea, 1766, fojas 292-293.

calle de la capilla del Señor del Huerto, lo que puede indicar que para ese año la imagen ya era más conocida entre los pobladores de Valladolid.<sup>280</sup>

Otro caso similar, es el de Juana de Urbina Carvajal, quien fabricó una sala en un solar de su propiedad ubicado en el barrio de la merced, para que allí se le rindiera culto y veneración a una imagen de Jesucristo propiedad de Nicolas Serpa, vecino de Valladolid. La citada Juana de Urbina expresó en el año de 1763, que lo hacía “por cuanto el amor y especial devoción que tiene a una imagen de nuestro redemptor Jesuchristo que se venera en el nombre o advocación del retentor captivo”.<sup>281</sup>

La descripción de la sala donada para el culto de esta imagen explicita que “se compone de doce varas de largo y seis de ancho, su fabrica de piedras y techos de vigas bien tratada y es parte de el solar que esta en dicha ciudad en el barrio de nuestra señora de la Merced”. Sus limitantes se encontraban “lindando por los vientos de oriente, poniente y sur la dicha salita con el expresado solar, y por el norte con el del dicho Nicolás Serpa, calle en medio”. Se especifica de forma clara que el único fin de la donación de la sala era para el culto y correcta veneración de la imagen del “Señor del Cautiverio”.

Estos ejemplos sirven para ilustrar la existencia de una religiosidad con rasgos locales en la capital del obispado durante la segunda mitad del siglo XVIII, así como la interiorización del culto a los santos en los hogares o en espacios que se pueden considerar de carácter más particular. Aunque también se percibe en varios casos las pretensiones que tenían los dueños de algunas imágenes santas de que el culto a los santos de su devoción se expandiera, propiciando así la existencia de espacios de carácter intermedio destinados al culto y veneración de los santos, pero continuando con ciertos rasgos de privatización del culto, ya que éste no dependía de manera directa ni exclusiva de la Iglesia católica ni de sus integrantes, sino que era algo que comenzaba a expandirse entre los miembros comunes de la población.

---

<sup>280</sup>*Ibid.* vol. 145, 1773, testamento de Josepha Santos Botello, fojas 183-185.

<sup>281</sup>*Ibid.* vol.126, 1772-1773, donación que hace Juana de Urbina a Nicolas Serpa, fojas 75-76.

A manera de conclusión se puede argumentar que los testamentos coloniales son una fuente documental sumamente rica y valiosa, sobre todo en temáticas de investigación que se relacionan con las prácticas y las representaciones religiosas, como la presente. Estos testimonios documentales reflejan las actitudes ante la vida y la muerte, desde una perspectiva apegada a un fuerte catolicismo, aunque con sus propias variantes regionales y locales.

El papel de los curas de parroquia fue de suma importancia en la transmisión y fomento del discurso religioso oficial, así como en la vigilancia de su cumplimiento. Los curas fungieron como portavoces de los obispos y de sus fines reformadores. Situación que se puede observar desde el proceso de secularización de las parroquias, el intento de castellanización de los naturales y la exhortación que los clérigos hacían a sus feligreses para practicar una religiosidad más individualizada e interiorizada, que estuviera acorde con las finalidades que perseguía la Iglesia reformada y el régimen Borbón.

Aunque en la práctica los choques propiciados por la religiosidad barroca de los grupos populares de la sociedad novohispana y la religiosidad secular que se intentaba implantar desde la curia eclesiástica, representada por los obispos, y transmitida por los curas de parroquia, dio paso a distintas maneras de manifestar la religiosidad, en donde la figura del párroco jugó un papel de suma importancia en las distintas maneras en las que se manifestaba la religiosidad colonial.

El contexto del obispado de Michoacán pone en evidencia la fuerte presencia de la religión católica, de sus prácticas y representaciones en diversos ámbitos y aspectos de la vida diaria durante todo el siglo XVIII. Dentro de las principales formas en las que se explicitaba esa religiosidad oficial, tanto individualizada como colectiva se encuentran la encomienda del alma a Dios, la celebración de misas para salvación del alma, las capellanías y las obras pías, esto dentro de las manifestaciones de carácter más individual. Las principales expresiones colectivas de fe se encontraban ligadas de manera directa con las figuras de los santos. Las cofradías, procesiones, rogativa y fiestas patronales se articulaban en torno a un santo patrono, al cual se le rendía culto de manera individual, pero cuya devoción pública se demostraba mediante asociaciones y actividades colectivas. Siempre evidenciando una religiosidad regional y local.

La participación de los curas de parroquia en las manifestaciones oficiales de la religiosidad es evidente, sobre todo en la exhortación y fomento de estas prácticas entre su feligresía, esto se puede relacionar con dos causas primordiales, la primera de ellas el cumplimiento de sus fusiones eclesiásticas que les era impuesto desde la cúspide de la jerarquía eclesiástica, que como se vio anteriormente la Iglesia de la segunda mitad del siglo XVIII, estaba encabezada por los obispos, estas figuras de autoridad definían las prioridades de la Iglesia novohispana, de la que los curas párrocos formaban parte y cuya función primordial era la de vigila las manifestaciones devocionales de su feligresía y orientarlos hacia los nuevos cánones de fe individualizada e interiorizada.

La segunda causa de peso por la que los curas párrocos fomentaron las manifestaciones oficiales de fe que se analizan, se puede relacionar con la cuestión económica, ya que de esas actividades obtenían la mayoría de sus ingresos, debido a las restricciones regalistas que habían diezmando seriamente otras fuentes de ingreso de la Iglesia, como la recaudación del diezmo.

Se puede concluir que el siglo XVIII, fue escenario de distintos cambios a causa de diversos factores económicos, políticos, sociales y culturales, pero sobre todo, durante la segunda mitad de ese siglo se presentaron reformas que afectaron de manera directa a la Iglesia y a algunas manifestaciones de la religiosidad oficial colonial. Las cofradías, procesiones y fiestas patronales se vieron sumamente restringidas y vigiladas, tanto por la autoridad eclesiástica como civil. Esto se puede explicar desde el auge de la nueva Iglesia secular y desde las políticas civiles encaminadas a buscar la modernización del gobierno Borbón.

Así mismo, se puede atribuir el aumento del culto y veneración a los santos, al interior de los hogares, a las reformas que buscaban una religiosidad más interiorizada y una piedad de carácter más individual, pero también al mayor control que se presentó, sobre todo, durante la segunda mitad del siglo XVIII. Lo que propició el auge de las devociones personales y el aumento del culto a santos regionales y locales.

## Capítulo II.

### **“La creación del consenso: Prácticas de religiosidad local en el obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII”.**

Uno de los objetivos de este segundo capítulo radica en analizar las prácticas religiosas que iban más allá de la oficialidad del discurso religioso, pero que no transgredían la religiosidad de manera abierta. Estas manifestaciones pueden ser consideradas como prácticas locales de los feligreses del obispado durante la segunda mitad del siglo XVIII. Se estudian algunas de las prácticas situadas al margen de la oficialidad religiosa, permitiendo así, la existencia de un variado conjunto de prácticas y manifestaciones religiosas. Sobre todo, se analizarán las que estaban relacionadas con la devoción a los santos y los imaginarios colectivos de los agentes históricos que se analizan. El presente análisis se intentó realizar desde la perspectiva de los curas de parroquia debido a su papel como figuras mediadoras entre la oficialidad católica y las prácticas “locales” de fe.

En primera instancia se debe definir qué se entiende por religiosidad “local”, sin duda el concepto que aquí se plantea se puede relacionar con la “religiosidad popular”, pero este concepto es sumamente polémico, ya que su definición está aún en desacuerdo. Se le relaciona con “la otra religión”, es decir, con la religión ajena a la de las élites y a la oficialidad, surgida de la circulación entre la oficialidad y la alteridad. Pero esta definición no basta para aclarar los rasgos de lo que se clasifica como religión “popular”, ya que lo popular puede hacer alusión al pueblo, a los pobres, a los marginados, a los carentes de cierta educación, a los dominados, a las masas y a los que sencillamente no son elite. Lo único que queda claro es que “el pueblo” es una realidad histórica y por lo tanto cambiante, entendida dentro de una estructura de clases, dentro de una alianza de grupos, de sectores, de clases o de estamentos.<sup>282</sup>

Las imprecisiones del término “popular” han orientado a autores como William Christian a argumentar que la singularidad de las manifestaciones religiosas no radica en su carácter “popular”, sino en su carácter localista. Christian afirma que desde siempre han

---

<sup>282</sup> Vizuite Mendoza, J. Carlos y Palma Martínez-Burgos García (coordinadores), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, España, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2000, pp. 18-19.

coexistido dos modos de vivir el catolicismo: el de la Iglesia Universal, basado en los sacramentos, la liturgia y el calendario romano, y otro catolicismo de carácter local, basado en los lugares, las imágenes y reliquias de carácter propio, en santos patronos de la localidad, en ceremonias peculiares y en un calendario compuesto a partir de la propia historia sagrada del pueblo. Es cierto que se comparte una Iglesia católica con sus sacramentos, su liturgia, su calendario de fiestas, pero la religiosidad adquiere rasgos diferenciadores de identidad local.<sup>283</sup>

En base a las definiciones arriba citadas dentro de esta investigación se entenderá el término “religiosidad local” como las manifestaciones y prácticas religiosas, que surgieron como producto de las adecuaciones del culto que los feligreses hicieron a la religiosidad oficial, pero sin incurrir en transgresiones contra los dogmas de la fe. Esas manifestaciones se caracterizaban por la unión de los diversos estratos de la sociedad y por ciertos rasgos localistas que los dotaban de una identidad colectiva y de un sentido de pertenencia. La “religiosidad local” también se podía relacionar con la heterodoxia, pero eso dependía directamente del contexto en el que se presentaran las prácticas y de la movilidad de las fronteras situadas entre la oficialidad, la religiosidad local y las transgresiones.

Desde la perspectiva de la historia cultural la religión no se puede considerar como un sistema cultural cerrado, que sólo emite significados preexistentes, o como un conjunto de reglas idealizadas repartidas equitativamente y compartidas por todos los grupos sociales. María Jesús Buxó señala que “el significado religioso no está en el pasado de la tradición, sino en el aquí y en el ahora de las intenciones del actor y del momento histórico en el que vive”. [...] Y “los seres humanos no simplemente replican comportamientos aprendidos, sino que son agentes activos construyendo su propia realidad en el sentido de que no comparten la totalidad de significados, sino que participan según su experiencia social”.<sup>284</sup>

En base a lo anterior se puede argumentar que la religión se configura en un conjunto de modelos y estrategias cognitivas referentes a la significación de la vida y la

---

<sup>283</sup> Christian, William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991, p. 17.

<sup>284</sup> Álvarez Santaló, Carlos, María Jesús, Buxó y S. Rodríguez Becerra (coordinadores) *La religiosidad popular. Volumen II. Vida y muerte la imaginación religiosa*, España, ANTHOPOS, 1989, P. 8.

muerte. En este sentido se puede notar una clara división entre el modelo que se puede denominar como “oficial”, caracterizado por ser un modelo de complejas elaboraciones metafísicas y teológicas y el modelo que en esta investigación se clasifica como “local”, caracterizado por creencias más simples en vinculación real o aparente con los dogmas de la fe católica. Estos modelos se entrecruzan parcialmente en función de diversas formaciones intelectuales, preocupaciones, intereses e intenciones. En ambos sistemas la creencia no representa simplemente el dogma, sino un conjunto de estrategias para usar el conocimiento religioso.<sup>285</sup>

Desde la perspectiva del discurso religioso oficial, sus prácticas y manifestaciones poseen la racionalidad, y la lógica convencional, mientras que las de la “religiosidad local” se distinguen por su carácter emocional y su espontaneidad colectiva. Aunque, desde la perspectiva de análisis se considera que tanto la parte oficial como la local son modos cognitivos coherentes y consistentes con respecto al propósito de resolver dudas y problemas relativos a la existencia, la vida y la muerte. La primera representa la imaginación reflexiva de una élite teologal, que establece las claves interpretativas del dogma y que domina la tecnología de la escritura, lo que dota a sus producciones de un carácter de legado trascendental. La segunda hace referencia a la vitalidad de imaginarios colectivos y representaciones, que lejos de estar adheridos a principios reflexionados, suman al sentido común de sus conocimientos creencias religiosas, como milagros, cultos, devociones y expresiones rituales que mantienen sus convicciones y esperanzas.<sup>286</sup>

La diversidad de las prácticas religiosas en el caso que se estudia, se puede atribuir en gran medida al variado tejido socio-racial que integraba a la sociedad del obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII, variedad que también se reflejaba en los bagajes culturales de la sociedad colonial en general. La existencia de estas prácticas se analizara desde el factor cultural, tomando en cuenta los lugares propicios para la realización de estas manifestaciones “locales” de fe, presentes en distintos espacios sociales, y realizadas por varios grupos de la sociedad. Así mismo, se pretendió analizar los

---

<sup>285</sup>*Ibíd.* pp. 8-9.

<sup>286</sup>*Ibídem.*

cambios y las continuidades que éstas sufrieron, principalmente por factores como La Ilustración, las Reformas Borbónicas y la modernización del gobierno Borbón.

También es de interés analizar la posible movilidad de las fronteras establecidas entre la oficialidad y las prácticas “locales” de fe, como producto de cambios y permanencias en las perspectivas del cura párroco con respecto a esas prácticas. Esos cambios se pueden explicar desde los contextos propios de la segunda mitad del siglo XVIII. Así mismo, se propone a los curas de parroquia como figuras influyentes en su feligresía, pero al mismo tiempo, influidos por los distintos contextos que los enmarcaron, situación que originó variaciones y movibilidades en las fronteras de la religiosidad oficial y las prácticas cotidianas de la feligresía.

## **2.1. La situación del cura párroco durante la segunda mitad del siglo XVIII.**

La Iglesia Católica ocupó una posición protagónica en la vida cultural de la Nueva España, influyente tanto en las élites como en los grupos populares. Los sacerdotes jugaron el papel de intermediarios y adoctrinadores culturales interpretando y explicando prácticas, ideas, creencias, usos y costumbres.<sup>287</sup> Las formas de organización reflejaban la concepción que se tenía de la sociedad, misma que se dividía en varios cuerpos menores los cuales a su vez integraban un gran organismo, representante del cuerpo humano y del cuerpo de Cristo, integrado por grupos como los frailes y los soldados.<sup>288</sup>

El régimen colonial se caracterizó por las múltiples estratificaciones que impuso a la sociedad pobladora de las colonias ultramarinas, como fue el caso de la Nueva España. Distinciones que giraban en torno al origen racial, al nivel económico, a su función social, su edad y sexo. El subdividir a la sociedad novohispana en estratos fue un eficaz medio de control empleado por el régimen colonial.<sup>289</sup>

---

<sup>287</sup> Taylor, *Op. Cit.*, p. 390.

<sup>288</sup> Pastor, Marialba, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, UNAM, FCE, 2004, p.11

<sup>289</sup> Martínez Ayala, Jorge Amós, “¡Que bailen los negros! Danza e Identidad étnica en Uruapan”, en: *Uruapan paraíso que guarda tesoros enterrados, acordes musicales y danzas de negros*, Morelia, UMSNH/Morevallado/ Grupo cultural “Uruapan visto por los uruapenses”, 2002 p. 109.

La división estamental presente en el régimen colonial impuesto por la Corona española a sus vasallos de ultramar se vio reforzada por los sacramentos de la Iglesia católica y por el discurso oficial. El marcado énfasis que se hacía en determinadas prohibiciones relacionadas con la transgresión a esos sacramentos es reflejo de ello. Tal es el caso de los impedimentos para contraer matrimonio, como podía ser por motivos de consanguinidad o afinidad entre los pretendientes, por cúpula ilícita o por vagabundaje. Esto último con la finalidad de controlar las uniones matrimoniales entre miembros de distintas castas. Bajo el argumento de que esas uniones matrimoniales eran impuras, debido a que atentaban contra el orden “natural”.<sup>290</sup> Aunque también es evidente que la finalidad práctica de esas prohibiciones radicaba en disminuir el mestizaje. Esto para intentar mantener un control social eficaz basado en la estratificación de un sistema de castas.<sup>291</sup>

Con la finalidad de tener un mejor control en el registro de los matrimonios que se realizaban en el obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII, se ordenó a los curas tanto regulares, como seculares y a los jueces eclesiásticos remitir al obispo las relaciones de diligencias matrimoniales y las dispensas hechas por algún impedimento por motivos de consanguinidad, afinidad o ilícito comercio. Además se debería incluir la información referente a “la esfera, oficio, o empleo de los contrahentes, y las facultades que gozan”.<sup>292</sup> Esto se especificó mediante una carta del obispo Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, remitida el 28 de junio de 1777.

---

<sup>290</sup> El “orden natral” se apoyaba en teorías clásicas como el *Decamerón* de Aristóteles, que argumentaba que el fuerte es superior al débil, el civilizado es superior al salvaje y por lo tanto, el ser superior tiene el control sobre el inferior por naturaleza. Los conquistadores españoles argumentaron la dominación de los naturales americanos en principios como el del “orden natural”, donde las razas superiores debían dominar a las inferiores por naturaleza, aunado a esta concepción de superioridad los españoles también utilizaron la evangelización como justificación de la dominación de los indígenas del Nuevo Mundo. ver Florescano Enrique, *Memoria mexicana*, México, F.C.E., 2000, PP. 50-55, también véase Taylor, William B, “ ‘...de corazón pequeño y ánimo apocado’. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII”, en *Relaciones*, vol. X, núm. 39, verano, 1989, pp. 5-67.

<sup>291</sup> *Ibid.* pp. 11-12.

<sup>292</sup> Carta del obispo Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, remitida a los señores curas y jueces eclesiásticos del Obispado de Michoacán sobre el control que deben tener de las diligencias matrimoniales. A.H.C.M./Diocesano/Gobierno/Correspondencia/Autoridades eclesiásticas/ S. XVIII/ caja 27/expediente 63, Foja 3.

En el mismo escrito se hace énfasis en la responsabilidad que recaía en los curas de parroquia al momento de recaudar la citada información. “bien entendidos que de lo contrario serán responsables a los costos, y perjuicios que se ocasionaren a las partes a mas de que no podre mirar con indiferencia, ni dejar de corregir seriamente aun contra mi propia inclinación este grave efecto”.<sup>293</sup> En esta carta también se especifica que los indígenas sólo tienen impedimento de matrimonio por copula ilícita y por parentesco de primer y segundo grado, según lo especificado en el IV Concilio Provincial, aprobado por el arzobispo don Francisco Antonio Lorenzana.<sup>294</sup>

Las acciones diarias de la vida como nacer, contraer matrimonio o fallecer estaban reguladas por la marcada estratificación impuesta por el sistema de castas, es por ello, que el discurso religiosos oficial velaba por un constante control en el asentamiento de nacimientos, matrimonios y defunciones. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, como parte del proyecto de reforma eclesiástica se delegó a los párrocos, bajo la dirección de sus obispos, más responsabilidades en lo referente a esos rubros. Por ejemplo, en lo tocante a los matrimonios, los curas de parroquia podían casar a sus feligreses sin necesidad de tener licencia de las autoridades episcopales como el provisor y el vicario general, siempre y cuando los contrayentes no fueran vagantes, extranjeros o de partes distantes, así mismo, se les autorizaba recibir información matrimonial y deliberar si existían impedimentos para que se realizaran los matrimonios, esta información matrimonial debía asentarse en dos libros distintos uno para indígenas y otro para españoles y las demás castas. Los contrayentes que fueran vagantes, extranjeros o de partes distantes, debían comprobar su “estado libre”, es decir su soltería, en las respectivas curias episcopales, siempre y cuando estas no distaran más de 20 leguas y en caso de ser así, deberían hacerlo ante los jueces eclesiásticos foráneos.<sup>295</sup>

Los curas de parroquia no podían cobrar de manera legal derechos por las informaciones matrimoniales, ya que sólo les estaba permitido cobrar los gastos producidos por el costo del papel y del escribiente, que debía ser de 2 reales para los indígenas y de 4

---

<sup>293</sup>*Ibid.* foja 4.

<sup>294</sup>*Ibidem.*

<sup>295</sup>Edicto para que los curas reciban las informaciones matrimoniales, elaborado por el Dr. Y maestro don Juan Ignacio de la Rocha deán de la santa iglesia metropolitana de México, obispo electo, y gobernador de Valladolid provincia y obispado de Michoacán, recibido en Valladolid el 15 de noviembre de 1777. A.H.C.M. Diocesano/Gobierno/Correspondencia/Autoridades eclesiásticas...*Op. Cit.*, Foja 5.

reales para los españoles y las demás castas. Además, se dejaba a criterio personal de los curas evaluar la situación económica de los contrayentes y en caso de considerar que eran demasiado pobres se les debía cobrar la cuota establecida para los indígenas de 2 reales y en caso de que su situación de pobreza fuera extrema se les debían formar las citadas informaciones de manera gratuita “como corresponde al desinterés y caridad que debe resplandecer en los ministros eclesiásticos, y muy generalmente en los curas”.<sup>296</sup> Los párrocos sólo podían obtener algún ingreso de las amonestaciones y las velaciones, cobrando por ello los aranceles fijados por el obispo D. Juan José de Escalona y Calatayud en sus partidas número 25 y 26.<sup>297</sup> Esto se hacía con la finalidad de dotar al clero de una imagen benéfica ante su feligresía.

Dentro del discurso oficial de la religión durante el siglo XVIII, también puede reflejarse paralelamente la difusión de una cultura laica a fines del periodo colonial, no en ruptura con La Iglesia, pero si con su antiguo control en lo intelectual, que se caracterizó por la creación de nuevos periódicos que constituían uno de los principales vehículos del nuevo pensamiento, pero también por la formación de cenáculos intelectuales, de instituciones científicas o educativas, así como la circulación de memorias, representaciones y otros documentos, que en unos casos trataran la descripción científica de la realidad americana y en otros consistirán en alegatos o peticiones a favor de reformas necesarias para el bienestar colectivo. Las influencias de la Ilustración se pueden observar incluso dentro de algunos miembros de la Iglesia y los representantes de la Inquisición. Se hacen presentes varios cambios propios del siglo XVIII, como el auge del pensamiento ilustrado, el relajamiento de las costumbres y el regalismo borbónico.

Para la segunda mitad del siglo XVIII, la situación fue ambigua y oscilante entre disciplina y relajamiento, misma que bien plasma Pérez de Velazco en su *El ayudante del cura* de 1776, citado por William Taylor.

“Veerá Vuestra merced a un indio, o india, hincado de rodillas en la grada de algún altar, donde esta colocado un Crucifijo y advertirá, que enclavijadas las manos, suspirando, y bañado en

---

<sup>296</sup>*Ibid.*Foja 6.

<sup>297</sup>*Ibidem.*

lagrima, le repite sus depresiones. Despues se pone en pie, sube al altar, se acerca a la imagen, le quiere llegar la mano, y retirándola en ademan de medroso, la besa, se signa con ella y se aparta. Y yo digo: si este indio después de tantas genuflexiones, tantas y tan expresivas demostraciones de devoción, le llega con tanto miedo a la imagen, y no se atreve a llegar la mano, porque le parece osadía el tocar la imagen de jesu-Christo: y vee que el sacerdote, sin especial reverencia sin tiento, con mucha aceleracion eleva y baja la Hostia consagrada; que sin concierto, ni orden la bendice, y que despues, al signar el cáliz con ella, en varios descompasados revoloteos parece que la baila: teniendo por su Maestro y Director al Ministro este indio, ¿aprenderá en esta misa el respeto, y la reverencia que debe tener a Christo Señor Nuestro Sacramentado?”<sup>298</sup>

Por medio de esta cita, se puede observar el carácter dual del siglo XVIII, ya que un sector como el indígena, que en tiempos pasados había sido considerado como un sector de menor devoción en la fe y con tendencias a recaer en la práctica de sus antiguas creencias, para el siglo XVIII, fue uno de los sectores más fervorosos, pero por otro lado, también se puede observar el relajamiento de varios sectores de la sociedad, incluidos algunos miembros de la Iglesia, relajamiento atribuido a varios factores como, el económico, el cultural y el social.<sup>299</sup>

Los cambios de la segunda mitad del siglo XVIII, se presentaron en aspectos como el afrancesamiento de las costumbres y la difusión de las ideas ilustradas entre los estratos superiores, situación que reflejó un cambio con respecto al siglo XVII y su monotonía y austeridad exterior. Por su parte, las diversiones públicas aumentaron su variedad y se extendieron a todos los sectores de la población. Fueron estas actividades variadas las que propiciaron en gran medida este relajamiento, pero también se encuentran presentes factores duales como la economía, prospera para algunos y austera para otros. Situación que propició el traslado de los sectores bajos del campo a la ciudad, fomentando un carácter más relajado en estos grupos sociales, que se manifestó mediante las prácticas sexuales, los desórdenes públicos y actividades como la mendicidad y la embriagues.<sup>300</sup>

---

<sup>298</sup>Taylor, William B. *Op. Cit.* p. 395.

<sup>299</sup>Viqueira Albán, *¿Relajados o reprimidos? diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el siglo de las luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987, P. 15.

<sup>300</sup>*Ibíd.* pp.16-18.

El carácter de relajamiento social, dio paso a la acción normativa de la Iglesia y la Corona, acción manifiesta mediante las múltiples reglamentaciones, autos acordados, reales cédulas, decretos pastorales, edictos de la Inquisición, entre otros escritos y acciones destinadas a buscar un control eficaz.<sup>301</sup> El cura de parroquia no era sólo una necesidad de tipo estructural dentro del régimen virreinal, era también una figura clave en la organización cultural y social de la feligresía, ampliaba el reino de Cristo bajo los dominios de la Corona española y ayudó a institucionalizar el orden europeo. Los curas de parroquia jugaron un papel muy importante en torno a enseñar cómo se debía desarrollar la religiosidad colectiva y las pautas morales en los ámbitos locales donde la autoridad civil era limitada. El párroco era la figura a seguir para su feligresía.<sup>302</sup>

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el discurso religioso oficial estuvo dirigido a favorecer las políticas de reformismo implantadas por los Borbones, tanto en Europa como en América. Se puede definir a este reformismo como un proceso heterogéneo integrado por las políticas eclesiásticas de regeneración que partieron desde los monarcas borbones y sus funcionarios y desde las corrientes de pensamiento del racionalismo ilustrado que cuestionaron a las instituciones tradicionales, las costumbres y la moral. Abogando por la superioridad de la razón como la fuente legítima de la verdad y la autoridad.<sup>303</sup>

Dentro de este contexto ciertos círculos intelectuales rechazaron la revelación como algo críptico y contrario a la razón, y por lo tanto, era una manera errónea para alcanzar la verdad. Debido a la diversidad de teologías, surgidas de los cristianismos protestantes, los reformistas católicos propusieron modificar aspecto, prácticas y pensamientos relacionados con la religiosidad tradicional, para ajustarla a los márgenes de la llamada Ilustración que ya se comenzaba a presentar tanto en Europa como en América. Reformas encaminadas a buscar una Iglesia más cercana a la de los primeros años, más pura, disciplinada, de utilidad social y más personal. Aunque, esas reformas intentaban reformular las prácticas religiosas,

---

<sup>301</sup>*Ibidem.*

<sup>302</sup>González, Flores, José Gustavo, *Orígenes y consolidación del cristianismo en Taximaroa. El papel de la religiosidad en la cristianización de la parroquia de Taximaroa, (1585-166)*, Morelia, Ediciones Michoacanas, 2007, pp. 116-117.

<sup>303</sup>García Ayuardo, Clara (coordinadora), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, F.C.E., 2010, P. 230.

no intentaban cuestionar la fe ni la tradición, esto les daba un carácter paradójico, ya que, el reformismo no buscaba una oposición tajante entre la fe y la economía.<sup>304</sup>

Las reformas eclesiásticas buscaban una religiosidad menos exuberante, más ordenada y menos heterodoxa. A los ojos de los ministros ilustrados la piedad desbordada se vio más como una manifestación mundana, supersticiosa y vanidosa que rayaba en la transgresión y no como un signo de fe y devoción. En las cuestiones más prácticas se buscó vigilar la aglomeración de fieles durante los actos religiosos multitudinarios que desafiaban el control tanto de las autoridades civiles como de las eclesiásticas.<sup>305</sup> En el caso novohispano estas manifestaciones religiosas por lo general estaban acompañadas de música y bebidas embriagantes, elementos que despertaron aún más el descontento de las autoridades virreinales.<sup>306</sup>

El discurso reformista justificaba esta postura argumentando que desde el punto de vista moral la sujeción a los excesos de las pasiones, presentes de manera evidente en las manifestaciones religiosas populares, era equivalente a una falta de libertad. Idea que se contraponía a la concepción popular tradicional que consideraba que la forma de obtener la libertad era únicamente mediante la salvación. Se intentó restaurar el espíritu de la Iglesia primitiva cuando los obispos a nivel local disfrutaban de amplias facultades disciplinarias que posteriormente irían perdiendo ante el aumento de la creciente autoridad universal del papa en Roma. Aunque esta propuesta nunca obtuvo los resultados esperados debió a factores como el número insuficiente de obispos que afianzaran la autoridad local y porque a pesar del espíritu innovador de la alta jerarquía, muchos obispos decidieron no aplicar las reformas.<sup>307</sup>

---

<sup>304</sup> *Ibíd.* p.231.

<sup>305</sup> García Ayuardo, *Op. Cit.* p. 232.

<sup>306</sup> Para el caso del Obispado de Michoacán es constante la inconformidad de las autoridades tanto civiles como eclesiásticas con respecto a las festividades religiosas que incluían elementos como la música y las bebidas embriagantes, que se hacían presentes sobre todo en las fiestas patronales de distintas comunidades del Michoacán colonial del siglo XVIII. por ejemplo se encuentran algunos testimonios contenidos en los acervos del Archivo Histórico Municipal de Morelia (AHMM), como los contenidos en el Libro no. 32 de Actas de Cabildo 1769-1772, fojas 151-156. Dentro de este libro se expresan los gastos realizados en distintas fiestas patronales de la ciudad de Valladolid, como la realizada en honor del Señor San José, patrono de los rayos y tempestades y la de la virgen de Guadalupe, patrona de la ciudad y protectora contra las pestes y epidemias. Pero también se expresan algunos de los inconvenientes que acompañan a estas festividades como los desórdenes públicos y el consumo de bebidas embriagantes.

<sup>307</sup> García Ayuardo, *Op. Cit.* p 232.

Los jansenistas consideraban que para poder renovar a la Iglesia se tenía que regresar a los orígenes, caracterizados por un rigorismo y el estudio profundo y reflexivo de las Sagradas Escrituras, junto con la lectura de las escrituras de los padres de la Iglesia. Esto en sustitución de una piedad dirigida hacia las manifestaciones externas de fe. Las principales influencias de estos jansenistas fueron las corrientes de renovación espiritual que recorrieron toda Europa, los principales escritos de los humanistas erasmistas y la literatura mística del siglo de Oro que alentaba una relación más directa con Dios. Aunque cabe señalar que también surgieron ciertas diferencias entre los teóricos de la Reforma, sobre todo, en las cuestiones tocantes a la doctrina, por ejemplo los jansenistas defendían la salvación por medio de la gracia divina, pero otros reformistas abogaron por que la libre voluntad jugaba un papel más decisivo en el proceso de la salvación.<sup>308</sup>

Una de las finalidades principales de estas reformas eclesiásticas se centraba en reafirmar el control de la Iglesia y el influjo de la jerarquía sobre los diversos grupos sociales. Los feligreses debía tener un bagaje mínimo de conocimiento sobre la doctrina católica que consista en los cuatro artículos de la fe contenidos en el credo, las cuatro oraciones (el Credo, el Padre Nuestro, el Ave María y la Salve), así como los Mandamientos de la ley de Dios y los de la Iglesia, por último, los sacramentos también formaban parte de este bagaje obligatorio que todo católico debía conocer.<sup>309</sup>

De la misma forma, también se hacen presentes los esfuerzos por alentar algunas devociones en torno a la participación de los sacramentos religiosos, rosarios, celebraciones de actos de fe, esperanza, caridad y una devoción más interiorizada e individualizada, pero también se presentó un progresivo afán por alcanzar un encuadramiento moral de los feligreses en base a determinados postulados normativos, aumentando el tono del discurso dirigido contra ciertos comportamientos y actitudes. Buscando con ello instaurar un modelo de «cristianización» tendiente a conseguir la elevación del nivel de la cultura cristiana de

---

<sup>308</sup> *Ibidem*.

<sup>309</sup> Martín, Alberto Marcos, “Religión «predicada» y Religión «vívica» Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?”, en: Álvarez Santaló, Carlos, María Jesús, Buxó y S. Rodríguez Becerra (coordinadores), Volumen II. *Vida y muerte la imaginación religiosa*, España, ANTHOPOS, 1989, pp. 47-48.

los fieles y la construcción de un modelo moral al que debían ajustarse todos los hombres.<sup>310</sup>

Los párrocos fueron los encargados de transmitir estos conocimientos básicos en materia de fe y moral, la acción pastoral no sólo consistía en la catequesis, sino que se prolongaba mediante el sermón y la confesión. El sermón era la pieza clave para la transmisión de los modelos conductuales que se quería imponer a las masas, sobre todo, en una época en la que la letra escrita era privilegio de unos pocos. La confesión era la ocasión más propicia para realizar una predicación individualizada, en ella el confesor se presenta como juez, pero también como el «médico del alma» que ha de descargarla de sus pecados para darle salud. De esa manera el púlpito y el confesionario se convierten en fuertes instrumentos de la catequesis y la actividad pastoral.<sup>311</sup>

Los sermones emanados de los curas durante la segunda mitad del siglo XVIII, estuvieron orientados sobre todo, a la exhortación de los buenos comportamientos morales, como los referentes a lo perjudicial que resultaba la embriaguez y la exaltación de la sobriedad. La conversión de la feligresía y la caridad fueron otras de las temáticas que abordaban los panegíricos del siglo de las luces. Incluso se presentaron sermones que hacían alusión a la conducta y disponibilidad con la que se tenían que conducir los ministros de lo sagrado al momento de desempeñar los cargos y funciones que se les encomendaran.<sup>312</sup>

Las exhortaciones que se hacían desde el púlpito durante el siglo XVIII, son clasificadas por autores como Carlos Herrejón dentro de los estilos barroco y neoclásico. Esta clasificación se basa en los contenidos y alcances de los sermones, pasando de los estrictamente morales, hasta los que eran de carácter más cívico. En lo referente a estos últimos se pueden destacar los de tendencia política, como los que expresaban odio contra Napoleón y los franceses. Así mismo, se suman a éstos los que tuvieron lugar a partir de

---

<sup>310</sup> *Ibidem*.

<sup>311</sup> *Ibid.* p. 50.

<sup>312</sup> Herrejón Peredo, Carlos, *Del sermón al discurso cívico, México 1760-1834*, Zamora, El Colegio de Michoacán-El Colegio de México, 2003, p. 121.

1810, con la guerra de independencia, mismos que reflejaban posturas antinsurgentes o antirrealistas. Esos modelos de discurso dieron paso a la transición del sermón al discurso cívico.<sup>313</sup>

Tanto el sermón como la confesión fueron los medios por excelencia que empleaban los sacerdotes para persuadir a su feligresía de comportarse de una manera adecuada y acorde a las normas socio-culturales que se les intentaba imponer, y desde estos dos puntos estratégicos, —el púlpito y el confesionario— el cura párroco cumplía su papel de “cura gendarme”, vigilando la moral, los valores católico, la fe y la religiosidad de su “rebaño”. Además mediante la confesión los curas de almas cumplían su papel de «médicos del alma», al brindar alivio psíquico y espiritual a los penitentes al descargarlos de sus culpas. La Iglesia postridentina exigía a los fieles un mayor conocimiento de las verdades estructurales de su fe, así como una mayor consciencia del valor de los sacramentos como el de la confesión, haciendo énfasis en aspectos como la introspección, la contrición y la vergüenza que debían estar presentes en el penitente al momento de confesar sus faltas, para que éste realizara un buen ejercicio de confesión.<sup>314</sup>

Los manuales de confesión fueron un recurso que la Iglesia implementó para que tanto los párrocos como los feligreses administraran y recibieran —respectivamente— el sacramento de la penitencia. Óscar Martiarena, señala apoyándose en Delumeau, que la mayoría de los manuales de confesión exhortaban a los penitentes a reflexionar sus posibles faltas con respecto al análisis de los diez mandamientos, los siete pecados capitales, los cinco sentidos y en ocasiones, sobre los doce artículos del credo, con la finalidad principal de hacerlos conscientes de las verdades medulares de su fe y de encuadrarlos en un sistema de comportamiento moral cristiano.<sup>315</sup>

El esquema de comportamiento mencionado anteriormente se transmitía de la Iglesia a la familia, ya que era obligación de todo jefe de familia conocer las bases de su fe y comportarse como un correcto cristiano y saber transmitir estas pautas de

---

<sup>313</sup> *Ibid.* pp. 285-286.

<sup>314</sup> Martiarena, Oscar, *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana-Departamento de Historia, 1999, Pp. 40-42.

<sup>315</sup> *Ibidem.*

comportamiento a los miembros de su hogar, sobre todo, a sus hijos, pero este esquema se ampliaba también a los esclavos y sirvientes, por este motivo para poder contraer sacramentos como el matrimonio era necesario que los solicitantes de dichos sacramentos conocieran las verdades fundamentales de la fe y se comportaran como cristianos.<sup>316</sup>

El cura de parroquia fue, por consiguiente, una de las figuras centrales en la administración de los sacramentos y en el mantenimiento del buen gobierno, cumpliendo la doble función de ministro de lo sagrado e intermediario dentro de su comunidad. La reforma reforzó la estructura eclesiástica, teniendo al monarca a la cabeza, y se preocupó en primera instancia, por arremeter en contra del clero regular, sus privilegios, propiedades y su jurisdicción, teniendo como meta limitar las exenciones y privilegios de la Iglesia en general.

La tarea de caracterizar a los curas de parroquia en el obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII, no es sencilla, debido al complicado panorama que los envolvía, situados entre una pugna externa entre la Corona y la Iglesia y entre una interna entre el clero regular y el clero secular en primera instancia, y posteriormente en un conflicto entre el alto y el bajo clero. Estos agentes históricos fueron los principales encargados de llevar a cabo el intento de reforma religiosa alentada por el régimen Borbón y encabezada por los obispos. Los curas de parroquia fueron los encargados de emprender la secularización de las doctrinas, el intento de castellanización y la exhortación a la feligresía de practicar una religiosidad más interiorizada y una piedad más individualizada, manifestaciones de fe que diferían de las prácticas religiosas de la feligresía y su arraigada cultura barroca.<sup>317</sup>

El cura debía dar legitimidad a su autoridad y mediante ella filtraba sus concepciones del mundo, sus reglas, sus valores y lo esencial de la vida occidental al conjunto heterogéneo de agentes sociales que integraban su feligresía. El cura también contribuía a que se aceptaran las desigualdades sociales y económicas al interior de la sociedad, esta situación la debía compensar dotando a sus “hijos espirituales” de una

---

<sup>316</sup> Gan Giménez, Pedro, “El sermón y el confesionario, formas de la consciencia popular”, en: C. Álvarez, *Op. Cit.* p. 113.

<sup>317</sup> Brading, David A., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, F.C.E., 1994, pp. 24-25.

identidad religiosa colectiva, aunque, en la práctica esta no era una labor sencilla, ya que el párroco debía moverse con frecuencia entre el discurso oficial de la religión y las prácticas de su feligresía, pasando de lo “sólido” a lo “dúctil”, es decir, de una marcada oficialidad a las manifestaciones “locales” de la religiosidad, fungiendo como mediador de las prácticas de su congregación.<sup>318</sup>

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el cura párroco conservaba –con cierta dificultad–, un sitio privilegiado en la sociedad colonial, participando como interlocutor en varios niveles. Ejercía poder sobre los símbolos religiosos y mediaba discusiones en torno a valores trascendentales y su más correcta significación en la sociedad, orientando y capacitando a los feligreses para su “correcta” conducción social. Además, llevaba a cabo labores cotidianas de negociación, persuasión y convencimiento. El cura ocupaba un lugar protagónico, caracterizado por una formación en teología moral, herramienta que le permitía establecer las pautas de un comportamiento “adecuado” dentro de la oficialidad del discurso religioso.<sup>319</sup>

Una vez concluida la escolaridad en el seminario, con el fin de obtener el grado de bachiller el estudiante debía someterse a un examen oral, que consistía en preguntas sobre lógica, metafísica, física, ética y filosofía, este examen se realizaba en presencia de tres sinodales. El grado de bachiller era el más bajo, pero quien lo alcanzara podía administrar algunos sacramentos y continuar con sus estudios para alcanzar el grado de presbítero, y poder así celebrar misa, para ello debía continuar con los estudios de teología durante cuatro años, dos años de teología dogmática y dos más de teología moral. Una mayor preparación, como licenciado o doctor, representaba mayores oportunidades de ascender a una parroquia de “primer nivel” y al ingreso de mayores rentas.<sup>320</sup>

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, la capital del obispado contaba con dos alternativas para la formación de sacerdotes, la primera de ellas fue el Colegio de San Nicolás y la segunda fue el Colegio Tridentino Pontificio y Real de San Pedro, también

---

<sup>318</sup> Ramos, Gabriela, “Nuestra Señora de Copacabana ¿Devoción india o intermediaria cultural?, en: O’phelan, Godoy, Scarlett y Carmen Salazar-Soler...*Op. Cit.*, p. 165.

<sup>319</sup> Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado*, vol.1. México, El Colegio de Michoacán/ El Colegio de México, 1999, p. 133.

<sup>320</sup> *Ibid.* p.134.

conocido como seminario tridentino. Fundado en 1770 y ubicado en el primer cuadro de la ciudad, empresa que emprendió el obispo Sánchez de Tagle. Este seminario se dedicaba exclusivamente a la formación de sacerdotes, mientras que el Colegio de San Nicolás conservaba su carácter de institución mixta con el acceso abierto a jóvenes laicos.<sup>321</sup>

El cura párroco solía compartir espacios de dirección con los funcionarios reales en el esfuerzo por regular y encausar las acciones de los habitantes para enmarcarlas dentro de los modelos de disciplinamiento social que el régimen Borbón esperaba de ellos. En ocasiones el párroco asumía cierta representación de los anhelos y necesidades de la sociedad local y participaba junto con las autoridades civiles en el manejo de los símbolos de poder y legitimidad. Pero para finales del periodo colonial había comenzado una etapa de fuertes cambios entre los curas y su entorno social.<sup>322</sup>

Para la segunda mitad del siglo de Las Luces, los ministros de lo sagrado aún cumplían con la función de interlocutores e intermediarios en la sociedad local, fungiendo en varias ocasiones como delegados reales y agentes de autoridad, cumpliendo el papel de agentes bondadosos y benefactores. Taylor afirma que, “los feligreses eran atraídos al cura mediante su poder espiritual, su habilidad para santificar la comunidad local y su protección en momentos azarosos”.<sup>323</sup> Pero por su origen era asimismo un forastero de las comunidades y podía ejercer una autoridad sentida por los lugareños, pues al mismo tiempo que santificaba y protegía era responsable de demandas de dinero, requerimientos de obediencia política y moral, se le asociaba con la institucionalidad pública y manejaba el poder del confesionario.<sup>324</sup>

Durante esta coyuntura, la figura del cura párroco se encontraba inmersa en el borroso límite situado entre lo sagrado y lo profano. La Corona prefería al cura

---

<sup>321</sup> Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *El humanismo y la educación en la Nueva España*, México, Secretaría de Educación Pública, Ediciones el caballito, 1985, p. 289. También véase Jaramillo, Juvenal, *La vida académica de Valladolid en la segunda mitad del siglo XVIII*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo-Centro de Estudios Sobre la Cultura Nicolaita, 1989, véase sobre todo, el Tercer Tramo, “Los conventos y colegios de Valladolid en la segunda Mitad del siglo XVIII”, pp. 112-152.

<sup>322</sup> Connaughton, Brian, “El cura párroco al arribo del siglo XIX: el interlocutor interpelado”, en: Alicia Meyer, (coordinadora), *El historiador frente a la historia. Religión y Vida Cotidiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2008, P. 189.

<sup>323</sup> Taylor, vol. 1. *Op. Cit.*, p. 42.

<sup>324</sup> Connaughton, *Op. Cit.*, p. 190.

estrictamente espiritual y procuraba limitar su participación en la esfera pública y a su vez exaltaba el papel de los funcionarios civiles a expensas de los curas. La legitimidad de los curas como hombres de Dios y servidores del rey comenzaba a desgastarse. Se consideraba que los curas debían cumplir con ciertos papeles ideales como el de padre amoroso, juez, maestro, médico de almas, pastor, hortelano, criado y hermano. Sin embargo, el nuevo énfasis regalista complicaba el desempeño de algunos de estos papeles.<sup>325</sup>

Una concepción clásica del párroco señalaba que éste debía ser un disciplinario, un guía, un maestro benigno y un orientador. En tiempos anteriores el cura había aunado su autoridad espiritual a cierto poder de injerencia en materias temporales, pero a finales del siglo XVIII el énfasis en el fomento económico y cultural crecía y desequilibraba sus funciones. Desde la perspectiva de Taylor en 1790 los subdelegados calificaban a los buenos curas como “pacíficos, suaves, humildes, modestos, probos, benignos, apacibles, timoratos, circunspectos, moderados, sosegados, mansos y afables, como verdaderos padres”.<sup>326</sup> Así, se comenzaba a actualizar y redefinir el papel del cura de parroquia, apelando a virtudes tradicionales, pero con objetivos que sugieren una marcada subordinación a la autoridad real y a sus nuevas metas de producción económica y educativa.<sup>327</sup>

Los conflictos entre la autoridad de los curas de parroquia y los funcionarios reales iban en aumento, por su parte, los funcionarios reales proponían un mayor control en las actividades sacerdotales como medida para prevenir una posible oposición tradicionalista a las nuevas medidas borbónicas. Estas iniciativas dieron paso a la litigación en contra de los párrocos por parte de los feligreses, propiciando el uso de la marcada división entre las autoridades civiles y eclesiásticas a favor de los intereses de la feligresía. Los fieles impugnaron principalmente la labor de los ministros de lo sagrado en lo referente a cobros por la administración de servicios religiosos, pero también en relación con disputas y protestas relativas a elecciones, fiestas patronales, cofradías y divisiones políticas.<sup>328</sup>

---

<sup>325</sup> *Ibidem*.

<sup>326</sup> Taylor, Vol. 1. *Op. Cit.*, p. 245.

<sup>327</sup> *Ibid.* P. 246.

<sup>328</sup> Matute, Álvaro, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México, Siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa-UNAM, 1995, PP. 101-102.

Algunos autores argumentan que como consecuencia de ese panorama adverso, en la práctica, la persona del cura fue respetada, pero su autoridad fue cuestionada, propiciando una mayor dificultad para lograr la obediencia de sus feligreses. El mundo de los clérigos y en específico el de los curas párrocos estaba cambiando, debido a la influencia de la alta política en los asuntos más estrechamente ligados al campo espiritual.<sup>329</sup>

### **2.1.1. Los párrocos y las medidas reformistas.**

El cura de parroquia había surgido ya como una figura dominante en la vida diaria del México colonial como producto de la obra de secularización de las antiguas doctrinas, proceso que se inició desde el siglo XVI, pero que se vio concretado hasta la segunda mitad del siglo XVIII. El clima político de las décadas de 1760 y 1770 reflejó un creciente descontento con la decadencia y relajación de las órdenes religiosas y propició la iniciativa de extender una red de sacerdotes bien educados que fueran capaces de formar a nuevos ciudadanos, fundando escuelas y reorganizando el tejido parroquial. Se buscaban nuevos criterios de utilidad racional en la distribución del mapa territorial de los curatos. Las diócesis de México y Puebla fueron las pioneras en implementar esas reformas. Una Cédula Real del 18 de octubre de 1760, promovía la incorporación de vicarios o tenientes de cura a distintas parroquias para que la población dispersa fuera mejor atendida.<sup>330</sup>

En estas diócesis se comenzó un proceso de subdivisión de los curatos extensos, en ocasiones convirtiendo vicarias en curatos nuevos siguiendo un concepto de feligresía única que desmontara las divisiones clásicas entre indios y no indios. Los reformadores discutían la subdivisión de los mismos obispados para alcanzar un régimen espiritual más estricto y acabar con las irregularidades tanto de la feligresía como de los curas. Con frecuencia se denunciaba la pobre formación intelectual de los sacerdotes y su frecuente falta de vocación, explicando así el desprestigio del sacerdocio y justificando las reformas. Se buscaba una profunda mejora a la vida parroquial para eliminar los arraigados abusos que

---

<sup>329</sup> *Ibid.* p. 103.

<sup>330</sup> Zahino Peñafort, Luisa (comp), *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, UNAM-Porrúa, 1999, p. 23.

viciaban la labor pastoral de los sacerdotes y al mismo tiempo se insistía en la colaboración de los ministros de lo sagrado en la transformación social que busca el régimen Borbón.<sup>331</sup>

Los reformadores repudiaban que los curas se extendieran en materia de derechos parroquiales, diezmos, solicitudes extraordinarias de aportaciones a sus feligreses, así como en el ejercicio de influencias indebidas en materia de elecciones, la justicia y los gobiernos de los pueblos. En cambio, el reformismo aunaba autoridades destacadas de la monarquía y de la Iglesia, pretendía utilizar el influjo de los curas sobre su feligresía para efectuar una transformación global de los imaginarios colectivos y las representaciones de la realidad. Desde el discurso oficial el cura ideal era aquel que se caracterizaba por su verdadera vocación, su buena conducta moral y su pensamiento ilustrado.<sup>332</sup>

La iniciativa reformista contemplaba una nueva educación de la feligresía, caracterizada por la creación de escuelas en las parroquias, para comenzar el adiestramiento de los fieles en los nuevos proyectos ilustrados desde dentro de las parroquias. La *castellanización* fue una de las primeras iniciativas que encabezaron el nuevo modelo educativo que se intentaba implantar en la feligresía. Los obispos fungirían como los ejes rectores de las políticas reformistas al interior de la Iglesia. En 1769 se llevó a cabo la convocatoria para realizar un concilio provincial mexicano con el fin de realizar las reformas que la casa de los Borbones estaba promoviendo, mismo que se concretó en 1771 en la ciudad de México. Aunque el citado concilio nunca lograría la aprobación papal debido a sus características regalistas. No obstante algunas autoridades españolas consideraron que esas iniciativas deberían entrar en vigor debido a la utilidad y beneficios que traerían a la población y al régimen en general.<sup>333</sup>

El año de 1771 se vio marcado por el apogeo de la convergencia de los propósitos de la alta jerarquía eclesiástica reformadora y depuradora de la Iglesia y una monarquía que buscaba implantar cambios radicales que generaran una mayor integración y productividad de la población, buscando no sólo una ciudadanía moderna, sino también una fiscalidad óptima. Uno de los principales reformadores de la Corona español fue Pedro Rodríguez de

---

<sup>331</sup> *Ibid.* p. 24.

<sup>332</sup> Connaughton, *Op. Cit.* p. 193.

<sup>333</sup> Zahino Peñafort, *Op. Cit.* pp. 24-25.

Campomanes, quien colaboró en la formulación de las metas del gobierno Borbón, mientras que dentro de la Iglesia las tendencias jansenistas y galicanas favorecieron la alianza de esta institución con los representantes del régimen borbónico, y la búsqueda de sus propósitos. Los curas de parroquia fueron un elemento central en la aplicación de las reformas eclesiásticas, ya que fueron los ejecutores directos de los mandatos obispaes.<sup>334</sup>

David Brading argumenta que algunas de las principales influencias de los pensadores eclesiásticos mexicanos venían de pensadores europeos como Jacobo Benigno Bossuet y el abate Claude Fleury. Bossuet se caracterizó por ser el defensor de una “Iglesia nacional” francesa, dentro de la Iglesia católica. Por su parte, Claude Fleury fue defensor de una historia eclesiástica distinguida por su espíritu independiente y crítico. Los reformistas eclesiásticos pretendían poner al cura párroco como la piedra angular de la labor eclesiástica, pero siempre bajo el mando de la autoridad superior de los obispos.<sup>335</sup>

Renuentes a la injerencia de las órdenes religiosas y el poder papal, los reformadores exaltaban una sencilla piedad interior, caracterizada por la promoción de buenas obras y una predicación más depurada que se basara directamente en las Sagradas Escrituras. Así mismo, esta élite eclesiástica desdeñaba las prácticas religiosas barrocas distinguidas por su piedad apegada en demasía a las supersticiones y expresiones materiales de la fe, y por ello deberían ser erradicadas. En lugar de una enseñanza escolástica para los sacerdotes se recomendaba el estudio de la historia eclesiástica y conciliar. Los reformadores repudiaban a los jesuitas por sus marcados nexos con el papado, por su apego al escolasticismo, su antiepiscopalismo y su apego a una religiosidad calificada como fastuosa y barroca.<sup>336</sup>

El IV Concilio Provincial Mexicano, así como los edictos y las cartas pastorales del arzobispo de México, Francisco Antonio de Lorenzana y las de Francisco Fabián y Fuero, obispo de Puebla, representaron el reflejo de la influencia reformadora jansenista en la Iglesia novohispana. Los ataques que hicieron los obispos a las manifestaciones de la religiosidad barroca de la feligresía se dirigieron principalmente contra las fiestas, las

---

<sup>334</sup>Ayluardo, *Op. Cit.* p. 235.

<sup>335</sup>Brading, *Op. Cit.* pp. 23-24.

<sup>336</sup>*Ibidem.*

escenificaciones de actos religiosos y las procesiones, calificándolas como excesos de la religiosidad. Lorenzana y Fuero insistieron en la castellanización y el empleo exclusivo del idioma español en el ministerio pastoral, argumentando que estas iniciativas eran el medio ideal para integrar al indígena y catequizarlo según las pautas de una religiosidad más rígida e interiorizada. Estas iniciativas abrieron una brecha más marcada entre las prácticas del catolicismo local y las promovidas por el discurso oficial del clero jansenista ilustrado. La figura del cura párroco estaba justo en medio de la tensión surgida del choque de las prácticas tradicionales de la cultura barroca y las nuevas disposiciones del clero reformador.<sup>337</sup>

Algunos autores señalan a la segunda generación de sacerdotes jansenistas como el empujón que guiaría a la Nueva España hacia los territorios del republicanismo. Se puede considerar al Colegio de San Nicolás Obispo de Valladolid como uno de los focos de diseminación de las ideas jansenistas. Encabezado por líderes como Miguel Hidalgo y Costilla cuando fungió como rector del citado colegio de enero de 1790 a febrero de 1792. Hidalgo fue un connotado teólogo, que sin duda influyó en los futuros sacerdotes y curas párrocos que se formaron en esa institución. El cura Hidalgo fue lector de Claude Fleury y de su historia de la Iglesia, en la que se avalaba para criticar el poder temporal de la Iglesia y la actuación del papa Gregorio VII, quien había impugnado el poder de los emperadores. Así mismo, Hidalgo también expresaba desdén por las órdenes religiosas, leía libros prohibidos y estaba en contra de ciertas expresiones religiosas que le parecían disparatadas, como el caso de una monja alumbrada.<sup>338</sup>

Connaughton, –fundamentándose en Brading–, argumenta que Manuel Abad y Queipo, amigo y después contrincante de Hidalgo, también era jansenista, ya que señalaba que el clero se extendía en la posesión de propiedades a expensas de la prosperidad general, asumía que el clero debía encarar responsabilidades sociales adicionales por los privilegios que gozaba, aceptaba que la Iglesia estaba dentro del Estado y no al contrario, citando a pensadores como Adam Smith y Montesquieu para fundamentar sus posturas. Sin embargo, Hidalgo y Abad y Queipo se distanciaron por su diversidad de intereses y posturas

---

<sup>337</sup>*Ibid.* p. 29-31.

<sup>338</sup>Connaughton, *Op. Cit.* pp. 194-195.

individuales. Mientras que Hidalgo denunciaba la avaricia de los gachupines, Abad y Queipo defendía la búsqueda del enriquecimiento personal.<sup>339</sup>

Se puede argumentar que tanto Hidalgo como Morelos compartían ciertas posturas, ambos estaban sensibilizados por la condición social de sus feligreses, rechazaban la ética social de su tiempo, misma que consideraban como avara, de esta postura surge la preocupación por la explotación humana y el interés por la defensa de los estratos bajos de la sociedad. Esto apunta al surgimiento de un nuevo parámetro ético para el cura párroco, producto de las presiones de la monarquía y de la guía moral de los obispos al renovar los horizontes del comportamiento eclesiástico en la sociedad.<sup>340</sup>

El hito fundamental de finales de la época colonial, en este contexto, sería la acelerada transformación del papel del cura párroco de juez a maestro y promotor del bienestar temporal, en contraste con los antiguos manuales para curas que aun circulaban. Aunado a esto se encontraba una nueva ideología que pugnaba por la implantación de una nueva percepción y una alteración en el contenido y las prácticas de la religiosidad a favor de las reformas jansenistas ilustradas. Además, se puede añadir que el papel del cura de parroquia se volvía más sensible justo cuando el Estado pretendía fijar y limitar los alcances de su actuación.<sup>341</sup>

Los cambios en la religiosidad novohispana, que se presentaron con el movimiento independentista en puerta y mientras la Iglesia estaba inmersa en constantes disputas externas con el Estado y en conflictos internos entre las órdenes regulares y el clero secular, en primera instancia, y posteriormente entre los representantes del alto clero y los miembros del bajo clero, dieron paso a que se cuestionara la autoridad del cura párroco como nunca antes. Aun cuando se continuaba respetando la persona de los curas su autoridad era cada vez más cuestionada e incluso desafiada, situación que alejó a los curas del gobierno. El ambiente jansenista propició que se dudara de los reclamos tradicionales de la monarquía católica y favoreció cuestionamientos al derecho divino, al papa y a los antiguos derechos de concesión papal mediante los cuales España regia en América. Este

---

<sup>339</sup>*Ibidem.*

<sup>340</sup>Brading, *Op. Cit.* p. 254-255.

<sup>341</sup>Connaughton, *Op. Cit.* p. 196.

modelo también congenió con el constitucionalismo liberal que tenía una doble vertiente, una en Cádiz y otra en Apatzingán.<sup>342</sup>

William Taylor señala que tanto Morelos como Matamoros defendían el papel especial de los curas en la sociedad y velaban por sus fueros. Taylor argumenta que Morelos poseía una visión arcaica de la sociedad y justificaba un macado protagonismo clerical en la sociedad.<sup>343</sup> El insurgente promovía el modelo político de los Habsburgo, de gran atractivo entre los curas rurales que condujeron la primera etapa del movimiento independentista en el sur de la Nueva España, y que conseguirían apoyos importantes en las catedrales de las diócesis. Nancy Farriss, propone como explicación del movimiento independentista la pérdida de los privilegios jurídicos y las propiedades de la Iglesia, como producto del avance de las reformas borbónicas y el regalismo monárquico. Aunado a lo anterior, se encuentran las invasiones que se hacían a la jurisdicción eclesiástica y a los espacios clericales como producto de las citadas reformas.<sup>344</sup>

Algunos clérigos ilustrados como Hidalgo, Abad y Queipo, Matamoros y Morelos intervinieron en el proceso que cambió ciertos valores y prácticas desde el interior de la Iglesia, como el combate a la superstición de la feligresía, la denigración de una filosofía escolástica arcaica y caduca e incluso se les atribuyen cambios en la construcción de iglesias prefiriendo el estilo neoclásico sobre el barroco. El influjo de la Ilustración y las corrientes jansenistas se continuó manifestando en eclesiásticos como fray Servando Teresa de Mier y Miguel Ramos Arizpe. Ambos personajes fueron promotores del nacionalismo y partidarios de la independencia de México, el primero ayudó a la consolidación de la república tras la caída de Iturbide, mientras que el segundo es conocido como el padre del federalismo mexicano por su participación en el congreso constituyente de 1823-1824. La participación de los clérigos en los congresos federales y estatales se siguió manifestando

---

<sup>342</sup>*Ibidem.*

<sup>343</sup>Taylor, *Op. Cit.* p. 343.

<sup>344</sup> Farriss, Nancy M, *La corona y el clero en el México colonial 1579-1821*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, P. 219.

con frecuencia durante todo el proceso de la conformación de México como nación independiente.<sup>345</sup>

Desde la perspectiva de Brading la insurgencia enfrentó a los mexicanos entre sí, a los liberales, a los conservadores y a los curas. El jansenismo fue un elemento central en esa disputa y persistió como la principal opción intelectual hasta la década de 1850. Pero en contraste se presentaba un guadalupanismo popular que estaba profundamente unido al reconocimiento de los sacerdotes como delegados de Dios. Esta situación legitimaba el papel de los sacerdotes y su derecho para regir tanto en lo temporal como en lo espiritual. En suma, se trataría de dos visiones del catolicismo, de dos maneras de ser cura y de dos ópticas distintas de la independencia. En este contexto el ser cura no podía representar nada menos que desempeñar una profesión agitada rodeada de tensiones y disyuntivas.<sup>346</sup>

El panorama que enmarcó la segunda mitad del siglo XVIII, posicionó a los curas de parroquia en situaciones ambiguas, ya que por una parte fueron los encargados directos de poner en práctica las reformas eclesiásticas que el régimen Borbón intentaba implantar en la nueva España, con medidas como la secularización de las doctrinas, la castellanización de la feligresía y el fomento de una piedad más interiorizada e individualizada que se contraponía con las manifestaciones de la religiosidad barroca arraigada en la sociedad. A la par de estas reformas religiosas la Corona española exigía a los curas que fungieran como mediadores de las comunidades exhortándolos a intervenir en el buen gobierno de las mismas y en la transformación de los imaginarios de los fieles para que se acoplaran a las nuevas metas que buscaba el gobierno ilustrado español.

El cura de parroquia ocupaba el lugar de interlocutor de la sociedad, situado entre los conflictos de la Iglesia y la monarquía, pero también entre los conflictos internos de las órdenes religiosas y el clero secular, así como entre el conflicto del alto y el bajo clero. Durante la coyuntura propiciada por las reformas borbónicas el cura párroco se encontraba situado en medio de la borrosa línea que dividía a lo sagrado de lo profano. Los conflictos con los funcionarios reales y los cuestionamientos que ciertos sectores de la sociedad

---

<sup>345</sup> Brading, David A., “El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México”, en: Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992, p. 187-189.

<sup>346</sup> *Ibid.* p. 190.

hicieron al papel y las funciones de los párrocos comenzaron a desgastar su autoridad y su imagen intachable. En suma, el cura párroco de la segunda del siglo XVIII, estuvo marcado por las disyuntivas que enmarcaron su contexto y por la ambigüedad de su papel que cada vez estaba menos delimitado.

## **2.2. Entre control y resistencia: El cura como figura mediadora de la religiosidad.**

Es necesario señalar que la religiosidad oficial convivía con creencias y prácticas “locales” que iban más allá de esa oficialidad, dando paso a una diversidad de manifestaciones devocionales presentes en la cultura novohispana del siglo XVIII, es evidente que la desaprobación de estas manifestaciones no fue factor suficiente para que cesara su práctica, lo interesante reside en analizar los distintos medios, formas y fines por los que se dio su pervivencia. Como lo menciona J. C. Scott, la mayor parte de la vida pública de los grupos subordinados se lleva a cabo en un vasto territorio situado entre los extremos de la oposición abierta y colectiva y la total obediencia hegemónica, Es de suma utilidad el método que propone este autor para analizar las múltiples estrategias “disfrazadas” que usan los grupos subordinados para manifestar su resistencia en el ámbito público.<sup>347</sup>

Dentro del contexto de conquista y colonización de los territorios novohispanos, la religiosidad jugó un papel de suma importancia y los esfuerzos de los religiosos por evangelizar a los naturales del nuevo mundo dieron paso al surgimiento de ciertos márgenes de tolerancia en las acciones de los evangelizados, así como a la existencia de diversas maneras de asimilar las creencias de la fe católica. Una de las muestras más evidentes de ello durante el siglo XVI, se relacionó con la creencia y veneración de las ánimas del purgatorio y el culto que los pueblos originarios rendían a la muerte, dando como resultado el engarzamiento de ambas creencias en la festividad realizada el Día de

---

<sup>347</sup> Scott, James C., “La voz dominada: Las artes del disfraz político”, en: *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Editorial Era, 2004, pp. 167-216.

Todos los Santos y el día de las Ánimas.<sup>348</sup> Este panorama refleja la ausencia de una total pasividad de los evangelizados al momento de ser introducidos en la doctrina cristiana.

Esta asimilación de una nueva concepción de la muerte para los naturales americanos marca, en cierta forma, la transición de un “Estado salvaje” a un “Estado político”, en donde la administración del sacramento para la buena muerte juega el papel de eslabón entre la concepción europea y la americana que se tenían de la muerte, dando paso a la implantación del purgatorio en el imaginario novohispano, y los curas de almas fueron los encargados de cumplir esa tarea. La imagen que se tenía del purgatorio contrastaba tanto con las visiones chamanísticas de los indígenas como con la exaltada sensibilidad apocalíptica de los primeros frailes.<sup>349</sup>

Los ritos funerarios, las misas y otros sufragios también pueden considerarse como ejemplos de la tolerancia de la religiosidad católica oficial hacia algunas manifestaciones “locales” de fe. Por ejemplo, la celebración de cierto número de misas ofrecidas como sufragio para la salvación del alma del fallecido, acompañadas del encendido de determinado número de velas, todo calculado para conjurar la condena al infierno. Desde el Concilio de Trento algunas prácticas de este talante fueron consideradas como supersticiones y se prohibió su contemplación dentro de los testamentos, debido a su carácter de documentos oficiales, pero la devoción a estas prácticas siguió vigente en algunos integrantes de los grupos sociales populares, que se sentían con la libertad de preservar esas prácticas de fe, con la creencia de que podrían alterar los designios de la Providencia mediante la manipulación mágica del número de velas, de oraciones o mediante el uso de determinados colores o de invocaciones específicas.<sup>350</sup> Con frecuencia, se consideraba que las prácticas que salían de lo establecido, se debían a errores de interpretación más que a desafíos directos al orden establecido.

La evangelización de los pueblos indígenas de la Nueva España en su lenguas originarias se puede interpretar como otra de las acciones producto del margen de acción que permitía el régimen de los conquistadores a los conquistados. Esta situación propició la

---

<sup>348</sup>Lomnitz, Claudio, *Idea de la muerte en México, México*, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 94-95.  
*Ibidem.*

<sup>349</sup>*Ibid.* p. 55.

<sup>350</sup>*Ibid.* p. 213.

diversidad de interpretaciones de las sagradas escrituras. Se puede decir, que por cada lengua indígena existía una o varias versiones del evangelio. La necesidad de evangelizar amplios territorios en el Nuevo Mundo, la conversión de los indios y la catequización de las masas ya bautizadas, fueron elementos que alentaron la enseñanza de la doctrina católica en diversas lenguas indígenas.<sup>351</sup> Situación que posteriormente se intentaría revertir mediante la ya citada campaña de *Castellanización*.

El ejemplo claro de esas variantes de interpretación se encuentra plasmado en las distintas versiones que existieron del Padrenuestro, desde la versión oficializada, recogida en los catecismos de Jerónimo de Ripalda, (1591) y Gaspar Astete, (1599), que son las versiones que hasta la fecha se conservan como las aprobadas por la Iglesia, hasta versiones como la de Pedro de Gante.

“¡Oh nuestro Padre venerado! Tú te dignas estar sobre el cielo. Que sea glorificado tu nombre venerado. Que venga hacia acá tu reino venerado. Que sea hecho sobre la tierra lo que tú te dignas querer, como es hecho sobre el cielo. Hoy dignate darnos nuestra tortilla que cada día es necesaria en nosotros. (Dígnate perdonarnos constantemente) nuestros pecados como nosotros perdonamos constantemente. Dígnate defendernos a fin de que no caiga en nosotros el pecado. Dígnate libramos con tu mano contra todo lo que no es bueno. Amen Jesús”.<sup>352</sup>

En este caso el “pan” se ha convertido en “tortilla”, y de esa manera se pueden observar otras alteraciones hechas a la versión oficial de esta oración, pero hechas con la finalidad de evangelizar a numerosos pueblos autóctonos de la Nueva España. Sin embargo, las cartillas de los franciscanos no alcanzaban para evangelizar el inmenso territorio que los conquistadores iban explorando. Durante los primeros años de colonización, el déficit de catecismos fue permanente a pesar del constante desembarco de ejemplares editados en la península, por lo que la llegada de la imprenta a México fue pronto aprovechada por los frailes para editar nuevos ejemplares, que en su mayoría, recogían el Padrenuestro en varias lenguas.<sup>353</sup>

---

<sup>351</sup>González, Carlos Alberto y Enriqueta Vila Vilar (compiladores). *Grafías del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, Fondo de Cultura Económica, 2003, p. 206.

<sup>352</sup>*Ibid.* P. 210.

<sup>353</sup>*Ibidem.*

La tolerancia que las normas oficiales de la religión permitieron a sus devotos en tierras americanas se extendió incluso al culto a los santos, permitiendo así la existencia de santos propios de los nuevos territorios. Autores como Serge Gruzinski analizan la importancia de la imagen a lo largo de la historia y las diversas formas como las imágenes van sufriendo adecuaciones, interpretaciones y reinterpretaciones, que las dotan y las despojan de ciertos significados durante toda su existencia.<sup>354</sup> En este caso, se hablara específicamente de las imágenes de santos y su importancia en la religiosidad del Nuevo Mundo.

Las imágenes de santos que habían mostrado un ejemplo de su poder espiritual y de su accesibilidad se convertían en intercesoras, especialmente favorecidas, entre los cristianos ordinarios y Dios. Las imágenes de Cristo descubiertas en los bosques, campos y yacimientos acuíferos cercanos a grutas o asociados con ellas, así como los descubrimientos que se hacían cerca de lomas, fueron particularmente atractivos para los creyentes indígenas del México colonial.<sup>355</sup> El culto a los santos pudo representar para los indígenas la oportunidad de disfrazar el culto a sus antiguos dioses en la figura de los santos de la religión católica.

Un caso representativo de esta situación es el culto a la Virgen de Guadalupe, imagen que a comienzos de 1530 sólo contaba con una ermita edificada por los primeros evangelizadores sobre la colina del Tepeyac, en el sitio que ocupaba un antiguo templo prehispánico, era una capilla que los indígenas visitaban perpetuando así una tradición ancestral. Para la década de 1550, comenzaba a surgir una devoción española a esa reciente imagen. El origen de la imagen se atribuye a las intenciones de sustituir el paganismo por el cristianismo, levantando así una capilla en el antiguo lugar donde se le rendía culto a la deidad prehispánica Toci (“Nuestra Madre”), dando paso a una sobre posición de los espacios de culto que fue la regla a seguir en el proceso de evangelización.<sup>356</sup>

---

<sup>354</sup> Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492-2019)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 57-67.

<sup>355</sup> Taylor, William B. *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México, El Colegio de México- El Colegio de Michoacán, 1999, p. 398.

<sup>356</sup> Gruzinski, Serge, *La Guerra de las imágenes...Op. Cit.* p. 104.

Dentro del Michoacán colonial también se presentaron varios casos representativos de esta índole. La aparición de la imagen conocida como Nuestra Señora de la Raíz, que aún se conserva en la iglesia parroquial de Jacona, dicha imagen está formada por dos raíces, una que semeja la imagen de la virgen María y la otra raíz tiene la forma del niño Jesús, se tribuye su origen a un hecho milagroso, ya que la versión oficial de este hecho señala que un indígena originario de Jacona echó al fuego un tronco de árbol para calentarse, pero después de un rato se dio cuenta que de las raíces del tronco se había formado la imagen de la virgen con el niño Jesús en sus brazos.<sup>357</sup>

Otro ejemplo similar es el de la imagen del Cristo crucificado de la piedad, que según relata la tradición local, la víspera de navidad de 1687 un pobre pescador y su familia desenterraron el tronco ya podrido de un árbol para echarlo al fuego y calentarse, pero se percataron que al arrojar el tronco al fuego no se consumía y en cambio las llamas revelaron en la madera los rasgos de un Cristo crucificado. Se le dio el nombre de Nuestro Señor de La Piedad. Imagen a la que se le atribuyeron varios milagros como la sanación de doña Emerenciana, de Jolotitlán, que era paralítica y por acción milagrosa de la imagen se levantó de su silla de ruedas y caminó. Los prodigios atribuidos a esta imagen se exaltaron mediante la obra *El fénix del amor*, del Doctor Agustín Francisco Esquivel y Vargas, distinguido canónigo criollo de la catedral de Valladolid.<sup>358</sup>

Estos ejemplos de los márgenes de acción y de interiorización del culto católico permitidos a los feligreses se pueden explicar por los contextos y necesidades propias de la Iglesia, que recurrió en distintas ocasiones y de distintas manera al uso de adecuaciones a la norma con la finalidad de fomentar el catolicismo en su feligresía, pero este panorama cambiaria paulatinamente con el paso del tiempo, ya que se buscaba erradicar las manifestaciones exteriorizadas de la fe, afirmando que las imágenes eran sólo un medio para la salvación y no el fin de la misma.

---

<sup>357</sup> Taylor, *Op. Cit.* p. 399.

<sup>358</sup> Brading, David A., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, F.C.E., 1994, p. 170.

### 2.2.1 Los santos y la religiosidad local.

El papel destacado reservado a las imágenes de santos dentro del cristianismo se remonta a los siglos VI y VII, sobre todo, a las imágenes que poseían un poder sagrado, por lo que recibían una devoción especial, siendo muy común que las imágenes milagrosas tuvieran sus propios santuarios y cobraran fama por sus curaciones milagrosas. Esto sucedió tanto en España como en América, generalmente el culto a las imágenes de santos estaba a cargo de las cofradías, que rendían culto a los principales santos, vírgenes y figuras cristológicas presentes en la devoción católica. Con frecuencia esas imágenes eran sacadas en procesión con distintos fines, desde rendirles homenaje por motivo de sus fiestas patronales, para conmemorar fechas específicas como la Semana Santa, o pedir su intercesión divina en los panoramas adversos causados por las epidemias, los desastres naturales o las adversidades climáticas.<sup>359</sup>

La conquista y la colonización del nuevo mundo trajeron consigo la aparición de un significativo número de imágenes milagrosas de Cristo y de la Virgen María, que en corto tiempo se hicieron acreedoras a sus propios santuarios, en ocasiones construidos con el patrocinio de ciudades y reinos. El propósito de las imágenes santas era provocar una intensa devoción. La postura de la Iglesia Universal con respecto a las imágenes sustentó su uso para hacer frente a la iconoclastia, fomentando una arraigada veneración de las imágenes, pero al mismo tiempo, advirtiendo a los feligreses el peligro de la idolatría.<sup>360</sup>

Para la segunda mitad del siglo XVIII, las reformas borbónicas calificaban algunas de las prácticas de la “religiosidad local” como manifestaciones de la superstición, debido a su marcada exterioridad y exuberancia. Las manifestaciones exteriorizadas de fe se comenzaron a controlar con mayor énfasis desde la segunda mitad del siglo de Las Luces, esta tarea fue encargada directamente a los obispos de toda la diócesis y estos a su vez delegaron esta tarea a los curas párrocos, quienes tendrían como una de sus principales tareas fomentar en su feligresía una religiosidad más interiorizada e individualizada, que estaba en contra de las prácticas de la religiosidad barroca, caracterizadas por su

---

<sup>359</sup> Christian William A. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, 1981, pp. 12-15.

<sup>360</sup> Brading, David A., “Presencia y tradición: La virgen de Guadalupe de México”, en: González, Carlos Alberto y Enriqueta Vila Vilar (compiladores). *Grañas del imaginario...Op. Cit.* p. 239

exterioridad y su suntuosidad. La creencia en milagros y en las apariciones de santos se encontraba dentro de estas manifestaciones tradicionales de fe.

El juego del poder y la dominación siempre deja espacio para la mediación. Ante el restrictivo panorama que pareciera desprenderse de las reformas generales del gobierno borbónico implantadas durante la segunda mitad del siglo XVIII, aparecieron diversas formas de mediación y consenso para pasar por alto las medidas restrictivas que intentaron imponerse a la sociedad novohispana, y por lo tanto, a la sociedad del obispado de Michoacán.

En lo referente al aspecto religioso, las implantaciones de las nuevas pautas de control y la vigilancia de su cumplimiento recaía de forma directa en los miembros del clero, pero aun de manera más específica en los miembros del bajo clero, ya que fueron ellos los encargados de vigilar el cumplimiento de la religiosidad oficial. Esta situación propició la existencia de prácticas religiosas “locales” dentro de los grupo de la sociedad colonial, pero casi siempre en acuerdo y complicidad con el cura párroco encargado de administrar el culto a una parroquia, esta diversidad es uno de los factores que permiten hablar de una religiosidad propia de la feligresía, integrada por prácticas propias de la sociedad colonial, pero siempre mediadas por el representante de la autoridad religiosa local, el cura párroco, quien permitía o sancionaba dichas prácticas.

En este sentido, el cura se encontraba situado entre la autoridad del obispo y las medidas reformistas, por un lado, y por el otro, entre su feligresía y sus arraigadas prácticas barrocas, ambos frentes chocaban entre sí, la tarea principal de los párrocos consistía en servir como el vínculo mediador entre ambos frentes, cumpliendo la función de “cura armonizador”, al fungir como el intermediario entre ambas partes, pero también desempeñaba papeles como el de “hijo espiritual” al obedecer los mandatos el obispo que era la cabeza de la diócesis y su posición era comparada con la del padre de familia, pero también desempeñaba el papel de “padre amoroso”, al intentar guiar a sus feligreses por el camino correcto de la fe mediante la miel y la disciplina, como un padre de familia guiaría a sus hijos.

El problema a analizar en este contexto es ¿qué motivos alentaron al cura de parroquia a sancionar o permitir ciertas conductas o manifestaciones religiosas que podían salir de la oficialidad? La posible respuesta a esta interrogante puede encontrarse en los contextos propios del siglo XVIII. Para profundizar en este análisis comenzare haciendo mención de algunas prácticas religiosas en las que se hace evidente la mediación del cura de parroquia, se partirá de las prácticas más cercanas al discurso oficial hasta llegar a las más cercanas a la transgresión.

Para comenzar el análisis de la postura de los curas de parroquia ante algunas manifestaciones locales de fe durante la segunda mitad del siglo XVIII, se emplean dos casos relacionados con milagros y apariciones de santos. Se hacen evidentes ciertas diferencias presentes en los casos analizados, estas particularidades se pueden atribuir a los cambios propios de la temporalidad que se analiza. Las posturas que los curas de parroquia tienen de los dos casos analizados también son atribuibles a los cambios de la segunda mitad del siglo XVIII.

El primer caso que se somete a análisis es el que se presentó ante el tribunal del Santo Oficio vallisoletano en el año de 1742. Se trata de la consulta de visita sobre el reconocimiento de un milagro atribuido a una imagen de la virgen de la Concepción, el documento está fechado el 26 de enero de 1742 en la ciudad de Valladolid. Durante la época colonial el obispado de Michoacán tenía bajo su jurisdicción al Valle del Armadillo, que formaba parte de la jurisdicción de San Luis Potosí, lugar donde se dice ocurrió el milagro.<sup>361</sup> Este caso se analiza empleando las herramientas del análisis del discurso propuestas por Pedro Reygadas.<sup>362</sup> Para realizar un mejor análisis del discurso citare textualmente la parte inicial de la carta-petición hecha por el cura párroco de Valle del Armadillo.

---

<sup>361</sup>A.H.C.M. D/J/Inquisición/s-sub/Siglo XVIII/0327/C 1235/ Exp. 8/Fs. 4.

<sup>362</sup> Reygadas, Pedro, *Argumentación y discurso*, San Luis potosí, El Colegio de San Luis Potosí, 2009, sobre todo los capítulos I. “El discurso Argumentativo”, pp. 17-52, capítulo II. “Lo no dicho”, pp. 53-81 y el capítulo III. “Lo ya dicho”, pp. 83-103.

8./” Ilustrísimo señor

9./Mi señor a instancias de mi feligresía me hallo precisado para tomar la pluma para  
10./consultar a vuestra señoría ilustrísima con esta sumaria, que remito fecha en  
11./obedecimiento de decreto dado en la visita general del obispado me resuelvo a  
12./exponer mis razones con mi rudo, sincero estilo, porque conozco que la prudente  
13.sabiduría de vuestra señoría ilustrísima disculpara mis ignorancias; supliendo el poco  
14./caudal de mi entendimiento, lo cuantioso de mi voluntad , no solo en servir a los que  
15./tengo obligacion de ministrar, sino de dedicarme todo a buscar la mayor honra de  
16./Dios nuestro señor y a anhelar al culto veneracion y amor a su santísima madre: por  
17./eso expondré al dictamen de su señoría ilustrísima lo acontecido con una imagen de  
18./la señora, que se venera en esta parrochia para q en vista de esta sumaria, puedan  
19./mis feligreses y yo, con la sabia acorde prudente determinacion de vuestra señoría  
20./ilustrísima, para extender o cortar sin riesgo de errar el culto y veneracion a la purísima  
21.señora en este simulacro, en quien se observo lo que ya se sigue y consta por estenso  
22./de la informacion.

(Foja 2 reverso)

23./Por los años del señor de mil setecientos y siete por varias veces avisaron a mi  
24./antecesor el Br. Don Phelipe de Ortega (que mejor siglo goze) que una imagen  
25./pequeña de la purísima concepcion que se hallaba en una casa particular en lo  
26./ultimo de esta cabecera, sudaba copiosamente, cuia noticia fue por el recibida con  
27./apariencia de desprecio, pero con fondos de la madura solides que el caso pedía.  
28./impetrando superior decreto para la confirmacion del milagro de esta imagen y de  
29./sus sanidades que se contienen dentro de los limites de la naturaleza: o trascienden  
30./su esfera elebandose a portento, prodigio o milagro, suspensa toda esta feligresía del  
31./oraculo de la determinacion de vuestra señoría ilustrísima, que siempre sera la mas  
32./sabia, prudente y ajustada, pidiendo humildes a sus pies, q de lo que acordare en  
33./vista de las diligencias se sirva de mandar despacho, q se conservara indeleble en  
34./nuestro archivo”.

Firma el cura Br. Ildephonso de Saavedra Salas.

La propuesta metodológica de Reygadas contempla analizar en específico aspectos como el lugar de la argumentación en el discurso, la tipología discursiva y la lingüística del discurso, basándonos en la propuesta metodológica de Reygadas, se puede señalar que la petición de reconocimiento del milagro es hecha por del párroco del Valle del Armadillo, el cura bachiller Ildephonso de Saavedra, quien argumenta hacer la petición a nombre de la feligresía de su parroquia. Esta es una petición argumentativa, ya que está orientada a obtener el reconocimiento de un milagro por parte de las autoridades religiosas correspondientes (El tribunal del Santo Oficio y el obispo). La fundamentación de la petición se hace en base a documentos y testimonios que dan cuenta del milagro que se atribuye a la citada imagen de la Virgen de la Concepción. El milagro que se atribuye a esta imagen era la acción de sudar y además la acción de curar.

Como ya lo mencionaba es un discurso escrito, de carácter formal e incluso se podría decir que es de carácter oficial, ya que se dirige a instancias oficialmente reconocidas dentro del contexto colonial. La función específica del citado discurso es comunicar a las autoridades correspondientes la petición de que sean reconocidos los milagros de la imagen de la virgen de la Concepción que se encuentra en la iglesia parroquial de Valle del Armadillo. El modo argumentativo dominante se desarrolla en torno a la fe y las creencias, ya que se trata de un discurso religioso, pero inclusive se le puede considerar como un discurso lógico si nos situamos en el contexto de la época, debido a la importancia que ostentaba la teología en esa época.

La tipología discursiva-semiótica, nos permite ahondar en las particularidades del discurso que se analiza, el objeto discursivo que se utiliza es una carta hecha a manera de petición argumentativa. En lo tocante al sujeto discursivo se trata del párroco del Valle del Armadillo, el cura bachiller Ildephonso de Saavedra, quien a petición de sus feligreses realiza la atenta postulación. El campo hegemónico a quien está dirigido el discurso es la Iglesia católica y la religiosidad, manifiestos de forma más directa en el tribunal de la Inquisición representado por el señor licenciado don Joachin de Cuevas y el provisor y vicario episcopal del obispado, el eclesiástico don Diego de Peredo.

En lo referente al enfoque disciplinario y teórico se ha elegido la lingüística, discurso y semiótica. En base a este posicionamiento he concluido que el discurso que se analiza es una petición de carácter formar hecha por el párroco de Valle del Armadillo, lo cual se puede constatar en palabras como las de la línea 28, “impetrando superior decreto para la confirmacion del milagro de esta imagen”, ahondando en el significado de la palabra impetrar esta significa: “alcanzar alguna cosa rogando y suplicando, por ejemplo, impetrar la gracia que se alcanza del Romano pontífice”.<sup>363</sup> Lo que hace evidente el carácter de petición del discurso.

También se puede apreciar el carácter de sumisión del autor del discurso hacia los destinatarios del mismo, esto es apreciable en distintas líneas del texto como las siguientes “Ilustrísimo señor” (línea 8), “mi señor” (línea 9), “vuestra señora ilustrísima” (línea 10). De la misma manera se hace presente una diferenciación de jerarquías entre quien escribe y el destinatario del escrito por ejemplo, “exponer mis razones con mi rudo, sincero estilo, porque conozco que la prudente”, (línea 12), “sabiduría de vuestra señoría ilustrísima disculpara mis ignorancias; supliendo el poco” (línea 13), “caudal de mi entendimiento” (línea 14), “pidiendo humildes a sus pies” (línea 32). Aunque es posible que estas enunciaciones de diferenciación sean propiamente parte de las cortesías de la época empleadas comúnmente para dirigirse hacia los superiores y que no reflejen una sumisión sincera del cura párroco hacia las figuras de autoridad.

En lo referente a las condiciones de emergencia discursiva se puede decir que el discurso surge por la petición y las inquietudes de los feligreses en torno al citado asunto del milagro de la imagen, como en la línea 9, “a instancias de mi feligresía me hallo precisado para tomar la pluma”, aunque esta situación puede evidenciar el fin del autor para realizar su escrito, también podemos suponer que esta no fue la única razón que lo incitó a escribir la petición. Dentro de este contexto también se puede sumar la posible responsabilidad que recae en el párroco al momento de cumplir sus funciones religiosas, esto surge de analizar las líneas 10 y 11, “con esta sumaria, que remito fecha en obediencia de decreto dado en la visita general del obispado”. Lo que orientar a pensar

---

<sup>363</sup>De Covarrubias Orozco, Sebastián, *Parte primera del tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, a costa de la imprenta de Gabriel de León, 1674, p. 704.

que las motivaciones del párroco al momento de escribir no sólo fueron las peticiones de sus feligreses, sino también se encontraban presentes las obligaciones que se le atribuyeron en una visita pastoral hecha al obispado.

Entonces, se puede argumentar que este discurso surge como respuesta a las peticiones de los feligreses, pero también como respuesta a las obligaciones que le fueron encomendadas al párroco por alguna autoridad eclesiástica. Ambos propósitos tanto la petición como la obligación buscaban un fin en común, esclarecer de forma legal los hechos que habían tenido lugar la octava de corpus de 1707 en el mencionado Valle del Armadillo y determinar si podían ser considerados bajo el epíteto de milagro.

En cuanto a lo relacionado con la formación social, ideología y discursiva es notoria la influencia de las creencias y la fe, por ejemplo, el autor del discurso además de dejar en claro que hace la postulación del milagro por petición y por obligación, también declara hacerla para expandir el culto a Dios y a la Virgen, “sino de dedicarme todo a buscar la mayor honra de Dios nuestro señor y a anhelar al culto veneración y amor a su santísima madre” (Líneas 15 y 16). Estas palabras revelan el fuerte contexto católico que predominó en esta época, por lo menos dentro de las disertaciones formales del discurso. También se puede tomar en cuenta la existencia de autoridades e instituciones religiosas presentes en la vida social y cultural del obispado, como lo pueden demostrar las siguientes palabras, “con la sabia acorde prudente determinación de vuestra señoría ilustrisima, para extender o cortar sin riesgo de errar el culto y veneracion a la purisima señora en este simulacro” (líneas 20 y 21). Estos factores también pueden ser de utilidad para explicar el discurso que se transmite, ya que el buen católico respetuoso de la fe y las normas aprobadas era reconocido socialmente y el que las transgredía era castigado y deshonrado de forma pública. Así el párroco estaría demostrando ante los feligreses y las autoridades eclesiásticas ser servicial, obediente y buen cristiano.

Esta situación también se puede analizar desde otra perspectiva, la de los feligreses, quienes buscaban se reconocieran los milagros atribuidos a una de sus figuras santas locales. En caso de que este hecho fuera reconocido por las autoridades eclesiásticas podía

traer consecuencias positivas para los feligreses locales, ya que dentro del contexto que se analiza, el hecho de tener santos que hicieran milagros era sinónimo de tener abogados poderosos que fungieran como intercesores entre Dios y los fieles, además esto podía traerles cierto reconocimiento social al ser considerados como bendecidos por Dios.

En lo perteneciente a la gramática de producción y recepción, la producción gramatical del discurso analizado es formal de carácter público y relacionado con cuestiones de creencias y fe, pero dentro del marco legal y judicial es un discurso argumentativo, ya que recurre a pruebas y testimonios recopilados con anterioridad. La recepción del mencionado discurso también se da dentro de los mismos parámetros señalados. Es formal, de carácter público y dentro de los marcos legal y judicial. Tanto el emisor como los receptores son religiosos lo que puede suponer una cierta equidad en la comprensión e interpretación de determinados signos y estructuras lingüísticas, aunque también es evidente la disparidad en cuestión de jerarquías.

Dentro de la recepción del discurso se puede agregar que se llega a un consenso, ya que el milagro no se reconoce de forma inmediata, pero los receptores acceden a enviar un comité examinador que se encargue de emitir un fallo calificado para determinar la autenticidad o falsedad del milagro propuesto, que en ese caso tenía mayores posibilidades de ser aceptado por tratarse de un santo reconocido por la Iglesia católica. Lo anterior puede ser el reflejo del interés de los receptores del discurso, en este caso las autoridades eclesiásticas, que pudieron ver un fin positivo en la propuesta que les hace el autor del discurso, el párroco del Valle del Armadillo. Conveniencias como la expansión del culto a los santos, la veneración a Dios y a la Virgen y con ello la estabilidad del sistema de gobierno colonial.

En este caso no resulta tarea fácil hablar de lo no dicho, porque no tenemos referentes paratextuales, debido a que se analiza un discurso escrito, pero si podemos hablar de lo ya dicho. El documento que se analiza no fue el primero en escribirse respecto al tema, ya se habían escrito antes otros documentos referentes, las memorias de un párroco (el bachiller don Phelipe de Ortega 1707) y una acta inquisitorial (levantada por el notario

Thomas Antonio de Guernes 1739), se hace referencia a estos documentos para argumentar la validez del suceso que se pretende demostrar, pero también se utilizan para justificar la pronta respuesta que espera la feligresía. “suspensa toda esta feligresía del oráculo de la determinación de vuestra señoría ilustrísima” (Líneas 30 y 31).

En este caso se puede decir que el discurso logró en gran parte su objetivo de recepción, aunque no fue una aceptación total si consiguió el grado de consenso, ya que se procedió con el examen para el reconocimiento del milagro por parte de las autoridades eclesiásticas, solicitud hecha por la comunidad de Valle del Armadillo mediante su párroco.

En este panorama, incluso se puede pensar en los motivos personales del párroco que lo alentaron a participar en la petición del reconocimiento del milagro. Esto radica en lo no dicho y es también en donde se puede ver de manera más clara las prácticas que surgen de manera consensuada entre el cura y sus feligreses. Dentro de estos motivos personales y no dichos, se pueden encontrar los beneficios económicos y de prestigio social que podía recibir el cura párroco si se reconocía la existencia y validez del milagro, ya que, esto podría incrementar los ingresos de la parroquia y por ende los ingresos del párroco, pero el ser cura de una parroquia distinguida por la presencia de una figura santa podría traerle incluso más beneficios que los generados por el aumento de los ingresos económicos.

El beneficio del reconocimiento social también se puede relacionar con los fines que perseguían los habitantes de la comunidad del Valle del Armadillo, ya que en caso de que este hecho fuera reconocido por las autoridades eclesiásticas como un milagro podía traer consecuencias positivas para los feligreses locales, debido a que dentro del contexto que se analiza, el hecho de tener santos que hicieran milagros era sinónimo de tener abogados poderosos que fungieran como intercesores entre Dios y los fieles, además esto podía traerles cierto reconocimiento social al ser considerados como una comunidad distinguida y bendecida por Dios.<sup>364</sup>

---

<sup>364</sup>Es necesario tener en cuenta la importancia y los efectos de las imágenes religiosas en el creyente. Las cuales fungieron como un elemento eficaz en el proyecto de recuperar a las ovejas “descarriadas” o estimular la veneración y la creencia en los santos. Las imágenes que habían mostrado un ejemplo de su poder

En este contexto también entra en juego la religiosidad “local” producto del consenso establecido entre el párroco y su feligresía. En primera instancia, cabe resaltar que la imagen que se tenía como milagrosa, en un principio, no se encontraba dentro de la parroquia de Valle del Armadillo, sino en una capilla particular, después de que se suscita el hecho que es catalogado como milagroso se traslada la imagen a la parroquia y se le pone en un altar de la misma, posteriormente, también tiene lugar el surgimiento de una hermandad religiosa que se funda en honor y culto a la citada imagen. Ambos hechos ocurrieron aún sin ser reconocido el milagro que los fieles atribuían a la imagen, incluso el hecho mismo de pedir que se reconociera el milagro de la imagen se puede considerar como un rasgo propio de religiosidad popular, ya que las reformas eclesiásticas estaban en contra de las manifestaciones exteriorizadas de fe y tenían como objetivo suprimir las manifestaciones devocionales relacionadas con las creencias sobrenaturales como los milagros.<sup>365</sup>

La existencia de esta hermandad religiosa significaba varias cosas, primero la recaudación de limosnas en nombre del santo patrono, que en este caso era la imagen de la Virgen de la Concepción, la propagación del culto a esta imagen teniéndola como una imagen milagrosa, situación que alentaba su culto y devoción al interior de la comunidad de fieles, pero que también podía trascender hacia parroquias vecinas, pero estas acciones estarían fuera de la estricta oficialidad religiosa, ya que, el milagro atribuido a la imagen de la Virgen de la Concepción de Valle del Armadillo aún no había sido reconocido por las correspondientes autoridades eclesiásticas y por lo tanto, las manifestaciones devocionales que surgieron en torno a esta imagen pueden ser consideradas como prácticas fuera de la oficialidad, pero no como transgresiones a la religiosidad, porque no atentaban contra los dogmas de la religión católica, y en este caso particular porque estaban aprobadas por el cura de la parroquia de Valle del Armadillo.

---

espiritual y de su accesibilidad se convertían en intercesoras, especialmente favorecidas, entre los cristianos ordinarios y Dios. Taylor, William, B. *Ministros de lo sagrado...Op. Cit.* pp. 396-398.

<sup>365</sup>García Ayuardo, Clara (coordinadora), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, F.C.E., 2010, pp. 225-226.

Incluso, se puede apuntar que esta práctica se relaciona con la creación de una mayor autonomía de los clérigos criollos, representados por los curas de parroquia, en un ámbito religioso claramente dominado por los clérigos peninsulares que integraban la élite eclesiástica. De esta manera se estaría fomentando el culto y la atribución de milagros a santos de carácter local, como el de la Virgen de la Concepción de la parroquia de Valle del Armadillo, este hecho refleja cierta autonomía del bajo clero en los ámbitos de religiosidad, e inclusive se puede hablar del fomento de un catolicismo criollo, respaldado por sus propios santos milagrosos locales, dando paso a una identidad criolla forjada entre párrocos y feligreses, manifiesta como una señal de resistencia a las imposiciones de la religiosidad oficial, directamente relacionada con las élites peninsulares, tanto religiosas como civiles. El fomento a una religiosidad de carácter más criollo y local también se puede ver cuando se declara a la virgen de Guadalupe como patrona de la ciudad de Valladolid y protectora contra las pestes y epidemias.<sup>366</sup>

La certificación del milagro que pedían los feligreses de Valle del Armadillo, representados por su cura párroco, al parecer nunca se concedió o por lo menos no se cuenta con registros archivísticos que permitan pensar que eso pasó. Pero por el contrario, si se tiene noticia de nuevos milagros atribuidos a esta imagen por los feligreses de la citada parroquia, los testimonios de los fieles exaltan la calidad milagrosa de su santa patrona, lo que es indicador de la continuidad de su culto y veneración por lo menos 50 años después de que se decía había tenido lugar el citado milagro.<sup>367</sup>

El segundo caso que es motivo de análisis tuvo lugar el año de 1792 en Jacuarillo, puesto perteneciente al partido de Zirizicuaró, se trata de las diligencias hechas por el

---

<sup>366</sup> Archivo Histórico Municipal de Morelia. (A.H.M.M) Libro 2 de peticiones, consultas, informes, billetes, cabildos y otros autos cíviles formados entre algunos individuos. En este libro se encuentra descrita la ceremonia de jura de la Virgen de Guadalupe como patrona máxima de la ciudad de Valladolid y como protectora contra las pestes y epidemias, la cual tuvo lugar el año de 1737. Este caso también puede ser considerado como una manifestación heterodoxa de religiosidad, ya que, la jura se lleva a cabo antes de recibir la aprobación de la curia romana y es promovida por los cabildos locales.

<sup>367</sup> A.H.C.M. D/J/ Inquisición/ sub/ siglo XVIII/ 0327/C 1236/ EXP.31/ FS. 14. Nueva petición formulada a las autoridades eclesiásticas del obispado y al comisario del Santo Oficio de la Inquisición para que se reconozca el portentoso sudor de la Virgen de la Concepción como milagroso. En este expediente se incluyen los testimonios de los feligreses que declararon haber recibido algún milagro de la citada imagen. Petición hecha por el mayordomo y por el rector de la hermandad de la Purísima Concepción de Valle del Armadillo en el año de 1750.

Tribunal de la Inquisición de Valladolid, sobre la inspección de una imagen de la Virgen María aparecida en un tronco de encino, aparición que tuvo lugar en el citado puesto de Jacuarillo.

El comisario inquisitorial de Valladolid fue notificado del hallazgo que había hecho un indio de Ucareo, cuando al trozar el tronco de un encino reconoció en el corazón del tronco que las líneas de la madera formaban la figura de la virgen María, y desde ese día se le comenzó a rendir culto como a tal. El párroco del lugar el bachiller José Antonio de Prado, fue el encargado de emitir el dictamen con autorización del tribunal inquisitorial vallisoletano. A lo que dictaminó que no había tal aparición, pero para el común de la población la aparición si era autentica.<sup>368</sup> Para analizar este caso también se emplea el método propuesto por Pedro Regadas.<sup>369</sup>

En primera instancia se analiza la declaración del cura de Zirizicuaro remitida al comisario inquisitorial de Valladolid.

1. Advirtiéndole que ha concurrido una noticia muy apoyada del vulgo porque no se extraña
2. molesto la bien ocupada atención de vuestra señoría ilustrísima en darle cuenta: el caso es
3. que el día 23 del pasado trozando un indio de Ucareo un encino para cierta obra, así el
4. amo otro que le acompañaba, reconocieron en el corazón del tronco, rama trozada, que las
5. venas o líneas de la madera formaban una figura, que en su estimación era una imagen de
6. María Santísima. Comenzando desde este día a venerarla Por tal. Dio me el ministro del
7. dicho pueblo parte de este suceso, mas como el tiempo en este partido a estado metido en
8. agua, y el puesto dista de esta cabecera mas de ocho leguas, no pude ponerme en camino
9. para encargarme por mi vista de la verdad de lo acaecido, pero luego que hubo un verano
10. lo puse en ejecución; y hecho inspección del tronco y otras experiencias halle para mi la
11. cosa dudosa. Pero no para la gente vulgar, pues corriendo la noticia por una aparición
12. cierta de nuestra señora, es numeroso el concurso de todos lugares vecinos que
13. diariamente ocurren a rezar rosarios, encender candelas, Y como consideré mas que
14. dificultoso, el desimpresionarlos de lo que les figuraba su devoción; y que por otra
15. parte no encontré abuso o desorden alguno, ni peligro de que lo hubiera, por haber casas

---

<sup>368</sup> A.H.C.M. Inquisición... *Op Cit.* C. 1244, Exp. 150, Foja 2.

<sup>369</sup> Regadas, *Ibidem*.

16.de rancheros inmediatas a el puesto por el argumento de las glorias de la reina de los  
17.cielos y por que diera culto a un objeto sagrado, cierto, y verdadero hice colocar en  
18.aquella choza que formaron una pintura de Maria Santisima, notificando a todos los de  
19.la comarca celaran de todo desorden y abuso, entendidos de que si averiguaba lo  
20.contrario retiraría la pintura y daría fuego al tronco. Y todo lo practicado sujeto como  
21.debo a las sabias determinaciones de V.S.I.  
22.a las que como tan acertadas, y las mejores  
23.me sujeto.Sobre todo apreciar que la salud de V.S.I. sea la mas perfecta y que en ella  
24.guarde dios nuestro señor como se lo pido su importante vida los muchos años que  
25.necesito Zirisiquarto y agosto 8  
26.de 1792.

27.Ilustrísimo señor

28.Su mas obediente súbdito y seguro capellán que le venera.

(foja 3 frente)

Para el promotor fiscal del obispado, señor ministro fray Antonio de San Miguel

(foja 4 frente)

29. aunque no se han observado cosas tocantes contra la fe los conciertos de personas de  
30.ambos sexos a un lugar enteramente solo despoblado dan ocasión a que la gente  
31.malvada cometa robos y otros excesos, parece que debe cortarse el tronco y quitarse de  
32.aquel puesto.  
33.Fuera de esto hemos visto repetidos edictos en los cuales el santo tribunal de la  
34.Inquisición en que se manda que las imágenes de Maria Santisima y de los santos que  
35.están imperfectas y desemejantes se quiten de los lugares públicos y se arrojen al  
36.fuego.

(foja 5 frente)

37.Con este respecto es de sentir el promotor mandar que el cura del partido de  
38.Zirizquaro proceda de luego a luego a dar providencia de que se corte el tronco en el  
39.que se dice haber aparecido la santísima virgen y hallando después de haberlo  
40.reconocido e inspeccionado con atención y refiera que la imagen no esta perfecta y  
41.con semejanza lo arroje al fuego, y en caso contrario lo ponga en algun lugar dentro

42.de su iglesia, si así es del superior agrado de V.S.I. Valladolid y septiembre 12 de  
43.1792.  
44.no obstante que se arranco el encino del lugar el concurso a el puesto con el fin de dar  
45.adoración a Maria Santisima (que su devoción les representa aparecida) sin que oigan  
46.bastando las diligencias de pasar el ministro de ucareo por dos ocasiones a demoler la  
47.choza, apagar velas y quemar los fragmentos que habían quedado del encino como  
48.raíces, desimpresionándolos de su dictamen, pero se mantienen en el con terquedad, que  
49.han llegado a pronunciar que si el padre insiste en ir a estorbar su devoción  
50.experimentara notable ultraje en su persona, y por no dar lugar a esto le tengo  
51.prevenido que se haga disimulado hasta en tanto V.S.I. siguiendo en sus acertadas  
52.providencias tome aquellas que hallase por convenientes, supuesto lo que acaba de  
53.informar últimamente lo hace el cura que la diversidad de tantas gentes que han servido  
54.a esta novedad, voluntariamente sin pedirles nada, ni aun dárselos a entender por el cura  
55.o su vicario dejaban limosna para el culto de la Santisima Virgen que recogida se  
56.cuentan doscientos cincuenta y un pesos y tres reales, esta cantidad queda en poder del  
57.cura y ala disposición de V.S.I. cuya importante vida que dios guarde muchos años.  
58.Ziriziquaro octubre 8 de 1792.

En lo referente al lugar de la argumentación del discurso,<sup>370</sup> se puede ver que este caso es muy similar al anterior, ya que también se trata de un discurso argumentativo, que pretende informar mediante argumentos lo ocurrido en torno a la supuesta aparición de una imagen de la Virgen María. Las diligencias están dirigidas al comisario de la Inquisición de Valladolid y al promotor fiscal del obispado, que son los representantes de la autoridad eclesiástica.

Dentro de la tipología semiótica discursiva<sup>371</sup> del texto analizado, se puede ver que se trata de unas diligencias hechas por el cura del partido de Ziritzicuaru que tienen como fin principal informar a las autoridades eclesiásticas correspondientes de un hecho que se puede calificar como milagroso, la aparición de la imagen de la Virgen María en el tronco

---

<sup>370</sup> Reygadas, *Ibidem*.

<sup>371</sup> *Ibidem*.

de un encino en el puesto de Jacuarillo. “Advirtiéndole que ha concurrido una noticia muy apoyada del vulgo porque no se extrañe molesto la bien ocupada atención de vuestra señoría ilustrísima en darle cuenta: el caso es que el día 23 del pasado trozando un indio de Ucareo un encino para cierta obra, así el amo otro que le acompañaba, reconocieron en el corazón del tronco, rama trozada, que las venas o líneas de la madera formaban una figura, que en su estimación era una imagen de Maria Santísima. Comenzando desde este día a venerarla Por tal” (líneas 1 a 6).<sup>372</sup> En esta parte del documento se deja ver el carácter escéptico del cura autor de las diligencias, así como la opinión contrastante de los que denomina como el “vulgo”, es decir el común de los feligreses, con respecto a la supuesta aparición de la virgen.

El modo argumentativo dominante presente en este documento se desarrolla en torno a la crítica de un suceso que se pretende justificar como milagroso por parte de los feligreses, pero desde la perspectiva del párroco encargado de hacer las diligencias, este hecho no tiene el carácter de milagro. En comparación con el caso de la Virgen de la Concepción del Valle del Armadillo, —presentado anteriormente— se puede observar como una de las principales diferencias el papel del cura de parroquia, ya que mientras en el primer caso el cura fungió como intercesor directo de su feligresía para llevar la petición de reconocimiento a las autoridades eclesiásticas, en este caso el cura funge como el principal denunciante de una práctica que consideraba errónea, esto se puede percibir en líneas como las siguientes. “y hecho inspección del tronco y otras experiencias halle para mí la cosa dudosa. Pero no para la gente vulgar, pues corriendo la noticia por una aparición cierta de nuestra señora, es numeroso el concurso de todos lugares vecinos que diariamente ocurren a rezar rosarios, encender candelas,” (líneas 10-13).<sup>373</sup>

En lo referente a las condiciones de emergencia discursiva,<sup>374</sup> se observa claramente que la creación de las diligencias se hace con el fin primordial de informar a las autoridades correspondientes lo acontecido para que así mismo, dieran su fallo e indicaran que era lo más conveniente en esa situación para llevar a realizar el culto de la manera más adecuada. En este caso el cura autor de las diligencias expone la manera en la que actuó

---

<sup>372</sup> A.H.C.M. Inquisición... *Ibid.* foja 2.

<sup>373</sup> *Ibidem.*

<sup>374</sup> Reygadas, *Ibidem.*

para que el culto a la imagen supuestamente aparecida no saliera de la oficialidad de la religión. “Y como consideré mas que dificultoso, el desimpresionarlos de lo que les figuraba su devoción; y que por otra parte no encontré abuso o desorden alguno, ni peligro de que lo hubiera, por haber casas de rancheros inmediatas a el puesto por el argumento de las glorias de la reina de los cielos y por que diera culto a un objeto sagrado, cierto, y verdadero hice colocar en aquella choza que formaron una pintura de Maria Santisima, notificando a todos los de la comarca celaran de todo desorden y abuso, entendidos de que si averiguaba lo contrario retiraría la pintura y daría fuego al tronco” (líneas 13 a 20).<sup>375</sup>

Esta cita textual también deja en evidencia la posición complicada en la que se encontraba el cura de parroquia para finales del siglo XVIII, ya que estaba situado entre la rígida oficialidad católica y la religiosidad “local” de la feligresía, cada vez más independiente de la autoridad del párroco, también se nota la presencia de la Ilustración en la concepción que el cura de parroquia tenía de las manifestaciones de fe, ya que no sólo se preocupa porque el culto se desarrolle dentro de los parámetros del discurso oficial, al poner en el lugar de la “supuesta” aparición una imagen de la Virgen María, sino que también se preocupa por el orden público al argumentar que no había “desorden alguno, ni peligro de que lo hubiera”. En este caso el cura se muestra como el armonizador de la comunidad local al intentar llegar a un acuerdo que fuera tolerado por ambas partes (las autoridades eclesiásticas y su feligresía).

Entonces, se puede argumentar que este discurso surge como respuesta a las inquietudes del párroco con respecto a las prácticas de sus feligreses, pero también como respuesta a las obligaciones que le fueron encomendadas al párroco por alguna autoridad eclesiástica. Ambos propósitos tanto las inquietudes como la obligación buscaban un fin en común, esclarecer de forma legal los hechos que habían tenido lugar en Jacuarillo en 1792. Esto se deja ver en el siguiente párrafo. “Y todo lo practicado sujeto como debo a las sabias determinaciones de V.S.I. a las que como tan acertadas, y las mejores me sujeto. Sobre todo apreciare que la salud de V.S.I. sea la mas perfecta y que en ella guarde dios nuestro señor como se lo pido su importante vida los muchos años que necesito” (líneas 20-25). Este

---

<sup>375</sup> A.H.C.M. Inquisición...*Ibidem*.

testimonio también deja en evidencia la distinción de jerarquías entre el autor del discurso y el receptor, haciendo evidente la postura de sumisión del primero hacia las determinaciones del segundo, cumpliendo así, su papel de “hijo espiritual”.

En cuanto a lo relacionado con la formación social, ideología y discursiva,<sup>376</sup> es notorio el choque que se presenta entre la influencia del pensamiento ilustrado y la llamada cultura barroca. El régimen ilustrado de los Borbones no veía con buenos ojos la concurrencia de personas en lugares aislados, argumentando la existencia de excesos producto de esas circunstancias. “aunque no se han observado cosas tocantes contra la fe los conciertos de personas de ambos sexos a un lugar enteramente solo despoblado dan ocasión a que la gente malvada cometa robos y otros excesos, parece que debe cortarse el tronco y quitarse de aquel puesto” (líneas 29 a 32).<sup>377</sup> Dentro de las disposiciones de la Inquisición se especificaba “quelas imágenes de Maria Santisima y de los santos que están imperfectas y desemejantes se quiten de los lugares públicos y se arrojen al fuego” (líneas 34 a 36).<sup>378</sup> Por lo cual se ordenó al cura de Zirizicuaro que se retirara el tronco para que lo analizara y determinara si la imagen estaba imperfecta y si era así la arrojara al fuego.

Este choque de ideologías se torna más delicado cuando desde el tribunal de la Inquisición de Valladolid se ordena al cura párroco de Ucareo que arranque el tronco en el que se dice se apareció la imagen y que queme el tronco por ser imperfecto y no semejante a la imagen de la virgen. “no obstante que se arrancó el encino del lugar el concurso a el puesto con el fin de dar adoración a Maria Santisima (que su devoción les representa aparecida) sin que aigan bastando las diligencias de pasar el ministro de ucareo por dos ocasiones a demoler la choza, apagar velas y quemar los fragmentos que habían quedado del encino como raíces, desimpresionándolos de su dictamen, pero se mantienen en el con terquedad, que han llegado a pronunciar que si el padre insiste en ir a estorbar su devoción experimentara notable ultraje en su persona” (líneas 44 a 50).<sup>379</sup>

---

<sup>376</sup> Reygadas, *Ibidem*.

<sup>377</sup> A.H.C.M., Inquisición...*Ibid.* foja 4.

<sup>378</sup> *Ibidem*.

<sup>379</sup> *Ibid.* foja 5.

Esta cita deja en evidencia la postura de la feligresía de Jacuarillo con respecto a sus creencias y prácticas religiosas y las discrepancias que tenía el cura de Ucareo con esas manifestaciones de fe, situación que propició un conflicto entre la feligresía y el cura de parroquia. En este conflicto se hace presente la pérdida de autoridad que los curas de parroquia estaban experimentando hacia finales del siglo XVIII. Aunque autores como Brading y Taylor señalan que la autoridad del cura de parroquia fue cuestionada en esa temporalidad, pero su persona aun fue respetada, ejemplos como este dejan ver que también se vio amenazada su integridad física.

La postura del cura párroco era complicada, ya que por una parte debía controlar las prácticas de su feligresía para que no incurrieran en manifestaciones “erróneas”, y así cumplir con los deberes que se le imponían desde la alta jerarquía eclesiástica, pero al mismo tiempo se veía obligado a tratar a su feligresía con la mayor benignidad posible, para cumplir con las funciones de “padre benefactor” que se le atribuían. Aunado a ello, se encuentra su pérdida de autoridad. Mediante el análisis de la recepción del discurso propuesta por Reygadas,<sup>380</sup> se puede concluir que la feligresía de Jacuarillo decidió no acatar lo dispuesto por el discurso de las autoridades eclesiásticas, desafiando sus mandatos y la autoridad del párroco e incluso su integridad física.

Las autoridades eclesiásticas tuvieron que tolerar en cierta manera las acciones de la feligresía, ya que indicaron al párroco de Ucareo que “y por no dar lugar a esto le tengo prevenido que se haga disimulado hasta en tanto V.S.I. siguiendo en sus acertadas providencias tome aquellas que hallase por convenientes” (líneas 50-52),<sup>381</sup> esto para no poner en riesgo la integridad del cura.

También se hace evidente que la feligresía buscaba primordialmente manifestar su devoción y no buscaba lucrar con la aparición de la Virgen, como lo muestra la siguiente cita. “la diversidad de tantas gentes que han servido a esta novedad, voluntariamente sin pedirles nada, ni aun darseles a entender por el cura o su vicario dejaban limosna para el culto de la Santísima Virgen que recogida se cuentan doscientos cincuenta y un pesos y tres

---

<sup>380</sup> Reygadas, *Ibidem*.

<sup>381</sup> A.H.C.M., Inquisición... *Ibidem*. Foja 5.

reales, esta cantidad queda en poder del cura y a la disposición de V.S.I” (líneas 53 a 57).<sup>382</sup> El dinero fue enviado directamente al promotor fiscal del obispado, que en ese entonces era fray Antonio de San Miguel.

Se puede concluir que las creaciones de santos o la atribución de milagros a figuras santas se hacía con el fin principal de que una comunidad tuviera sus propios intercesores ante Dios, estas manifestaciones se hacían para integrar a la comunidad que los creaba dentro de esa jerarquía divina y para situarla dentro de ese contexto religioso del siglo XVIII, pero también se hacen evidentes los cambios que la feligresía experimento con el paso del tiempo, pasaron de obedecer sin cuestionamientos al cura de parroquia a cuestionar su autoridad e incluso amenazar su integridad física, pero esto se puede explicar desde los cambios propios de la segunda mitad del siglo XVIII, y el choque que se presentó entre el reformismo Borbón y la arraigada cultura barroca. En este contexto la feligresía no dudó en mantener sus prácticas religiosas, aunque esto representara en algunos casos desafiar la autoridad eclesiástica, representada frecuentemente por los párrocos.

Las fiestas patronales fueron otras de las prácticas religiosas populares que también estaban vigiladas por los curas de parroquia y que para la segunda mitad del siglo XVIII también sufrieron algunas variantes debido al cambio de perspectiva que algunos curas tenían de estas prácticas. Para ejemplificar esta situación empleare el caso que se suscitó en el partido de San Francisco Uruapan en 1796, año en el que el bachiller don Nicolás Santiago de Herrera, cura párroco de Uruapan presentó ante el intendente de Valladolid, Felipe Díaz de Ortega, la petición de que se aplazaran las festividades que se realizaban en honor de la Virgen de Guadalupe el día 12 de enero de cada año en aquel partido, argumentando que estas festividades traían funestas consecuencias.<sup>383</sup>

La petición que hace el cura párroco Herrera al intendente de Valladolid, consistía principalmente en que se separaran las funciones religiosas celebradas en honor de la virgen de Guadalupe, de las festividades mundanas que las complementaban como las

---

<sup>382</sup> *Ibidem*.

<sup>383</sup> Petición para que se suspendan las fiestas celebradas en honor de la Virgen de Guadalupe, A.H.M.M., Índice de Gobierno, siglo XVIII, Caja 53, expediente 29, Uruapan- Valladolid, 1796, 17 fojas.

corridas de toros, las peleas de gallos, las comedias, los puestos ambulantes, los juegos de azar y el consumo de bebidas embriagantes, actividades que propiciaban muchos males al común de la población según argumentaba el cura Herrera. Para aminorar las consecuencias negativas de la citada festividad el religioso propuso celebrar primero las funciones religiosas y una semana después las diversiones públicas. Proponiendo “que se haga la función de iglesia el día diez y seis reservando los fuegos para el veinte y tres en que pretende hacer su junta reducida a corrida de toros, churas, albures y cosinas”.<sup>384</sup>

El cura argumentaba su postura diciendo que esas actividades propiciaban “muchas ofensas a dios, y ningún bien al vecindario que tiene larga experiencia de la perdición de los hijos de familia, por que aun sin motivo de fiestas se les permite en el juego por el interés de la saca del naípe”. También argumentaba [...] “no puedo ver con indiferencia el bien espiritual de mi feligresía y por razón del ministerio debo por cuantos medios me sean posibles evitar las ofensas a dios que consigo traen las concurrencias de fiestas con que se inquieta y perturba la república e creído deber impedir las funestas consecuencias que preparan las prevenidas fiestas”.<sup>385</sup>

En primera instancia, se deja ver la preocupación del párroco por salvaguarda el correcto comportamiento que debería tener su feligresía en lo referente a los mandatos de Dios, pero también se percibe la influencia de afanes ilustrados, ya que dentro de las reformas que planteaba la Iglesia católica durante la segunda mitad del siglo XVIII, se contemplaba reducir las manifestaciones exteriorizadas de fe como las fiestas patronales, pero aunado a ello se pueden notar dentro del discurso del párroco ciertos rasgos que hacen énfasis en las transgresiones que se hacen al correcto orden público y al bienestar social en este tipo de festividades. Por ejemplo, al referirse a los daños que hace a la sociedad el juego de naipes, los robos, peleas e injurias que se presentan en las festividades tumultuosas como la que quiere aplazar. Estas inconformidades se perciben en testimonios como el de Miguel de Arriaga, vecino del citado pueblo, quien declaró que las mencionadas actividades parecen “no ser de beneficio en manera alguna al lugar, pues siempre resultan

---

<sup>384</sup>*Ibíd.* foja 1.

<sup>385</sup>*Ibídem.*

fatales consencuencias, con motivo de la mucha gente bagavunda que concurre a ellas, los que a su hida verifican muchos robos, y otros insultos”.<sup>386</sup>

Aunque es necesario señalar que no todas las opiniones concordaban con la postura del cura Herrera, por ejemplo el testimonio del subdelegado de Uruapan don Juan de Villamediana hace una clara oposición a la perspectiva que tenía el citado cura de las festividades públicas, declarando que “las fiestas que en honor de la santísima virgen de Guadalupe se celebran anualmente en el pueblo de Uruapan en el mes de enero, son como las que en los mas pueblo de indios se hacen por costumbre inmemorial”.<sup>387</sup> Además argumentó que “no es por el acto, si no por la perversidad de algunas gentes que aun de lo sagrado hacen mal uso como vemos diariamente. Estas gentes no necesitan de fiestas por ser malas, pues tal vez serían peores si no las hubiera, y no es razón que por que un animo a bicio y mas inclinado abusa se comprima el publico todo tan interesado en que se eviten los males mayores, y demás consideración”.<sup>388</sup>

Además, añadió en su testimonio que “en las repúblicas mas cultas, aunque hayan resplandecido por católicas, han permitidose siempre las diversiones publicas; y aun sus mismos príncipes y magnates las han procurado, establecido y fomentado, inspirados de un prudente celo del bien común como que no puede negarse por notorio a todos que dichas diversiones impiden mayores daños que pudieran seguirse de una ociosidad pesima y clandestinamente entretenida”. [...] “en unas fiestas se recrean los buenos y su acción se reduce a la virtud que llaman los filosofos morales, Eutropelia: se entretienen los malos y con esto divierten su acalorada imaginación, que fuera de allí no estaría mas que imaginando crímenes. Y aun nuevos males domesticos se evitan al común, pues hasta los niños y muchachos de las casas dejan estas quietas el tiempo que estan destinados a la atencion de cualquiera publico espectáculo”.<sup>389</sup>

El subdelegado don Juan de Villamediana también argumentó el bien que las fiestas hacían al erario público, señalando que “todos conocen que en no habiendo fiestas, ni la nieve se vende ni los gallos se juegan”. La cancelación de la fiesta ocasionaba perdidas por

---

<sup>386</sup>*Ibíd.* foja 9.

<sup>387</sup>*Ibíd.* foja 14.

<sup>388</sup>*Ibíd.* foja 15.

<sup>389</sup>*Ibíd.* foja 15.

alrededor de 100 pesos según los cálculos del subdelegado de Uruapan. Además en este caso se puede percibir de manera clara la competencia existente entre los funcionarios reales y los eclesiásticos, ya que el subdelegado argumentó que de manera indirecta el cura Herrera lo estaba acusando de incompetente, esto lo declara de la siguiente manera, “Y por ultimo hago presente que aunque los daños que teme aquel cura pudieran seguirse de desordenes que no contuviera y refrenara la justicia: eso es en cierta manera indicar mi conducta con una prevención que no me es muy decorosa, y en verdad que yo no he dado motivo al párroco ni a otra alguna persona para temores tan vanos e infundados”.<sup>390</sup>

La resolución del caso termina con la aprobación de lo propuesto por el cura Herrera, es decir, primero se celebraría las funciones religiosas y una semana después las festividades públicas, así lo decretó el intendente de Valladolid Felipe Díaz de Ortega el 11 de agosto de 1796.

Los ejemplos de religiosidad “local” analizados permiten ver la diversidad de perspectivas presentes en los curas de parroquia de inicios de la segunda mitad del siglo XVIII y finales del mismo, una de las principales diferencias se puede atribuir a la influencia de la postura ilustrada que se comenzaba a fomentar en los curas de parroquia desde inicios de la segunda mitad de ese siglo, pero que se fue fortaleciendo con el paso de los años y ya para la última década se había consolidado, propiciando cambios en la percepción que los párrocos tenían de las prácticas religiosas, pero a la vez también se generaban cambios en la manera en que la feligresía concebía a la figura del cura de parroquia. El cura pasó de ser el intercesor de la feligresía a ser el juez de la misma, pasó de ser el ministro de lo sagrado a ser el velador de los intereses de la Corona.

### **2.2.2 Los imaginarios y la religiosidad local.**

El estudio de las prácticas y las representaciones permite el acercamiento a diversos problemas de investigación abordados desde distintos senderos metodológicos, brindando así una visión más compleja y completa de la vida humana, se puede argumentar que los factores culturales son de suma importancia en las conductas humanas pues las actitudes de los hombres también responden a la imagen que tienen de ellos mismos y no sólo a las

---

<sup>390</sup>*Ibid.* foja 16.

condiciones “objetivas” que los rodean, dando paso a la creación de un *utillaje mental* integrado por lenguajes, conceptos, signos y símbolos que los agentes sociales usan de forma diversa y acorde a sus características intelectuales. Cuando se analizan los imaginarios coloniales es preciso no olvidar la imposición del imaginario occidental y la simbiosis de civilizaciones presente en la sincrética conformación cultural de las colonias españolas de ultramar.<sup>391</sup>

Durante gran parte del siglo XVIII, los imaginarios colectivos giraban en torno a las utopías de comunidades que vivieran en una felicidad total. En Europa se consideraba que esa felicidad total se alcanzaría mediante la modernidad política y social, imaginando una sociedad auto-instituida que pudiera dominarse a sí misma y que no dependiera de ninguna fuerza exterior, estas posturas orientaron un cambio en los paradigmas imaginativos hacia finales del siglo XVIII, propiciando mutaciones en el espacio cultural y social caracterizadas por la disminución de un discurso ficcional y factores como el tiempo se convirtieron en la máxima inversión utópica y las esperanzas imaginarias de una sociedad se deposita en el futuro y en la modernidad, en elementos como el Estado-Nación, el progreso y la revolución. Para el caso de las colonias españolas en América la situación de los imaginarios también se estaba desviando hacia los derroteros de la modernidad y hacia la búsqueda del progreso, pero sin separarse del todo de los antiguos imaginarios míticos y religiosos que aún seguían teniendo gran peso en la vida diaria de las sociedades coloniales.<sup>392</sup>

Las representaciones que genera una sociedad de sí misma están elaboradas con materiales tomados del caudal simbólico y tienen una realidad específica que reside en su misma existencia, en su impacto variable sobre las actitudes y los comportamientos colectivos en las múltiples funciones que ejercen en la vida social, es así como todo poder se rodea de representaciones, símbolos y emblemas que lo legitiman, lo engrandecen y que

---

<sup>391</sup> González S., Carlos Alberto y Enriqueta, Vila Vilar (compiladores), *Grafiyas del imaginario. Representaciones culturales en España y América, (siglos XVI-XVIII)*, México, F.C.E., 2003, P. 7.

<sup>392</sup> Baczkó, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1991 p. 7.

necesita para asegurar su protección.<sup>393</sup> La pugna de imaginarios presente en el obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII es evidente, ya que por un lado se encuentra el discurso ilustrado de las autoridades civiles y eclesiásticas que esta pugnando por la implantación de un imaginario ilustrado que despoje de todo rasgo de superstición a la sociedad colonial, mientras que por otro lado, también se hace presente el arraigo que la cultura barroca y sus imaginarios tenían en los habitantes del obispado durante la segunda mitad del siglo XVIII, propiciando un choque entre ambas formas de percibir la realidad.

Las manifestaciones de fe alternas a la religiosidad oficial también se presentaban de manera más individualizada, y se relacionaban con los imaginarios religiosos de algunos de los pobladores de obispado. Por ejemplo, el caso de Jacinto Hernández, mestizo, originario del pueblo de Zacapu, quien fue denunciado en 1746 por el cargo de conculcador de imágenes, denuncia hecha por su hermana María Guadalupe Hernández, quien declaró que el domingo 9 de enero del mismo año, estando presente en la celebración que se hacía a la imagen de San Nicolás de Tolentino en la hacienda de Tzipimeo, le dijo su hermano Jacinto que le fiara un real de charape y le dio en garantía del pago tres imágenes que el acusado traía en el zapato. Las imagen eran la de “nuestra señora de la Soledad de Oaxaca, la de la Humildad de Cristo nuestro señor y la de San Antonio Abad, envueltas en un trapito de Bretaña viejo y un listoncito amarillo”.<sup>394</sup>

La denunciante, preguntó a su hermano ¿por qué cargaba esas reliquias en el zapato? que ese no era lugar digno para llevarlas, a lo que el acusado respondió, que el llevarlas así le ayudaba “a coger un toro y domar un caballo”. Por estas faltas se ordena desde el tribunal de la Inquisición de México que se reprenda de forma agria y severa al acusado. Además se le impuso la penitencia de que “todo un año ( no estando legítimamente impedido) fuese desde la hacienda donde sirve a la iglesia parroquial de Santa Ana Zacapu, todos los domingos a oír misa mayor, y que para que constase su obediencia al padre cura encargado de esa parroquia y a su sucesor, debía subir a la celda de dicho reverendo padre a saludarle y a tomar la bendición”, y que así mismo, “todos las

---

<sup>393</sup> *Ibid.* p.9.

<sup>394</sup> A.H.C.M. Inquisición... *Op Cit.* C. 1235, Exp. 22. Fs. 1-3.

noches de dicho año se arrodillase ante la imagen del señor de Oaxaca y le rezase en voz clara tres veces la fracción o antífona de la salve”. Una vez impuesta dicha penitencia Jacinto Hernández fue declarado absuelto y libre, pero se le advirtió que si reincidía en dichos errores se le castigaría como rebelde. Esto se acordó el 28 de noviembre de 1746.<sup>395</sup>

Este caso refleja la relación existente entre la religiosidad “local” y el culto a las imágenes de santos, atribuyéndoles funciones que estaban fuera de la oficialidad católica, pero que estaban muy presentes en los imaginarios colectivos de la sociedad colonial. Por ejemplo, el hecho de atribuir un buen desempeño laboral al hecho de cargar imágenes de santos en el zapato. Así mismo, se hace presente el papel del cura de parroquia en el control y la represión de ese tipo de manifestaciones consideradas como erróneas, intentando sustituir las manifestaciones de fe consideradas como supersticiosas con acciones reconocidas como correctas, en este caso se intenta corregir la falta de Jacinto Hernandez mediante la penitencia y la oración para alejarlo de sus creencias supersticiosas. El encargado de vigilar que esto se cumpliera fue el cura de la parroquia de la iglesia de Santa Ana, congregación de la que el acusado formaba parte. En este caso, se hace evidente el afán de los ideales ilustrados por sustituir las creencias supersticiosas de la sociedad por el imaginario ilustrado que pregonaba por una fe menos exuberante y exteriorizada.

Un caso similar fue el del panadero Francisco de Aviles Gonzalez, ejemplo que también se relaciona con el culto a la figura de los santos, se acusó al mencionado Aviles de portar consigo un “cajoncito de madera”, en el que guardaba algunas piedras que veneraba como “el corazón de jesus, el espíritu santo, mi señora de Guadalupe, señor san Joseph, y otros”. El acusado declaró ser hijo de españoles, pero criado por un indio llamado Juan Miguel, debido al fallecimiento temprano de sus padres, también dijo haber encontrado las piedras que veneraba como figuras santas en una veta, sin haberles hecho modificación alguna.<sup>396</sup>

En este caso, se puede relacionar la desviación religiosa del citado Francisco Aviles con su antecedente de crianza indígena, debido a que ese sector de la población gozó de una mayor libertad en el desempeño de sus prácticas religiosas, se puede atribuir el hecho de su

---

<sup>395</sup> *Ibid.* Fojas 7-11.

<sup>396</sup> A.H.C.M. D/J/ Inquisición/ sub/ siglo XVIII/ 0327/C 1238/ EXP.62/ FS. 12.

denuncia no sólo a que sus actos atentaban en contra de una estricta religiosidad oficial, sino también al hecho de que recaudara limosna para el culto de las piedras que veneraba como imágenes de santos. Esta acusación no procedió debido a que no se atendieron de forma correcta las diligencias y no se realizaron los autos correspondientes, porque no se encontraron faltas contra la fe, ya que el acusado afirmó no venerar a las piedras como se venera a los santos, pero si se le reprendió por recaudar limosna en nombre de los santos sin tener autorización y por no trabajar para vivir.

Este ejemplo hace evidente el uso que Francisco Aviles hizo del imaginario colectivo presente en los pobladores del obispado durante la segunda mitad del siglo XVIII, en el que los santos gozaban de un alta estima y eran comúnmente venerados, hecho que el acusado empleó a su favor para sacar de ello un bien personal recaudando limosna para su beneficio sin contar con una autorización real, declarando que la acción de pedir limosna en nombre de las piedras que cargaba no lo hacía por tener una creencia “errada” hacia la adoración de la figura de los santos, sino que lo hizo para obtener un bien económico. Además estos y otros casos también reflejan la privatización que el culto a los santos estaba teniendo desde principios del siglo XVIII, y que se iría intensificando con el paso del tiempo.

Dentro de los usos alternativos que se podían dar a algunos objetos sagrados del culto católico presentes en los imaginarios colectivos que se estudian, se encuentran los múltiples fines por los que se podía cargar una hostia consagrada, como podía ser, “para sortilegios, para tener fortuna, para no ser penetrado o herido de arma de fuego o hierro, y para otros efectos diabólicos”.<sup>397</sup> Estos fines son el reflejo del rico imaginario que rodeaba a las prácticas “locales” de fe de distinto tipo, empleadas con la esperanza de solucionar problemas de distinta índole y dificultad. Aunque, estas prácticas fueron sancionadas por la autoridad eclesiástica, es evidente el uso que la población del obispado de Michoacán del siglo XVIII hizo de ellas.

La presencia de oraciones no autorizadas por la curia eclesiástica también se hace presente en los imaginarios coloniales, esto se puede ejemplificar mediante el caso de Marcial de Nava, denunciado ante el tribunal vallisoletano de la Inquisición por tener pacto

---

<sup>397</sup>*Ibid.* Exp. 11/ FS. 14.

con el demonio y apresado en la cárcel de San Miguel el Grande, cuando intentaba huir de la autoridad civil por ser acusado de robo. El reo declaró ser de calidad mulato de edad de 38 años y casado, se le acusó de vender su alma al diablo para que este le ayudara a escapar de la cárcel en la que se encontraba. La venta de su alma era por un periodo temporal de quince años, firmó el contrato con su sangre e imploró que el poder de los demonios lo ayudara a conseguir sus fines. Esto ocurrió en 1757, a este reo también se le encontraron cinco oraciones que se creía eran de utilidad para escapar de la cárcel, la de “Santiago”, la de “san Agustín”, “la magnífica”, la de “la santísima virgen” y una oración conocida como “el justo juez”, se creía que en especial esta última era buena para escapar de la cárcel, se decía que el justo juez era la muerte. Este reo también traía consigo una pintura de la muerte.<sup>398</sup>

Casos como este dejan ver que la presencia del diablo ocupaba un lugar privilegiado en los imaginarios coloniales, dando paso a la eterna batalla entre el bien y el mal, Dios y el diablo miden fuerzas mediante los actos de los hombres en la tierra, en torno a este discurso maniqueo se interpretaba la realidad colonial, exaltando a los buenos cristianos y desprestigiando a los que atentaban contra los parámetros fijados por la religión católica y por consecuencia eran partidarios de Satanás, o por lo menos, caían en sus embustes y engaños. Este discurso se reafirmaba mediante el impacto que causaban en el imaginario colectivo las concepciones que se tenían del cielo, el infierno y el purgatorio, este imaginario se refrendaba sobre todo en el lecho de muerte.<sup>399</sup>

El uso de oraciones en relación con elementos considerados como supersticiosos es otro ejemplo de las prácticas religiosas “locales” presentes en los imaginarios coloniales durante la segunda mitad del siglo XVIII. El caso de Juachin Feliciano Sanchez, ocurrido en 1756, ilustra esta situación, se le acusaba de portar unas varitas, que él denominaba de

---

<sup>398</sup> A.H.C.M. Inquisición...*Op. Cit.* C. 1238, Exp. 54. Fs. 4-7.

<sup>399</sup> Para ilustrar este contexto a profundidad se pueden consultar obras como la de Estenssoro Fuchs, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA- Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, 2003, ver en específico los capítulos, IV, V y VI, PP. 311-459. Para el caso novohispano se puede consultar la el artículo de Wobeser, Gisela Von, “Certezas, incertidumbres y expectativas en torno a la salvación del alma. Creencias escatológicas en Nueva España siglos XVI-XVIII”, en: *H Mex*, Vol. LXI: año 4, 2012, pp. 1311- 1348. Para adentrarse en las concepciones que se tenía de estos tres lugares del más allá ver Wobeser, Gisela Von, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, UNAM-JUS 2011, ver sobre todo el capítulo III, PP. 112-173.

“virtud”, y se creía que ayudaban a encontrar minas y descubrir dinero enterado. El imaginario sobrenatural en este caso se manifiesta en la asociación que se hacía con las varitas de “virtud” y ciertas oraciones católicas, como el credo, que se tenía que rezar tres veces para que las varitas cumplieran su cometido. También se declara en este expediente que las citadas varitas tenían escritas las palabras de la consagración y que estaban hechas de palma que había sido cortada el día de San Pedro Mártir. Se acusó a Joachin Feliciano de embustero y supersticioso. Además, se ordenó que fuera severamente reprendido por la autoridad eclesiástica y se quemaran las varas que traía consigo.<sup>400</sup>

Los casos que se mostraron anteriormente son ejemplos de los imaginarios presentes en las prácticas de la religiosidad de la sociedad que se estudia, en ese sentido, se presentaron varias manifestaciones de religiosidad alternativas a la religiosidad oficial, mismas que los curas de parroquia debían extirpar de su feligresía, para suplantarlas con manifestaciones de fe que estuvieran acorde con los fines del nuevo modelo religioso que se intentaba implantar en los feligreses de la segunda mitad del siglo XVIII, o por lo menos, eso era lo que se señalaba en el discurso oficial, pero en la práctica la realidad solía variar de lo que se señalaba en el discurso y lo que finalmente se hacía.

Los sacerdotes buscaban fomentar una nueva religiosidad más interiorizada e individualizada, aunque en la práctica el control de dichas manifestaciones fue parcial e ineficaz, debido a factores como la complicidad entre la feligresía y el párroco o el desinterés de los curas por sancionar las manifestaciones “locales” de la fe, también se suma a estas causas el cambio de percepción que los curas de parroquia experimentaron sobre todo, durante la segunda mitad del siglo XVIII. Al relacionarse de manera más directa con el panorama de la Ilustración los párrocos se separaron de los imaginarios supersticiosos que estaban muy arraigados en la feligresía y que hacían alusión a milagros y a la influencia de factores y fuerzas sobre naturales como la presencia del diablo en el desempeño de la vida diaria, situación que era calificada como mera superstición por parte de las autoridades eclesiásticas, incluidos algunos curas de parroquia. Así mismo, es interesante resaltar que aunque los imaginarios coloniales estaban llenos de elementos sobrenaturales el uso que se les daba se relacionaba con cuestiones materiales como la

---

<sup>400</sup> A.H.C.M. Inquisición...*Op. Cit.* C. 1237, Exp. 40. Fs.2-6.

búsqueda de mejores condiciones de vida en general (mejores ingresos económicos, suerte en el trabajo y ser correspondidos en las relaciones amorosas).

### **2.3 La influencia de la Modernidad y la Ilustración en las prácticas de la religiosidad local.**

Uno de los objetivos centrales de este apartado radica en estudiar algunos cambios en las formas de percibir a la figura de los curas párrocos por factores diversos como las Reformas Borbónicas, la relajación de las costumbres y La Ilustración. Variables que pudieron alterar las concepciones que se tenían de la figura del párroco, por ejemplo; al ser diezmado su poder por las Reformas Borbónicas se le pudo concebir como una figura de menor autoridad dentro del esquema de autoridades virreinales. Así mismo, al adoptar posturas más relajadas se le podía asociar con el desinterés por los asuntos tocantes a la fe, situación que los podría relacionar con la búsqueda de beneficios mundanos y el desinterés por lo religioso o con faltas como la solicitud, (la solicitud se estudia en el tercer capítulo de esta tesis) y por último, con La Ilustración se plantea la asimilación de la figura del cura párroco como un agente “ilustrado” interesado en implantar los valores acuñados –principalmente– del modelo francés en las colonias españolas de ultramar. Estos cambios se proponen tanto para la Nueva España como para el obispado de Michoacán.

Se propone al cura párroco como una autoridad mediadora de la cultura y la religiosidad, pero también se le propone como una figura afectada por diversos factores y acontecimientos propios del siglo XVIII, una figura influida, pero al mismo tiempo influyente, se plantea a la figura del párroco como un elemento central en el proceso de transición de una sociedad tradicional a una sociedad moderna en el caso novohispano y en el michoacano, debido principalmente al fuerte arraigo religioso que estaba presente en la sociedad tradicional colonial, pero que posteriormente se vio influenciada por los valores universales de las sociedades modernas (libertad, igualdad y fraternidad), proceso que culminó en un proyecto de nación moderno y que fue iniciado y encabezado en su mayoría por el bajo clero.

Es necesario señalar que el discurso religioso no permaneció estático y fue cambiando con el paso de los años y en función de los contextos y las prioridades de la Corona española y del clero mismo. Las transformaciones sufridas por el discurso oficial son el reflejo de los distintos intereses y finalidades perseguidas por la Corona y el clero a lo largo de todo el régimen colonial, se pueden observar varias transformaciones y superposiciones en los objetivos discursivos presentes durante todo el régimen colonial.

Cambios orientados principalmente a modificar los imaginarios colectivos que en primera instancia giraban en torno a cuestiones sobrenaturales como los poderes y alcances de la hechicería y la figura de los hechiceros. Panorama que con el paso del tiempo se fue modificando y secularizando con la finalidad de restar poder a esos antiguos imaginarios colectivos que ya para el siglo XVIII, desentonaban con los afanes ilustrados de modernización del régimen español, es así, como algunas de esas superposiciones discursivas se relaciona con el paso de un imaginario basado en lo sobre natural a un imaginario ilustrado. Por ejemplo, paulatinamente se dejaron de sancionar transgresiones como los hechizos y los maleficios para dar prioridad a la sanción de delitos como el adulterio y el homicidio, superponiendo la figura de los hechiceros y las hechiceras con las figuras del homicida y la adúltera.<sup>401</sup>

Las influencias de la Ilustración se pueden observar incluso dentro de algunos miembros de la Iglesia y los representantes de la Inquisición. Se hacen presentes varios cambios propios del siglo XVIII, como el auge del pensamiento ilustrado, el relajamiento de las costumbres y el regalismo borbónico.

Para el caso español, la situación de las nuevas ideas consideradas como erróneas o contrarias a la fe católica se dio de forma más temprana, inclusive desde antes de mediados del siglo XVIII, y las corrientes ideológicas, religiosas y filosóficas que se consideraron como peligrosas para el bienestar de la fe fueron catalogadas como nuevos tipos de herejía, ejemplo de ello fue el jansenismo, originario de los países bajos y que tuvo gran aceptación e influencia en la Francia de Luis XVI. Aunque esta práctica no gozó de gran influencia en

---

<sup>401</sup>Cebrelli, Alejandra, *El discurso y la práctica de la hechicería en el NOA: Transformaciones entre dos siglos*, Córdoba, Argentina, Alción Editora, 2008, pp. 161-168

España sí fue sancionada por la Inquisición. Por su parte, la francmasonería si llegó a tener un número considerable de adeptos en territorio español, y se le consideró como una de las prácticas más perniciosas, por lo que debía ser desarraigada mediante el esfuerzo conjunto de obispos e inquisidores.<sup>402</sup>

La situación de los filósofos franceses de la ilustración fue sin duda caso aparte, sobre todo, por su influencia subversiva, y aunque muchos de ellos no atacaron de forma directa al cristianismo, fueron hostiles con la Iglesia católica, y sus opiniones eran anatemas no sólo para la Iglesia, sino para la mayoría del pueblo español, fueron pocos los casos de españoles simpatizantes con estas corrientes de pensamiento.<sup>403</sup> El contexto de la Nueva España fue muy similar al de la metrópoli, el discurso fue el mismo, discurso encaminado a sancionar los nuevos tipos de herejía, y aunque se tildó a estas corrientes de pensamiento como heréticas, razón por la cual se argumentaba su persecución, es evidente que también se les perseguía por intereses políticos, económicos y sociales.

Como señalaba anteriormente, la hegemonía del clero y la aceptación de su discurso no son comprensibles, sino se toma en cuenta el contexto religioso que predominó en España y en sus dominios ultramarinos como La Nueva España, contexto que perduró durante todo el régimen colonial, el siglo XVIII no fue la excepción ni el obispado de Michoacán tampoco. Este contexto religioso estaba legitimado por la conveniencia de unos pocos y las aspiraciones de reconocimiento social de la mayoría, y aunado a ello, por la devota fe que se vivía por gran parte de los novohispanos, inclusive, en ocasiones este fervor era más desbordante en grupos como el indígenas, quiénes habían sido considerados como personas nuevas y débiles en la fe.

---

<sup>402</sup> Turberville, A.S., *La inquisición española*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p.112.

<sup>403</sup> *Ibid.* P.113.

### **2.3.1 La competencia interna entre los curas de parroquia.**

La situación de los curas de parroquia enmarcada durante la segunda mitad del siglo XVIII, por factores como las reformas ilustradas y la búsqueda de la modernización de la monarquía española modificaron en varios aspectos el papel, la postura y las perspectivas que estos agentes históricos tenían de la realidad colonial durante la segunda mitad del siglo de las Luces. Algunos casos concretos nos permiten analizar factores relacionados con las prácticas “locales” de fe y situaciones propias de la segunda mitad del siglo de las Luces que afectaron a los curas de parroquia en distintos aspectos como en la competencia laboral interna entre los párrocos.

Uno de los puntos clave de la reforma eclesiástica propuestas a mediados del siglo de las Luces abogaba por el reforzamiento del sistema diocesano, para poder ordenar y disciplinar a la Iglesia novohispana. Este reforzamiento debía estar encabezado por los obispos. El arzobispo lorenzana (1766) tenía como cometidos centrales expulsa a los jesuitas del territorio novohispano y poner en marcha la reforma eclesiástica, que contemplaba puntos centrales como reformar los conventos de monjas y al clero en general. La propuesta de la secularización de las parroquias surge como uno de los fines primordiales de la reforma eclesiástica.<sup>404</sup>

El proceso de secularización fue una etapa en la que los curas de parroquia tuvieron una amplia participación, debido a que los obispos reformistas de la Nueva España buscaron obtener autoridad y jurisdicción sobre un territorio que estuviera bien organizado y administrado por el clero secular. Para cumplir esta meta se tenía que vigilar y limitar a los cuerpos privilegiados que se encontraban al interior de la Iglesia, como los conventos de monjas, las órdenes religiosas, sobre todo, a los jesuitas y a las distintas cofradías tanto de indios como de españoles que con frecuencia escapaban a un completo control.<sup>405</sup>

La meta de Lorenzana era cambiar la geografía eclesiástica, se pretendía que los fieles permanecieran en sus propias parroquias y en ellas celebraran todo acto litúrgico y ceremonial. Para cumplir este propósito se llevó a cabo una política de dos niveles, el primero de ellos contemplaba la creación de nuevas parroquias en zonas con poca

---

<sup>404</sup> García Aylluardo, *Op. Cit.* p. 242.

<sup>405</sup> Maya Sotomayor, *Op. Cit.* p. 27.

población y el segundo nivel consistía en dividir el territorio eclesiástico entre más parroquias. La multiplicación de las parroquias debería propiciar una administración manejable tanto fiscal como espiritualmente. Para que las parroquias y los curas de almas funcionaran óptimamente era necesario mejorar la formación de los clérigos, por lo que se crearon seminarios y se perfeccionó la enseñanza, pero no todos apoyaron las políticas que abogaban por una nueva distribución del territorio eclesiástico. Sobre todo, por la reducción del número de parroquianos en cada iglesia, lo que representaba menos feligreses y menos ingresos.<sup>406</sup>

La nueva geografía eclesiástica propició que incluso dentro de una misma parroquia dos curas o más administraran sacramentos y dijeran misa, situación que propicio ciertos roces entre los miembros del bajo clero por obtener ciertos ingresos como producto de su trabajo. Un ejemplo de esta situación se presenta mediante la petición que envía el cura Manuel de Anzo al provisor de Valladolid para que diera a conocer a Manuel Lesso, prelado del templo de Tzintzuntzan, el peligro que representaba celebrar misa antes del amanecer, ambos curas oficiaban dentro de la citada parroquia. El denunciante Argumentaba que el cura bachiller Manuel Lesso celebraba misa tres horas antes del amanecer, situación que le parecía peligrosa debido a que la parroquia se encontraba en las afueras del pueblo y que a esas horas podían asaltar la parroquia como le había pasado 4 años antes en la parroquia de Cocupao, además señaló que si la feligresía acudía a esas horas a la celebración de la misa se presentarían muchas ofensas a Dios. La carta está fechada el 12 de julio de 1778.<sup>407</sup>

Al parecer la petición de no celebrar misas antes del amanecer fue bien vista por el provisor, pero al poco tiempo volvió a recibir una carta, pero ahora del cura bachiller Manuel Lesso, acusando al padre Ignacio Leucona de invadir jurisdicción parroquial. Debido a que el padre Manuel de Anzo abría la parroquia a su pariente, el cura Leucona, para que celebrara misa en el horario que correspondía a Manuel Lesso.<sup>408</sup>

---

<sup>406</sup> Moreno de los Arcos, Roberto, "Los territorios parroquiales en el Arzobispado de México", *Gazeta Oficial del Arzobispado de México*, Vol.22, números. 9-10 (septiembre-octubre de 1982), pp. 152-173.

<sup>407</sup> Archivo Capitular del Cabildo Catedral de Morelia, (en adelante A.C.C.C.M), exp. 53.0.01.106, 1778, fs.2.

<sup>408</sup> A.C.C.C.M, exp. 53.0.01.48, 1778, fs. 2.

La invasión de la jurisdicción eclesiástica también se presentó cuando algún párroco desempeñaba funciones que le habían sido restringidas, el caso del padre Francisco Herrera, cura de Tacámbaro, quien continuaba celebrando misas a pesar de no contar con licencia para ello debido a problemas de salud mental, es un ejemplo de ello.<sup>409</sup> Este caso además refleja el relajamiento de algunos miembros del clero, ya que se atribuye la locura del párroco al exceso de la bebida y como consecuencia de su embriaguez protagonizó varios escándalos que ponían en entre dicho la imagen y el prestigio del clero. La perspectiva ilustrada también se deja ver en cierta manera en este caso, ya que se ordenó se le diera tratamiento en la ciudad de Valladolid al citado Francisco Herrera para que pudiera superar sus problemas de alcoholismo y para que se le trataran unas llagas que tenía en las piernas y lograra así convertirse en un elemento útil para la Iglesia.

El roce que existió entre el cura Manuel de Anzo y el bachiller Manuel Lesso se tornaba cada vez más álgido, ya que Manuel de Anzo incluso prohibió a los sacristanes de la parroquia que le prestaran servicio al bachiller Lesso para que no pudiera decir misa, se les prohibió abrir la sacristía al citado cura así como tocar las campanas para llamar a misa en el horario acostumbrado por el bachiller Lesso. Como prueba de ello se encuentran las palabras que el campanero Nicolás de Arriaga le dijo al citado bachiller cuando éste le pidió que le abriera la sacristía, “quiere usted ni venirnos a moler porque primero se ha de quebrar las manos y no se le ha de abrir, ya el amo cura escribió, y dice el notario mayor de Valladolid que el señor obispo le mandó poner entre sus delitos de usted la carta del amo porque quiere decir misa a media noche y una vez que ya se mandó poner la carta de el cura entre sus monigotadas, es para hacer ensuciar a usted en una cárcel y asivaiase mudando”. Esto se declara en la carta que envió el mismo bachiller Lesso al provisor del cabildo catedral acusando al cura Manuel Anzo de impedirle decir misa a su hora acostumbrada.<sup>410</sup>

Al constatar que se continuaban celebrando misas en el horario acostumbrado por el bachiller Lesso en la citada parroquia, éste acudió acompañado de un testigo y vieron que el padre Ignacio Leucona, pariente del cura Anzo era el encargado de dar misa en el horario que acostumbraba el bachiller Lesso. Este caso es un claro ejemplo de cómo se manejaba el

---

<sup>409</sup> A.C.C.C.M., 53.0.01.101, 1778, fs. 2

<sup>410</sup> *Ibid.* foja 1.

discurso que decía abogar por la oficialidad católica para obtener otros fines que no necesariamente se relacionaban con la salvación de las almas. Y aunque ya se había prohibido por órdenes del obispo la celebración de misas antes del amanecer por los peligros y contratiempos que esto podía representar, las misas al alba se continuaban celebrando y los fieles acudían a ellas, esta situación refleja las diferencias que existían entre el discurso y la práctica. En contra parte, también se puede observar la competencia entre eclesiásticos por obtener mayores ingresos económicos provenientes de sus funciones parroquiales.

Así mismo, es interesante el testimonio del propio bachiller Lesso cuando atribuye los ultrajes que se hacen contra su persona a su condición de pobreza, “vien veo ilustrísimo señor que basteme hallarme incurso en el mayor delito y horror de la pobreza para verme ultrajado a un sin el debido respecto, que merece la dignidad”.<sup>411</sup>

La situación de pobreza que presenta el bachiller Lesso se puede explicar dentro del panorama adverso que muchos miembros del bajo clero estaban experimentando en este contexto de finales del siglo XVIII,<sup>412</sup> caracterizado por los cortos ingresos que se tenían que disputar los curas de parroquia, que contrastaban con las cuantiosas rentas de los miembros de la alta jerarquía eclesiástica, puestos a los que no todos tenía posibilidades reales de ascender, debido al panorama de distinción presente en la jerarquía eclesiástica colonial, donde comúnmente los hijos de peninsulares que estudiaban en instituciones extranjeras o de alta alcurnia eran los destinados a ascender a los puestos de la élite eclesiástica, mientras que para el resto de los clérigos de parroquia que se formaban en instituciones como el colegio de San Nicolás de Valladolid o el Seminario Tridentino, su campo laboral se veía limitado en muchas ocasiones a aspirar sólo a puestos como el de diacono, o a compartir parroquias con ingresos limitados. Estos factores propiciaron una mayor competencia laboral al interior del bajo clero.<sup>413</sup> Esta situación refleja un clásico

---

<sup>411</sup>*Ibidem.*

<sup>412</sup>Véanse las tablas de parroquias e ingresos de los curas del primer capítulo.

<sup>413</sup> Herrejón, Peredo, Carlos, *Hidalgo antes del Grito de Dolores*, colección Biblioteca de Nicolaitas notables, no 46, Morelia, UMSNH, 1992, PP. 21-26.

esquema de centro periferia, en el que la riqueza y el poder se sitúan en el centro y a medida que avanza a la periferia estos van en detrimento.<sup>414</sup>

### **2.3.2 Los desafíos a la autoridad de los sacerdotes.**

Por último, abordare la situación que experimentaron los curas de parroquia en lo referente a los desafíos que se hicieron contra su autoridad y su persona, además se trataran algunas prácticas religiosas que podían ser consideradas como transgresiones, pero que eran permitidas por el desinterés que los curas de parroquia tenían en controlarlas de manera más severa o en sancionarlas, esto debido a ciertos cambios en la percepción que los párrocos tenían de las prácticas que debían vigilar. Estas manifestaciones se relacionaron con la desatención de algunos párrocos al momento de seguir algunas denuncias de prácticas contrarias a la oficialidad e incluso contrarias a la ortodoxia religiosa, como la herejía y las proposiciones.

Este panorama se puede relacionar de forma más directa con el contexto de Ilustración que se comenzaba a hacer más latente en la Nueva España. Como lo sugiere Arlette Farge, con la Ilustración comenzaron a surgir grandes cambios en la mayor parte del territorio Europeo, que la autora localiza en registros de gestos, ritos y prácticas, que se presentan en las aspiraciones y descontentos de una sociedad, como lo fue la propia revolución francesa.<sup>415</sup>

Por la circulación de ideas esos cambios se vieron reflejados en las colonias europeas de ultramar, presentes en los comportamientos y formas de pensar de los pobladores del obispado de Michoacán de la segunda mitad del siglo XVIII. Cambios manifiestos en la falta de seguimiento por parte de algunos párrocos en la aplicación de la justicia eclesiástica, también mediante la secesión de poderes como el inquisitorial en personas ajenas al tribunal, situaciones atañidas a factores como la distancia y la ausencia de comisarios en lugares alejados, y mediante los desafíos a la autoridad y jurisdicción

---

<sup>414</sup> Smith Carol A., “Sistemas económicos regionales: Modelos Geográficos y problemas socio-económicos combinados”, en: Pedro Pérez (compilador) *Región e historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional*, México, Instituto Mora, pp. 37-38.

<sup>415</sup> Farge Arlette,” De la opinión” en: *Lugares para la historia*, Chile, Universidad Diego Portales, 2008, pp. 101-105

eclesiástica por parte de simpatizantes de las ideas ilustradas, como funcionarios reales, científicos y escritores.<sup>416</sup>

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, el cura párroco aún conservaba un sitio privilegiado en la sociedad colonial, participando como interlocutor en varios niveles, ejercía poder sobre los símbolos religiosos y mediaban discusiones en torno a valores trascendentales y su más correcta significación en la sociedad, orientando y capacitando a los feligreses para la “correcta” conducción social, llevando a cabo labores cotidianas de negociación, persuasión y convencimiento. El cura ocupaba un lugar protagónico, caracterizado por una formación en teología moral, herramienta que le permitía establecer las pautas de un comportamiento “adecuado” dentro de la oficialidad del discurso religioso.<sup>417</sup>

Los conflictos entre la autoridad de los curas de parroquia y los funcionarios reales iban en aumento, por su parte, los funcionarios reales proponían un mayor control en las actividades sacerdotales como medida para prevenir una posible oposición tradicionalista a las nuevas medidas borbónicas. Estas iniciativas dieron paso a la litigación en contra de los párrocos, por parte de los feligreses, propiciando el uso de la marcada división entre las autoridades civiles y eclesiásticas a favor de los intereses de la feligresía. Los fieles impugnaron principalmente la labor de los ministros de lo sagrado en lo referente a cobros por la administración de servicios religiosos, pero también en relación con disputas y protestas relativas a elecciones, fiestas patronales, cofradías y divisiones políticas.<sup>418</sup>

Algunos autores argumentan que como consecuencia de ese panorama adverso, en la práctica, la persona del cura fue respetada, pero su autoridad fue cuestionada propiciando una mayor dificultad para lograr la obediencia de sus feligreses. El mundo de los clérigos y en específico el de los curas párrocos estaba cambiando, debido a la influencia de la alta política en los asuntos más estrechamente ligados al campo espiritual.<sup>419</sup>

---

<sup>416</sup> A.H.C.M. Inquisición...*Op. Cit.* C. 1244, Exp. 150/ Fs.5.

<sup>417</sup> Taylor, William B., *Ministros de lo sagrado*, vol.1. México, El Colegio de Michoacán/ El Colegio de México, 1999,p. 133.

<sup>418</sup> Matute, Álvaro, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México, Siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa- UNAM, 1995, PP. 101-102.

<sup>419</sup> *Ibid.* p. 103.

De la misma manera, en el territorio del obispado se comenzaron a manifestar acciones que desafiaron el poder de los ministros de la Iglesia, tal fue el caso que se presentó ante el comisario de la Inquisición de Valladolid, el doctor don Joachin de Cuevas, denuncia hecha mediante una carta donde el cura bachiller, don Nicolás Ochoa y Garibay notificó al juez eclesiástico de Jiquilpan, don Miguel de Ravago, los abusos cometidos por el teniente de justicia Martin Bojados. A su vez el juez eclesiástico Ravago informó de lo ocurrido al comisario inquisitorial de Valladolid. El cura Nicolás Ochoa declaró que el domingo 6 de febrero de 1785, cuando se disponía a rezar el santo sacramento a un enfermo, entre los fieles que acudieron al oficio se encontraba el teniente mencionado, quién de camino a la casa del aquejado iba con la cabeza cubierta por el sombrero y con la espada desnuda empuñada. Cuando llegaron a la casa del enfermo el cura hizo reverencia y petición al “Santísimo” lo que todos los presentes hicieron a excepción del señalado teniente.<sup>420</sup>

Los citados comportamientos que podemos clasificar como de etiqueta y que se pueden observar dentro de la ceremonia de la eucaristía son el rendirle la correcta reverencia al santísimo sacramento, principalmente manifestada mediante el descubrimiento de la cabeza y el arrodillamiento de los fieles ante el sacramento, “colocada su divina majestad en el altar di la divina adoracion arrodillado la que dieron todos los asistentes a excepcion del teniente”.<sup>421</sup> En este caso, ambas manifestaciones pueden ser consideradas como kinemas,<sup>422</sup> que hacen referencia a la adoración que se debía tener al sacramento de la hostia.

La acusación que se hace al teniente de justicia Manuel Bajados va referida al incumplimiento de esas normas de etiqueta como lo expresa el testimonio del cura Nicolás Ochoa, “a excepción del teniente que se mantuvo de pie, encasquetado el sombrero y muy cercano al alatar solamente se descubrio y doblo la rodilla al dar la comunion al enfermo,

---

<sup>420</sup> A.H.C.M., *Op. Cit.*, C. 1243, Exp. 138. Foja 4, “Como se puede ver los clérigos colaboran entre sí denunciando la falta de religiosidad y en ocasiones chocan las autoridades de curas y tenientes, de párrocos y alcaldes entre otros por obtener un reacomodo en la estratificación social de finales del siglo XVIII”.

<sup>421</sup> *Ibidem*.

<sup>422</sup> T.v. Civ'jan define a los kinemas como gestos especiales que se aplican, sobre todo, en las situaciones de etiqueta de saludo-despedida como el agitar la mano, el roce del sombrero con la mano, el quitarse el sombrero, el quitarse o no los guates, hacer una reverencia, estrechar la mano, etc. Civ'jan, T.V., “Semiótica del comportamiento humano en situaciones dadas (principio y fin de la ceremonia, formulas de cortesía)”, en: Lotman, Jurij M. y la Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979, p. 190.

pero ipso facto se paro sustituyendo a su primer acto estando sobre el santisimo sacramento”.<sup>423</sup> Estas manifestaciones de incumplimiento hacia los comportamientos considerados como correctos o adecuados dentro de la ceremonia de la eucaristía fueron calificadas por el citado cura como actos heréticos.

La situación presentada en este documento va más allá del desacato a las normas de etiqueta que comúnmente se presentaban en la ceremonia eucarística. El atrevimiento del teniente Bojados pasó de ser una cuestión relacionada con las formas correctas de comportarse en un acto de carácter religioso a un desafío directo a la autoridad del párroco Ochoa. En primera instancia, el cura llamó la atención al teniente de justicia para que rectificara sus acciones y actitudes, “dije en voz sumisa al teniente don Martin, todo cristiano debe dar el mas reverente culto asu criador: vuestra merced no debe estar como ha estado”.<sup>424</sup> Pero la reacción del teniente de justicia no se quedó allí, sino que incluso traspasó la barrera de los comportamientos de etiqueta hasta llegar a las agresiones de carácter simbólico, como el levantar la voz al cura Ochoa.

Las agresiones fueron subiendo de tono cuando Martin Bojados declaró que era merito mayor servir al rey. “pero debo encasquetarme el sombrero que para mucho mas tengo merito sabra vuestra merced lo que es servir al rey”.<sup>425</sup> Las agresiones se tornaron de carácter físico al impedirle el paso al párroco. “tome el camino y arremetí pocos pasos de proseccionar, se me planto delante el teniente con la espada desnuda en la mano que cuasi llegaba al copon encasquetado el sombrero, y a gritos alegando que debía portarse con tal irreverente modo”.<sup>426</sup> Además el hecho de que el teniente se le presentara de forma directa con la espada desenvainada se podría considerar como un signo de amenaza directa en contra del párroco y el hecho de que estuviera con el sombrero puesto frente al copón que representa a Cristo era considerado como una falta de respeto y un desafío al sacramento. Es por esta razón que el cura Ochoa considera como heréticas las acciones del teniente de Justicia Bojados.

---

<sup>423</sup> A.H.C.M., Inquisición...*Ibid.*, foja 3.

<sup>424</sup>*Ibidem.*

<sup>425</sup>*Ibid.* foja 4.

<sup>426</sup>*Ibidem.*

Pero estos actos van aún más allá cuando el teniente entorpece el avance de la procesión retardando a uno de los que llevaban el palio,<sup>427</sup> para posteriormente hacer que el alcalde de indios y el indio mayor se arrodillaran ante él. “Por ultimo causando mucha vocería y escandalo, tomo al indio alcalde de la mano, lo hizo ayi que doblara las rodillas, lo mismo al indio mayor, y les dijo se fueran con el, que no era mas su obligación que hincarse y no acompañar al señor lo que executaron los indios justicias, yéndose con el teniente.”<sup>428</sup>

Esta situación se puede interpretar como un desafío a la autoridad del párroco, pero también como un desafío a la autoridad de la Iglesia, ya que como lo menciona Civ'jan, los cambios grandes comienzan con cambios en los códigos de las situaciones ordinarias. Estos cambios pueden ser interpretados como algo cómico o trágico por los destinatarios de dichos cambios. En este caso el cura Ochoa los tomó como algo trágico, se puede argumentar que se sintió ofendido en su persona, aunque no lo exprese de forma directa, y su inconformidad principal se relacione con los comportamientos del teniente Bojados que califica como heréticos. “No se haya de llamar *heresiti* mixta de interior y exterior, por lo menos si la juzgo externa”.<sup>429</sup>

Este hecho se puede relacionar con los conflictos posteriores que surgen entre Iglesia y Estado, pero también es el reflejo de los conflictos que surgen al momento de reafirmar e intentar cambiar las jerarquías sociales en una escala más pequeña y local, pugna representada por el párroco y el teniente de justicia, se puede añadir a este análisis un elemento más, los accesorios,<sup>430</sup> podemos definir como tales tanto a la vestimenta del párroco que representa su autoridad, junto con el sacramento presente en sus manos, como a la espada y el sombrero del teniente de justicia. Estos accesorios hacen referencia directa a signos de distinción social propios del campo de cada uno de sus representantes (la Iglesia y la autoridad civil).

---

<sup>427</sup> Se entiende por palio “el cielo que en Italia llaman *vaidochin*; debajo del cual se acostumbra llevar al Santísimo Sacramento, y va el papa cuando sale de pontifical. Tambien usan del los reyes en las primaras entradas de las ciudades”. De Covarrubias Orozco, Sebastián, *Parte primera del tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, a costa de la imprenta de Gabriel de León, 1674, p. 813.

<sup>428</sup> A.H.C.M., Inquisición, *Op. Cit...* foja 5.

<sup>429</sup> *Ibidem*.

<sup>430</sup> Los accesorios son considerados como el último nivel de los instrumentos de etiqueta, a cada individuo corresponde un ajuar determinado de objetos con un significado ritual. Civ'jan, *Op. Cit.* p 192.

En última instancia el párroco pide sea sancionada la conducta de Martin Bojados, aunque también menciona que el modo de actuar del teniente de justicia tal vez se debía a que se encontraba bajo los influjos del alcohol y a su mal genio, “por estar el hombre lleno de vino y ser de genio incorregible”.<sup>431</sup> Pero aun así lo califica de un acto herético de carácter público.

Se mandó detener por parte de la Inquisición al citado teniente de justicia, se embargaron sus bienes y se procedió a la realización de las diligencias que incluyen los testimonios de algunos de los asistentes a la procesión que se realizó con el propósito de celebrar la eucaristía en la casa del enfermo Antonio López. Dentro de los testimonios de los declarantes se presume que el teniente Martin Bojados no se encontraba bajo los influjos del alcohol y que sus actos los realizó en su pleno juicio, pero a pesar de estas declaraciones después de hacer registro correspondiente de los testimonios no se encuentra causa formal contra el acusado y se le deja en libertad y se le restituyen sus bienes.

Incluso, se evidencian dentro de este expediente las relaciones que algunos indígenas tenían con el teniente de justicia y el miedo que les provocaba. “Martin Bojados tiene una liga, y familiaridad con aquellos indios en tanto grado que con muchísimo trabajo se han podido avocar los testigos temerosos de el dicho teniente”.<sup>432</sup> También se refleja la complicidad que tenía el teniente Bojados con otros funcionarios reales que le ayudaron a salir bien librado de su roce con la autoridad eclesiástica, esto se declara en la respuesta que da el tribunal vallisoletano a la petición del juez eclesiástico Ravago, para qué se juzgaran ante la Inquisición los actos del citado teniente de justicia. “los patronos de el como el teniente general de Zapotlán, y un tal don Juan Domingo Esquilante dueño de la hacienda de contla han apoyado este desacato fraguando diligencias con mil enredos, pero no han dado cuenta con ellas a su alteza la real audiencia de Guadalajara con este motivo como el asesor va conduciendo, lo han puesto en liberad, y vive en el mismo pueblo con horror de todos, que se asombran, y escandalizan de lo sucedido”.<sup>433</sup>

---

<sup>431</sup> A.H.C.M., *Ibidem*, foja 5.

<sup>432</sup> *Ibid.* foja 19.

<sup>433</sup> *Ibidem*.

Es así, como el teniente de justicia logró desafiar la autoridad del párroco Ochoa sin recibir un castigo por sus actos, esto es evidencia del debilitamiento de la figura del cura de parroquia en el ámbito público, donde cada vez se veías más superado por la autoridad de los funcionarios civiles. Este desafío es la muestra evidente de que la autoridad eclesiástica ya no era la misma que fue en siglos pasados cuando la figura del sacerdote gozaba de inmunidad incuestionable, pero con actitudes como las vistas se manifiesta la continua y mayor regulación del papel de la Iglesia.

### **2.3.3 Cambios en las perspectivas de los curas párrocos y la movilidad en las fronteras de la religiosidad.**

Los reformadores repudiaban que los curas se extendieran en materia de derechos parroquiales, diezmos, solicitudes extraordinarias de aportaciones a sus feligreses, así como en el ejercicio de influencias indebidas en materia de elecciones, la justicia y los gobiernos de los pueblos. En cambio el reformismo aunaba autoridades destacadas del Estado y de la Iglesia, pretendía utilizar el influjo de los curas sobre su feligresía para efectuar una transformación global de las representaciones de la realidad. Desde el discurso oficial el cura ideal era aquel que se caracterizaba por su verdadera vocación, su buena conducta moral y su pensamiento ilustrado.<sup>434</sup> Cánones que se comenzaron a fomentar desde el III Concilio Provincial Mexicano y que serían retomados por los eclesiásticos reformistas ilustrados.<sup>435</sup>

El hito fundamental de finales de la época colonial, en este contexto, sería la acelerada transformación del papel del cura párroco de juez a maestro y promotor del bienestar temporal, en contraste con los antiguos manuales para curas que aun circulaban. Aunado a esto se encontraba una nueva ideología que pugnaba por la implantación de una nueva percepción y una alteración en el contenido y las prácticas de la religiosidad a favor de las reformas jansenistas ilustradas, se puede añadir que el papel del cura de parroquia se

---

<sup>434</sup>Connaughton, *Op. Cit.* p. 193.

<sup>435</sup> Las disposiciones reformistas expresaban que los curas de almas, en especial los confesores, debían estar adornados de “ciencia, prudencia y bondad”.A.H.C.M.Diocesano/Gobierno/Mandatos/decretos/caja 88/ 1706-1798, expediente 29, 1789, foja 1.

volvía más sensible justo cuando el Estado pretendía fijar y limitar los alcances de su actuación.<sup>436</sup>

Los cambios en la religiosidad novohispana, que se presentaron con el movimiento independentista en puerta y mientras la Iglesia estaba inmersa en constantes disputas externas con el Estado y en conflictos internos entre las órdenes regulares y el clero secular en primera instancia y posteriormente entre los representantes del alto clero y los miembros del bajo clero, dieron paso a que se cuestionara la autoridad del cura párroco como nunca antes. Aun cuando se continuaba respetando la persona de los curas su autoridad era cada vez más cuestionada e incluso desafiada, lo cual alejó a los curas del gobierno. El ambiente jansenista propicio que se dudara de los reclamos tradicionales de la monarquía católica y propició el cuestionamiento del derecho divino, del papa y de los antiguos derechos de concesión papal mediante los cuales España regia en América. Este modelo también congenió con el constitucionalismo liberal que tenía una doble vertiente, una en Cádiz y otra en Apatzingán.<sup>437</sup>

Para ilustrar la situación de los curas de parroquia en la segunda mitad del siglo de las Luces y algunos de los cambios que estos agentes históricos comenzaron a sufrir como consecuencia del mismo panorama ilustrado empleare algunos ejemplos que pueden ayudar a esclarecer esta situación. El primer ejemplo de esos cambios presentes en la figura del párroco se relaciona con el cumplimiento de sus obligaciones religiosas, y se ilustra mediante la denuncia y acusación que hizo el Tribunal inquisitorial de México contra el cura bachiller Francisco Díaz, colector de diezmos del partido de Pátzcuaro, por no haber ejecutado las diligencias correspondientes sobre una denuncia espontánea que ante él hizo cierto sujeto, donde este se delataba “hereje formal” junto con otros catorce de sus compañeros y parientes. Esta es una acusación grave para ese contexto, ya que hay que recordar que la herejía era la falta máxima que se podía cometer en contra de la religión y de la *república cristiana*.<sup>438</sup> Para seguir la investigación se formó una comisión especial debido al largo tiempo que ya había pasado del hecho.<sup>439</sup>

---

<sup>436</sup> *Ibíd.* p. 196.

<sup>437</sup> *Ibídem.*

<sup>438</sup> Este es un hecho significativo si se toma en cuenta que la herejía era la falta máxima que se podía cometer en contra de la religión católica, e incluso fue la razón por la cual fue creada la Inquisición, debido a que “el

Aunque la denuncia contra el bachiller se hizo en 1763 ya había transcurrido 12 años del hecho, esto no permitió completar las diligencias ni la constatación del delito, por no encontrar información sobre el acusado,<sup>440</sup> se dio noticia de un tal Francisco Pedro Díaz presbítero avecindado en Guanajuato, pero al ser interrogado declaró que él nunca había estado en Pátzcuaro y que ni siquiera conocía la ciudad, es posible que si éste era en efecto el acusado, en su defensa negaría sus errores y ocultaría su pasado para mantenerse a salvo de la respectiva reprensión que le sería aplicada. Aunque, tal parece que sí eran personas distintas, según lo dicho por los integrantes de la comisión encargada de investigar este caso.<sup>441</sup>

En primera instancia este hecho parece ser de una trascendencia menor, pero sus consecuencias pueden ligarse con cambios profundos, sobre todo, con cambios en las perspectivas que los mismos párrocos tenían de las actitudes y las prácticas que debían vigilar, el desinterés del cura Pedro Díaz por denunciar los actos heréticos de algunos de sus feligreses puede relacionarse con la falta de interés por seguir un proceso que le correspondía atender como parte de sus funciones eclesiásticas, pero que dejó en un segundo plano por estar centrado en su función principal que era la de fungir como colector de diezmos, preocupándose más por desempeñar su función administrativa antes que su función religiosa, atendiendo de manera prioritaria los intereses del gobierno Borbón antes que los de la Iglesia. La falta de interés en la vigilancia y la sanción de ciertos comportamientos de la feligresía por parte de los curas párrocos propiciaron el auge de algunas manifestaciones de libre pensamiento en la feligresía del obispado durante la

---

hereje” fue concebido como una potencial amenaza para el correcto funcionamiento de la sociedad, ya que transgredía los principios de la *República Cristiana*, concepto que se refería a la existencia de una sociedad cristiana, donde tanto el Estado como la Iglesia tenían como principios básicos los fundamentos de la religión cristiana. Es por eso, que se consideraba al hereje como un criminal, un rebelde y un paria, ya que con su falta atentaba de forma directa contra la autoridad de la Iglesia y también contra la del Estado. véase, Turberville, A.S, *Op Cit*, pp.112-114.

<sup>439</sup> A.H.C.M. Inquisición...*Op. Cit.* C. 1239, Exp. 66/ Fs. 22.

<sup>440</sup> *Ibid.* foja17 “...Se encontró a un Francisco Pedro Diaz presbítero de Guanajuato y al preguntarle que sabía de lo ocurrido dijo que nada, que nunca había estado en Pátzcuaro y que ni siquiera conocía la ciudad. Eso es lo que declara el comisario del Tribunal inquisitorial de Valladolid Diego de Peredo”.

<sup>441</sup> *Ibidem.*

segunda mitad del siglo XVIII, que en contextos anteriores como el del siglo XVI no se hubieran tolerado en el mismo grado.<sup>442</sup>

En lo referente a las manifestaciones individuales de libre pensamiento y cuestionamiento a los dogmas de la fe hay varios ejemplos, como el de Nicolás de Garli, de origen francés, quien fue denunciado ante la Inquisición en el año de 1744, por argumentar que “el sacramento de la confesión es malo por que por medio de el los párrocos acceden a la sollicitación de las feligresas”.<sup>443</sup> Comúnmente se designó a los argumentos que negaban o alteraban los dogmas de la religión católica con el nombre de “proposiciones”, como sucedió en este caso. Esta declaración se puede considerar como un “temprano” cuestionamiento a los dogmas de la fe católica en el territorio novohispano, y fue protagonizado por un comerciante de origen francés. Los franceses gozaron de cierta fama de ser heréticos y antirreligiosos desde inicios del siglo XVIII, incluso se les relacionaba directamente con los desafíos a la autoridad y la moral de la Iglesia católica por comedias teatrales como el *Tartufo* de Molier.<sup>444</sup>

Dentro de las declaraciones consideradas como “proposiciones” también se incluían comentarios como el que expresaba que no era verdad que en el “Santísimo Sacramento” estaba Jesucristo y que tampoco estaba en la hostia.<sup>445</sup> Este fue el caso de Basilio Orozco, de calidad mulato, quien declaró no creer que realmente Jesucristo estuviera en el Santísimo Sacramento, cosa que expresó en 1776.<sup>446</sup>

También se encontraban las declaraciones que mencionaban, que Cristo no resucitó al tercer día y que no resucitó de entre los muertos, así lo dijo el sargento mayor del regimiento de milicias de Guanajuato en 1776.<sup>447</sup> De la misma manera se presentaron testimonios que giran en torno a la moral sexual, ejemplo de ello es el testimonio emitido en 1761 por Rufino Barragán, también conocido como Gabriel del castillo, de calidad

---

<sup>442</sup> Ver García, Genaro, *Autos de fe de la Inquisición de México con extractos de sus causas, 1646-1648*, México, Librería de la Viuda de Ch. Bouret, 1910. Las variaciones en la aplicación de justicia eclesiástica durante la época colonial también se pueden observar en la obra de Juan Carlos Estenssoro, *Del paganismo a la santidad... Op. Cit.* pp.429-441.

<sup>443</sup> A.H.C.M. Inquisición, *Op. Cit.* C. 1235, Exp. 15/ fs. 6.

<sup>444</sup> Herrejón, Peredo, *Op. Cit.* pp. 133-134.

<sup>445</sup> A.H.C.M. *Ibid.* C. 1241, Exp. 86/Fs. 38 Declaración presente en este expediente con fecha de 1770.

<sup>446</sup> A.H.C.M. *Ibid.* Exp. 101/Fs. 17.

<sup>447</sup> A.H.C.M. *Ibid.* C. 1241, Exp. 99/ Fs.8.

español, quien declaró que: “el sexto mandamiento esta comúnmente mal entendido por los fieles; que en el no se prohíbe el uso de las mujeres y que la simple fornicación no es pecado, que es cosa natural y que no debía prohibirse”.<sup>448</sup>

La expansión de estas manifestaciones contrarias a los dogmas de fe se puede atribuir a la falta de rigidez en la aplicación de la justicia eclesiástica a los transgresores de la norma, esa situación se puede interpretar como el reflejo del desinterés de los miembros del clero por controlarlos o el notable desgaste de la autoridad religiosa, encarnada principalmente en los curas de parroquia, ya que estos personajes fueron las figuras de autoridad inmediatas que debían controlar las prácticas de su feligresía. Este panorama propició la movilidad en las fronteras de la oficialidad y las prácticas cotidianas de la feligresía, permitiendo una mayor libertad de acción a los feligreses en lo referente a sus interpretaciones de los dogmas de la fe. Libertades que en siglos pasados como el XVI, simplemente hubieran sido impensables.

En las últimas décadas del siglo XVIII, las manifestaciones antes mencionadas evidenciaban un paulatino debilitamiento de la estructura eclesiástica, producto del despotismo ilustrado y de su postura centrada en eliminar la posición privilegiada de la Iglesia como un Estado dentro del Estado y de sustituir el honor por el mérito como medio para lograr el reconocimiento social. Manifestaciones que se hacían presentes mediante el descontento con la forma de actuar de la Iglesia y se expresan en obras como la del europeo Enríquez Gómez titulada *Política Angélica*, que plasmó una fuerte crítica a tal institución, pero en ésta no sólo se critica a la Iglesia, también se propone un plan de reforma institucional.<sup>449</sup> Esta situación hace evidente el conflicto entre criollos y peninsulares que existía al interior de la estructura eclesiástica.

De igual forma, la Ilustración afectó la hegemonía de la Iglesia, ya que para este siglo los intelectuales comenzaron a cuestionar mediante debates críticos, tanto el funcionamiento interno de la institución como sus nuevos intereses. La conjunción de estos nuevos círculos ilustrados así como la renovación del pensamiento político, fueron vistas

---

<sup>448</sup> Declaración presente en el Juicio hecho a Rufino Barragán por “proposiciones” en el año de 1761. A.H.C.M. *Ibid.* C. 1238, Exp. 59. Foja 5.

<sup>449</sup> Moreno, Doris, *La invención de la inquisición*, Madrid, Centro de Estudios Históricos Iberoamericanos, 2004, p.68

como una amenaza para la Iglesia, por lo que censuró los influjos y debates suscitados, principalmente durante el reinado de Carlos III.<sup>450</sup> Incluso varios de los críticos de las acciones de la Iglesia pertenecían al bajo clero y fueron estos personajes los que encabezaron los posteriores movimientos de independencia a lo largo y ancho del territorio novohispano. El caso del obispado de Michoacán no fue muy distinto.

Estas reformas afectaron de forma directa al poder eclesiástico y a sus principales intereses de acción, ya que la Corona implementó una nueva política contra la propia Iglesia, y le otorgó nuevas funciones a su brazo armado, la Inquisición, como controlar a la población insurrecta y vigilar la entrada de ideas subversivas, las cuales se incrementaron a partir de 1760. La Suprema Inquisición redobló esfuerzos en España para impedir el paso y la circulación de libros ilustrados a la Nueva España, y evitar que los colonos se contagiaran con estas nuevas ideas, incluso se vedaron las estampas, inscripciones, anillos y manuscritos que tuvieran la menor alusión a los temas de libertad, igualdad, soberanía y emancipación.<sup>451</sup>

Las temáticas que se censuraban en las obras literarias eran de gran variedad, iban desde religión, ciencia, historia, política, hasta las bellas letras. Se refleja claramente la doble función que tuvo el tribunal de la Inquisición, porque censuraba lo relacionado con la fe, pero también lo tocante a la política y la inconformidad social.<sup>452</sup> Inclusive fueron varios los curas de parroquia que simpatizaron con estas nuevas ideas y por ello fueron denunciados ante el tribunal inquisitorial, sobre todo, en los últimos años del siglo XVIII y los primeros del siglo XIX.<sup>453</sup>

El recurso a la sátira para criticar a la Iglesia y a sus integrantes, el desinterés por denunciar las faltas a la fe y la moral, la inexistencia de seguimiento a algunas de las denuncias hechas, las crecientes críticas tanto a la Corona como a la Iglesia y el conflicto entre Iglesia y Estado, dieron cuenta de que el regalismo borbónico, pretendía que el monarca se convirtiera en vicario de Dios sin subordinación alguna a la Santa Sede, por

---

<sup>450</sup> Torres Puga, Gabriel, "Introducción", en: *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005, p.5

<sup>451</sup> Alberro, *Op. Cit.*, PP. 50-55.

<sup>452</sup> Gargallo, *Op. Cit.* p. 70

<sup>453</sup> A.H.C.M. D/J/Inquisición/S-sub/Siglo XIX/0620/C.663/Exp. 4/Fs 183. Índice de los acusados ante la inquisición en los primeros 20 años del siglo XX.

otro lado, estos factores terminaron por establecer un control directo del monarca sobre el clero, como queda reflejado en las reales cédulas de 1765 y 1766, con los propios concilios provinciales que terminaron por restar poder y atribuciones a los ministros de lo sagrado.<sup>454</sup>

Los conflictos internos entre los miembros de la Iglesia, criollos y peninsulares dieron como resultado la paulatina separación entre la élite eclesiástica representada por los obispos y sus funcionarios allegados y el clero bajo, integrado por los curas de parroquia. Es así que en los últimos años del siglo XVIII, se hace presente una marcada lucha entre las autoridades eclesiásticas (los peninsulares) y los miembros del clero bajo (los criollos), situación que posteriormente desencadenaría el inicio de la guerra de independencia, encabezada en su mayoría por curas de parroquia, que bajo la promesa de mejores condiciones de vida alentarían a los feligreses a emanciparse del gobierno peninsular, considerado como traidor e ilegítimo, pero sin dejar de rendir lealtad al rey y a la religión.<sup>455</sup>

Este proceso puede considerarse como el inicio de la transformación de una sociedad tradicional basada en un régimen monárquico a una sociedad moderna basada en garantías individuales como la igualdad, la justicia y la fraternidad. Proponiendo así la existencia de una modernidad, sobre todo en el ámbito cultural. Este proceso no se dio en un corto tiempo, sino que se fue gestando a lo largo del siglo mediante acciones como las que se han abordado en este capítulo; el fomento a una religiosidad criolla, el cuestionamiento a los fundamentos de la religión y la monarquía, mediante la libertad de pensamiento, la lucha interna entre los miembros de la Iglesia, entre otras manifestaciones en las que estuvieron presentes los curas de parroquia y que posteriormente llevarían al inicio de la independencia de los novohispanos, pero cabe señalar, que los miembros del bajo clero no iniciaron el movimiento de independencia por cuestiones meramente filantrópicas, sino por la búsqueda de sus intereses propios.

---

<sup>454</sup> Martínez López-Cano, María del Pilar, Cervantes Bello, Francisco Javier (coordinadores), *Los Concilios Provinciales en Nueva España, Reflexiones e Influencias*, México, UNAM, 2005, pp. 17-19.

<sup>455</sup> Brading, *Op. Cit.* pp. 21-22.

### **Capítulo III.**

#### **“Rompiendo las barreras del consenso: La aplicación de justicia a los transgresores de la religiosidad colonial”.**

En este tercer y último capítulo de esta tesis se hace un estudio de las principales transgresiones y de los trasgresores de la religiosidad colonial. Se analiza el papel del cura párroco como una de las vitales figuras de autoridad en la administración y aplicación de la justicia eclesiástica, debido a que por lo regular era la primera figura de autoridad a la que los feligreses recurrían para denunciar las faltas y las transgresiones que se realizaban en contra de las normas oficiales la fe y de los modelos conductuales aprobados por el catolicismo. Así mismo, era una de sus tareas centrales vigilar el comportamiento de su feligresía para garantizar un control efectivo de sus prácticas y procurar que estas no salieran de los parámetros establecidos por la alta jerarquía eclesiástica.

De la misma manera, fue de sumo interés estudiar a los principales transgresores de la religiosidad colonial, su origen, calidad, posición social y las posibles relaciones que cada estrato socio-racial pudo haber tenido con las faltas y transgresiones a las normas impuestas por la religión católica. También se estudian dentro de este contexto los espacios propicios para llevar a cabo las citadas transgresiones, mismos que se califican como “privados” y ligados a la clandestinidad. Dentro de estos sitios se hacía evidente el gran peso del carácter simbólico del espacio.<sup>456</sup>

---

<sup>456</sup> La importancia del carácter territorial relacionado con el elemento cultural y simbólico se ha estudiado desde diferentes perspectivas y se han destacado elementos clave que forman parte de los etnoterritorios como los cerros, las cuencas de agua y las cuevas. Véase: Barabas, Alicia M., “Enoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca”, en: *Scripta Ethnologica* Vol. XXIV, número 024, CONICET, Buenos Aires Argentina, 2002, pp. 9-19.

También, se analizaran las posibles dificultades y problemas que estas prácticas podían traer a sus ejecutores, por ejemplo, sanciones por parte de la autoridad civil virreinal o por autoridades eclesiásticas como el Santo Oficio de la Inquisición y los tribunales eclesiásticos. Castigos impuestos con la finalidad de obtener un efectivo control y un disciplinamiento social.

Por lo regular, estas prácticas contrarias a las normas de la fe se relacionaron con los grupos socio-raciales que integraban la base de la pirámide social del obispado, las castas, los mestizos y los indígenas. La concepción de peligrosidad que se tenía de los estratos bajos de la sociedad colonial se fundamentaba de manera directa en el “imaginario de limpieza de sangre”. Este sistema atribuía características determinadas a los miembros de cada estrato socio-racial basándose en ciertos rasgos fenotípicos y en la pigmentación de la piel, el sistema de castas basó su eficacia en la segregación de los que eran diferentes a los españoles, es decir, en la separación y clasificación de todos los que fueran de “sangre mezclada”.

Por último, se pretende analizar los posibles cambios y las continuidades que estas prácticas sufrieron durante la segunda mitad del siglo XVIII, así como los cambios y permanencias en las concepciones que los curas párrocos tenían de estas transgresiones a la religiosidad colonial. Así mismo, se proponen algunas variantes en la aplicación de la justicia eclesiástica, como consecuencia de los cambios que experimentaron los curas de parroquia en las concepciones que tenían de las prácticas que debían sancionar, variantes atribuibles a los contextos propios de la temporalidad que se analiza, permitiendo así una mayor libertad a ciertas prácticas que eran sancionadas con mayor rigor en décadas anteriores y restringiendo otras que antes eran permitidas.

Estas manifestaciones contrarias a la religiosidad oficial se pueden considerar como clandestinas debido a que por lo general transgredían las normas y los preceptos de la religión católica. Manifestaciones como la “hechicería”, relacionada sobre todo con las castas de afrodescendientes, las “curaciones supersticiosas” y la “superstición” relacionada con los dogmas de la fe, en relación sobre todo, con el estrato mestizo, y la falta conocida como los “falsos milagros”, practicada principalmente por el estrato indígena.

Así mismo, la jerarquía de los espacios religiosos podría sufrir inversiones, por ejemplo el espacio oficial de culto y de la religiosidad oficial, era el espacio “público” (catedrales, templos, capillas, etc.) en dicho espacio la autoridad estaba representada por los miembros del clero católico, desde los capellanes hasta la curia romana y el papa. En esta situación los practicantes de formas alternas a la oficialidad católica eran vistos como infractores de las normas y los preceptos de la fe, pero por el lado contrario, cuando los “transgresores” se encontraban en su espacio de control (el interior de los hogares, parajes en lo profundo del bosque, cuevas, etc.) por lo general espacios “privados” o clandestinos se podía presentar una inversión de las jerarquías, ya que el antes calificado como “transgresor” ahora era considerado como la figura de poder y autoridad, ejemplo de ello se puede observar cuando algún miembro de la sociedad recurría a los servicios de un hechicero.<sup>457</sup>

La figura del cura de parroquia se encontraba presente a lo largo y ancho de la estructura social y religiosa, por lo tanto, participaba e influía en los distintos aspectos de la religiosidad colonial, desde las manifestaciones oficiales de fe, fungiendo como el principal adoctrinador y promotor de esas prácticas, cumpliendo su papel de “cura maestro”, pasando por las prácticas religiosas más amplias donde los márgenes entre lo aprobado, lo tolerado y la transgresión eran fijados entre el párroco y la feligresía, fungiendo como “cura armonizador” y en ocasiones también lo hacía como cura “aglutinador”, hasta su papel como autoridad encargada de vigilar la aplicación de justicia y fungir como uno de los principales delatores de las transgresiones y los transgresores de la religiosidad colonial, desempeñando su papel de “cura gendarme”.<sup>458</sup>

---

<sup>457</sup> El caso del español Joseph López puede ilustrar esto, ya que pide ayuda a un hechicero de Valladolid para poder recuperar el amor de una mujer, en este caso el hechicero es de calidad negro y el cliente de calidad español, pero el que tiene el control del espacio (un bosque) y del proceso que se debe seguir es el hechicero. En este sentido es en el que se propone una posible inversión de las jerarquías en los espacios “privados” o clandestinos. A.H.C.M. Inquisición, *Op. Cit.* C. 1243. Exp 133. Fs. 19.

<sup>458</sup> Uno de los cometidos principales de esta investigación es analizar la presencia y la participación del cura párroco en una estructura social de forma piramidal donde en la cúspide se presentaba una religiosidad marcadamente oficial y a medida que se descende a la base se hace más notable las adecuaciones hechas al discurso oficial por la feligresía. Siendo notorio que la figura del cura párroco estaba presente desde la cúspide de la estructura social y eclesiástica hasta la base de la misma, realizando distintas funciones, por ejemplo, en la cúspide se desempeñaba como el emisor de los dogmas de la fe y transmisor del discurso religioso oficial hacia la feligresía, pasando por la parte intermedia de la estructura donde fungía como el intermediario directo entre las autoridades episcopales y la feligresía, es en este segmento medio donde se

Se propone al cura párroco como una figura de autoridad en las cuestiones de fe, como una figura influyente para la feligresía, pero también influida por los factores y acontecimientos de la segunda mitad del siglo XVIII, que propiciaran algunos cambios en sus formas de concebir la realidad y las manifestaciones de religiosidad, propiciando la movilidad de las fronteras situadas entre la oficialidad y la religiosidad local, e inclusive en las barreras de la transgresión, ampliando o limitado determinadas manifestaciones de fe y prácticas consideradas como transgresoras.

### 3.1. La justicia eclesiástica.

La aplicación de justicia por parte de la Iglesia cristiana se remonta prácticamente al surgimiento de la Inquisición medieval, esta institución tomó su nombre de un procedimiento penal romano específico: la *inquisitio*, que se caracterizaba por la formulación de una acusación por parte de la autoridad, sin necesidad de estar sustentada en las declaraciones de testigos. A fines del siglo XII la Iglesia desarrolló este procedimiento con el decreto: *Ad abolendam* del papa Luciano III, proclamado en 1184,<sup>459</sup> tuvo su mayor difusión en Francia y se extendió prácticamente por toda Europa, (sólo Gran Bretaña, Escandinavia y Castilla permanecían al margen), esta institución se fundamentaba en el «desacato pontificio a los obispos» quiénes tradicionalmente se ocuparon de la jurisdicción sobre la herejía y la delegación de esta capacidad jurisdiccional se depositó en los dominicos.<sup>460</sup> El fin primordial de la Inquisición medieval fue fungir como un instrumento eficaz para hacer frente a la herejía, que en el siglo XII se había convertido en una seria amenaza para la Iglesia católica. Literalmente, herejía significa elección, y en aquella época

---

creaban los márgenes de acción entre la oficialidad y la religiosidad de carácter más amplio, donde se presenta cierta autonomía en la religiosidad de cada parroquia, pero siempre en acuerdo directo entre el párroco y la feligresía. Por último, el cura párroco también estaba presente en la base de la estructura donde se hacía más evidente la heterodoxia e inclusive la transgresión a la religiosidad colonia, en este segmento de la estructura social el cura párroco fungía como uno de los principales administradores y aplicadores de la justicia eclesiástica.

<sup>459</sup> Moreno Doris, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Fundación Carolina. Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004, P. 29.

<sup>460</sup> *Ibid.* P. 13.

nadie se atrevía a cuestionar la gravedad del pecado de elegir las creencias, a excepción de los propios herejes.<sup>461</sup>

El “hereje” fue concebido como una potencial amenaza para el correcto funcionamiento de la sociedad, ya que transgredía los principios de la *Resública Christina*, concepto que se refería a la existencia de una sociedad cristiana, donde tanto el Estado como la Iglesia tenían como principios básicos los fundamentos de la religión cristiana. Es por eso, que se consideraba al hereje como un criminal, un rebelde y un paria, ya que con su falta atentaba de forma directa contra la autoridad de la Iglesia y también contra la del Estado.<sup>462</sup>

El origen de la Inquisición española se remonta a 1478, cuando los reyes católicos piden al papa Sixto IV, que se estableciera la Inquisición en Castilla, lo cual se autorizó por medio de la bula *Exigit Sincerae Devotionis Affectus*, del mismo pontífice, promulgada en noviembre de 1478. Esta bula se limitaba a señalar la existencia de muchos falsos cristianos en España, y por consecuencia se permite a los reyes católicos, Fernando e Isabel, designar tres obispos o personas adecuadas, para que ejercieran jurisdicción sobre la herejía dentro del Reino de Castilla.<sup>463</sup>

Dentro del contexto de la España medieval el hereje no sólo fue condenado por elegir libremente sus creencias, también se le condenó por cuestiones genéticas, esto es evidente en el caso de los judíos, ya que en la práctica el imaginario de “limpieza de sangre,”<sup>464</sup> fue un factor de suma importancia para legitimar la validez del discurso religioso creado para actuar contra los herejes, moros y judíos, ya que mediante este imaginario de “limpieza de sangre” se comenzaron a tejer varias acusaciones en contra de los conversos radicados en territorio español, acusaciones que en el caso de los judíos, se

---

<sup>461</sup>Turberville, A.S., *La inquisición española*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 7.

<sup>462</sup>*Ibid.* P. 8.

<sup>463</sup>*Ibid.* p. 30.

<sup>464</sup>Böttcher, Nicolas, et al, *Op. Cit.* p. 25.

movían en torno al supuesto pecado que habían cometido al condenar y asesinar a Jesús de Nazaret, profeta y salvador de los cristianos.<sup>465</sup>

El pecado de la *macula de sangre* no podía ser perdonado, según argumentaban en primera instancia algunos teólogos españoles, como el arzobispo de Toledo, Juan Martínez Silíceo, quien en 1547 expresó que este pecado era aún más grande que el pecado original y por esta razón los judíos eran gente de mácula y de sangre impura, gente manchada que merecía ser perseguida y castigada. Posteriormente surgieron los estatutos de “Limpieza de sangre” cuya finalidad principal fue impedir el acceso de personas con sangre judía, musulmana o hereje a los puestos más encumbrados de la sociedad española medieval y colonial.<sup>466</sup>

Esta perspectiva, es la que permite comenzar el análisis del trasfondo del discurso religioso de finales del siglo XV y principios del XVI. Aunque, éste manifestaba que los judíos debían ser perseguidos y castigados debido a su pecado, en la práctica se dejaban ver otros intereses, relacionados de manera más directa con lo material y no tanto con lo espiritual, interconectados con lo político y lo social y no exclusivamente con lo religioso.

Ejemplo de ello, son las pruebas de “limpieza de sangre,” que tenían como fin impedir el ascenso de los judíos, moros o herejes en la escala social. España venía saliendo de la «Reconquista española» y las prioridades del gobierno ibérico en ese momento se centraron en expulsar a los judíos y moros de su territorio, ya que fueron estos dos grupos los que ostentaron los puestos más encumbrados en la sociedad de la España medieval, y por el contrario los “cristianos viejos”, ocuparon los lugares menos privilegiados de la escala social. Incluso después de las varias conversiones forzosas que tuvieron lugar en la España medieval, los judíos lograron gracias a sus privilegios, permanecer en algunos de estos encumbrados puestos y gozar de amplias posibilidades laborales y de una libre movilidad social. Esta situación privilegiada de los neófitos o “cristianos nuevos” provocó descontento en los “cristianos viejos”, situaciones de envidia e inconformidad propiciadas

---

<sup>465</sup>*Ibidem*.

<sup>466</sup>Ruano, Benito E. “La ‘sentencia-estatuto’ de Pedro Sarmiento contra los conversos toledanos.” En: *Revista de la Universidad de Madrid*. 1957, pp. 277-279.

sobre todo, por cuestiones laborales, ya que los neófitos representaron una seria competencia laboral para los “cristianos viejos”.<sup>467</sup>

Los “cristianos viejos”, en su mayoría integrantes de la clase media, media baja y labriega, tenían dos armas principales para atacar a los judíos y moros conversos, y así poder ocupar los altos puestos que ocupaban estos llamados “cristianos nuevos”. La primera fue el tribunal del Santo Oficio de la Inquisición, que aniquilaba física y socialmente a los sospechosos de no acatar la fe católica al pie de la letra, también se afectaba en forma directa a sus familias y descendientes, ya que se les incautaban sus bienes dejando a sus herederos en la miseria. La segunda, fueron los estatutos de limpieza de sangre, que pretendían reservar la administración de la monarquía y todos los beneficios y prebendas de la Iglesia, para aquellos que podían comprobar que descendían por tres o cuatro generaciones y por los cuatro costados directos y laterales de “cristianos viejos”.<sup>468</sup>

Aunado a lo anterior, los “cristianos viejos” recurrieron a los moralistas y a los inquisidores para frenar su situación adversa, para que estos actuaran en contra de los judíos, basándose en el hecho de que algunos neófitos continuaron practicando sus antiguas religiones, y por este hecho se les consideró como herejes y se les dio el nombre de *criptojudíos* y *falsos conversos*. Aunque, es cierto que algunos conversos si incurrieron en esta práctica los “cristianos viejos” acusaron a un mayor número de conversos de ser herejes, y fue así como se le dio un carácter de legitimidad a la introducción de los estatutos de “limpieza de sangre” y por ende a la exclusión de los neófitos de los altos puestos del organigrama institucional español, tanto en la península como en las tierras ultramarinas.<sup>469</sup>

El caso de los moriscos y su resistencia a la conversión total al catolicismo terminó con una expulsión masiva ordenada por el rey Felipe III en abril de 1609, ofreciéndoles condiciones benignas como sacar todos los bienes materiales que pudieran llevar, y se les proporcionaron barcos para su transporte a África. La expulsión no se aplicó a los que se habían comportado como “buenos cristianos” por un periodo de dos años, ni a los que

---

<sup>467</sup>Hering Torres, Max Sebastián, “Limpieza de sangre” ¿Racismo en la Edad Moderna? EN: *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit / Rassismus*. 3. Jg. Heft 1. Wien Studienverlag 2003, pp. 20-22. Traducción: Diego Rueda Sinisterra.

<sup>468</sup>Arrulleja, Torres Rafael, *Grandeza y decadencia de España en el siglo XVI*, España, Ed. Porrúa, 1986, pp.57.

<sup>469</sup>*Ibid.* p. 28.

habían sido admitidos en la comunión, así como a las esposas moras de cristianos viejos y a sus hijos. Esta expulsión trajo serios problemas económicos a España, pero también le dio cierta tranquilidad, así se demostraba la incompatibilidad de la cristiandad española con cualquiera de sus desviaciones.<sup>470</sup>

De esta manera, se pueden ver los intereses que fomentaron la creación del discurso religioso del siglo XVI, discurso que argumentó que los herejes eran una potente amenaza para el correcto funcionamiento de la sociedad, debido a sus doctrinas erróneas, pero también se puede ver que el trasfondo de este discurso estaba orientado a controlar situaciones políticas y sociales. De la misma forma, se puede comprender porque la Inquisición fue una institución aceptada por la mayoría de la sociedad, ya que fue una institución que por medio de su accionar favoreció a determinados grupos de la sociedad, quienes la aceptaron porque les trajo ciertos beneficios.

La situación del discurso religioso en la Nueva España del siglo XVI, no fue muy distinta, ya que el discurso fue el mismo y se aplicó prácticamente para los mismos fines, evitar que los judíos, moros, conversos y extranjeros que lograran llegar a las nuevas tierras pudieran ocupar altos puestos en la escala social colonial o se convirtieran en una seria amenaza para el comercio y la economía española en el nuevo mundo. Pero siempre anteponiendo el discurso que acusaba a estos agentes sociales de ser herejes. Argumento aceptado por ciertos grupos, debido a que les traía beneficios de distinta índole, pero sobre todo laborales.<sup>471</sup>

En el siglo XVII, la atención de la justicia eclesiástica se continuó centrando en mayor medida en la herejía, aunque durante este siglo se hace presente el interés por vigilar las faltas que atentaban contra la moral y el correcto desempeño de la fe, esto perduró hasta fines del siglo XVIII. En este lapso temporal situado entre gran parte del siglo XVII y principios del XVIII, es cuando el discurso de la justicia eclesiástica volvió a cambiar centrándose en vigilar faltas como la superstición, la blasfemia, la bigamia y la hechicería. Aunque para este entonces, dentro del contexto español, la principal amenaza para el

---

<sup>470</sup>Turberville, *Op. Cit.* p. 76.

<sup>471</sup>Herch, Martha, *La Inquisición Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, p.67.

correcto funcionamiento de la sociedad seguían siendo los judíos y moros, pero las mujeres fueron las principales implicadas en estas actividades consideradas como supersticiosas.<sup>472</sup>

Estas mujeres consideradas como vagabundas, recurrieron a herramientas como la astrología, para leer el porvenir y para realizar hechizos para contrarrestar el “mal de ojo” o para preservar el ganado y las cosechas, se distinguieron dos tipos de adivinación, la primera conocida como quiromancia, que se consideró relativamente inofensiva, y la segunda que imitaba ceremonias religiosas, la cual debía ser prioridad para el Santo Oficio. Esta jurisdicción exclusiva de la Inquisición sobre la brujería se encuentra latente ya desde principios del siglo XVII, acusando a los artífices de estas prácticas de herejes o por lo menos de sospechosos de herejía y de tener pacto con el demonio.<sup>473</sup>

Aunque, es cierto que estas prácticas supersticiosas ya se venían dando desde el siglo XVI, es en el siglo XVIII, cuando vuelven a tener cierto auge, y la Inquisición se ve obligada a juzgar estas prácticas de acuerdo a su gravedad, principalmente porque se tenía la concepción de que estos delitos implicaban un pacto directo y verdadero con el diablo, pero la aplicación de justicia no fue tan severa como en siglos pasados, debido a la óptica más escéptica de los inquisidores.

Para el caso novohispano, la situación que se presentó en torno a las supersticiones como la hechicería, las curaciones supersticiosas y las creencias en toda clase de fenómenos sobrenaturales durante el siglo XVIII, fue muy similar a la situación española, pero con una clara y notable diferencia, los propulsores de estas prácticas supersticiosas, ya que en el contexto español, los practicantes de estas formas de superstición fueron vagos pertenecientes a los grupos judío y moro. Mientras que en el contexto novohispano, estas prácticas fueron efectuadas por los llamados estratos bajos, conformados por los individuos de sangre africana y por las distintas mezclas de esta sangre con la de otros estratos. También se puede considerar dentro de estos estratos a los indígenas, pero hay que tener en cuenta que la situación de las castas y de los indígenas fue distinta, tanto por el fuero inquisitorial con el que contaban los indígenas, así como porque dentro del “imaginario de

---

<sup>472</sup>Turberville, A.S., *Op Cit.* pp.102-103.

<sup>473</sup>*Ibidem.*

limpieza de sangre” los indígenas no eran considerados como un estrato de sangre mezclada, sino de sangre noble.<sup>474</sup>

También es pertinente aclarar que el concepto de “limpieza de sangre” que se aplicó en la Nueva España, tuvo sus particularidades comparándolo con el concepto de “limpieza de sangre” que se manejó en España. Por ejemplo, para el caso español se relacionó directamente con una cuestión religiosa, el pecado cometido por los judíos, mientras que en la Nueva España esta falta de “limpieza de sangre” se asoció con la mezcla de sangre, ya que se consideraba que la sangre mezclada era impura y esta impureza se reflejaba en la pigmentación de la piel. Es por ello, que el mestizaje fue otro factor que debía ser vigilado dentro de esta sociedad novohispana. Incluso durante el siglo XVI, los inquisidores novohispanos argumentaban que los indígenas tenían raíces semíticas, razón por la que eran proclives a caer en la herejía y en la idolatría, de esta manera se unían el discurso y el imaginario de la limpieza de sangre europeos con la “realidad” del Nuevo Mundo.

La construcción del sistema de castas se intensificó durante el siglo XVII, apoyándose en factores como el “imaginario de limpieza de sangre”, que fundamentaba que la pureza de la sangre definía la calidad de los distintos grupos poblacionales que integraban el tejido de la sociedad colonial; por ejemplo los indígenas eran considerados como una raza pura, pero débil, por lo tanto eran una raza inferior, pero podían llegar a la redención si se mezclaban con un estrato superior como el español, ya que la fuerza de la sangre española absorbería en su totalidad la sangre indígena dando como resultado la redención de la sangre indígena. Estos planteamientos se relacionaban de manera directa con la teoría de los humores, pues calificaban a la sangre indígena como húmeda y femenina, mientras que la española era considerada como seca y masculina. En base a postulados como este se consideraba que de la unión de un español con una indígena resultaría un castizo que gozaría de un estatus de limpieza de sangre.<sup>475</sup>

La situación de los grupos mestizos que eran producto de la mezcla de sangre africana con sangre de otros estratos no fue tan favorable, ya que, por lo general se asoció a

---

<sup>474</sup> Alberro, Solange, *Inquisición y Sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, p.312.

<sup>475</sup> Zambrano, Marta, “Ilegitimidad, Cruce de sangres y Desigualdad”, en: Böttcher, Nicolas, et al, *El peso de la sangre...Op. Cit.* p. 262-263.

estos grupos poblacionales, comúnmente catalogados bajo el calificativo de castas, con la sangre impura y con malos comportamientos que se evidenciaban exteriormente mediante el color oscuro de la piel. Aunque, el discurso legitimador español argumentaba que la conquista era un proceso para redimir a los indígenas, este proceso de redención no aplicaba para las castas de afrodescendientes, debido a que estos grupos poblacionales no podían llegar a una salvación total por ser descendientes de ancestros de sangre manchada. Además, a estos grupos socio-raciales se les negó el estatus de república, que si tenían los indígenas, así mismo, no pudieron aspirar a ser considerados como cristianos viejos y difícilmente pudieron acceder al título de vecinos, principalmente porque no tenían acceso a la propiedad de la tierra.<sup>476</sup>

Las castas tenían una imagen opaca frente a los españoles, construida en base a los derechos y las obligaciones que se les atribuían. Los españoles pretendieron “aculturar” a los afrodescendientes que vivían en contacto con ellos, pero en la práctica se presentaron sincretismos culturales y resistencias. El intento de evitar el mestizaje fue una de esas medidas de “aculturación”, ya que se creía que el mestizaje podía contaminar la sangre y diluirla y así atentar contra el orden social vigente, propiciando problemas de jerarquización, incluso se le atribuían problemas genéticos como las malformaciones. Sin duda, la segregación social de las castas también respondía a los intereses de los españoles de evitar los reclamos al gobierno y evitar las sublevaciones por parte de estos estratos sociales, privándolos de ciertos derechos como la organización comunal.<sup>477</sup>

La sangre era considerada como la raíz primaria y como el referente de la sexualidad, así como el principal referente legitimador del poder real sobre los súbditos, lo que propició un sistema basado en la sexualidad que fundamentó la reproducción de un orden jerárquico basado en el género y la pureza. Es por ello que los esclavos no podían hacer reclamos genealógicos como si lo hicieron los indígenas con tal de aspirar al reconocimiento de la limpieza de sangre dentro del contexto trasatlántico.<sup>478</sup>

---

<sup>476</sup> *Ibid.* p. 275.

<sup>477</sup> Hering Torres, Max s. “Limpieza de sangre en España un modelo de interpretación”, en: Böttcher, Nicolas, et al, *El peso de la sangre...Op. Cit.* p. 60.

<sup>478</sup> Zambrano Marta, *Op. Cit.* p.277.

El régimen colonial se caracterizó por las múltiples estratificaciones que impuso a la sociedad pobladora de las colonias ultramarinas, como fue el caso de la Nueva España. Distinciones que giraban en torno al origen racial, al nivel económico, a su función social, su edad y sexo. El subdividir a la sociedad novohispana en estratos fue un eficaz medio de control empleado por el régimen colonial.<sup>479</sup>

El imaginario de “limpieza de sangre” fue el elemento que permitió a la Corona española diferenciar a los distintos integrantes de la sociedad colonial en estratos y calidades. Esa distinción se aplicó para tener un control más eficaz sobre los gobernados y para evitar el ingreso de elementos ajenos al estrato español a las principales instituciones españolas y coloniales, como Colegios Mayores, Órdenes Militares, Monasterios, Cabildos Catedralicios y a la propia Inquisición, esto se aplicó principalmente a aquellos cristianos a los que se les pudiera comprobar cualquier tipo de sangre mezclada.<sup>480</sup>

Para finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX, la atención de la Corona y de la Iglesia se centraban en las ideas ilustradas (libertad, igualdad, democracia) que provenían de Europa y amenazaban tanto a la hegemonía que ostentaba la religión católica como al régimen virreinal que la Corona mantenía sobre sus colonias americanas, gobierno que también se sustentaba en la religión.<sup>481</sup>

Para el caso español, esta situación de las nuevas ideas consideradas como erróneas o contrarias a la fe católica se dio de forma más temprana, inclusive desde antes de mediados del siglo XVIII, y las corrientes ideológicas, religiosas y filosóficas que se consideraron como peligrosas para el bienestar de la fe, fueron catalogadas como nuevos tipos de herejía, ejemplo de ello fue el jansenismo, originario de los países bajos y que tuvo gran aceptación e influencia en la Francia de Luis XVI. Aunque esta práctica no gozó de gran influencia en España sí fue sancionada por ciertos sectores de la Iglesia. Por su parte, la francmasonería si llegó a tener un número considerable de adeptos en territorio español,

---

<sup>479</sup> Martínez Ayala, Jorge Amós, “¡Que bailen los negros! Danza e Identidad étnica en Uruapan”, en: *Uruapan paraíso que guarda tesoros enterrados, acordes musicales y danzas de negros*, Morelia, UMSNH/Morevallado/ Grupo cultural “Uruapan visto por los uruapenses”, 2002 p. 109.

<sup>480</sup> Böttcher, Nicolas, et al, “introducción”, *El peso de la sangre...Op. cit.* p.20.

<sup>481</sup> De la Torre, Villar, *Op. Cit*, PP 345-352.

y se le consideró como una de las prácticas más perniciosas, por lo que debía ser desarraigada mediante el esfuerzo conjunto de obispos e inquisidores.<sup>482</sup>

La situación de los filósofos franceses de la ilustración fue sin duda caso aparte, sobre todo, por su influencia subversiva, y aunque muchos de ellos no atacaron de forma directa al cristianismo, fueron hostiles contra la Iglesia católica, y sus opiniones eran anatemas no sólo para las autoridades eclesiásticas, sino para la mayoría del pueblo español, fueron pocos los casos de españoles simpatizantes con estas corrientes de pensamiento.<sup>483</sup> El contexto de la Nueva España fue muy similar al de la metrópoli, el discurso fue el mismo, discurso encaminado a sancionar los nuevos tipos de herejía, y aunque se tildó a estas corrientes de pensamiento como heréticas, razón por la cual se argumentaba su persecución, es evidente que también se les perseguía por intereses políticos, económicos y sociales.

### **3.1.1. Las principales transgresiones a la religiosidad colonial.**

La separación entre delitos y pecados es propia del siglo XVIII, ya que en siglos anteriores como el XVI o el XVII, se usaban como sinónimos por los juristas. La diferenciación entre ambos radica en que un delito es una infracción a la ley penal que pone en peligro la tranquilidad y el orden público. En cambio, el pecado fue catalogado como la transgresión voluntaria de las normas morales o religiosas y asociada comúnmente con el sentimiento de culpa. El pecado implicaba atentar contra la ley de Dios y de la Iglesia. En base al Nuevo Testamento el pecado constituye una violación deliberada a la voluntad divina, propiciada por la soberbia, el egoísmo y la desobediencia del hombre. Algunos pecados se convertían en delitos cuando afectaban la tranquilidad pública y la seguridad de los individuos.<sup>484</sup>

Desde la perspectiva de la Iglesia católica las transgresiones contra la religión se derivaban de los siete pecados capitales (soberbia, avaricia, lujuria, ira, gula, envidia y pereza). Posturas como la de Jerónimo de Ripalda argumentaban que eran tres los enemigos del alma, mundo, demonio y carne. En particular, el cuerpo era considerado como el

---

<sup>482</sup>Turberville, A.S, *Op Cit*, p.112.

<sup>483</sup>*Ibid.* P.113.

<sup>484</sup>Marín Tello, María Isabel, *Delitos, pecados y castigos. Justicia penal y orden social en Michoacán 1750-1810*, Morelia, UMSNH, 2008. P. 271.

receptáculo del mal, pues en él tienen cabida los impulsos y las pasiones. Acciones como el arrepentimiento, la confesión y la reconciliación con Dios podían borrar los pecados y restablecer el acceso a la gracia divina.<sup>485</sup> Con el fin de dejar más en claro en qué consistía cada una de las principales transgresiones a la religiosidad con las que tenían que lidiar los curas de parroquia durante la segunda mitad del siglo XVIII, a continuación se hace una breve definición de cada una de esas faltas.

### **3.1.1.1 Las transgresiones a la moral católica.**

Las transgresiones a la religiosidad se podían dividir en dos tipos, las que atentaban contra la moral sexual y las buenas costumbres y las que transgredían los dogmas de la religión. Para comenzar este análisis iniciare con las faltas referentes a la moral sexual. Una de las faltas cometidas en este rubro fue el amancebamiento. Esta falta era juzgada por la autoridad civil y consistía, principalmente en hacer vida en pareja fuera del matrimonio. Esta transgresión se relacionaba de manera directa con los esponsales matrimoniales, ya que al parecer era una práctica hasta cierto punto común en sociedades como la del obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII, que se autorizara la vida conyugal de una pareja después de haber realizado los esponsales. Aunque, los esponsales no eran una garantía segura de que en el futuro se efectuarían los matrimonios, porque esos acuerdos podían romperse.<sup>486</sup> Las demandas por incumplimiento de esponsales eran evaluadas por las autoridades eclesiásticas y el deber de los curas era mediar los conflictos, por ejemplo, ante el conflicto suscitado entre Bartola Piñón y Vicente Ferrer por incumplimiento de esponsales, el cura que los casaría amenazó a la citada Bartola con la excomunión si esta no accedía a casarse con su prometido.<sup>487</sup>

Las relaciones de “ilícita amistad” no eran prácticas exclusivas de la feligresía, los ministros de lo sagrado también podían incurrir en ellas, y con frecuencia fueron motivo de escándalo público y desprestigio para los miembros del clero. Uno de esos casos fue el

---

<sup>485</sup> *Ibid.* p. 272.

<sup>486</sup> Marín Tello, Isabel, *La vida cotidiana en Valladolid de Michoacán...Op. Cit.* p. 43.

<sup>487</sup> A.H.C.M., Fondo: Diocesano, Sección: Justicia, Serie: Procesos Contenciosos, Subserie: Matrimonios, Caja 732, exp. 339,1776, f. 6.

protagonizado por el bachiller Juan Manuel de Mier, acusado de “incontinencia” y de vivir en “ilícita amistad” con María Antonia de Noriega, soltera y residente en la ciudad de Guanajuato. El obispo Escalona y Calatayud, fue el encargado de evaluar esta causa, enfatizando que “se evite el escándalo que los susodichos ocasionan” y [...] “se reduzcan al temor de Dios en que deben perseverar quitando toda la ruina espiritual del prójimo y la de sus almas”.<sup>488</sup>

Como parte del procedimiento se exhortó a declarar a todos los que tuvieran información al respecto y se exigió al transgresor se presentara en Valladolid, bajo la pena de excomunión mayor si no lo hacía en un plazo de 9 días. Así mismo, se puso en prisión a la expresada María Antonia Noriega, en una casa de recogidas de la capital del obispado. Posteriormente se embargaron los bienes del bachiller para pagar los gastos del juicio y su manutención, así como la de su concubina. El acusado declaró que hizo pasar a su amante por su hermana para no causar escándalo entre su feligresía y vivió por un año y medio con ella.<sup>489</sup> También declaró estar arrepentido de sus actos y que lo hizo “por la fragilidad humana”.<sup>490</sup> El bachiller Mier estuvo preso en la cárcel eclesiástica de Valladolid por el periodo de un año y medio y se le fijó como fianza del tercio de sus ingresos anuales, que aproximadamente podía ascender a más de 3 mil pesos. Su concubina también sería puesta en libertad cuando el cura pagara la fianza antes fijada.

Un caso de concubinato que causó sumo revuelo en la sociedad vallisoletana fue el protagonizado por el canónigo don Diego de Castro, quien vivía con Josepha Telles, a quien conocía desde hacía mucho tiempo, porque su padre Juan Telles trabajaba para el citado canónigo y su hija lo acompañaba con frecuencia. En sus declaraciones el acusado confeso haber violado a su concubina “en su tierna edad”.<sup>491</sup>

---

<sup>488</sup> A.H.C.M. D/J/Procesos criminales/Sacrilegios/ siglo XVIII/0276/caja 837, 1737, exp.3, foja 2.

<sup>489</sup> Las mujeres que eran consideradas como decentes no podían ser llevadas de la mano por el cura, ni podían entrar solas a las casas cúrales, las únicas mujeres que podían vivir con el cura sin causar sospechas, eran las madre y las hermanas, principalmente. *Recopilación de leyes de los reinos de las indias*, (1681) libro 1º, título 6, partida 37.

<sup>490</sup> *Ibíd.* foja 13.

<sup>491</sup> A.H.C.M., *Ibíd.* Caja 837, exp. 6, 1759, foja 1.

El canónigo Castro era el más antiguo de la iglesia catedral de Valladolid, por lo que su falta causó gran escándalo en la ciudad. El canónigo pretendía llevar a su pareja a la ciudad de México, para huir de los escándalos del obispo y de la feligresía, pero fueron detenidos en Acámbaro, el juez eclesiástico de este lugar detuvo a Josepha Telles manteniéndola allí más de 8 meses, para después trasladarla de nuevo a Valladolid, donde permanecería presa al igual que su padre, mientras el canónigo Castro intentó liberarlos “cargado de armas y tomado en vino”, pero no consiguió su propósito y también fue apresado. El obispo Pedro Anselmo Sánchez de Tagle, expresó su inconformidad con lo acontecido, pero el Canónigo castro declaró que “tenía en consideración a Josepha Telles como su esposa legítima”.<sup>492</sup> El desenlace de este caso se desconoce porque sólo se encuentran los autos en este expediente, pero es evidente que se le trató de una manera especial. Estos ejemplos permiten ver que el amor, la pasión o el deseo superaban a la razón y el temor al escándalo,<sup>493</sup> incluso se puede pensar que el concubinato se presentaba como una necesidad amorosa y no sólo como una necesidad sexual o como un simple acto de lascivia.

Otra de las principales transgresiones a la religiosidad colonial relacionada con la moral sexual, fue el incumplimiento del matrimonio ortodoxo, acción que también fue conocida como bigamia o doble matrimonio. La palabra bigamia designó en el derecho canónico el comportamiento desviante tanto de hombres como de mujeres, que estando casados en legítimo matrimonio y que aun cuando su primer cónyuge estaba vivo contraían segundas o hasta terceras nupcias ante la Iglesia. Bajo este panorama se consideraba a los bigamos o polígamos como transgresores del modelo ortodoxo del matrimonio católico.<sup>494</sup>

Los transgresores de este sacramento fueron considerados como un peligro latente para el bienestar social y los valores coloniales, debido a que su acción atentaba de forma directa no sólo contra la institución del matrimonio, también lo hacía contra la familia nuclear, considerada como la base de la sociedad colonial, presente en campos como la organización social, la economía e incluso la política. Las bases de la familia colonial,

---

<sup>492</sup> *Ibid.* foja 4.

<sup>493</sup> Marín Tello, *Op. Cit.* p. 44.

<sup>494</sup> Enciso Rojas, Dolores, *La legislación sobre el delito de la bigamia*, México, Grijalbo, 1986, pp.179-180.

estuvieron sentadas en el régimen patriarcal y la solidaridad entre sus integrantes, rasgos heredados de la cultura medieval española.<sup>495</sup>

El matrimonio iba más allá de las relaciones afectivas, se vinculaba principalmente con factores como el ascenso social y las empresas familiares, también fue el reflejo de elementos como la feminidad y la virilidad, manifiestos mediante el número considerable de hijos producto de esas alianzas matrimoniales.<sup>496</sup> Debido a la importancia del matrimonio y de la familia que surgía como consecuencia del mismo, se consideraba al bígamo como un transgresor de la sociedad misma, ya que no sólo atentaba contra el sacramento del matrimonio, sino que también lo hacía contra la sociedad, sus valores y principios.

Es preciso decir que se castigaba en mayor medida a lo formalizado mediante el discurso, que a las prácticas en sí, por ejemplo, la bigamia se sancionaba no sólo por el hecho de que el transgresor viviera de forma clandestina con un cónyuge en amancebamiento o en concubinato, la razón por la que la bigamia fue considerada como un delito grave radicó en el hecho de que esta falta atentaba no sólo contra la moral sexual aprobada por el catolicismo, como pasaba con el amancebamiento, sino que su carácter transgresor fue más allá de la simple práctica, al incurrir en faltas contra la religión y sus sacramentos, pero también atentó contra la sociedad y sus valores. Es por ello que un bígamo fue más peligroso que un adultero o un amancebado.

En la mayoría de los casos, los transgresores del sacramento del matrimonio pertenecían al género masculino, pero también hubo mujeres acusadas de bígamas o polígamas. Aunque durante el siglo XVI la bigamia fue una transgresión relacionada directamente con el estrato español, para la segunda mitad del siglo XVIII, en el obispado de Michoacán esta falta era practicada por todos los estratos de la sociedad.<sup>497</sup>

En lo referente a la transgresión conocida como sollicitación, se consideró a esta falta como la acción en la que incurrían los curas al proponer un contacto carnal a sus “hijas

---

<sup>495</sup> Gonzalbo Aizpuru, Pilar (coord.) *Familias novohispanas, siglos XVI al XIX*, México, El Colegio de México, 1991. PP. 125-127.

<sup>496</sup> *Ibid.* p.129.

<sup>497</sup> A.H.C.M. Inquisición...*Op. Cit.*, Caja. 1235, 1236 y 237.

espirituales” al momento de la confesión, principalmente mediante actos o palabras que atentaran contra la castidad, es decir, todos los actos lascivos y sugerentes emanados de los confesores hacia sus penitentes durante el acto de la confesión, con pretexto de ella o en el confesionario, desvirtuando de ese modo el carácter sagrado del sacramento de la penitencia, por el hecho de transgredirlo, esta falta era considerada como grave, además de causar una imagen de desprestigio para los miembros del clero. Los párrocos que se veían inmiscuidos en estas prácticas eran en su mayoría pertenecientes al clero regular y de calidad española al igual que las solicitudes.<sup>498</sup>

La solicitud se realizaba de tres maneras, la verbal hecha mediante palabras que iban desde las expresiones cariñosas hasta las llenas de lascivia, la solicitud mediante cartas y la que se presentaba mediante actos como tocar las manos y la cara de las penitentes, así como meter la lengua o los dedos por las rejas del confesionario en ademán de besos y caricias. Esta falta no sólo se llevó a cabo en el confesionario, también ocurría en las casas parroquiales y en domicilios particulares.<sup>499</sup>

El acto de la solicitud fue más que un problema de moral sexual, ya que no sólo se ponía en juego la imagen y la reputación del clero, sino que también se transgredía el sacramento de la penitencia, razón por la que se encomendó a la Inquisición vigilar esa falta. De esta manera, el clero se aseguraría de mantener su imagen de rectitud ante la sociedad y los transgresores serían reformados según la dimensión de sus actos.<sup>500</sup>

El delito de solicitud fue tratado con gran sigilo por parte del tribunal inquisitorial novohispano y lo calificó de delito grave por lo que debía perseguirse y sancionarse, el resultado de algunos casos de solicitud fue la aprensión de los solicitantes y el embargo de sus bienes, y eran conducidos bajo algún pretexto a las cárceles secretas del

---

<sup>498</sup> Alberro, Solange, *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988, P.192.

<sup>499</sup> Raya Guillen, Adriana Lucero, “Los curas solicitantes en el Obispado de Michoacán durante el siglo XVIII.”, tesis de licenciatura n° 208, año 2005. pp. 7-11. Esta tesis se encuentra en la biblioteca de la facultad de Historia de la UMSNH.

<sup>500</sup> Haliczzer, Stephen, *Sexualidad en el confesionario: Un sacramento profanado*, Madrid, Siglo XXI, 1998, p. 74.

Santo Oficio, pero esto ocurrió en siglos anteriores al XVIII, ya que para este siglo la solicitud casi no recibió castigo alguno.<sup>501</sup>

Cabe aclarar, que cuando se remitía a un religioso a una prisión eclesiástica era por un prolongado período de tiempo, sino es que “de por vida”, a esto se le conocía como “cárcel perpetua” esta era una pena exclusiva para confesores solicitantes y clérigos en general, a los cuales, se les mantenía encerrados, frecuentemente en un convento, esto con tres finalidades principales; primero, imponerles un castigo por las faltas cometidas, segundo, mantenerlos vigilados para que no cometieran nuevas transgresiones y por último, para evitar el escándalo.<sup>502</sup>

El caso de fray Pedro Alfonso de Valladolid, perteneciente a la orden de San Diego, quien en 1756 fue acusado de ser cura solicitante y fue trasladado a un convento de Puebla para pagar sus culpas, además se embargaron sus bienes, se le condenó a una prisión de cinco años, y se le privó perpetuamente de la facultad para confesar, pero al año y medio se le trasladó al convento de la Villa de Aguascalientes.<sup>503</sup> Una vez estando en el convento de Aguascalientes se le acusó de haber administrado el sacramento de la penitencia en el pueblo de Jesús María de esa jurisdicción, sin tener autorización para hacerlo. El guardián del convento de Aguascalientes fue el encargado de formar los autos para averiguar si el reo había incurrido en la falta de administrar el sacramento de la penitencia sin tener facultad para hacerlo, además también se le acusaba de reincidir en la solicitud.<sup>504</sup>

El religioso fue acusado de confesar a cinco mujeres y dos hombres sin tener autorización y además fue acusado de solicitar a tres de ellas, tocándoles el rostro mientras les administraba el sacramento, una de las mujeres llamada María Guadalupe Alonso declaró que después de la confesión el cura quiso tener con ella “osculos y manoseos torpes diciéndole que no se lo dijera a nadie”.<sup>505</sup> Como sanción a estas nuevas faltas fue enviado al convento de Sanfrancisco en Tacubaya, para que estuviera más alejado de las mujeres que

---

<sup>501</sup> Gargallo García, Oliva, *El Tribunal de la comisaria inquisitorial de Valladolid*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 1998, pp. 95-96.

<sup>502</sup> Alberro, *Op Cit.* p. 194.

<sup>503</sup> Archivo General de la Nación, (en adelante A.G.N.), Instituciones Coloniales, Inquisición (61), Volumen 971, expediente 2, 1756, fojas 1-3.

<sup>504</sup> *Ibid.* expediente 9, 1758, fojas 176-177.

<sup>505</sup> *Ibid.* foja 183.

había solicitado y así evitar el escándalo que sus actos causaban en la comunidad. La prisión a la que sería sometido en ese convento sería más rígida que la anterior.<sup>506</sup> Para ilustrar de mejor manera la situación de los ministros de lo sagrado que fueron acusados de cometer faltas contra la moral católica por sus conductas sexuales, se presenta una tabla que contiene información referente a esta temática.

**Tabla N° 2. Relación de los curas de almas con las faltas a la moral sexual.\*<sup>507</sup>**

| Fecha | Lugar                 | Transgresor                              | Falta                                                                                      | Denunciante                              | Sentencia                                                |
|-------|-----------------------|------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------|----------------------------------------------------------|
| 1737  | Guanajuato            | Br. Juan Manuel Mier                     | Incontinencia e ilícita amistad                                                            | Su feligresía                            | Prisión por dos años y una multa.                        |
| 1743  | Pinzándaro            | Br. Juan Felipe Vaca                     | Confesar sin rejilla                                                                       | Joaquín Hurtado                          | Remoción temporal                                        |
| 1751  | Valladolid            | Fr. Joseph Enríquez                      | Solicitud                                                                                  | Lorena de Salazar                        | Ninguna.                                                 |
| 1756  | Valladolid            | Fr. Pedro Alfonso de Valladolid          | Solicitud y administrar el sacramento de la penitencia sin autorización, reincide en 1758. | José de Esparza                          | Embargo de bienes y prisión por 5 años.                  |
| 1759  | Valladolid            | Lic. Diego Castro (canónigo de catedral) | Incontinencia e ilícita amistad                                                            | El cabildo catedral                      | Desconocida.                                             |
| 1776  | Irapuato              | Br. Francisco de Sierra y Frías          | Solicitud y manoseos torpes.                                                               | María Rita Zavala                        | Remoción temporal.                                       |
| 1777  | Valladolid            | Fr. Francisco Gordon                     | Solicitud <i>ad turpia in confesione</i>                                                   | María Antonia de Fuentes y otras mujeres | Remoción permanente                                      |
| 1791  | Santa Fe de la Laguna | Br. Joseph María Ramos                   | Solicitud y estupro                                                                        | Pedro Vázquez                            | Ninguna                                                  |
| 1793  | Zitácuaro             | Fr. Pedro Balseca                        | Solicitud <i>ad turpia in confesione</i>                                                   | María Antonia y María de Jesús Borja     | Remoción permanente                                      |
| 1802  | Valladolid            | Br. Francisco Martínez de Anaya          | Solicitud <i>ad turpia in confesione</i>                                                   | María Francisca Saavedra                 | Prisión por 10 años e impedimento perpetuo para confesar |

<sup>506</sup>*Ibid.* foja 187.

<sup>507</sup>Esta tabla se construyó en base a la información contenida en el A.G.N, Instituciones coloniales/ Inquisición volúmenes 971, 1020, 1036, 1162, 1168, 1367 y 1408 Y En el A.H.C.M., D/J/procesos Criminales/Sacrilegios/ Siglo XVIII/0276/Caja 837. Y en el fondo Inquisición, Siglo XVIII. caja 1235.

### 3.1.1.2 Las transgresiones a los dogmas de la fe.

Una de las principales faltas relacionadas con las transgresiones a los dogmas de la fe fue la blasfemia. Delito recurrente en la sociedad colonial, esta práctica era considerada como un delito religioso menor, y consistía en atestiguar de forma negativa las creencias religiosas, por lo general, esta manifestación era producto de la ira. Varios estudios mencionan que en el territorio colonial esta práctica fue en esencia más radical, esta falta estaba constituida por el grueso de proposiciones que van desde las “heréticas”, conscientes o no, hasta las “indecentes”, “insolentes”, “escandalosas”, entre otras, según los calificativos inquisitoriales.<sup>508</sup>

Estas proposiciones abarcan desde la afirmación heterodoxa hasta la broma sulfurosa, la grosería tribal, el insulto banal, la imaginación irreverente, entre otras. Revelando a menudo un imaginario popular rico y pintoresco. Así es como al lado de los habladores, que dicen palabras tocante a las verdades enseñadas por la Iglesia, se encuentran personas que juran por las tripas de San Pedro y las patas de Santa Lucía, otros que sostienen que un caballo tenía la edad de Cristo, y hasta quien decía que si le naciera un cuerno en la frente que llegara hasta el cielo lo usaría para matar a los santos.<sup>509</sup>

También se presentaron las manifestaciones que de una u otra forma dañaron el prestigio de las autoridades eclesiásticas o cuestionaron sus prerrogativas, junto con dichos hostiles o irrespetuosos para con la Iglesia y sus instituciones como el cabildo catedralicio o la Inquisición.<sup>510</sup> Se puede argumentar que la mayoría de las veces que se incurría en la blasfemia, esta reacción era producto de la ira o de la impotencia del “blasfemo” que pasaba por una situación adversa o desventajosa. La blasfemia puede ser catalogada como una manifestación de descontento, desencanto o desacuerdo del blasfemo con Dios por una situación difícil, y la blasfemia se presenta como un reniego a esa voluntad divina, descontento que podía pasar de la blasfemia maldiciente a la blasfemia herética.<sup>511</sup>

---

<sup>508</sup> Alberro. *OP Cit.* p. 167.

<sup>509</sup> *Ibid.* P 178.

<sup>510</sup> *Ibid.* P. 179.

<sup>511</sup> A.H.C.M., *Op. Cit.* caja. 1237. Exp. 48/Fs. 9. Y caja. 1238, Exp. 55/Fs. 11.

Uno de los delitos que eran gravemente sancionados por la Inquisición y que se pueden catalogar dentro de esta segunda vertiente, fue la hechicería, dicha práctica fue concebida por las autoridades inquisitoriales como un maleficio o daño dirigido hacia alguna persona a través de poderes mágicos. En la concreción los hechiceros utilizaban yerbas, objetos, brebajes o pócimas, que se materializaban en ritos, oraciones e invocaciones de ayuda a las fuerzas sobrenaturales, (el diablo) con la finalidad de propiciar en su totalidad el hechizo o daño.<sup>512</sup>

Otra definición de brujería es la aportada por la enciclopedia católica, citada por Massimo Centini, la cual dice que “La magia se distingue de la adivinación solamente en el hecho de que en esta última el efecto misterioso está en el ámbito del conocimiento de cosas ocultas, en la magia, en cambio, está en el ámbito de la producción de cosas insólitas. Cuando la magia perjudica al prójimo se denomina con más propiedad maleficio. Normalmente se relaciona con la magia natural toda aquella variedad de prácticas en las cuales –debido a la ignorancia de las ciencias naturales– se utilizan medios objetivamente insuficientes, con total buena fe, también de quien se sirve de ellos, con el convencimiento de que tienen la virtud de producir determinados efectos”.<sup>513</sup> Los estratos sociales que estaban relacionados de forma directa con esta práctica sancionada por la Inquisición, fueron principalmente las castas.

Un dato que llama la atención, es que la mayoría de las personas que fueron acusadas por este delito eran del sexo femenino, y eran pertenecientes a los grupos socio-raciales derivados de la sangre africana, como: negras, lobas, mulatas libres y libertas, entre otras. La mayoría de los hombres que llegaron a ser acusados de brujos o hechiceros también pertenecieron a estos estratos conocidos como castas.<sup>514</sup> Se relacionaba frecuentemente a esas prácticas con las relaciones amorosas, sobre todo con las que no eran exitosas. Algunos autores como Solange Alberro, señalan que, por la posición social en la que se encontraron las mujeres acusadas de brujería experimentaron el rechazo del grupo

---

<sup>512</sup> Alberro. *Op. Cit.* P. 58.

<sup>513</sup> Centini Massimo, *Las Brujas en el mundo*, Barcelona, EDITRIAL DE VECCHI, 2004, p. 11.

<sup>514</sup> A.H.C.M, Inquisición...*Op. Cit.* caja.1235, expedientes 4 y 13/ caja. 1238. Exp.63/ C.1240, exp. 80.

español, del criollo y del indígena en los aspectos afectivos, y se plantea que esta situación incómoda los orilló a buscar soluciones que estaban fuera de lo aprobado el orden social.<sup>515</sup>

El diablo, también se hacía presente de forma engañosa con el llamado de algunos esclavos desesperados o salía al encuentro de vaqueros mulatos en lo profundo de una cueva o en una sierra del desierto, se manifestaba bajo la forma clásica de un animal siempre de color negro, e incluso se le veía representado por un astuto gañán que imita la imagen del príncipe de las tinieblas. Con todo y su aspecto más simplificado, seguía siendo la última esperanza de los desesperados, el salvador invertido de los condenados de la tierra.<sup>516</sup>

Las prácticas europeas se mezclan con las indígenas y africanas, las habas se sustituyen por el maíz, la belladona por el peyote, en un sincretismo cuya eficacia multiplicada constituye uno de los mejores filtros de la compleja sociedad colonial, discursivamente construida con formas de control, restricciones y conveniencias, pero que al ser nutrida con estos múltiples intercambios solapados, logra desarrollarse con tal vitalidad. Esto se refleja en el número de procesos inquisitoriales que se llevaron a cabo por prácticas mágicas, que en cierta forma tienden a establecer en un plano simbólico un equilibrio más flexible entre los deseos y las necesidades, entre los intereses y los objetivos, mediante el intercambio de compensaciones provechosas y servicios mutuos y furtivos.<sup>517</sup>

Otro delito sancionado por la justicia eclesiástica era la fabricación de apariciones de santos, que también se conocían como “falsos milagros”, práctica que se relacionaba con el imaginario y las representaciones colectiva, y que consistían principalmente, en las fabricación de apariciones de santos o en la atribución de sucesos poco convencionales a imágenes santas ya existentes, como era que las imágenes mostraran indicios de vida, parpadeo, sangrados, tics, llanto, sudoración, entre otras. Como producto de este ambiente de religiosidad se atribuían nuevos milagros a determinados santos relacionados con grupos socio-raciales específicos.

---

<sup>515</sup> Alberro, *Op. Cit.* pp. 307-308.

<sup>516</sup> *Ibid.* p.183.

<sup>517</sup> A.H.C.M., Inquisición, *Ibid.* C.1235, expedientes: 4, 6 y 13, C. 1238, Exp. 63. C. 1239, Exp. 74. C. 1240, Exp. 80. C.1241, Exp. 103. C. 1243, Exp. 133.

Las imágenes que habían mostrado un ejemplo de su poder espiritual y de su accesibilidad se convertían en intercesoras, especialmente favorecidas, entre los cristianos ordinarios y Dios. Las imágenes de Cristo descubiertas en los bosques, campos y yacimientos acuíferos cercanos a grutas o asociados con ellas, así como los descubrimientos que se hacían cerca de lomas, fueron particularmente atractivos para los creyentes indígenas del México colonial.<sup>518</sup> Por lo regular estos procesos eran contenciosos y de gran duración, siendo la Inquisición el principal tribunal y la instancia que decidía la validez o la falsedad de los hechos que se le presentaban en materia de superstición.

Las faltas contempladas dentro del campo de la superstición, iban desde el uso de las artes oscuras o erróneas que cualquier miembro de la sociedad colonial podía emplear para solucionar sus problemas, por ejemplo, el recurrir a los curanderos supersticiosos, a la brujería o a la hechicería hasta el hecho de emplear elementos sagrados para fines paganos. Estas prácticas fueron variadas y muy socorridas durante el todo el siglo XVIII. También son muy interesantes los imaginarios colectivos que se desprendieron de las citadas prácticas. Sin duda, el tipo de superstición más común durante la segunda mitad del siglo XVIII, fue el que se relacionó con actividades como la hechicería y los maleficios, prácticas que siempre estaban acompañadas de ciertos objetos a los que se les atribuían determinados poderes y cualidades sobrenaturales, objetos como yerbas, huesos, partes de animales, determinadas oraciones y algunos objetos que se consideraban como sagrados.<sup>519</sup>

Dentro de los usos erróneos que se podían dar a los objetos sagrados, se encuentran los múltiples fines por los que se podía cargar una hostia, como podía ser, para sortilegios, para tener fortuna, para no ser penetrado o herido de arma de fuego o hierro, y para otros efectos “diabólicos”.<sup>520</sup> También se empleaban determinadas oraciones como la “oración del justo juez”, que se creía servía para escapar de la cárcel y no ser visto por los enemigos.<sup>521</sup> Así mismo, se creía que si se portaban algunas imágenes de santos en lugares

---

<sup>518</sup>Taylor, *Op Cit.* p. 398.

<sup>519</sup>Alberro, *Op. Cit.* pp. 58-59.

<sup>520</sup>A.H.C.M., Inquisición...Caja 1235, expediente 11, 1742, autos hechos contra Juan José Rodríguez, mulato, por usar de manera indebida al Santísimo Sacramento, foja 6.

<sup>521</sup>*Ibid.* caja 1238, expediente 54, 1758. autos hechos contra el mulato Marcial de Nava, acusándolo de vender su alma al diablo por un periodo de 15 años, foja 7.

poco convencionales como en el zapato, se obtendrían algunos beneficios, sobre todo, en el campo laboral.<sup>522</sup>

Estos fines son el reflejo del rico imaginario que rodeaba a las prácticas supersticiosas de distinto tipo, empleadas con la esperanza de solucionar problemas de distinta índole y dificultad. Aunque, estas prácticas fueron sancionadas es evidente el uso que la sociedad del obispado de Michoacán hizo de ellas, procurando conseguir tres fines principales, tener buena fortuna en el campo de las relaciones amorosas, ganar en los juegos de azar y tener un buen desempeño laboral.

### **3.1.2 El papel de los curas de parroquia en la aplicación de justicia durante la segunda mitad del siglo XVIII.**

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, los intereses centrales de los gobernantes de la casa Borbón estaban orientados a conseguir cambios estructurales a lo largo y ancho de su territorio, una manera de conseguirlo sería mediante la aplicación de medias de control más minuciosas y estructuradas. Este nuevo control se volcaría sobre el intento de alcanzar un mayor disciplinamiento social sobre sus súbditos, esta situación revolucionaría la aplicación de justicia pasando de la aplicación violenta de la justicia a una justicia más interiorizada. Desde los planteamientos de Michel Foucault en su obra *Vigilar y castigar*, este autor sostiene que la sociedad moderna cambió el tradicional castigo de carácter autoritario, abierto, punitivo, violento y espectacular por el poder difuso, escondido, rutinario, disciplinado e interiorizado, basado en el modelo organizativo de la fábrica y la oficina.<sup>523</sup>

El castigo aplicado durante la segunda mitad el siglo XVIII, no fue un castigo tradicional de carácter autoritario, público y violento, por el contrario fue un castigo difuso, interiorizado, rutinario y tendiente al disciplinamiento social. Control enfocado a castigar el “alma” y ya no al cuerpo de los condenados, como se hacía en siglos pasados, es por esto, que la actividad punitiva tanto de la justicia civil como eclesiástica durante esta temporalidad comenzó a sufrir cambios, ya no fue tan violenta y se centró en poner en

---

<sup>522</sup>*Ibid.* caja 1235, expediente 22, 1746, autos hechos contra el mestizo Jacinto Hernández, por conculcador de imágenes, foja 3.

<sup>523</sup> Foucault, Michel, *Vigiar y Castigar, el nacimiento de la prisión*, Argentina, Siglo XXI editores, 1976, pp. 10-15.

práctica las tácticas de este encuadramiento social, mediante la reclusión de los transgresores, el embargo de sus bienes, las penitencias espirituales, multas pecuniarias, entre otras, y recurrió en menor medida, al castigo físico ejemplar.

En primera instancia, podría parecer que esta relación es impositiva y vertical, es decir, generalmente se cree que la relación histórica entre una ideología y su imposición a las masas genera ciertos beneficios sólo para la élite que impone tal ideología, pero una de las teorías que se desprenden de este tema radica en que este beneficio no era unilateral. Este poder tradicional se basaba en la creencia del carácter sacro, se creía que el poder existe “desde siempre”, la fuente del poder es, pues, la “tradición” manifiesta en el control que el “señor” impone sobre los “súbditos”.<sup>524</sup> El concepto “poder”, no sólo hace referencia al poder del Estado sobre los gobernados, poder que tradicionalmente sólo se concibe en forma vertical y descendente, este concepto no se limita exclusivamente al poder que ostentaban la Corona y la Iglesia, sino que también hace referencia a la capacidad que poseía cada miembro de la sociedad colonial de denunciar a otro ante un tribunal inquisitorial o eclesiástico para obtener algún beneficio propio o con fines particulares, a este poder individual Foucault lo denomina como “mallas del poder”.<sup>525</sup>

Con tal planteamiento se demuestra que las relaciones de poder no sólo se manifiestan de manera vertical, sino que también lo hacen de forma horizontal y dicho “poder” no es exclusivo de la elite, sino que el “poder” se hace presente en todas las escalas sociales y en distintos agentes de la sociedad. Con esta propuesta Foucault rompe con el esquema tradicional del concepto “poder” al considerarlo en distintas escalas y aplicado en distintas direcciones y ámbitos de la realidad social.<sup>526</sup>

Dentro de los nuevos planteamientos impuestos por los Borbones se contemplaba una mayor vigilancia de todos los súbditos reales y se pretendía conseguir un disciplinamiento social en todos los aspectos de la vida diaria. La principal herramienta para conseguir este fin fueron las reformas borbónicas, que en el territorio novohispano comenzarían a ser aplicadas durante la segunda mitad del siglo XVIII, pero ¿cómo

---

<sup>524</sup>Bobbio Norberto, et al, *Diccionario de política*, tomo II, México, Siglo XXI, 1991 p. 1698.

<sup>525</sup> Foucault, Michel, *Op. Cit*, pp. 15-22.

<sup>526</sup>*Ibid.* pp. 25-27.

afectaron estas reformas a la aplicación de la justicia eclesiástica? Uno de los principales cambios que buscaban las citadas reformas, en lo referente al campo religioso, se centraba en buscaban una religiosidad menos exuberante, más ordenada y menos exteriorizada.

Como ya se señalaba en el primer capítulo de esta tesis, a los ojos de los funcionarios ilustrados la piedad desbordada se vio más como una manifestación mundana, supersticiosa y vanidosa que rayaba en el pecado y no como un signo de fe y devoción. En las cuestiones más prácticas se buscó vigilar la aglomeración de fieles durante los actos religiosos multitudinarios que desafiaban el control tanto de las autoridades civiles como de las eclesiásticas.<sup>527</sup> En el caso novohispano estas manifestaciones religiosas por lo general estaban acompañadas de música y bebidas embriagantes, elementos que despertaron aún más el descontento de las autoridades virreinales. Para el caso del Obispado de Michoacán es constante la inconformidad de las autoridades tanto civiles como eclesiásticas con respecto a las festividades religiosas que incluían elementos como la música y las bebidas embriagantes, que se hacían presentes sobre todo en las fiestas patronales de distintas comunidades del Michoacán colonial del siglo XVIII.<sup>528</sup>

El discurso reformista justificaba esta postura argumentando que desde el punto de vista moral la sujeción a los excesos de las pasiones, presentes de manera evidente en las manifestaciones religiosas populares, era equivalente a una falta de libertad. Idea que se contraponía a la concepción popular tradicional que consideraba que la forma de obtener la libertad era únicamente mediante la salvación. Se intentó restaurar el espíritu de la Iglesia primitiva cuando los obispos a nivel local disfrutaban de amplias facultades disciplinarias que posteriormente irían perdiendo ante el aumento de la creciente autoridad universal del papa en Roma. Anqué esta propuesta nunca obtuvo los resultados esperados debió a factores como el número insuficiente de obispos que afianzaran la autoridad local y porque a pesar del espíritu innovador de la alta jerarquía, muchos obispos decidieron no aplicar las reformas reales.<sup>529</sup>

---

<sup>527</sup> García Aylluardo, *Op. Cit.* p. 232

<sup>528</sup> Ver el capítulo I de esta tesis, sobre todo el apartado referente a “Los curas de parroquia y el discurso oficial”, pp. 29-31.

<sup>529</sup> García Aylluardo, *Op. Cit.* p. 232.

La influencia de los llamados jansenistas en las reformas eclesiásticas españolas se dejó ver en elementos como la proposición de censurar el poder pontificio y la defensa del conciliarismo, así como en el apoyo al episcopalismo y a la supremacía del clero secular bajo la rectoría del rey, así también en la subordinación del clero regular a la autoridad episcopal y la limitación del clero a su misión espiritual y a su voto de pobreza. También es interesante el concepto del *nacionalismo* eclesiástico propuesto por estos intelectuales. El cual proponía un régimen religioso encabezado por el monarca, situación que también era perseguida por el despotismo ilustrado.

Las pugnas que surgieron como producto de las propuestas reformistas no sólo se presentaron entre la Iglesia y sus críticos, también tuvieron lugar dentro de las filas del mismo clero, sobre todo, entre los miembros del clero regular y el clero secular y el alto y el bajo clero. El clero secular buscaba recuperar sus derechos como administrador de las parroquias y el bajo clero tendió a resentir la vida opulenta y el poder de los jerarcas y de los cabildos catedralicios que dejaba sin sustento a las parroquias más lejanas y desprovistas. Las parroquias y las iglesias se sustentaron principalmente de las limosnas, obras pías, donativos y pagos por misas y sacramentos administrados a la feligresía. La mayor parte de los curas, sobre todo, los de pueblo vivieron en mayor cercanía con la realidad de sus fieles que con la de sus obispos.<sup>530</sup>

El cura de parroquia fue, por consiguiente, una de las figuras centrales en la administración de los sacramentos y en el mantenimiento del buen gobierno, cumpliendo la doble función de ministro de lo sagrado e intermediario dentro de su comunidad. La reforma reforzó la estructura eclesiástica, teniendo al monarca a la cabeza, quien se preocupó, en primera instancia, por arremeter en contra del clero regular, sus privilegios, propiedades y su jurisdicción, teniendo como meta limitar las exenciones y privilegios de la Iglesia y del clero.

Dentro de este contexto los curas de parroquia del territorio del obispado de Michoacán al igual que otros curas novohispanos, además de tener como una de sus tareas fundamentales buscar el cumplimiento de estas reformas eclesiásticas dirigidas por los

---

<sup>530</sup> García Aylluardo. *Op. Cit.* p. 234.

obispos y encomendadas a los curas de almas, el papel de los curas de parroquia en la aplicación de la justicia eclesiástica se relacionaba con las funciones de la Inquisición y los tribunales eclesiásticos, debido a que estas instancias normativas fueron las principales encargadas de velar por el correcto cumplimiento de la religiosidad oficial y de los preceptos de la religión católica.

Las principales transgresiones a la religiosidad colonial dentro de la temporalidad que se analiza se relacionan con dos vertientes claras, la primera de esas vertientes se relaciona de manera directa con la transgresión a las normas de la moral sexual y la segunda se relaciona con la transgresión a los dogmas y los sacramentos de la religión católica, se puede señalar que dentro de las principales faltas que se sancionaban se encontraba la bigamia, la solicitud, la blasfemia, la superstición, la hechicería y los falsos milagros. Transgresiones que fueron definidas en el apartado anterior.

El papel de los curas de parroquia en la administración y la aplicación de la justicia eclesiástica,-dentro de este contexto- se vio ampliado en sus funciones y participación, ya que, al ser considerados como la primera figura de autoridad los feligreses recurrían a su persona para denunciar algunas faltas contra la religiosidad colonial, y a su vez, estos curas de parroquia debían presentar las citadas denuncias ante la Inquisición o ante los jueces eclesiásticos y en más de una ocasión se les delegaba la autoridad necesaria para realizar los autos correspondientes. En varias ocasiones, estos agentes históricos se vieron obligados a fungir como representantes del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición debido a la falta de comisarios y a la lejanía de los territorios donde se presentaban las transgresiones respecto a los lugares que eran cede de un tribunal inquisitorial.<sup>531</sup>

Un claro ejemplo de esta situación se observa en la participación que tuvo el cura de parroquia Vicente Camargo y Forrecilla, cura de almas formado en la orden de San Francisco. Este párroco fue el encargado de presentar ante la comisaría inquisitorial de Valladolid la denuncia que se hizo en contra del mestizo Jacinto Hernández al ser acusado de portar algunas imágenes santas en el zapato, por esta razón se le acusó de “conculcador

---

<sup>531</sup> Hernández González, *Inquisición, poder y mentalidades...Op. Cit.* p. 105

de imágenes”. Esta acusación la presentó ante el citado cura de parroquia, María Guadalupe Hernández, hermana del acusado.<sup>532</sup>

Este mismo caso sirve para ilustrar el papel de los curas de parroquia al fungir como colaboradores de las figuras de la autoridad religiosa, encargándoles velar que los transgresores de la religiosidad cumplieran las penitencias que les habían sido impuestas, esto pasó así con el citado cura Vicente Camargo, a quien se le encomendó vigilar que Jacinto Hernández cumpliera con las penitencia que le impuso la comisaria inquisitorial de Valladolid, al ser acusado de “conculcador de imágenes”.

La penitencia consistía en “que todo un año ( no estando legítimamente impedido) viniese de la hacienda donde sirve a esta iglesia parroquial todos los domingos a oír misa maior y que para que conste su obediencia a dicho padre cura y a su sucesor suba a la celda de dicho Reverendo padre a saludarle y a tomar la bendición y que así mismo todos las noches de dicho año se arrodillase ante dicha imagen de nuestro señor de Oaxaca y le rezase en voz clara tres veces la fracción o antífona de la salve”.<sup>533</sup> De esta manera, se le encargaba vigilar el cumplimiento de la penitencia impuesta a Jacinto Hernández al cura de parroquia Vicente Camargo. Este ejemplo se expone con mayor detalle en el capítulo anterior.

Por último, la relación de los curas de parroquia con la aplicación de la justicia eclesiástica también se deja ver en los casos en que se les delegaba cierta autoridad para que pudieran desempeñarse como representantes del Santo Oficio de la Inquisición. Un ejemplo de esta situación se presentó en el proceso que se abrió para investigar una aparición de la imagen de la Virgen María en el paraje de Jacuarillo en 1792, en este caso se otorgó al cura de parroquia de Ucareo la autoridad correspondiente para que realizara los autos de lo acontecido y determinara si lo que se presentó como una aparición milagrosa por su feligresía fue en efecto un hecho de naturaleza milagrosa o no. Este ejemplo también se aborda con mayor profundidad en el capítulo anterior. Para ilustrar de una mejor manera la participación de los ministros de lo sagrado durante la segunda mitad de siglo XVIII en la

---

<sup>532</sup>A.H.C.M. Inquisición...Caja 1235, expediente 22, *Ibíd.* 14 Fojas.

<sup>533</sup>*Ibíd.* Foja 11.

aplicación de justicia se presenta la siguiente tabla, que contiene categorías orientadas a analizar el papel de los curas en la aplicación de justicia.

**Tabla N° 3. Participación de los curas de parroquia en la aplicación de la justicia eclesiástica. \*<sup>534</sup>**

| <b>Año</b> | <b>Lugar</b>        | <b>Párroco</b>                                         | <b>Función</b>                                 | <b>Transgresor</b>                     | <b>Transgresión</b>     | <b>Delegación de autoridad al párroco.</b> |
|------------|---------------------|--------------------------------------------------------|------------------------------------------------|----------------------------------------|-------------------------|--------------------------------------------|
| 1750       | Valle del Armadillo | Br. Ildephonso de Saavedra                             | Representante de su feligresía                 | Feligresía de Valle del Armadillo      | Falso milagro           | No                                         |
| 1752       | Pátzcuaro           | Br. Joaquín de Ansogorri                               | Denunciante                                    | Thomas de Santillán (mulato)           | Bigamia                 | No                                         |
| 1762       | Valladolid          | cura y juez eclesiástico lic. Don Sebastián del Rivero | Denunciante                                    | Francisco de Avilés González (español) | Superstición            | Si                                         |
| 1763       | Valladolid          | Br. Manuel Antonio                                     | Denunciante                                    | Gertrudis de Vargas (española)         | Bigamia                 | No                                         |
| 1767       | Paringueo           | Br. Geronimo Magaña                                    | Encargado de hacer las diligencias             | Desiderio Arellano (mulato libre)      | Curandero supersticioso | Si                                         |
| 1785       | Jiquilpan           | Br. Nicolás Ochoa y Garibay                            | Denunciante                                    | Manuel Bojados                         | Sospechoso de herejía   | No                                         |
| 1792       | Ucareo              | Br. José Antonio de Prado                              | Encargado de las diligencias y de dar el fallo | Feligresía de Ucareo                   | Falso milagro           | Si                                         |
| 1792       | Zinapécuaro         | Br. Juan Bautista Figueroa                             | Denunciante y autor de diligencias             | José María Paniagua (mestizo)          | Bigamia                 | No                                         |
| 1797       | San Luís de la Paz  | Cura y juez eclesiástico Ignacio Antonio Palacios.     | Denunciante y autor de diligencias             | Varios indígenas de San Luis de la Paz | Superstición            | Si                                         |

\*<sup>534</sup>En esta tabla se muestra la participación que tuvieron algunos curas de parroquia en la aplicación de la justicia eclesiástica, sobre todo, en relación con la comisaria Inquisitorial de Valladolid durante la segunda mitad del siglo XVIII. Los casos presentados en esta tabla corresponden al 25 % del total de casos que se tienen registrados de denuncias y procesos que realizó el tribunal inquisitorial vallisoletano.

### 3.2. Agentes promotores de lo ilícito y lugares propicios para efectuar lo prohibido.

El principal objetivo de este apartado es estudiar a los transgresores de la religiosidad. Para desarrollar el análisis propuesto se divide a los transgresores de la religiosidad colonial en estratos, también se analizarán los espacios donde estas prácticas se llevaban a cabo.

La situación de las colonias ultramarinas españolas durante el siglo XVIII se puede definir bajo el calificativo de consolidación, misma que la Corona buscaba desde siglos atrás. Para estas instancias la Nueva España contaba ya con varias ciudades bien definidas, este fue el caso de Valladolid, Pátzcuaro, San Luis Potosí, Colima, Guanajuato y San Miguel el grande. Las ciudades eran centros de atracción para varios tipos de población (rural, comercial, obrera, itinerante, etc.) varios autores atribuyen esa atracción a factores como la libertad,<sup>535</sup> su diversidad económica y el anonimato que la ciudad podía brindar.<sup>536</sup> Los rasgos físicos y las referencias aportadas por los vecinos y conocidos eran muchas veces los medios para identificar a la personas durante la época colonial. No era raro que un hombre cambiara de nombre y adoptara una nueva identidad, pero para conseguirlo el individuo debía desarraigarse de la comunidad donde vivía marchándose lejos.<sup>537</sup>

Durante el siglo XVIII, la sociedad novohispana se encontraba integrada por personas de diversos estratos socio-raciales, Para el caso del obispado de Michoacán el panorama no era muy distinto, debido a factores como los arriba mencionados, para ahondar en esta temática intentare hacer una breve descripción de los distintos estratos que integraban a la sociedad del obispado durante la segunda mitad del siglo XVIII.

---

<sup>535</sup> Henri Pirenne, y su frase “el aire de la ciudad hace libre”, puede darnos una idea de lo atractiva que podía ser la ciudad para varios individuos de la sociedad, de condiciones, necesidades y aspiraciones diversas. citado en Marín Tello Isabel. *LA vida cotidiana en Valladolid de Michoacán 1750-1810*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2010, p. 16

<sup>536</sup> El poder del anonimato es sin duda un elemento que ofrece cierto poder, sobretodo para los que no pueden manifestar sus inconformidades de manera abierta y pública y tienen que hacerlo bajo el anonimato o el disfraz, tal como lo propone James C. Scott en “La voz dominada: Las artes del disfraz político”... *Op. Cit.* p 167.

<sup>537</sup> Vizúete Mendoza, J. Carlos y Palma Martínez-Burgos García (coordinadores), *Religiosidad popular y modelos de...Op. Cit.* p. 15.

### 3.2.1 Los españoles.

Para comenzar hare una breve descripción del estrato español, considerando dentro de este estrato tanto a peninsulares como a criollos, sin entrar en el debate que estos términos propiciaron durante la conformación de la identidad latinoamericana durante el régimen colonial. El estrato español contó con acceso a instituciones educativas como fueron: el Colegio Seminario, fundado en 1733, el colegio vallisoletano de San Francisco Xavier, el cual estuvo a cargo de los jesuitas, como también se suman a esta lista el Colegio de San Nicolás y el Seminario Tridentino, aunque estos ya se instauraron hacia finales del siglo XVIII. Cabe mencionar que Valladolid fue de las pocas ciudades habitadas mayormente por españoles, lo que le dio una importancia distinta al ser una ciudad muy católica, debido en gran parte a este componente poblacional. Catolicismo que se puede observar en el gran número de construcciones religiosas que se erigieron en Valladolid y en todo el obispado.<sup>538</sup>

Este es un elemento fundamental en la construcción social del espacio colonial, el simbolismo que ostentaron las construcciones religiosas es un ejemplo claro del papel que juega la materialidad como el reflejo de las concepciones que puede tener una cultura y una sociedad determinadas sobre el espacio, el universo y la vida misma. La sacralización y la ritualización de los espacios se hacían presente en las construcciones eclesiásticas y eran el reflejo de la teología imperante en esos años.<sup>539</sup>

El comercio se encontraba dentro de las principales actividades de los españoles radicados en el obispado. Los comerciantes novohispanos se caracterizaron por la facultad de movilizar el dinero y el crédito, por la amplitud y diversidad de sus opciones comerciales, por la dispersión geográfica de su clientela y por la extensión de la red de sus relaciones, el comercio se desempeñaba principalmente en las ciudades, como fue el caso vallisoletano. Los núcleos urbanos administraban y consumían lo que producía el campo, la

---

<sup>538</sup> Herrejón Peredo, Carlos y Jaramillo Juvenal, *Orígenes de la ciudad de Valladolid de Michoacán y de su calzada de Guadalupe*, Morelia, UMSNH, 1991, pp. 51-53.

<sup>539</sup> Esta situación se puede observar desde la perspectiva de Pierre Bourdieu, cuando habla sobre la existencia de distintas construcciones de la realidad social, condicionadas por coacciones estructurales, mismas que también son estructuras estructurantes y cognitivas, pero que también son construidas. Por lo tanto la construcción de la realidad social no es una construcción individual sino colectiva. Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 2000, pp. 133-134.

ciudad entonces apareció no sólo como un espacio de legitimidad y poder, sino que también apareció como un espacio mediador de lo económico, al concentrar, distribuir y servir de intermediaria entre las esferas productivas. La ciudad apareció como una oposición a los intereses mineros y agrarios, ya que se apropiaba de un excedente que no producía.<sup>540</sup>

La administración de haciendas fue otra actividad destacada de este sector, Algunos autores, como es el caso de Carlos Juárez, mencionan que la mayoría de las haciendas del bajío durante este siglo eran de carácter intensivo y se dedicaban principalmente al autoabastecimiento regional en un régimen de economía mixta, aunque también existían haciendas de carácter más extensivo, especializadas y de alta producción, misma que se exportaba primordialmente a la ciudad de México y a los centros mineros.<sup>541</sup>

Por su parte, la cría de ganados fue otra actividad liderada por los españoles, El auge de la actividad ganadera se puede explicar mediante la relación que guardaban los primeros “señores del ganado” con algunos puestos del cabildo, como medida de prevención los virreyes implementaron el repartimiento de estancias ganaderas a nombre del rey para que no se viera afectado su poder. En Valladolid algunos de los principales criadores de ganado mayor estuvieron en íntimo contacto con el abasto de carne de la ciudad.<sup>542</sup>

La minería fue una actividad de suma importancia para el contexto que se estudia, aunque las reformas que se aplicaron a este rubro impactaron a todos las colonias de España en ultramar Modificando esta actividad económica, sobre todo, durante la segunda mitad del siglo de Las Luces.<sup>543</sup> La principal forma en la que se relacionaban territorios como el bajío con la minería era mediante el abastecimiento de insumos básicos (agrícolas, ganaderos y comerciales) a los centros mineros como los de Tlalpujahuá, Angangueo y Guanajuato.<sup>544</sup>

---

<sup>540</sup> Juárez Nieto, Carlos, *El clero en Morelia durante el siglo XVII*, México, Centro Regional Michoacano- INAH, 1988. p. 63.

<sup>541</sup> *Ibidem*.

<sup>542</sup> *Ibid.* p. 57.

<sup>543</sup> Gavira Márquez, María Concepción, “Las reformas mineras borbónicas: una asignatura pendiente en el virreinato del Río de la Plata”, en: María Concepción Gavira Márquez, (coordinadora) *América Latina entre Discursos y Prácticas*, Vol. I. La colonia, Morelia, UMSHH, 2009, p. 81.

<sup>544</sup> Juárez Nieto, Carlos, *El clero en Morelia.. Op. Cit.* P. 44.

Valladolid fue la ciudad eclesiástica por excelencia, a ella llegaba lo recolectado por los diezmos, las rentas de la pensión conciliar y los ingresos de las capellanías, esta era una ciudad central, ya que los curas se veían obligados a dirigirse a esta ciudad para obtener algún ascenso o administraciones eclesiásticas vacantes, igualmente los hacendados, comerciantes y miembros del cabildo se disputaban los capitales que los tribunales eclesiásticos administraban en fideicomisos. Estos factores se pueden considerar como el reflejo del poder simbólico que esta ciudad ostentaba al ser considerada como el espacio donde tenía lugar el poder religioso, lo cual le daba un carácter de superioridad con respecto a otras ciudades.<sup>545</sup> Es en este siglo cuando Valladolid ve consolidado su carácter de domino por parte del clero y por los hacendados y comerciantes más prósperos, quienes comúnmente ocuparon los últimos puestos en la jerarquía del ayuntamiento de la ciudad.<sup>546</sup>

El desempeño de cargos públicos o eclesiásticos también quedó bajo el ejercicio de miembros de este estrato social, es por ello que fue el que percibió mayores ingresos económicos y por ende fue el sector social más próspero. Las casas de los principales representantes de este grupo, mejor conocidos como nobles, muestran sus códigos y creencias, sus atributos de honor, prestigio y riqueza, siempre tratando de distinguirse del resto de la sociedad mediante obras materiales, atuendos y costumbres.<sup>547</sup> Aunque no todos los españoles gozaron de las mismas oportunidades y también había españoles que se pueden considerar como pobres, esta situación además se puede observar desde la educación, ya que no todos los españoles radicados en el obispado durante el siglo XVIII sabían leer.

Una de las principales transgresiones que se asocian con este estrato y que sancionaba la Inquisición, fue la transgresión del matrimonio ortodoxo, también conocida como bigamia o doble matrimonio. Una de las posibles respuestas se relaciona con las migraciones del campo a la ciudad o a los centros mineros. Estos desplazamientos que por lo general se daban por tiempos prolongados, podían propiciar la incursión de varios de

---

<sup>545</sup> En este sentido, Bourdieu argumenta que todo poder simbólico debe estar sustentado en un capital simbólico, el cual se puede denominar bajo el término *status*. Bourdieu, Op. Cit. p. 141.

<sup>546</sup> Juárez, *Op. Cit.* P. 45.

<sup>547</sup> Zarate Toscano, Verónica, "Los privilegios del nombre. Los nobles novohispanos a fines de la época colonial", en: Pilar, Gonzalbo Aizpuru (coordinadora), *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. III. Entre tradición y cambio, México, F.C.E.2005, p. 325.

estos migrantes en la falta conocida como bigamia. Los migrantes podían pertenecer a cualquier estrato social. Por lo general, estos procesos de migración a los centros mineros o a las ciudades se hacían en busca de mejores condiciones de vida o para cambiar los hábitos cotidianos.<sup>548</sup> En este caso los espacios más recurrentes para realizar la transgresión conocida como bigamia se relacionan con la movilidad y la posibilidad de anonimato, que se presentaban en lugares como las ciudades y los centros mineros.

Ahora bien ¿De qué manera se conformó la relación entre la práctica de la transgresión y la representación de los transgresores? Se puede apuntar, que los que incurrieran en la bigamia generalmente lo hacían porque duraban largos periodos de tiempo lejos de su primer cónyuge, situación que pudo propiciar que buscaran unirse en matrimonio por segunda vez, estando su primer cónyuge con vida, aunque la Inquisición considerara esta acción como una transgresión al sacramento del matrimonio. Tal vez, varios de los infractores no vieron esta acción como una falta, o si lo vieron como tal, sus propósitos fueron más grandes que el temor a ser castigados.

Para el caso del obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII, existen varios ejemplos de bígamos que fueron denunciados ante el tribunal inquisitorial de Valladolid, ejemplo de ello es el caso de la denuncia hecha en contra de Gertrudis de Bargas, española residente en el real de Thabahueto. Denuncia que se hizo mediante una carta en el año de 1763, esta denuncia la hizo el legítimo marido de la acusada, el señor don Matheo Orozco, pero debido a sus enfermedades y avanzada edad, no pudo hacer la denuncia personalmente y mando una carta en donde expresaba lo sucedido y se anotaba que su mujer se encontraba hacía tiempo en Chihuahua y no sabía más de ella, pero se había enterado por rumores que se había casado nuevamente en esos lugares con Vicente Maldonado, se mandaron hacer varias diligencias para llevar a la acusada frente al tribunal de la Inquisición, pero después de tres años de investigación no procedió nada contra ella porque no se dio con su paradero.<sup>549</sup>

---

<sup>548</sup>Von Mentz Brígida, *“Trabajo, Sujeción y Libertad en el Centro de La Nueva España. Esclavos, aprendices, campesinos y operarios manufactureros, Siglo XVI a XVIII”*, México, CIESAS, 1999 p 134.

<sup>549</sup>A.H.C.M. Inquisición...*Op. Cit.* C. 1239, Exp. 68/Fs. 104.

En este caso, se pueden observar los posibles intereses de una mujer joven de calidad española con posibilidades de movilidad, uno de esos intereses pudo ser el buscar un marido más joven que el primero y con mejores condiciones de salud y tal vez, pensó que su primer marido había fallecido debido a su edad y delicado estado de salud, también se menciona que ya tenía tiempo que no veía a su marido legítimo lo que puede ser el reflejo del desinterés por regresar con él, no se menciona la calidad del segundo marido.

Otro caso de bigamia, se presentó con la denuncia hecha por Antonio de Soria en contra de Antonio Guerra, alias Antonio Tamayo, por haberse casado dos veces; una vez en el pueblo de Jiquilpan con Teodora Álvarez del Castillo y la otra en Villanueva, jurisdicción de Zacatecas, con una hija de Juan de Zúñiga. Esto ocurrió en 1739. Su legítima esposa declaró que su marido era de calidad mestizo, blanco de piel, delgado, alto, de ojos gateados y de oficio sastre, que duró ocho años casada con él y que su marido no tuvo más motivo que ausentarse para visitar a una mujer española en Valladolid, al parecer llamada María Saprero, y que no tenía más noticia de su marido que una carta que le había llegado firmada por don Pedro de la Masa, mercader viandante, quien se encontraba en San Luis Potosí, en cuya carta se le informaba que su marido había sido hallado muerto en una barranca frente a un pueblo llamado el venado, jurisdicción de San Luis Potosí, y eso era todo lo que se sabía. Y al parecer si fue cierto que su marido ya había fallecido porque no se volvió a tener noticia de él.<sup>550</sup>

Tal parece, que los motivos que alentaron al llamado Antonio Guerrero a dejar a su legítima esposa y casarse por segunda vez, pudieron ser el aspirar a un posible ascenso social, ya que su segunda cónyuge, María Zúñiga Saprero, pertenecía a una respetable familia de Zacatecas, y de la misma manera se puede agregar el interés por el “blanqueamiento” de sus descendientes, ya que su segunda esposa pertenecía al estrato español. Y aunque se logró demostrar su doble matrimonio no se le aplicó castigo debido a su fallecimiento previo.<sup>551</sup>

Otro de estos ejemplos de denuncia de bigamia, es el que tuvo lugar en 1752, acusación hecha por el bachiller Joaquín de Ansogorri, cura de la Aguacana, contra Thomas

---

<sup>550</sup>*Ibid.* C.1235, Exp.2/ Fs.78.

<sup>551</sup>*Ibidem.*

de Santillan, de calidad mulato y de oficio vaquero, por haberse casado dos veces. La primera “se casó con Juana, cuyo apellido desconoce, hacía ya quince años, pues la encontró desposada y el depósito era una casa del gobernador de indios llamado Alonso, cuyo apellido ignora, y se casó con ella”. Después de esto contrajo segundo matrimonio con María Gerarda, de calidad collota, y dijo “que hacía apenas un año de haber iniciado ese matrimonio, declaró que se casó por segunda vez, porque uno de sus conocidos le informó que su primera esposa había muerto”. Lo cual al parecer fue cierto por eso no se le aplicó castigo al acusado.<sup>552</sup>

Aunque en este caso, el segundo matrimonio se dio con una mujer de calidad collota, es evidente que el primer matrimonio del acusado se dio por intereses materiales, al casarse con una mujer de calidad indígena para recibir los beneficio que esa alianza matrimonial le ofrecía, como una casa y los derechos que con ella venían, y tal vez, su segundo matrimonio se dio por cuestiones de una mayor empatía con su segunda cónyuge, ya que era de calidad collota, lo que significa que tenía mezcla de sangre africana e indígena. Aunque tampoco se le aplicó castigo, porque no hubo matrimonio ilícito, debido al fallecimiento de su primera esposa.

En estos ejemplos, se puede observar que pudieron ser varios los motivos, que alentaron a una persona casada a casarse más de una vez, cuando aún vivía su prime cónyuge, razones como: un esposo o esposa joven, la posibilidad de perpetuar su descendencia, el posible ascenso social y económico, la necesidad de tener compañía sexual, las relaciones amorosas y afectivas, entre otras causas. Al parecer, estas aspiraciones vencían el miedo a los castigos eclesiásticos y civiles que podían recaer sobre los acusados, si se descubría que habían cometido el delito de bigamia para obtener los fines perseguidos.

La solicitación fue un delito relacionado en mayor medida con el estrato español, esta práctica en la que incurrían los sacerdotes al momento de llevar a cabo la confesión, consistía en la seducción por parte del párroco a sus “hijas espirituales” o feligresas. Los párrocos que se veían inmiscuidos en estas prácticas eran en su mayoría de calidad española

---

<sup>552</sup>*Ibid.* C.1236, Exp. 34/Fs. 22.

al igual que las solicitadas.<sup>553</sup> Los lugares propicios para que se llevara a cabo la solicitud podía oscilar entre los de carácter más abierto o público como los confesionarios, hasta los espacios más privados como casas particulares donde con pretexto de aplazar la absolución los curas solicitantes se veían a solas con sus penitentas.<sup>554</sup>

Es necesario considerar que las acusaciones de solicitud también pudieron fungir como una poderosa arma para desprestigiar a cualquier confesor. Un ejemplo de esta situación se encuentra en la denuncia que hizo el bachiller Joachin Hurtado el año de 1743, contra el bachiller Juan Phelipe Vaca de calidad criollo, acusándolo de “confesado a una feligresa sin rejilla de por medio”. Esto iba contra lo dispuesto y mandado por el Santo Tribunal de la Inquisición. El testimonio de Juachin Jaramillo, español y vecino de Pinzándaro de oficio sacristán y cantor en esa parroquia, fue el principal referente para el tribunal inquisitorial vallisoletano, quien declaró haber visto que el bachiller Phelipe Vaca confesó a la feligresa María Aguilera “sin rejilla de por medio” y según el testimonio del declarante en este caso no pasó otra cosa.<sup>555</sup>

Lo interesante de este caso radica en que tanto el denunciante como el denunciado administraban los sacramentos en la misma parroquia, y se puede interpretar la realización de esta denuncia como un mecanismo para diezmar la competencia laboral que representaba Phelipe Vaca para Joachin Hurtado. Los argumentos del denunciante se centraban en que el citado Phelipe Vaca confesó a una feligresa cara a cara, sin haber rejilla entre ambos. El testimonio de Juachin Jaramillo confirmaba la acusación, pero añadió que no paso nada más y que esa era la silla donde comúnmente confesaba el bachiller Vaca.

Para que una acusación de este tipo pudiera proseguir como un juicio se debían presentar por lo menos tres testigos, que en este caso fueron el citado sacristán Juachin Jaramillo, el hacendado Mathias Fernandez, quien también dijo haber presenciado que el citado bachiller confeso a otra feligresa sin rejilla y el del ganadero Domingo Ignacio. En base a estas declaraciones se mandó la orden desde el tribunal de la Inquisición de México

---

<sup>553</sup> Alberro, *Op. Cit.* P.192.

<sup>554</sup> Raya Guillen, Adriana Lucero, “Los curas solicitantes en el Obispado de Michoacán durante el siglo XVIII.”, tesis de licenciatura n° 208, año 2005. P.4 Esta tesis se encuentra en la biblioteca de la facultad de Historia de la UMSNH.

<sup>555</sup> A.H.C.M. D/J/Inquisición/s-sub/Siglo XVIII/0327/C 1235/ Exp. 10/Fs. 18.

con fecha de 15 de diciembre de 1744, de que “se reprenda al Bachiller Juan Felipe Vaca y sea corregido y removido del todo y que sea así por su voluntad propia y no por imposición”.<sup>556</sup>

Esta cita deja en evidencia uso que pudo dar el bachiller Hurtado a la acusación que hizo contra el bachiller Vaca para sus propios fines, ya que se ordenó la reprensión y la remoción voluntaria del acusado, y así se quedaría como único encargado de la parroquia y posiblemente obtendría mayores ingresos, pero sabiendo que la acusación que había lanzado contra su compañero era un acto común dentro de la parroquia, debido a que no había dentro de la parroquia ningún lugar para la confesión que cumpliera con la norma de tener rejillas y que la silla ubicada en la sacristía era el lugar predilecto del bachiller Vaca para administrar la confesión. Situación que refleja la competencia interna presente entre los ministros de lo sagrado.

Pero ahora bien ¿qué factores pudieron incitar a un clérigo a incurrir en la solicitud? Para abordar este tema echare mano de la tesis no publicada de Adriana Lucero Raya Guillen titulada: “Los curas solicitantes en el Obispado de Michoacán durante el siglo XVIII.” En esta tesis se manejan algunos posibles causales de la solicitud, por ejemplo, la movilidad de los transgresores dentro del territorio novohispano después de ocurrida la falta. Otro factor importante pudo ser la falta de vocación en algunos párrocos, misma que se puede atribuir al orden social colonial, organización que presentaba pocas posibilidades de ascenso social y económico lo que orillo a varios criollos a formar parte del clero, esto les trajo también cierto respeto que todo varón en la época colonial anhelaba.<sup>557</sup> Dentro de estas causas también se puede sumar el factor afectivo y las “necesidades del corazón”, que se manifestaban mediante las relaciones largas y estables entre curas y penitente, dando paso a relaciones de concubinato, como las que se presentaron anteriormente.

Otros factores anexos a los anteriores, pudieron ser, la habilidad del solicitante para manipular y adecuar el discurso religioso a su conveniencia, la consciencia del infractor al momento de cometer el acto de solicitud, es decir, hacerlo como un acto premeditado e

---

<sup>556</sup>Raya Guillen, *Op. Cit.*, *Ibidem*.

<sup>557</sup>*Ibid.* P. 5.

inclusive planeado con anticipación, y del mismo modo la complicidad entre el solicitante y la solicitada pudo jugar un papel preponderante al momento de llevar a cabo la transgresión.<sup>558</sup>

Al parecer, la complicidad fue uno de los factores principales, que los curas solicitantes emplearon a su favor para llevar a cabo la transgresión, que se presentó de tres formas: mediante palabras, cartas y acciones. La posición prestigiada del párroco fue otro elemento que los solicitantes emplearon a su favor. La conjunción de todos esos elementos, pudo ser lo que motivó a los clérigos solicitantes a tener actos “deshonestos” con sus feligresas.<sup>559</sup>

Se puede concluir, que el sigilo con el que actuaba la Inquisición al momento de tratar los casos de solicitud, se debía principalmente a la evasión del desprestigio y la deshonra pública de la Iglesia y de sus ministros, los cuales habían violado los principios de virtud y castidad, además estas conductas serian malos ejemplos para los futuros sacerdotes.

La amplitud del fenómeno fue una característica reveladora de la situación colonial, y hay indicios que permiten pensar que esta práctica lejos de desaparecer por la represión inquisitorial, continuó ampliándose durante gran parte del siglo XVIII. Esto debido a que esta transgresión sólo era perseguida por la Inquisición cuando se producía durante la administración del sacramento de la penitencia. Esto, combinado con las prácticas de algunos eclesiásticos, es lo que hace pensar, que esta práctica no cesó durante todo el siglo XVIII, aunque no existan muchas denuncias de solicitud o no procedieran.

---

<sup>558</sup>*Ibid.* p. 9.

<sup>559</sup>*Ibid.* P. 11.

**Tabla N° 4. Relación entre el grupo español y las transgresiones a la religiosidad colonial.** \*<sup>560</sup>

| Año  | Lugar       | Acusado                   | Calidad  | Género    | Edad    | Delito                | Sentencia                                  |
|------|-------------|---------------------------|----------|-----------|---------|-----------------------|--------------------------------------------|
| 1753 | Guanajuato  | Nicolás de Albelda        | Español  | Masculino | 45 años | Bigamia               | Ninguna                                    |
| 1756 | Guanajuato  | Joaquín Velasco           | Español  | Masculino | 43 años | Herejía               | Reprensión                                 |
| 1756 | Tlalpujahua | Joaquín Feliciano Sánchez | Español  | Masculino | 45 años | Adivino Supersticioso | 4 años de cárcel                           |
| 1757 | Tlalpujahua | Fernando García           | Español  | Masculino | 42 años | Blasfemia             | Reprensión pública                         |
| 1759 | Tlalpujahua | Joseph Miguel Bejarano    | Español  | Masculino | 38 años | Blasfemia             | Reprensión pública                         |
| 1762 | Valladolid  | Francisco Xavier González | Español  | Masculino | 30 años | Superstición          | Ninguna                                    |
| 1763 | Pátzcuaro   | Francisco Díaz            | Español  | Masculino | 40 años | No acatar diligencias | Ninguna<br>(por no hallarlo)               |
| 1763 | Valladolid  | Gertrudis de Vargas       | Española | Femenino  | 33 años | Bigamia               | Ninguna<br>(por no hallarla)               |
| 1767 | Tlazazalca  | Vicente Madrigal          | Español  | Masculino | 35 años | Bigamia               | Ninguna (por no hallarlo)                  |
| 1770 | Guanajuato  | María Guadalupe Torres    | Española | Femenino  | 28 años | proposiciones         | Ninguna                                    |
| 1772 | Maravatío   | Francisco del Castillo    | Español  | Masculino | 42 años | Bigamia               | (Ninguna por no comprobarse el matrimonio) |
| 1776 | Guanajuato  | Manuel Guerres            | Español  | Masculino | 40 años | proposiciones         | Ninguna                                    |

\*<sup>560</sup> Esta tabla se elaboró en base a la información contenida en los expedientes del Archivo Histórico Casa Morelos, D/J/Inquisición/s-sub/Siglo XVIII/0327/ Cajas 1235-1244. \*Nota, no se incluyen las faltas de solicitud e incontinencia, debido a que ya se presentaron en un anexo anterior.

|      |                 |                        |         |           |         |               |                                               |
|------|-----------------|------------------------|---------|-----------|---------|---------------|-----------------------------------------------|
| 1777 | San Luis Potosí | Juan Esteban Marmolejo | Español | Masculino | 39 años | supersticioso | Reprensión                                    |
| 1778 | Valladolid      | José Echendia          | Español | Masculino | 35 años | Bigamia       | Ninguna<br>(por no comprobarse el matrimonio) |
| 1782 | San Luis Potosí | Sebastián Rodríguez    | Español | Masculino | 43 años | proposiciones | Reprensión                                    |
| 1783 | Taximaroa       | Joseph López           | Español | Masculino | 40 años | Pactario      | 25 años de cárcel                             |
| 1785 | Jiquilpan       | Martín Bojados         | Español | Masculino |         | Hereje        | Ninguna                                       |
| 1792 | Zinapécuaro     | José María Paniagua    | Español | Masculino | 31 años | Bigamia       | 2 meses de cárcel                             |
| 1795 | Salamanca       | José María García      | Español | Masculino | 35 años | blasfemia     | Reprensión                                    |

### 3.2.2. Las castas.

Para la segunda mitad del siglo XVIII, el obispado presentó un aumento considerable de población, ya que se habla aproximadamente de 280,762 españoles, 352,072 habitantes pertenecientes a las castas y 510,990 indígenas.<sup>561</sup> El aumento de la población mulata, indígena, negra y mestiza es evidente, inclusive desde finales del siglo XVII,<sup>562</sup> pero este aumento causaba disgustos y dificultades a los españoles, ya que se quejaban de la gran cantidad de mulatos, negros y mestizos que vivían en casas aparte y sin servir a ninguna persona de lo cual resultaban inconvenientes “al servicio de Dios”.<sup>563</sup> Ese ambiente de rechazo también se puede percibir en el testimonio del juez eclesiástico Joseph Antonio Gonzalez Rivadeneira, quien se expresó de las castas en el año de 1763 como “gente

<sup>561</sup>Brading, *Op. Cit.* p. 124.

<sup>562</sup>Algunos autores atribuyen este repunte en el crecimiento poblacional al mestizaje, mismo que se puede entender como la mezcla de distintas razas, no sólo en el factor genético, sino también en el socio-cultural, Pastor, Marialba, *Crisis y recomposición social, Nueva España en el transito del siglo XVI al XVII*, México, FCE- UMAN, 1999, P. 31.

<sup>563</sup>Testimonio de un representante del cabildo civil, tomado de Juárez, *Op. Cit.* p. 49.

revuelta y maldita, ultimamente dañada en semejantes maldades, de abusos y delitos contra nuestra santa fe”.<sup>564</sup>

Probablemente, este ambiente de inconformidad se debía al rápido crecimiento demográfico de la población y al dispar aumento de las fuentes de trabajo, situación que arrojó a muchos de los recién llegados a las ciudades a la vida mendicante, al vagabundaje y al bandidaje.<sup>565</sup> También es preciso tener en cuenta la idea de peligrosidad que se desprendía de las concepciones del color de la piel, es probable que este factor determinara en gran medida el contexto de marginación en el que se hallaron inmersos los estratos bajos de la sociedad novohispana del siglo XVIII. La concepción negativa que se tenía de la gente de piel oscura se fundamentó en la adecuación que el régimen colonial hizo al “imaginario de limpieza de sangre”, que atribuía de manera inherente cualidades y defectos a los integrantes de la sociedad, en base a estas posturas se consideró a los estratos bajos como agentes sociales potencialmente peligrosos para el correcto orden y funcionamiento social.<sup>566</sup>

Aunque teóricamente el centro de las ciudades estaba reservado para los españoles ricos, que vivían con sus sirvientes y los portales resguardaban las tiendas de sus grandes comercios, en la práctica no era así, ya que en este espacio convivían todos los estratos socio- raciales en grados variables, sobre todo por las relaciones comerciales. Los lugares destinados para los estratos bajos eran los barrios, ubicados en las orillas de los asentamientos principales como villas y ciudades, estos se integraban por población de origen indígena, mulata, mestiza, y también se contó dentro de estos estratos bajos a los “arrimados” que llegaban en tiempos de hambruna y a los sub-ocupados, entendiendo a estos últimos como los trabajadores que eran empleados sólo por temporadas y no tenían un

---

<sup>564</sup> A.H.C.M. *Op. Cit.* caja 1239. exp.67. f. 20.

<sup>565</sup> Cardozo Galué, Germán, *Michoacán en el siglo de Las Luces*, México, El Colegio de México, 1973, p. 44.

<sup>566</sup> Mediante el color de la piel se medía la peligrosidad de los entes sociales, atribuyendo cualidades y defectos a los integrantes de la sociedad colonial en base al factor de “la limpieza de sangre”, materializada mediante la pigmentación de la piel. Estereotipando a los estratos bajos (castas, negros y mestizos) de gente sin razón, de conductas y costumbres inapropiadas, causantes de los males y desordenes sociales. Por el contrario los “blancos” ostentaban el papel de gente digna, de virtud y razón. Aunque la limpieza de sangre era un factor en esencia religioso, éste trascendía las barreras de este campo para figurar en todos los ámbitos de la vida colonial. Nikolaus Böttcher, et al, *OP. Cit.* p. 15- 28.

trabajo fijo.<sup>567</sup> Esto nos habla de una clara jerarquización del espacio.<sup>568</sup> Aunque en toda jerarquización por rígida que parezca siempre hay margen de acción para los dominados.<sup>569</sup>

### 3.2.2.1 Los mestizos.

Para este entonces, el obispado también se encontraba integrado por un gran número de población perteneciente a las distintas castas, entre ellos los mestizos. Este grupo poblacional junto con los mulatos, por lo general, ganaban su sustento desempeñándose como mayordomos en las haciendas de caña, añil y arroz que se encontraban en la periferia de las ciudades, de la misma manera gran número de estos grupos socio-raciales se dedicaba a la servidumbre dentro de los hogares coloniales como mayordomos y sirvientes.<sup>570</sup> Otra actividad principal de estos grupos poblacionales era la desempeñada en los obrajes, las labores que se desempeñaban en éstos y en las fábricas de paños se hacían usando la maquinaria textil europea, (telares y tornos) así como las técnicas españolas de hilado, tejido y teñido.

La manufactura textil se asentó en el trabajo de indios naborios, negros y delincuentes, comúnmente mestizos, obligados a pagar su pena en los obrajes. Así este trabajo llegó a ser una combinación de trabajo forzado, peonaje por deudas y prisión, como una forma de coerción económica y jurídica que agobió a los trabajadores. Para el caso vallisoletano se evidencia la relación que guardaban los dueños de los obrajes con los acaparamientos de las estancias y sitios de ganado.<sup>571</sup> Todas las actividades antes mencionadas se pueden considerar como marginales y también nos hablan de una jerarquización del espacio, ya que los estratos bajos por lo general trabajaban en la periferia

---

<sup>567</sup>Marín Tello, *Op. Cit.* p. 22.

<sup>568</sup>Esta jerarquización del espacio se relaciona de manera directa con la “territorialidad” que encierra tanto a los dominados como a los dominadores en una constante lucha por el control de un espacio, un territorio y las actividades que dentro de éste se suscitan. Ver Sack Robert D., “El significado de la territorialidad”, en: Pedro, Pérez, (compilador), *Región e historia...Op. Cit.* pp. 194-204.

<sup>569</sup>Véase Scott, James C., *Ibidem*.

<sup>570</sup> Herbert S. Klein, “La experiencia afro-americana con la esclavitud desde la perspectiva comparativa: el estado actual del debate”, en: Celia L., Cussen(editora),*Huellas de África en América perspectivas para Chile*, Chile, Editorial Universitaria, 2009 pp.38-40.

<sup>571</sup> Juárez Carlos, *Op. Cit.* p. 59.

de la ciudad y los que trabajaban en las casas citadinas lo hacían como sirvientes o esclavos.<sup>572</sup>

Los mestizos también se desempeñaban como encargados de las recuas, transportando los productos del lugar de producción o de cultivo a los puntos de comercialización, también llevaban mercancías de los puertos a las ciudades o viceversa.<sup>573</sup> El desempeño de oficios como zapateros, sombrereros y panaderos también estuvo a cargo de este estrato social. En ocasiones podían portar armas y algunos de ellos poseían tiendas y practicaban el comercio, principalmente el comercio informal, de todo tipo de productos.<sup>574</sup>

Dentro de las transgresiones a la religiosidad asociadas con los mestizos la blasfemia fue un delito recurrente tanto entre mestizos como entre españoles, esta práctica era considerada como un delito religioso menor. Ejemplos de blasfemia para el caso que se analiza hay varios, basta con mencionar algunos, como el caso de la auto denuncia hecha el 1º de octubre de 1757 por Fernando García, español de 42 años originario de Toluca y vecino del real de minas de Tlalpujahua, casado con Phelipa Maria Dolores, quien declaró haber dicho “maldito seas Dios”, esto por una discusión que tuvo con su mujer por cuestiones de celos, ya que su esposa sospechaba que el acusado tenían relaciones de amistad ilícita con su hermana Theresa, cosa que el acusado negó en varias ocasiones, y fue entonces cuando pronunció la blasfemia. Se manda desde el tribunal inquisitorial de México que se reprenda al dicho Fernando García por su falta, y se le advierta que en caso de reincidencia no será tratado con tanta benignidad.<sup>575</sup>

De igual forma, se presentó en La piedad el 1º de febrero en el año de 1762 una acusación hecha contra Gervasio Rodríguez de calidad mestizo, ciego, mendigo e imposibilitado, por haber incurrido en los delitos “gravísimos” de dudar de la virginidad de

---

<sup>572</sup>Este esquema de organización espacial nos habla en primera instancia de un territorio organizada bajo el modelo centro-periferia, también conocido como el modelo de Thünen. Ver Smith Carol A., “Sistemas económicos regionales...”, *Op. Cit.* pp. 37-40.

<sup>573</sup> Suarez Arguello, Clara Elena, “Los arrieros novohispanos”, en: Gloria, Artís Espriu, *Trabajo y sociedad...Op. Cit.* p. 81.

<sup>574</sup> García González, Francisco, “Vida cotidiana y cultura material en el Zacatecas colonial”, en: Pilar, Gonzalbo Aizpuru (coordinadora), *Historia de la vida cotidiana...Op. Cit.* p. 48.

<sup>575</sup> A.H.C.M. Inquisición...*Op. Cit.* C. 1237, Exp. 48/ Fs. 9.

la virgen María, de escupir y patear a un Santo Cristo que traía pendiente del cuello, de otros excesos de blasfemia y de maldiciente.<sup>576</sup>

En este segundo caso, la blasfemia que se puede considerar como “herética”, surge de una situación adversa de vida, en el ejemplo presentado el blasfemo es ciego, mendigo e imposibilitado para valerse por sí mismo, factores que por sí solos pueden ser causantes de un descontento por la vida, situación que se atribuía de forma directa a Dios, ya que todo lo bueno y lo malo se debía a causas divinas, así como las bendiciones y maldiciones, estaban predeterminadas por esa voluntad. No obstante, el blasfemo incurrió en esta falta cuando estaba siendo molestado por unos jóvenes que lo importunaban y se burlaban de su condición. A pesar de que había más gente en el lugar de los hechos, (un mercado) nadie intercedió para frenar la situación desventurada del infractor, pero por el contrario, cuando este comenzó a blasfemar un mercader que se encontraba cerca y escuchó sus blasfemias le comenzó a dar de palos.<sup>577</sup>

Se puede argumentar, que la mayoría de las veces que se incurría en la blasfemia, esta reacción era producto de la ira o de la impotencia del “blasfemo” que pasaba por una situación adversa o desventajosa. Se puede catalogar a la blasfemia como una manifestación de descontento, desencanto o desacuerdo del blasfemo con Dios por una situación difícil, y la blasfemia se presenta como un reniego a esa voluntad divina, por ejemplo, en el primer caso la blasfemia se relaciona con las cuestiones amorosas y de celos, estos elementos fueron constantes en la blasfemia “maldiciente”.<sup>578</sup> La blasfemia se presentaba tanto en espacios de carácter público como privado, desde la privacidad de una recámara matrimonial, pasando por espacios intermedios como las casas de apuestas hasta los lugares de connotación más pública como un mercado.

La falta conocida como superstición, también se relacionó de forma directa con estos dos estratos, el español y el mestizo, se consideraba que alguien incurría en esta práctica “errónea” cuando empleaba el uso de artes oscuras o erróneas para solucionar sus problemas, por ejemplo, el recurrir a los curanderos supersticiosos, a la brujería o a la

---

<sup>576</sup>*Ibid.* Exp. 49/ foja 5. el acusado Gervasio Rodríguez profirió las palabras, “no creo que María quedara virgen después de la concepción” declaró esto cuando unos jóvenes lo molestaban.

<sup>577</sup>*Ibidem.*

<sup>578</sup>*Ibid.* Caja. 1237. Exp. 48/Fs. 9. Y Caja. 1238, Exp. 55/Fs. 11.

hechicería y el emplear elementos sagrados para fines paganos. Estas prácticas fueron variadas y muy socorridas durante el siglo XVIII. También son muy interesantes los imaginarios colectivos que de estas prácticas se desprendieron.

Para ilustrar el primer tipo de superstición, es decir, el relacionado con la medicina popular supersticiosa, cito el caso que tuvo lugar en Valladolid en el año de 1767, donde se acusa a Desiderio Arellano de calidad mulato libre, de ser curandero supersticioso y curar usando remedios ilícitos contrarios a la fe católica, propiciando con sus dichos y hechos la creencia en sus pacientes de que sus accidentes y males provenían de un maleficio. En este caso, quien contrató sus servicios fue Nicolasa Serrano, casada con Juan de Arellano, dijo ser mujer de 28 años de calidad mestiza y también dijo que hacía 6 años que había contratado al tal Desiderio para que curase a su madre, a lo que le dijo, que estaba maleficiada y que necesitaba varias cosas para curarla.<sup>579</sup>

Primero, pidió dos escobas que puso tras la puerta de la recama de la enferma, esto para evitar que el damnificador entrara a la recamara de la enferma, posteriormente hizo tres velas con un poco de cera, colocó dos en la cabecera y una a los pies de la enferma, las encendió y posteriormente pidió que se formara música para comenzar la curación, para que la gente no concurriese donde estaba la enferma. Así se hizo y el curandero se sacó de la boca una hierba mascada y se la untó a la enferma en los muslos, les dijo que esto lo hacía para desatarla de la persona que la tenía maleficiada.<sup>580</sup>

A la noche siguiente, el ritual continuó y con una escobita verde y descubriendo a la enferma la comenzó a barrer de la cintura hacia abajo y pidió un poco de tabaco, y un chacuaco, y comenzó a sahumar a la enferma con el copal y con el humo del tabaco que echaba por la boca y esa misma noche volvió a encender las velas y ordenó que no se apagaran, y que desde esa noche no volvió el tal Desiderio.<sup>581</sup>

Dentro de este expediente se mencionan más rituales de curaciones supersticiosas que realizó el mencionado Desiderio Arellano. Al parecer, el acusado no logró curar a ninguno de sus pacientes y la Inquisición lo acusó de curandero embustero, aunque logró

---

<sup>579</sup>*Ibid.* Caja. 1239. Exp. 74/ Fs. 42.

<sup>580</sup>*Ibid.* Foja. 7.

<sup>581</sup>*Ibid.* Foja 8.

escapar del tribunal vallisoletano. En contra parte, los que solicitaron sus servicios fueron reprendidos por el Santo Oficio por recurrir a prácticas supersticiosas para solucionar sus problemas, este fue el caso de Nicolasa Serrano de calidad mestiza.<sup>582</sup>

Otro tipo de superstición, fue el que se relacionó con actividades como la hechicería, el caso de Juan Nepomuceno Perales, mestizo natural de Guanajuato preso en la cárcel eclesiástica de Valladolid en 1776, es el ejemplo claro de este tipo de superstición, el reo fue acusado de traer consigo y usar los instrumentos que cargan los hechiceros y supersticiosos para sus malos fines, creyendo por este medio ganar en los juegos de azar y atraer a las mujeres a sus lascivos fines. Fue apresado por el señor don Fermín Monrreal, regidor y fiel ejecutor del cabildo, quien dijo: “se había aprendido por Bernardo Torres en la plaza mayor a Juan Nepomuceno, por robar en varias casas y cuando lo aprendieron le encontraron un envoltorio con peyote y yerba de santa Rosa, y que en la mano traía un pájaro muerto que llaman chupa rosa, también, se le halló un pedazo de piel de coyote y un anzuelo con un poco de maíz, usado para hurtar gallinas dicen”.<sup>583</sup>

Se menciona que el acusado Juan Nepomuceno, había robado varias cosas a los comerciantes de la plaza mayor, como un trozo de carne de lomo de cerdo, que éste robó a los ojos del dueño de dicho puesto de carne, de igual forma, robó un guangoche de otro puesto a los ojos de su dueño. Al apresar al dicho Juan, se le vio arrojar una chuparosa y le dijo el denunciante: “hombre todavía andas con chupa rosa, que me dicen que es para hurtar haciéndose invisible”, y el respondió “no señor”.<sup>584</sup> Y esta es la verdad, dice el denunciante. El acusado declaró ser oriundo de la ciudad de Guanajuato, mestizo, casado con María Javiera Jiménez, de edad de 27 años.<sup>585</sup>

El reo se fugó de la cárcel eclesiástica de Valladolid, pero fue nuevamente aprendido y trasladado a las cárceles secretas del Santo Oficio y se ordenó el embargo de sus bienes, estuvo un año preso en ellas, por el cargo de usos maléficos y supersticiosos. Después de tres años en prisión se le deja en libertad, no sin antes reprenderlo severamente

---

<sup>582</sup> *Ibidem.*

<sup>583</sup> A.H.C.M. Inquisición... *Op. Cit.* C. 1241, Exp. 103/ Fs. 58.

<sup>584</sup> *Ibid.* Foja 7.

<sup>585</sup> *Ibidem.*

por sus faltas y advirtiéndole que en caso de reincidir se le castigaría con todo el rigor de derecho y sin la benignidad con la que se le había tratado.<sup>586</sup>

Como se ha podido observar los espacios donde se practicaban los actos supersticiosos están ligados a los espacios privados como las recamaras de los enfermos que esperaban ser sanados por un curandero, pero también se presentaban en espacios públicos como la plaza mayor de Valladolid, haciendo uso de la clandestinidad para ocultar los amuletos que traerían ciertos beneficios al portarlos, como robar sin ser visto. El uso de los amuletos también se relacionaba con espacios aún más ocultos como el caso de Jacinto Hernández que guardaba a los santos de su devoción en el zapato para tener buena suerte en el desempeño de su trabajo como vaquero.<sup>587</sup>

---

<sup>586</sup> *Ibid.* Fojas 40-41.

<sup>587</sup> Este último caso se trata con mayor detalle en el capítulo II de esta tesis en el apartado referente a “los santos y los imaginarios locales”.

**Tabla N° 5. Relación entre el grupo mestizo y las transgresiones a la religiosidad colonial.\*<sup>588</sup>**

| <b>Año</b> | <b>Lugar</b>         | <b>Acusado</b>          | <b>Calidad</b> | <b>Género</b> | <b>Edad</b> | <b>Delito</b>           | <b>Sentencia</b>              |
|------------|----------------------|-------------------------|----------------|---------------|-------------|-------------------------|-------------------------------|
| 1746       | Zacapu               | Jacinto Hernández       | Mestizo        | Masculino     | 35 años     | Superstición            | Reprensión y penitencia       |
| 1757       | La Piedad            | Gervasio Rodríguez      | Mestizo        | Masculino     | 50 años     | Blasfemia               | 5 años de cárcel              |
| 1758       | San Felipe           | Juan Antonio Solís      | Mestizo        | Masculino     | 50 años     | Blasfemia               | Reprensión                    |
| 1762       | San Miguel el Grande | Felipe Santiago         | Mestizo        | Masculino     | 48 años     | Curandero supersticioso | 2 años de cárcel              |
| 1767       | Cholula              | Tomás Méndez            | Mestizo        | Masculino     | 42 años     | Bigamia                 | Ninguna                       |
| 1768       | Santa Fe del Río     | Ana Gertrudis           | Mestiza        | Femenino      | 32 años     | Bigamia                 | 2 años de cárcel              |
| 1770       | Valladolid           | Juan Antonio Muñoz      | Mestizo        | Masculino     | 52 años     | Superstición            | Reprensión                    |
| 1776       | Valladolid           | Juan Nepomuceno Perales | Mestizo        | Masculino     | 27 años     | Superstición            | Reprensión y 3 años de cárcel |
| 1776       | Valladolid           | Joseph Zavala           | Mestizo        | Masculino     | 35 años     | Bigamia                 | 5 años de cárcel              |
| 1791       | Valladolid           | Ana María Sostenes      | Mestiza        | Femenino      | 28 años     | Bigamia                 | Ninguna                       |
| 1792       | México               | Leonardo Mendoza        | Mestizo        | Masculino     | 32 años     | Proposiciones           | Ninguna                       |
| 1794       | Valladolid           | María Antonia Quintanar | Mestiza        | Femenino      | 22 años     | Proposiciones           | Ninguna                       |

---

\*<sup>588</sup> Tabla elaborada en base a la información contenida en los expedientes del Archivo Histórico Casa Morelos, D/J/Inquisición/s-sub/Siglo XVIII/0327/ Cajas 1235-1244.

### 3.2.2.2. Los Afrodescendientes.

La situación de los estratos que se derivaban de la herencia de la sangre africana y la mezcla de ésta con la de otros estratos fue particular, ya que como lo relata Lucas Alamán, los grupos poblacionales derivados de la sangre negra, aunque contribuían en varios aspectos para lograr el progreso de la Nueva España, eran las facciones sociales más repudiadas por los demás estratos novohispanos, por la concepción negativa que estos sectores poblacionales tenían al ser considerados como pobladores de sangre impura. Por ejemplo, si un español se casaba con una mujer indígena, su hijo que era mestizo, por la mezcla de sangre tenía el derecho de gozar de todos los beneficios de un español, por el simple hecho de tener ascendencia paterna española, pero si, un español engendraba un hijo con una mujer de sangre africana, eran unión era mucho más criticada por la sociedad y su hijo pasaba a ser parte de las castas más discriminadas dentro del orden de la social colonial.<sup>589</sup>

Testimonios como el de Alamán señalan que, era tan difundida la discriminación hacia el grupo afrodescendiente, que se prohibía a sus mujeres portar joyas de oro e incluso vestirse con telas finas como la seda, y en el caso de los hombres no tenían derecho a posesiones materiales, tales como la tierra, y aunque eran despreciados eran también la clase más útil y productiva de toda la sociedad novohispana.<sup>590</sup>

En el contexto laboral los miembros de las castas afrodescendientes compartían en gran medida la situación del estrato mestizo, dedicándose a actividades como la servidumbre, el comercio informal, el trabajo en las haciendas de caña y añil, llegando a ser especialistas en la elaboración de edulcorantes derivados de la caña de azúcar, también fungieron como arrieros y desempeñaron oficios como sombrereros, zapateros, cereros, entre otros.<sup>591</sup> Un gran número de los integrantes de estos estratos aún mantenían el estatus

---

<sup>589</sup> Alamán, Lucas, *Op. Cit.* pp.50-55.

<sup>590</sup> *Ibidem.*

<sup>591</sup> Herbert S. Klein, *Op. Cit.* pp. 42-43.

de esclavos y eran considerados como una propiedad más de los españoles adinerados del obispado.<sup>592</sup>

En lo referente a los delitos sancionados por la justicia eclesiástica que más se relacionaba con las castas de afrodescendientes destaca la hechicería. Un dato que llama la atención, es que la mayoría de los acusados de incurrir en este delito eran del sexo femenino, y eran pertenecientes a los grupos socio- raciales derivados de la sangre africana, como: negras, lomas, mulatas libres y libertas, entre otras. La mayoría de los hombres que llegaron a ser acusados hechiceros también pertenecieron a estos estratos conocidos como castas.<sup>593</sup>

Se relacionaba frecuentemente a esas prácticas con las relaciones amorosas, sobretudo, con las que no eran exitosas. Algunos autores como Solange Alberro, señalan que, por la posición social en la que se encontraron las mujeres acusadas de hechicería experimentaron el rechazo del grupo español, del criollo y del indígena en los aspectos afectivos, y se plantea que esta situación incómoda las orilló a buscar soluciones que estaban fuera de lo aprobado por la opinión pública.<sup>594</sup>

El diablo, también se hacía presente de forma engañosa con el llamado de algunos esclavos desesperados o salía al encuentro de vaqueros mulatos en lo profundo de una cueva o en una sierra del desierto, se hacía presente bajo la forma clásica de un animal siempre de color negro, e incluso se le veía representado como un astuto gañan que disimulaba la imagen del príncipe de las tinieblas. Con todo y su aspecto más simplificado, seguía siendo la última esperanza de los desesperados, el salvador invertido de los condenados de la tierra. Los lugares como las cuevas y los bosques desiertos eran sitios asociados en el imaginario colectivo con la figura del diablo y con los que pactaban con él.<sup>595</sup>

---

<sup>592</sup> Esto se puede constatar mediante las cartas de compra venta de esclavos negros en territorio del obispado durante todo el siglo XVIII, estas cartas están contenidas en los Libros de Protocolos e instrumentos públicos del Archivo Histórico General de Notarias de la ciudad de Morelia.

<sup>593</sup> A.H.C.M, Inquisición... *Op. Cit.* Caja.1235, expedientes 4 y 13/ Caja. 1238. Exp.63/ Caja.1240, Exp. 80.

<sup>594</sup> Alberro, *Op. Cit.* pp. 307-308.

<sup>595</sup> *Ibid.* p.183.

Ejemplos de pactarios para el caso que se estudia hay varios, uno de ellos, es el de Marcial de Nava denunciado ante el tribunal del Santo oficio y apresado en la cárcel de San Miguel el Grande, el reo declaró ser de calidad mulato de edad de 38 años y casado. Se le acusó de vender su alma al diablo para que este le ayudara a escapar de la cárcel en la que se encontraba, la venta de su alma era por un periodo temporal de quince años. Firmó el contrato con su sangre e imploró que el poder de los demonios lo ayudara a conseguir sus fines. Esto ocurrió en 1757, a este reo también se le encontró una oración conocida como “el justo juez” y se creía que esta oración era buena para escapar de la cárcel, se decía que el justo juez era la muerte, este reo también traía consigo una pintura de la muerte.<sup>596</sup>

El caso de Josep López, español originario de Taximaroa, es otro ejemplo de los reos acusados de pactar con el diablo para obtener algún favor, en este caso se acusó a Joseph López de pactar con el diablo para recuperar el amor de una mujer llamada Ambrosia Negrón, el acusado declaró que para realizar tal pacto acudió a un monte boscoso se quitó el rosario y arrojándolo al suelo, comenzó a darle voces al demonio para que acudiese a favorecerlo en su deseo, pero al ver que no surtió efecto su petición, se regresó a su posada desconsolado.<sup>597</sup> Siguiendo en su pretensión, pasó a la ciudad de Valladolid, en donde encontró a un negrito y le comunico su intento, y el tal negro consolándole le dijo le daría arte con que se le facilitaría su deseo, por el premio de un peso, pero que era necesario le consiguiera unos cabellos de la mujer, por lo que viajó a Taximaroa, para conseguirlos y se los llevó a el negro y entregándoselos le envolvió con ellos cuatro huesos secos de menor a mayor y juntamente un pájaro chupa rosa, seco, con varias seditas encarnadas, amarillas y azules, metido en dos bolsitas encarnadas de lana, todo dentro de una de cuero envuelto en dos trapos blancos, los mismo que cargaba.<sup>598</sup>

El reo Joseph López, fue acusado de sortilegio amatorio y de pacto con el diablo, pero no recibió castigo debido a que murió en el hospital de San Juan de Dios de Valladolid

---

<sup>596</sup> A.H.C.M. Inquisición...*Op. Cit.* C. 1238, Exp. 54. Fs. 4-7.

<sup>597</sup> *Ibid.* C. 1243. Exp 133. Fs. 1-4.

<sup>598</sup> *Ibidem.*

a consecuencia de haberse roto una pierna al intentar fugase de la cárcel eclesiástica de dicha ciudad.<sup>599</sup>

De la misma manera, las jerarquías establecidas podían sufrir inversiones, por ejemplo el espacio oficial de culto era el de la religiosidad oficial, (catedrales, templos, capillas, etc.) en esos espacios la autoridad estaba representada por los miembros del clero católico, desde los capellanes hasta la curia romana y el papa. En esta situación los practicantes de ritos alternos a la oficialidad católica eran vistos como infractores de las normas y los preceptos de la fe. Pero por el lado contrario cuando los “transgresores” se encontraban en su espacio de control (el interior de los hogares, parajes en lo profundo del bosque, cuevas, etc.) por lo general espacios “privados” o clandestinos se podía presentar una inversión de las jerarquías, ya que el antes calificado como “transgresor” ahora era considerado como la figura de poder y autoridad, ejemplo de esto se puede observar cuando algún miembro de la sociedad recurría a los servicios de un hechicero.<sup>600</sup>

Son muchas las causas que podían orillar a una persona a pactar o tener acercamiento con el “lado oscuro”, sobre todo si eran personas pertenecientes a estratos como las castas, que tenían condiciones de vida más difíciles, ya que sus pesares justificaban el recurrir a recetas mágicas para solucionar situaciones como: el encontrar una mina, la búsqueda de un objeto extraviado o robado, un viaje, una enfermedad y más aún situaciones relacionadas con el amplio y suntuoso territorio de las relaciones amorosas.<sup>601</sup>

Las prácticas europeas se mezclan con las indígenas y africanas, las habas se sustituyen por el maíz, la belladona por el peyote, en un sincretismo cuya eficacia multiplicada constituye uno de los mejores filtros de la compleja sociedad colonial, discursivamente construida con formas de control, restricciones y conveniencias, pero que al ser nutrida con estos múltiples intercambios solapados, logra desarrollarse con tal vitalidad. Esto se refleja en el número de procesos inquisitoriales que se llevaron a cabo por

---

<sup>599</sup> *Ibid.* Foja 19.

<sup>600</sup> El caso del español Joseph López puede ilustrar esto, ya que pide ayuda a un hechicero de Valladolid para poder recuperar el amor de una mujer, en este caso el hechicero es de calidad negro y el cliente de calidad español, pero el que tiene el control del espacio (un bosque) y del proceso que se debe seguir es el hechicero. En este sentido es en el que se propone una posible inversión de las jerarquías en los espacios “privados” o clandestinos. A.H.C.M. *Ibidem.*

<sup>601</sup> A.H.C.M. Inquisición, *Op. Cit.* C. 1237, Exp. 40./ Fs. 83. Y C. 1240, Exp. 80. /Fs. 26.

prácticas mágicas, que en cierta forma tienden a establecer en un plano simbólico un equilibrio más flexible entre los deseos y las necesidades, entre los intereses y los objetivos, mediante el intercambio de compensaciones provechosas y servicios mutuos y furtivos.<sup>602</sup>

Un caso representativo de brujería es el de María Manuela Chavira, a quien se le acusó de haber hechizado al indígena Mathías, después de que este rechazara a la negra libre, María Manuela, diciéndole, “no necesito negras cochinas” y por ese rechazo ella lo hechizó.<sup>603</sup> Las prácticas de hechicería se podían dividir en dos tipos de prácticas distintas, “la positiva” por llamarla de alguna forma, que consistía en hacer un bien o facilitarle las cosas a la persona que solicitó el servicio de hechicería, (también conocida como magia amorosa e incluso erótica) que tenía como finalidad ayudar al cliente a que consiguiera el amor del ser deseado, así como también se le atribuían poderes para controlar a los esposos opresores, de igual forma, entran en esta categoría el curanderismo y la adivinación. La contra posición de ésta, era la “hechicería destructiva”, que tenía como finalidad alterar de forma negativa la existencia de la persona a la que se dirigía el maleficio, que se creía era causante de enfermedades e incluso de muerte.<sup>604</sup>

En casos como este, es manifiesto el carácter de las relaciones sociales como espacio propicio para las ofensas y la marginación a causa de lo racial, el ejemplo se centra en las malas relaciones, en este caso de pareja, que propiciaron acciones en tono de venganza, como pudo ser la acusación de hechicería que Mathias (de calidad indígena) hizo contra María Manuela Chavira, (mulata) tildándola de hechicera para marginarla socialmente, pero a su vez, María Manuela negó los cargos que se le imputaban, atribuyendo la denuncia en su contra a situaciones afectivas y no a prácticas sobrenaturales. Esto refleja el carácter dual del discurso, usado para atacar, pero también para defender una causa, en este contexto también se presenta el vínculo entre las relaciones privadas con la justicia pública.

Pero, ¿qué tan eficaces eran los poderes que se les atribuían a las hechiceras?, ¿intervenían en estos procesos intereses personales que estuvieran alejados de la

---

<sup>602</sup> *Ibid.* C.1235, expedientes: 4, 6 y 13, C. 1238, Exp. 63. C. 1239, Exp. 74. C. 1240, Exp. 80. C.1241, Exp. 103. C. 1243, Exp. 133.

<sup>603</sup> *Ibid.* C. 1238, Exp. 63./fs. 23.

<sup>604</sup> Alberro, *Op. Cit.* p. 310.

hechicería? Una de las explicaciones que manejo señala que no toda las denuncias eran ciertas, basándome en Solange Alberro, quien plantea que tal vez algunas o varias de las acusaciones no estaban relacionadas directamente con hechos sobrenaturales, sino que se relacionaban más con cuestiones personales, pero que de alguna u otra manera se valían de los imaginarios de esa época y las representaciones que se generaban en torno a la hechicería, para acusar de hechicera a una persona que les pudiera generar cierta competencia, y así quitársela de encima por un tiempo o definitivamente, y además causarle una imagen de desprestigio ante los demás miembros de la sociedad colonial.<sup>605</sup>

Es preciso tener en cuenta la idea de peligrosidad que se desprendía de las concepciones del color de la piel, es probable que este factor determinara en gran medida el contexto de marginación en el que se hallaron inmersos los estratos bajos. La concepción negativa que se tenía de la gente de piel oscura se fundamentó en la adecuación que el régimen colonial hizo al “imaginario de limpieza de sangre”, el cual atribuía de manera inherente cualidades y defectos a los integrantes de la sociedad, basados en estas posturas se consideró a los estratos bajos como agentes sociales potencialmente peligrosos para el correcto orden y funcionamiento social.

---

<sup>605</sup>*Ibid.* P. 312.

**Tabla N° 6. Relación entre las castas y las transgresiones a la religiosidad colonial.** \*606

| Año  | Lugar                | Acusado                | Calidad          | Genero    | Edad    | Delito                   | Sentencia                   |
|------|----------------------|------------------------|------------------|-----------|---------|--------------------------|-----------------------------|
| 1740 | Pátzcuaro            | Joseph (El titiritero) | Mulato           | Masculino | 50 años | Hechicero supersticioso  | 200 azotes                  |
| 1742 | Zamora               | Juan Joseph Rodríguez  | Mulato           | Masculino | 40 años | Embustero                | 25 azotes y reprensión      |
| 1743 | Zamora               | Juana                  | Mulata (esclava) | Femenino  | 26 años | Hechicería               | Ninguna                     |
| 1743 | Zamora               | Andrea                 | Mulata (esclava) | Femenino  | 18 años | Hechicería               | Ninguna                     |
| 1744 | Guaimoco             | Juan Antonio Barrete   | Mulato (libre)   | Masculino | 35 años | Sortilegio               | Desconocida                 |
| 1747 | Tinguindin           | Francisca              | Negra (esclava)  | Femenino  | 38 años | Maléfica                 | Desconocida                 |
| 1752 | Pátzcuaro            | Tomas de Santillán     | Mulato           | Masculino | 40 años | Bigamia                  | 1 año de cárcel             |
| 1753 | Celaya               | María Antonia          | Mulata           | Femenino  | 32 años | Hechicería               | Reprensión                  |
| 1755 | Salvatierra          | Petrona Teresa         | Mulata           | Femenino  | 42 años | Hechicería               | 2 años de cárcel            |
| 1756 | Guanajuato           | Rafael de Rosas        | Negro            | Masculino | 35 años | Blasfemia                | Reprensión                  |
| 1756 | Guanajuato           | José Lucas             | Lobo             | Masculino | 38 años | Bigamia                  | Ninguna                     |
| 1758 | San Miguel el Grande | Marcial de Nava        | Mulato           | Masculino | 38 años | Venta de alma al demonio | 5 años de cárcel            |
| 1760 | San Miguel el Grande | María Guadalupe        | Mulata (libre)   | Femenino  | 58 años | Hechicería               | Ninguna (por fallecimiento) |
| 1760 | León                 | Gregoria Sandoval      | Mulata           | Femenino  | 23 años | Hechicería               | Reprensión                  |
| 1762 | Valladolid           | María Manuela Chavira  | Mulata (libre)   | Femenino  | 30 años | Hechicería               | 13 años de cárcel           |
| 1762 | Valladolid           | Juan Antonio Berdusco  | Mulato (esclavo) | Masculino | 38 años | Bigamia                  | 2 años de cárcel            |

\*606 Tabla elaborada en base a la información contenida en los expedientes del Archivo Histórico Casa Morelos, D/J/Inquisición/s-sub/Siglo XVIII/0327/ Cajas 1235-1244. En esta tabla también se puede observar como las acusaciones y los procesos anteriores a la segunda mitad del siglo XVIII, que se hacían en contra de faltas catalogadas como hechicería se van sustituyendo con el paso de los años por el delito de superstición, esto se puede explicar desde los nuevos intereses de los Borbones, que intentaban erradicar los contextos sobre naturales de los imaginarios de su fe ligresía.

|      |                        |                             |                  |           |         |                         |                      |
|------|------------------------|-----------------------------|------------------|-----------|---------|-------------------------|----------------------|
| 1763 | Valladolid             | María Josefa                | Mulata           | Femenino  | 25 años | Superstición            | Reprensión           |
| 1767 | Valladolid             | Desiderio Arellano          | Mulato (libre)   | Masculino | 42 años | Curandero supersticioso | Reprensión pública   |
| 1768 | San Miguel el Grande   | María Josefa Simona         | Mulata (esclava) | Femenino  | 32 años | Superstición            | 3 meses de reclusión |
| 1768 | Valladolid             | Ana María                   | Mulata           | Femenino  | 42 años | Superstición            | Reprensión           |
| 1769 | Guanajuato             | María Antonia               | Mulata           | Femenino  | 28 años | Superstición            | Reprensión           |
| 1769 | Guanajuato             | Francisca Javiera de Vargas | Mulata           | Femenino  | 25 años | Bigamia                 | Desconocida          |
| 1774 | San Miguel el Grande   | María Teresa                | Mulata           | Femenino  | 22 años | Hechicería              | Reprensión           |
| 1776 | León                   | Basilio Orozco              | Mulato           | Masculino | 38 años | Proposiciones           | Ninguna              |
| 1780 | Tlalpujahua            | María Gertrudis Saucedo     | Mulata           | Femenino  | 35 años | Bigamia                 | Ninguna              |
| 1781 | Churumuco              | Joaquín Gutiérrez           | Mulato           | Masculino | 35 años | Supersticioso           | Reprensión           |
| 1781 | Irapuato               | José Cornelio               | Mulato           | Masculino | 38 años | Blasfemia               | Desconocida          |
| 1781 | Valle de San Francisco | Juan Antonio Sánchez        | Mulato           | Masculino | 32 años | Bigamia                 | Desconocida          |
| 1782 | San Luis Potosí        | Rosalía Colchada            | Loba             | Femenino  | 27 años | Sortilegio amatorio     | Reprensión           |
| 1788 | Silao                  | Sebastián Pérez             | Mulato           | Masculino | 35 años | Bigamia                 | 5 años de cárcel     |

### 3.2.3 Los indígenas.

Por último, analizare el caso de los indígenas, a este estrato se les permitió gobernarse manteniendo sus usos y costumbres, (siempre y cuando éstas no fueran en contra de la religión católica o en contra de la buena moral), mantuvieron ciertos privilegios como sus formas de vestir, sus derechos y propiedades, y debido a la despoblación por las epidemias y la huida de indios, se les quitó de las labores económicas y las largas jornadas de trabajo que exigían un gran desgaste físico, sobre todo de las que se relacionaban con el campo y con el cultivo y procesamiento de la caña de azúcar. Alamán dice, que se debe precisamente a que se quita a los indígenas de estas actividades sumamente demandantes, que se comienza a importar la mano de obra de esclavos negros que eran traídos desde África por intermediarios europeos, los cuales trabajaban como criados mayormente.<sup>607</sup>

Quizás los indígenas fueron el estrato menos controlado por la Inquisición, ya que se les tenía un alto grado de tolerancia a sus usos y costumbres, y aunque ellos incurrieran en prácticas que se consideraban prohibidas, no se les sancionaba con la misma severidad ante “transgresiones” como la superstición, la blasfemia y las faltas a la moral sexual, sobre todo durante el siglo XVIII.<sup>608</sup> Los tribunales eclesiásticos eran los encargados de juzgar las faltas de este estrato.

El delito sancionado por la Inquisición que cometían los indígenas y se puede relacionar de forma más clara con el imaginario y la mentalidad colectiva, es el tipo de superstición mejor conocida como “falsos milagros”, que consistían principalmente en la creación de apariciones de santos o en la atribución de sucesos poco convencionales a imágenes santas ya existentes, como era que las imágenes de estos mostraran indicios de vida, parpadeo, sangrados, tics, llanto, sudoración, entre otras. Como producto de este ambiente de religiosidad se atribuían nuevos milagros a determinados santos relacionados con grupos socio-raciales específicos.

---

<sup>607</sup> *Ibid.* P. 51.

<sup>608</sup> A.H.C.M. Inquisición... *Op. Cit.* C. 1242, Exp. 113/Fs. 22, C.1244, Exp. 142/ Fs. 2, C. 1244, Exp. 148/ Fs. 10 y C. 1244, Exp. 160/ Fs. 79.

Las imágenes que habían mostrado un ejemplo de su poder espiritual y de su accesibilidad se convertían en intercesoras, especialmente favorecidas, entre los cristianos ordinarios y Dios. Las imágenes de Cristo descubiertas en los bosques, campos y yacimientos acuíferos cercanos a grutas o asociados con ellas, así como los descubrimientos que se hacían cerca de lomas, fueron particularmente atractivos para los creyentes indígenas del México colonial. Un caso representativo de esta índole para Michoacán, es la aparición de la imagen conocida como Nuestra Señora de la Raíz, que aún se conserva en la iglesia parroquial de Jaconá, dicha imagen está formada por dos raíces, una que semeja la imagen de la virgen María y la otra raíz tiene la forma del niño Jesús.<sup>609</sup>

Dentro de este contexto ¿cuáles pudieron ser las principales causas que alentaban aun pueblo, principalmente indígena, a fabricar un milagro de esta índole? La respuesta más próxima puede recaer en las cuestiones económicas, ya que se podría pensar que estas apariciones se fabricaban con el fin de enriquecimiento de unos cuantos, pues era muy habitual que se formaran cofradías en torno a estas nuevas imágenes santas y se pidiera limosna en su honor a los pueblos circunvecinos. Esto se manifiesta en el caso de Francisco de la Cruz Godoy, indio principal de Jocotepec, y el “Milagroso Cristo del calvario”. Este gobernador creó una capilla para esta imagen con la perversa intención de obtener una licencia para recaudar limosnas y enriquecerse.<sup>610</sup>

Un ejemplo parecido a este y que ocurrió en el territorio del obispado, es el de Juan Antonio Muñoz, quien declaró en el año de 1770 ser originario del pueblo de San Francisco Uruapan y vivir en el barrio de San Pedro, ser de calidad indio y de edad de 52 años, dijo que hacía como diez años que al bajar el sol en un cerrito mediano que nombran del gallo, con el motivo de ir a buscar cera, estando al pie de un encino grueso como de una brazada, en la rama de en medio del dicho árbol vio una cruz y en ella formada una imagen de “Jesuchristo señor nuestro crucificado”, para cerciorarse subió al árbol a registrar y vio que estaba la santa imagen unida a la cruz y que nacía de la misma rama del árbol y que no estaba sobrepuesta, dijo que adoró a la imagen y se retiró por sí solo, pero volvió la tarde del mismo día al paraje solo y sin compañía alguna, y cortó la rama en donde estaba la

---

<sup>609</sup>*Ibid.* p. 398.

<sup>610</sup> Taylor, *Op Cit.* p. 399.

imagen y la llevó a su casa, en donde expresa la mantuvo sin dar parte al juez eclesiástico de aquel partido, ni al dueño de la hacienda, en la que entonces residía.<sup>611</sup>

Declara que mantuvo en silencio este acontecimiento por dos años, y sólo supo de esto su mujer y los que entraron a su casa, pero pasados los dos años llevó la imagen con un escultor para que la puliese. Posteriormente declaró que se adoraba a esta imagen en una capilla de su hermano Juan de la Rosa, la cual se encontraba en el mismo barrio, añadió que los concurrentes le llevan velas y de vez en cuando dejaban monedas en el pean de la santa imagen, y que repartía como reliquias algunos pedazos de madera que cortó del pie de la cruz donde se hallaba la imagen.<sup>612</sup>

Por estas acciones, el tribunal inquisitorial Vallisoletano mandó que se analizara la imagen y que un maestro escultor calificado dictaminara por la inteligencia de su oficio si la imagen en cuestión era aparecida o construida, a lo que el maestro escultor Manuel Joachin de Breña, dictaminó que era una imagen construida y no aparecida, por lo que se queda a debate si la dicha imagen se pondría en una iglesia del pueblo o se destruiría. Pero lo que sí quedó claro es que la imagen no le fue devuelta a su dueño, porque pregonó que era una imagen aparecida y pedía limosna para dicha imagen sin autorización.<sup>613</sup>

Pero aunque bien es cierto que si se utilizó a dichas apariciones de imágenes milagrosas con un fines económicos, este no fue el único propósito para el que fueron empleadas, siendo más común, el propósito de crear la aparición de santos propios o atribuir comportamientos no convencionales a estos, con la finalidad de que jugaran el papel de intercesores en la vida cotidiana de los cristianos ordinarios ante Dios, independientemente de la investidura y origen de estos santos.

Esta relación particular con los santos, también se presenta de forma individual, siendo común que los creyentes se encomendaran al santo que llevaba el nombre con el que habían sido bautizados. De igual forma los pueblos y vecindarios también tenían un santo patrono, en cuya fiesta cada uno de los fieles desempeñaba un papel específico que implicaba trabajo, ofrendas en dinero, flores, vestuario, artesanías, velas, incienso y otros

---

<sup>611</sup> A.H.C.M. Inquisición...*Op. Cit.* C. 1241, Exp.89/ Fs. 1-2.

<sup>612</sup> *Ibid.* Foja 3.

<sup>613</sup> *Ibid.* Foja 5.

signos de devoción, estas celebraciones eran una forma de renovar los vínculos de obligación y de lealtad para con los santos.<sup>614</sup>

Tal diversidad expresa la concepción subjetiva familiar en espacios públicos, no sólo símbolo de reproducción de un imaginario religioso colectivo que diera cuenta del proceso evangelizador, sino también ámbito para la construcción del sentido de lo religioso. Es difícil definir las causas específicas que alentaron la elección de un santo patrono. Se puede concluir que estas creaciones de santos se hacía con el fin principal de que una comunidad- principalmente indígena según la documentación- tuviera sus propios intercesores ante Dios, estas manifestaciones se hacían para integrar a la comunidad que los creaba dentro de esa jerarquía divina y para situar a dicha comunidad dentro de ese contexto religioso del siglo XVIII.

La hechicería fue otra transgresión relacionada con este estrato, pero con la diferencia de que esta falta era sancionada por los tribunales civiles cuando la cometían los indígenas. Para ejemplificar esta situación utilizaré el caso de María Clara, de calidad indígena también conocida como la “Cocupa”, quien fue acusada de ser hechicera y curandera supersticiosa en el año de 1783, es acusada por Petra Gutiérrez vecina del pueblo de Uruapan. Lo interesante en casos como este es que las prácticas consideradas como hechicerías o supersticiones eran analizadas desde la perspectiva científica, por ejemplo se acusaba a María clara de ser curandera supersticiosa y de que usaba “artes extrañas para curar, como haberle sacado a la denunciante un armadillo del útero para librarla de los dolores que la aquejaban”.<sup>615</sup>

La denunciada utilizó para la curación hojas de aguacate, que calentaba en las brasas y posteriormente se las colocaba en el vientre a la denunciante, mientras la sahumaba con copal. La citada “Cocupa” dijo que no era hechicera, pero que le empezaron a llamar así desde que una india de Uruapan llamada Ana María se refirió a ella como tal, pero que en verdad no era hechicera y que esa india la había llamado así, porque habían tenido ciertas

---

<sup>614</sup> Taylor, *Op. Cit.* pp. 400-401.

<sup>615</sup> A.H.C.M., Procesos Criminales / Hechicería/Caja 835, expediente 22, foja 8.

rencillas provocadas por el concubinato en el que habían vivido su hijo e hija, respectivamente.<sup>616</sup>

En estos casos el dictamen de las prácticas de hechicería se sometía a los parámetros científicos a diferencia de los procesos inquisitoriales que se fundamentaba en buscar las causas de la superstición en elementos como el pacto explícito o implícito con el demonio. En concreto para este caso se pidió a dos médicos examinados por el Real Tribunal del protomedicato,<sup>617</sup> que expusieran las posibles causas de los malestares de la denunciante. En primer lugar el médico vallisoletano, Luis de Vargas declaró el 29 de enero de 1783 en la ciudad de Valladolid que “la enfermedad de la dicha Petra Gutiérrez era un tumor en el vientre que comúnmente se produce en las mujeres por la lentitud con que les circula la sangre copia, o abundancia que de ella tienen, respecto del varón, ya que coadyuva la vida sedentaria, y el ácido melancólico de que abundan y de que proviene la dificultad en la circulación de la sangre” [...] y “que las hojas de aguacate que le aplico maría clara pudieron naturalmente traerle un alivio transitorio, dimanado el calor actual que les daría el rescoldo bastante a hacer evaporar parte del mal humor, o laxar las fibras”.<sup>618</sup>

El testimonio del segundo médico, el bachiller don Agustín Suarez de Pereda, diagnosticó la enfermedad de Petra Gutiérrez como “una próxima disposición a hidropicarse o con insipiente de hidropesía como se halla pues lo pálido del color, y manchas o pecas con que se deja ver, principalmente en la cara y manos, no es otra cosa que un cierto, y seguro signo de su mala nutrición, que hace estar la sangre impregnada de muchas partículas impuras, gruesas atrabiliarias, y melancólicas, y no la color rosada y rubicunda, como lo está y se deja ver en un cuerpo sano” [...] y “que las hojas de aguacate pudieron naturalmente traerle un transitorio alivio, mediante el calor actual que les daría el

---

<sup>616</sup>*Ibid.* foja 17.

<sup>617</sup>El Real Tribunal del protomedicato era la institución encargada de vigilar las cuestiones referentes al ramo de la salud en España y Nueva España, le competía evaluar a los médicos, cirujanos, barberos, boticarios y demás profesionales relacionados con la salud, se instauró en España con los reyes católicos en el siglo XV y llegó a la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVI. Ver Tate Lanning, John, *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el imperio español*, UNAM- Facultad de Medicina, Instituto de Investigaciones jurídicas, México, 1997, pp. 18-20. Verduzco Sandoval, Rocío, “Los boticarios en Valladolid durante el siglo XVIII, Formación Práctica, botica y sociabilidad”, Morelia, Facultad de Historia, UMSNH, 2014, pp. 21-22. Tesis de licenciatura que se encuentra en la biblioteca de la misma facultad.

<sup>618</sup>A.H.C.M. *Ibid.* foja 64.

rescoldo con que se les aplico”.<sup>619</sup> La acusada fue reprendida severamente y se le exhortó a no seguir relindo ese tipo de curaciones.

**Tabla N° 7. Relación del estrato indígena y las transgresiones a la religiosidad colonial.\*<sup>620</sup>**

| Año  | Lugar          | Acusado                                    | Calidad | Genero               | Edad           | Delito                  | Sentencia                                                                               |
|------|----------------|--------------------------------------------|---------|----------------------|----------------|-------------------------|-----------------------------------------------------------------------------------------|
| 1732 | Valladolid     | Diego de la Cruz                           | Indio   | Masculino            | 38 años        | Curandero supersticioso | Oír misa en 7 días festivos y trabajar un mes como peón en el convento de las catarinas |
| 1732 | Tuzantla       | Juan Joseph de la Cruz                     | Indio   | Masculino            | <b>42 años</b> | Curandero supersticioso | Desconocida                                                                             |
| 1734 | Zitácuaro      | Juan Rosales                               | Indio   | Masculino            | 40 años        | Curandero Supersticioso | 3 años de prisión                                                                       |
| 1758 | Sirondaro      | Manuel Santiago y pascuala María           | Indios  | Masculino y femenino | 40 y 36 años   | Hechiceros              | Desconocida                                                                             |
| 1783 | Uruapan        | María Clara                                | India   | Femenino             | 48 años        | Hechicería              | Reprensión severa                                                                       |
| 1778 | Uruapan        | María Luciana Montoya.                     | India   | Femenino             | 28 años        | Bigamia                 | 15 años de reclusión                                                                    |
| 1789 | Valladolid     | María Manuela Ramírez                      | India   | Femenino             | 26 años        | Bigamia                 | Desconocida                                                                             |
| 1791 | Uruapan        | José Buenaventura                          | Indio   | Masculino            | 32 años        | Ilícita amistad         | Penitencia pública.                                                                     |
| 1792 | Ucareo         | La comunidad de Ucareo.                    | Indio   | Masculino            |                | Aparición de imagen     | Se quema la imagen.                                                                     |
| 1797 | Valle del Maíz | José Gil de la cruz y Justo Rufino Morales | Indios  | Masculino            | 42 y 45 años   | Superstición            | Penitencia pública                                                                      |

<sup>619</sup>*Ibid.* foja 66.

<sup>620</sup>Tabla elaborada en base a la información contenida en los expedientes del Archivo Histórico Casa Morelos, D/J/Inquisición/s-sub/Siglo XVIII/0327/ Cajas 1235-1244 y Procesos Criminales/ cajas 834, 835 y 837.

Se puede llegar al consenso de que aunque cualquier estrato socio-racial podía incurrir en alguna falta que sancionara la justicia eclesiástica, había relaciones estrechas entre estrato y delito, atribuibles a varios factores, dentro de los que puede figurar el entorno económico, el ambiente social y el grado de aculturación, factores que dan paso a un imaginario colectivo, que aglutina pensamientos y acciones, que conforman una determinada realidad en la que se encuentran las transgresiones y la justicia eclesiástica. Las formas de control les permitieron reprimir, pero también ser reprimidos, como en los casos de las acusaciones que se hacían por hechicería, obligar al cónyuge a respetar la primera alianza matrimonial, en el caso de la bigamia, o legitimar la pertenencia de un pueblo a la comunidad cristiana mediante la atribución de milagros a los santos de su preferencia, y el reconocimiento de una función pedagógica e intercesora de las imágenes de la virgen y los santos, aclarando los límites que tales advocaciones y veneración tenían con la idolatría.<sup>621</sup>

### **3.3. Cambios y continuidades en la aplicación de justicia, análisis desde la posición particular de los curas párrocos.**

El objetivo de este apartado es estudiar algunos de los castigos impuestos a los transgresores de la religiosidad. Posteriormente se busca analizar ¿Cuál fue el impacto “real” y el grado de control que ejerció la justicia eclesiástica en la forma de concebir la realidad de los que estaban bajo su jurisdicción? Sobre todo, privilegiando las emociones y valores implantados en la sociedad colonial como el temor, la fe, el honor y la moral. En oposición me interesa estudiar en qué medida afectó la llamada “modernidad” a los habitantes del obispado de Michoacán durante la segunda mitad del siglo XVIII en la forma de percibir su realidad, en este caso se plantea una modernidad cultural. Por último, se estudia en qué grado y de qué forma se vio afectada la aplicación de la justicia eclesiástica por los cambios que sufrió la propia Iglesia como institución y los curas de parroquia como miembros de ésta, se proponen cambios en la aplicación de la justicia eclesiástica como producto de los cambios propios de ese contexto.

---

<sup>621</sup> Según la tesis de Gruzinski la colonización de los imaginarios habría utilizado fundamentalmente las imágenes. Gruzinski serge, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en México: siglos XVI al XVIII*, México, FCE, 1991, p. 180.

### 3.3.1. Los principales castigos impuestos a los transgresores de la religiosidad.

La aplicación de los castigos impuestos a los transgresores de la religiosidad, tales como la penitencia espiritual y el castigo físico de carácter tanto público como privado se puede relacionar con posibles cambios en la conducta de los infractores, analizando si el hecho de dar una sanción al infractor era garantía de que éste no volvería a atentar contra el orden establecido, o si por el contrario, aunque recibiera un castigo por su “delito”, tal pena no bastaba para modificar su conducta. Esto obliga a pensar ¿cómo los integrantes de esta sociedad en su cotidianeidad construyeron una constante negociación del espacio social?, en la que tiene lugar el juego permanente de la interacción, la dominación, la resistencia y la adaptación e integración de individuos que están inmersos en distintos patrones culturales. En concreto, ¿se puede relacionar al propio sistema de valores en cuestión con posibles cambios en la conducta de los que cometían un acto sancionado por la religión?

Planteamientos como los de Solange Alberro, orientan a pensar que la deshonra fue la forma común para percibir a los que eran acusados de haber atentado contra la fe o la moral católica, sobre todo, teniendo en cuenta que la sociedad colonial fue una sociedad sedienta de honor y estaba basada en la moral. Bajo ese contexto se trataba de incrementar la tensión que los hombres ejercían sobre la conducta de sus pares, en ese sentido, se respondería a una política de disciplinamiento de las costumbres, revestida por el velo de la cortesía. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, se vivió la civilidad de un ideario que entendió el control como una herramienta central de la dominación de los impulsos.<sup>622</sup> Se puede decir, que en ocasiones el reo tenía mayor temor a la deshonra pública que al castigo físico.<sup>623</sup>

La deshonra de los que eran procesados por la justicia eclesiástica no sólo les causaba desprestigio social a ellos, sino que tal signo se extendía hasta sus familias, y aunque estos valores ostentaron un gran peso en la sociedad colonial novohispana, se siguieron presentando comportamientos que no estaban dentro de la aprobación social - el problema central radica en estudiar la eficiencia de este elemento para generar un modelo

---

<sup>622</sup> Viqueira. *Op. Cit.* P. 80.

<sup>623</sup> Alberro, *Op. Cit.* P.193.

conductual particular en la población-. La sociedad estuvo construida por parámetros conductuales calificados como «honrados», «arreglados», «moderados», opuestos a un «antimodelo», «desvergonzado», «desarreglado» y «descomedido».

Ahora bien, ¿cuáles fueron los castigos más comunes aplicados a los principales delitos que se cometían durante la segunda mitad del siglo XVIII? Por ejemplo, las sanciones que generalmente se aplicaban a los bígamos iban desde penitencias espirituales, que eran propiamente el castigo eclesiástico, hasta la “vergüenza publica”, que consistía en pasear al reo por las calles de la ciudad mientras se le administraban los azotes correspondientes a su falta y durante este recorrido se pregonaban sus delitos. Esta práctica junto con el destierro temporal pertenecía más a la justicia civil, pero también eran usadas por la justicia eclesiástica.<sup>624</sup>

Otra pena que se aplicaba a los transgresores del matrimonio ortodoxo era la conocida popularmente como el castigo “del pollo” o “la gallina”, el cual consistía en desnudar al acusado del torso y untarlo con miel para posteriormente vaciarle encima un saco de plumas y pasearlo por las principales calles de la ciudad pregonando la falta que había cometido, castigo aplicado generalmente sólo a los hombres.<sup>625</sup> El discurso “decente”, a los ojos de la sociedad, pretendía impedir las transgresiones que pudieran mancillar la representación intachable de la familia que se había construido en base a una conducta moral impuesta por las élites.

En ocasiones, las mujeres que eran acusadas de bigamia y resultaban culpables, además de recibir la pena espiritual, consistente en hacer oración y dar servicio a la comunidad eclesiástica, también recibían castigo físico, que por lo general también consistía en recibir cierto número de azotes y como castigo adicional eran enviadas a una casa de recogidas, el tiempo de permanencia de una acusada en estos sitios fue variado y dependió en gran medida de su condena y los cargos finales que se le inculparan. Este fue el caso María Luciana Montoya, India, quien fue remitida a una casa de recogidas por haberse casado dos veces, una con Juan Antonio Romero, indio, originario de Huaniqueo y

---

<sup>624</sup> A.H.C.M. Inquisición, *Op. Cit.*C. 1235, Exp.11, Foja 22.

<sup>625</sup> Alberro, *Op. Cit.* pp. 192-193.

la otra con Juan Manuel Bucio originario de Maravatío, la acusada duró quince años recluida en una casa de recogidas de Valladolid.<sup>626</sup>

El pecado-delito de bigamia o matrimonio doble constituía un atentado a los principios de la indisolubilidad y la monogamia del matrimonio por lo que estuvo condenado en la época colonial como impedimento dirimente por la Iglesia, y la comprobación de un matrimonio anterior conllevaba a la nulidad del nuevo casamiento, situación que perduró durante el siglo XVIII, realidad que se advierte en las fuentes judiciales, falta juzgada por el tribunal de la Inquisición y más tarde por la justicia civil.<sup>627</sup>

De igual forma, el delito de solicitación fue tratado con gran sigilo por parte del tribunal, quien lo calificó de delito grave por lo que debía de perseguirse y sancionarse. El resultado de varios casos de solicitación termino con la aprensión del infractor y el embargo de sus bienes y su conducción bajo algún pretexto a la “cárcel secreta” del tribunal inquisitorial, en la que quedaba incomunicado y aislado.<sup>628</sup>

Cabe aclarar que cuando se remitía a un religioso a una prisión eclesiástica era por un prolongado periodo de tiempo, a esto se le conocía como “cárcel perpetua.” Esta fue una pena exclusiva para confesores solicitantes y clérigos en general, a los cuales se les mantenía encerrados, por lo habitual en un convento, para cumplir con tres mandatos: imponerles un castigo por las faltas cometidas, mantenerlos vigilados para que no cometieran nuevas transgresiones y para evitar el escándalo.<sup>629</sup>

La blasfemia fue otro delito recurrente durante la segunda mitad del siglo XVIII, práctica considerada como un delito religioso menor que consistía en profesar injurias contra los dogmas de la fe, producto de la ira, ofensas, desprecio, odio, crítica al discurso eclesiástico, entre otros. varios estudios mencionan que en territorio colonial esta transgresión fue en esencia más radical y constituida por un grueso de proposiciones que

---

<sup>626</sup> A.H.C.M. *Ibid.* C. 1242. Exp. 113/ Fs. 52.

<sup>627</sup> Bernard Y Gruzinski caracterizan a la bigamia como fenómeno típicamente americano favorecido por la inmensidad de los espacios, la debilidad del control y la fluidez de los desplazamientos de los pobladores” Bernard, Serge, “Los infantes del apocalipsis: la familia en Mesoamérica y en los andes”, en: Burguiere, Andre, et al, *Historia de la familia*, Paris, 1998, p. 186.

<sup>628</sup> Gargallo, *Op. Cit.* pp. 95-96.

<sup>629</sup> Alberro, *Op. Cit.* p. 194.

van desde las “heréticas”, conscientes o no, hasta las “indecentes”, “insolentes”, “escandalosas”, entre otras, según los calificativos inquisitoriales. El castigo más común para esta falta considerada de carácter menor, consistía en la reconciliación del infractor con la comunidad espiritual, mediante la oración, la penitencia y el trabajo comunitario, por ejemplo, la asistencia a los enfermos.<sup>630</sup>

Un delito gravemente sancionado por la Inquisición fue la hechicería, considerada, como señala Alberro y como hemos venido advirtiendo, un atentado contra los individuos a través de recursos mágicos, aunado a dicho poder se encontraba el uso de yerbas, objetos, brebajes o pócimas, acompañadas de ritos, oraciones e invocaciones de ayuda a las fuerzas sobrenaturales, principalmente el diablo, con la finalidad de propiciar en su totalidad el trabajo, ya fuera “positivo” o “negativo”.<sup>631</sup> El castigo principal para esta falta, también consistía en propinar al infractor un determinado número de azotes mientras se le paseaba por las calles principales de la ciudad con el pregonero por delante, que iba gritando las faltas del infractor. En ocasiones, también se castigaba con confinamiento a los infractores, como se pesquisa en el caso de María Manuela Chavira de calidad negra y originaria de Turicato, quien llevaba ya varios años avecindada en Tarímbaro. Fue acusada de hechicera y remitida a una casa de recogidas de Valladolid desde 1750, año en el que fue denunciada.<sup>632</sup>

Por último, se encuentra el delito de la superstición y los “falsos milagros”, faltas llevadas a cabo de manera individual o colectiva, muy relacionadas con la cuestión de las imágenes religiosas. El castigo para sancionar estas faltas fue variado, ya que cuando la realizaba un agente individual como fue el caso de -Francisco Javier González de calidad español, quien incurrió en la superstición, se le castigó sólo con la pena espiritual y la penitencias de rendir reverencia al santo devocional.-<sup>633</sup> por lo general a los que resultaban culpables de haber incurrido en el crimen de la superstición se les reprendía de manera severa y se les mantenía en prisión mientras se les dictaba el fallo correspondiente.

---

<sup>630</sup> A.H.C.M. Inquisición... *OP. Cit.* C. 1236. Exp. 25/ Fs. 30.

<sup>631</sup> Alberro. *Op. Cit.* P. 158.

<sup>632</sup> A.H.C.M. Inquisición... *Op. Cit.* caja 1238. Ver el expediente.63.fs. 23.

<sup>633</sup> *Ibid.* Exp. 62/ Fs. 12.

Los indígenas también incurrían en esta falta, sobre todo en los “falsos milagros”, descritos en el apartado anterior. La Inquisición fue la institución encargada de juzgar esos casos, pero no aplicó castigo alguno a las comunidades indígenas que crearon estas devociones, ya que, los indígenas estaban fuera de la jurisdicción eclesiástica, aunque fue la misma institución la encargada de aprobar o desaprobar un milagro o de confirmar la autenticidad de la aparición de una imagen religiosa.<sup>634</sup>

Al parecer, el periodo de confinamiento de los reos de la justicia eclesiástica en los distintos tipos de cárceles —ya fueran eclesiásticas, civiles, inquisitoriales o casas de recogidas—, fue otro elemento de suma importancia para propiciar un cambio en la conducta de los acusados, pues la situación que se vivía al interior de estos lugares era sumamente precaria, sobretodo en cuestiones básicas como el vestido y la alimentación. Son varios los testimonios que dan cuenta de la situación adversa que se vivía en los sitios de confinamiento de la segunda mitad del siglo XVIII.

Un ejemplo de ello, se observa en el caso de Joachin Feliciano Sánchez al parecer español, quien duró cuatro años preso en las cárceles secretas del santo oficio, acusado de adivino supersticioso en 1756. Se anota que en primera instancia fue recluso en las cárceles reales de Tlalpujahua, pero se fugó de manera violenta y por esta razón a su nueva detención fue conducido a las cárceles secretas del Santo Oficio, donde el reo experimentó condiciones duras y adversas, lo que manifestó en sus declaraciones y peticiones, mediante las que pidió clemencia a los señores inquisidores de México, para que lo dejaran en libertad y pudiera regresar a Tlalpujahua para asumir las responsabilidades del matrimonio, y que no se le embargaran sus bienes por la gran precariedad en que se encontraba su familia, peticiones que le fueron concedidas en 1760.<sup>635</sup>

Otro claro ejemplo del mismo tenor, es el de Juan Berdusco de calidad mulato y esclavo de Joseph Anaya. El citado Berdusco fue acusado de bígamo y fue confinado a prisión en las cárceles eclesiásticas de Valladolid, aunque se hace latente su traslado a las cárceles secretas del Santo Oficio si se lograba comprobar su doble matrimonio. Se informa a los inquisidores de la ciudad de México que el reo en cuestión se encontraba enfermo de

---

<sup>634</sup>*Ibid.* Caja 1235. Exp. 8/ fs. 4.

<sup>635</sup>*Ibid.* Caja 1237, Exp. 40/ Fs. 83.

tabardillo, por lo que fue trasladado al hospital de San Juan de Dios de Valladolid y una vez curado fue devuelto a prisión.<sup>636</sup> También dio cuenta de la precaria situación de este acusado el comisario de Valladolid quien dijo, “lo vestí de un todo porque estaba en cueros vivos me avisaron que se quería huir y reconviniéndolo que porque quería hacer eso, que dijo le tenía dicho que su causa estaba para determinarse, me respondió que no tenía ya aguante para tanta prisión y trabajos de la cárcel”.<sup>637</sup>

Por otro lado, las cárceles reflejaban la imagen de lugares funestos relatados mediante diversos testimonios que expresan los intentos de fuga de varios acusados, quiénes arriesgaban su propia vida con tal de escapar. Este fue el caso de Joseph López, quien al intentar fugarse de la cárcel eclesiástica de Valladolid en 1783 se quebró una pierna, finalizando sus días en el hospital de San Juan de Dios de Valladolid a consecuencia de la mencionada lesión.<sup>638</sup> El escapar del confinamiento incluso orilló a los reos a arriesgar “el alma” —pactando con el mal a cambio de su libertad—, situación que se advierte en el caso del mulato Marcial de Nava, quien ofreció su alma al diablo por quince años a cambio de que el señor de las tinieblas le ayudara a escapar, aunque tal parece que el pacto no surtió efecto y su intento fallido sólo le trajo más problemas y cargos adicionales a los que ya enfrentaba.<sup>639</sup>

Las adversidades físicas que un reo de la justicia eclesiástica podía experimentar dentro de los sitios de confinamiento, no fueron el factor único que pudo propiciar cambios conductuales, también se encuentran elementos determinantes como el factor psicológico, ya que por lo regular se mantenía detenidos a los acusados durante el periodo intermedio en el que se formulaban los cargos, se hacían las averiguaciones correspondientes y les dictaban sentencia. Las posibilidades de que el reo experimentara en este proceso periodos de presión, temor, incertidumbre, ansiedad y desesperación, por el hecho de no saber cuál sería la sentencia que se le impondría y las consecuencias que a causa de ello se derivarían. Estos síntomas se agravarían si el periodo de confinamiento se extendía demasiado, este fue el caso de María Luciana Montoya, quien fue acusada de bigamia en 1778, la acusada ya

---

<sup>636</sup>*Ibid.* C. 1238, Exp. 65/Fs.110.

<sup>637</sup>*Ibid.* Foja. 70.declaracion hecha en Valladolid el día 2 de septiembre de 17861.

<sup>638</sup> A.H.C.M. Inquisición... *Op. Cit.* C. 1243, Exp. 133. Foja 19.

<sup>639</sup>*Ibid.* C. 1258, Exp. 54/Fs. 4-7.

tenía quince años presa en una casa de recogidas de la ciudad de Valladolid y aun no se le había dictado sentencia y en última instancia se le dejó en libertad debido a que era de calidad indígena y a que se pudo comprobar la muerte de su primer cónyuge.<sup>640</sup>

Como una tentativa hipótesis, se puede pensar que la política de la justicia eclesiástica se orientó en la larga duración a la normalización, aplicando castigos simbólicos y ejemplares sólo en casos graves y otorgando dispensas o reconvenciones en la mayoría de los casos. En este escenario difuso se presenta el juego de autoridad y obediencia. También hay indicios de posibles arrepentimientos por parte de los infractores, como el caso de Joseph Miguel Bejarano, quien ya había ido a buscar en dos ocasiones al comisario de la Inquisición para pedir penitencia, porque hacia un tiempo aproximado de ocho meses que había dicho que, “quería a una mujer más que al ángel de su guarda y más que a los santos”, también blasfemó expresando, “maldito seas Dios”, por lo que solicitó “misericordia con toda verdad”.<sup>641</sup>

Como este ejemplo hay algunos más, en donde por medio de auto denuncias se expresa el arrepentimiento del reo por alguna falta cometida, tal es el caso de Fernando García, quien el primero de octubre de 1757 apareció ante el comisario de la Inquisición con el motivo de rogar misericordia por haber dicho “maldito seas Dios”. De tal blasfemia declaró sentirse arrepentido, por lo que acudió a confesar su falta, incluso declaró que por el arrepentimiento no pudo dormir en toda la noche y que los motivos que lo habían llevado a manifestar su falta fueron el ser cristiano y buscar su remedio, y al buscar consejo en su confesor, éste le recomendó que se presentara ante el comisario del Santo Oficio para confesar su falta, lo que hizo “desecho todo en lagrimas”.<sup>642</sup>

Con testimonios como estos, se podría pensar que elementos tales como: la fe, la moral, el temor, el castigo físico, la reclusión y el honor, sobre todo el honor católico, influyeron en el cambio de conducta de los reos procesados por la justicia eclesiástica. También se puede añadir que dichos cambios no dependían directamente de un factor determinado, sino que, se daban por la unión de factores diversos como: el castigo físico, el

---

<sup>640</sup>*Ibid.* C. 1242, Exp. 113/ Fs 52.

<sup>641</sup> A.H.C.M. Inquisición...*Op. Cit.* C.1238, Exp. 55/ Fs.3-4.

<sup>642</sup>*Ibid.* C. 1237, Exp. 48/Fs.9.

deshonor, que no sólo afectaba al reo, sino también a sus familiares más cercanos, y por último también influyeron los valores y la fe individual del transgresor. Tales parámetros éticos y normativos contaron con una importante plataforma de socialización y persuasión: la justicia pasó a ser de nuevo un camino de educación de las costumbres para la amplia gama de población que acudía a ella o que se veía envuelta en sus redes. Como se ha venido señalando a lo largo de este capítulo la participación de los curas de parroquia en la aplicación de la justicia eclesiástica es notoria, debido a que por lo general, fueron la primera figura de autoridad a la que se recurría para denunciar alguna transgresión a la religiosidad.

Para el caso del obispado de Michoacán, los castigos que se aplicaron a transgresores juzgados por la justicia eclesiástica, por lo general, no fueron demasiado violentos. Las penas estaban integradas por la reconvención al reo por parte de una autoridad, ya fuera el mismo comisario inquisitorial, un juez eclesiástico o algún párroco, expresadas de manera pública o privada. Por lo general, todo tipo de castigo estaba acompañado de alguna pena espiritual, que se sancionaban de forma particular contemplando la falta del acusado. La pena espiritual era el vínculo mediante el cual el reo se reconciliaba con la comunidad espiritual y con la Iglesia misma, ésta se relacionaba de forma directa con acudir a oír misa por un periodo de tiempo determinado, llevar veladoras o hacer oración a un santo en particular, portar una vestimenta exclusiva, entre otras.<sup>643</sup>

Dentro de los castigos físicos más fuertes que aplicó el brazo armado de la Iglesia, se encuentra la pena de doscientos azotes impartida a un mulato conocido como “Joseph el titiritero”, acusado de hechicero y supersticioso, A quien después de aplicado el castigo se le dejó en libertad.<sup>644</sup> La mayoría de los castigos aplicados a los reos de la justicia eclesiástica comprendieron el encarcelamiento, el embargo de bienes y la reprensión severa de los reos. Este panorama se puede explicar desde una “modernidad cultural” que buscaba nuevos modos de control, volcándose sobre el intento de alcanzar un mayor disciplinamiento social sobre sus súbditos, esta situación también revolucionaría la aplicación de justicia pasando de la aplicación violenta de la justicia a una justicia más interiorizada. Desde los

---

<sup>643</sup>*Ibid.* C. 1235, EXP.22, C. 1244, Exp. 148, C.1244, Exp. 160.

<sup>644</sup>*Ibid.* Exp. 4/ Fs. 10. Declaración de libertad expedida el día 18 de julio de 1740.

planteamientos de Michel Foucault en su obra *Vigilar y castigar*, este autor sostiene que la sociedad moderna cambió el tradicional castigo de carácter autoritario, abierto, punitivo, violento y espectacular por el poder difuso, escondido, rutinario, disciplinado e interiorizado, tendiente a castigar el alma y ya no el cuerpo de los condenados.<sup>645</sup>

### 3.3.2. La movilidad en las fronteras de las transgresiones a la religiosidad.

El análisis planteado no estaría completo sino ser tomara en cuenta la contraparte del carácter tradicional de la sociedad colonial. El objetivo central es ver en qué medida afectó la incursión de la llamada “modernidad”<sup>646</sup> en la concepción que los curas de parroquia tenían de las transgresiones a la religiosidad y del régimen virreinal,<sup>647</sup> ya que como lo sugiere Arlette Farge, con la Ilustración comenzaron a surgir grandes cambios en la mayor parte del territorio Europeo, que esta autora localiza en el registro de gestos, ritos y prácticas, que se presentan en las aspiraciones y descontentos de una sociedad, materializados en procesos como la propia revolución francesa.<sup>648</sup>

---

<sup>645</sup>Foucault, *Ibidem*.

<sup>646</sup> Dentro de la pugna por designar cuáles son los factores que distinguen a una sociedad tradicional de una sociedad moderna se encuentran, en primer lugar, los modos de producción y los factores económicos que se derivan de esas maneras de producción, por ejemplo; el paso de la agricultura a la actividad industrial, es decir, el paso de las comunidades campesinas, también conocidas como *Gemeinschaft*, (comunidades tradicionales) a las *Gesellschaft* (sociedades urbanas). Este proceso de transformación supone un desarraigo de las relaciones de parentesco y vecindad, núcleos básicos dentro de las relaciones de las comunidades tradicionales, también caracterizadas por un profundo apego a la religión y a la vida en comunidad. Panorama que comienza a verse claramente modificado desde inicios del siglo XIX y a lo largo de todo el siglo XX, siglos marcados por el constante desarrollo de la sociedad burguesa, el auge de la urbanización y el triunfo innegable de la industrialización. Es entonces, cuando estos dos modelos de sociedad comienzan a chocar entre sí, al considerar el modo de vida campesino y en general el modelo de vida de las sociedades tradicionales como obsoleto y carente de sentido para los tiempos de modernidad. Véase Le Goff, Jacques, (director), *Los campesinos en la historia europea*, España, Editorial Crítica, 1995, ver sobre todo el capítulo I, “La controversia sobre el modo de vida campesino”, pp. 9-23.

<sup>647</sup>Se considera a estos agentes históricos como piezas clave en el proceso de transición de una sociedad tradicional a una sociedad moderna, por influir a la feligresía, sobre todo, en el aspecto cultural, debido a su papel de mediadores culturales al interior de la sociedad. Dentro de este contexto se hacía presente un amplio margen de acción y tolerancia hacia la religiosidad “popular”, principalmente como producto del consenso que se establecía entre el párroco y la feligresía, propiciando factores de identidad como un catolicismo criollo y la búsqueda de mejores condiciones de vida, compartidas por el clero bajo y la feligresía, que detonarían el movimiento de independencia en 1810, dando inicio a un sistema de gobierno independiente y con miras al republicanismo.

<sup>648</sup> Farge Arlette, “De la opinión” en: *Lugares para la historia*, Chile, Universidad Diego Portales, 2008, pp. 101-105.

La circulación de ideas propicio que esos cambios se vieran reflejados en las colonias europeas de ultramar, presentes en los comportamientos y formas de pensar de los pobladores del “Gran Michoacán” de la segunda mitad del siglo XVIII. Estos cambios también se manifestaron en los ministros de lo sagrado, mediante actitudes como la falta de seguimiento en algunos procesos de aplicación de la justicia eclesiástica, también mediante la secesión de poderes como el inquisitorial en algunos párrocos, situación atañida a factores como la distancia y la ausencia de comisarios en lugares alejados. Los desafíos a la autoridad y jurisdicción eclesiástica por parte de simpatizantes de las ideas ilustradas, como funcionarios reales y críticos de la Iglesia también fue una constante.<sup>649</sup>

A continuación se hace una recapitulación de algunos factores que ya se han abordado a lo largo de esta tesis y que se relacionan con la movilidad en las fronteras de la transgresión a la religiosidad y con la aplicación de justicia a los transgresores. El primer ejemplo de esos cambios presentes en la figura del párroco al momento de cumplir con sus obligaciones religiosas, se presenta mediante el caso de la denuncia y acusación que hizo el Tribunal inquisitorial de México contra el bachiller Francisco Díaz, colector de diezmos del partido de Pátzcuaro, por no haber ejecutado las diligencias correspondientes sobre una denuncia espontánea que ante él hizo cierto sujeto, donde este se delataba “hereje formal” junto con otros catorce de sus parientes. Esta es una acusación grave para ese contexto ya que hay que recordar que la herejía era la falta máxima que se podía cometer en contra de la religión y de la *república cristiana*.<sup>650</sup> Para seguir la investigación se formó una comisión especial debido al largo tiempo que ya había pasado del hecho.<sup>651</sup> Este caso se trata con mayor detalle en el capítulo II de esta tesis.

El desafío a la autoridad de los ministros de la Iglesia se puede considerar como otro de los elementos propiciados por el contexto que se analiza. El caso que se presentó ante el

---

<sup>649</sup> A.H.C.M. Inquisición...*Op. Cit.* C. 1244, Exp. 150/ Fs.5.

<sup>650</sup> Este es un hecho significativo si se toma en cuenta que la herejía era la falta máxima que se podía cometer en contra de la religión católica, e incluso fue la razón por la cual fue creada la Inquisición, debido a que “el hereje” fue concebido como una potencial amenaza para el correcto funcionamiento de la sociedad, ya que transgredía los principios de la *República Cristiana*, concepto que se refería a la existencia de una sociedad cristiana, donde tanto el Estado como la Iglesia tenían como principios básicos los fundamentos de la religión cristiana. Es por eso, que se consideraba al hereje como un criminal, un rebelde y un paria, ya que con su falta atentaba de forma directa contra la autoridad de la Iglesia y también contra la del Estado. véase, Turberville, A.S, *Op Cit*, pp.112-114.

<sup>651</sup> A.H.C.M. Inquisición...*Op. Cit.* C. 1239, Exp. 66/ Fs. 22.

comisario de la Inquisición de Valladolid, el doctor don Joachin de Cuevas, es ejemplo de esa situación. Este caso da cuenta de los abusos cometidos por el teniente de justicia Martin Bojados en contra del cura Nicolás Ochoa.<sup>652</sup> Este caso también se trata con detalle en el capítulo anterior de esta tesis. Este desafío es la muestra evidente de que la autoridad eclesiástica ya no era la misma que fue en siglos pasados, la figura del sacerdote gozaba de inmunidad incuestionable, pero con actitudes como las vistas se manifiesta la continua y mayor regulación del papel de la Iglesia.

Las manifestaciones individuales de libre pensamiento y el cuestionamiento a los dogmas de la fe, también conocidos como “proposiciones” son faltas que presentan un constante aumento desde mediados del siglo XVIII, hasta las dos primeras décadas del siglo XIX y reflejan ciertos cambios en la aplicación de la justicia eclesiástica, ya que por lo general estas faltas no recibieron castigo en la temporalidad que se estudia, a pesar de que estas declaraciones podrían ligarse de manera directa con la herejía. La información contenida en un índice inquisitorial de principios del siglo XIX arroja datos interesantes, como el elevado número de denuncias hechas por proposiciones, sobretodo, heréticas, que cuestionaban los dogmas de la fe y la religión católica. De los 153 registros totales que integran este índice 53 acusaciones son por esta queja, es decir, el 34.6% de las acusaciones totales, esto hace evidente algunos de los cuestionamientos que la sociedad colonial hacia a la Iglesia en los albores del nuevo siglo.<sup>653</sup>

Los ejemplos de “proposiciones” son varios como el de Nicolás de Gartie, de origen francés, quien fue denunciado ante la Inquisición en el año de 1744, por argumentar que el sacramento de la confesión es “malo”, ya que por medio de él los párrocos acceden a la solicitud de las feligresas.<sup>654</sup> Las declaraciones de esta índole también incluían comentarios como el que expresaba que no era verdad que en el “Santísimo Sacramento” estaba Jesucristo y que tampoco estaba en la hostia. Este fue el caso de Basilio Orozco, de calidad mulato, quien declaró no creer que realmente Jesucristo estuviera en el Santísimo Sacramento, cosa que expresó en 1776.<sup>655</sup>

---

<sup>652</sup> A.H.C.M., *Op. Cit.*, C. 1243, Exp. 138. *Ibidem*.

<sup>653</sup> A.H.C.M. D/J/Inquisición/S-sub/Siglo XIX/0620/C.663/Exp. 4/Fs 183.

<sup>654</sup> A.H.C.M. Inquisición, *Op. Cit.* C. 1235, Exp. 15/ fs. 6.

<sup>655</sup> *Ibid*.Exp. 101/Fs. 17.

También se encontraban las declaraciones que mencionaban, que Cristo no resucitó al tercer día y que no resucitó de entre los muertos, así lo dijo el sargento mayor del regimiento de milicias de Guanajuato en 1776.<sup>656</sup> Así mismo, se presentan testimonios que giran en torno a la moral sexual, ejemplo de ello es el testimonio emitido en 1761 por Rufino Barragán, también conocido como Gabriel del castillo, de calidad español, quien declaró que: “el sexto mandamiento esta comúnmente mal entendido por los fieles; que en él no se prohíbe el uso de las mujeres y que la simple fornicación no es pecado, que es cosa natural y que no debía prohibirse”.<sup>657</sup> La expansión de estas manifestaciones contarías a los dogmas de fe pudo deberse a la falta de rigidez en la aplicación de la justicia eclesiástica a los transgresores de la norma, lo que refleja el desinterés de los miembros del clero por controlarlos o el notable desgaste de la autoridad religiosa, encarnada principalmente en los curas.

La segunda posición en cuanto a mayor número de denuncias la ocupa la solicitud, es evidente el aumento de denuncias comparándolas con las registradas durante el siglo XVIII, situación que da indicios de cambios en las costumbres al interior del clero. Las cifras indican 36 casos equivalentes al 23.5 %, un número significativo para una falta que era tratada con bastante sigilo.<sup>658</sup>

De la misma manera, es claro el aumento en el número de denuncias hechas por herejía, que ascienden al 17.6%, cifra considerable si se toma en cuenta que este era el delito más grave sancionado por la Inquisición, Es evidente que estas manifestaciones de desacuerdo con lo establecido tuvieron un considerable aumento.<sup>659</sup> También se hicieron presentes las denuncias que se relacionaron con el desprestigio de la Iglesia y la Inquisición, como fue el caso de don Rafael Calvillo, médico de formación, a quien se le acusó de haber hablado en contra del tribunal, como a su vez el caso de don Joaquín Zaldívar, acusado de cantar versos “irreligiosos” y de carácter ofensivo para el Santo Oficio.<sup>660</sup>

---

<sup>656</sup> *Ibid.* Caja 1241, exp. 99/ Fs.8.

<sup>657</sup> Declaración presente en el Juicio hecho a Rufino Barragán por “proposiciones” en el año de 1761. *Ibid.* Caja 1238, exp. 59. Foja 5.

<sup>658</sup> *Ibidem.*

<sup>659</sup> *Ibidem.*

<sup>660</sup> *Ibidem.*

Por último, dentro de este índice se encuentran acusaciones relacionadas con cuestiones políticas, como las denuncias hechas contra los “retenedores de libros prohibidos”, defensores de las nuevas ideas y formas de gobierno. Este fue el caso de don Bernardo Pini, prebendado de la Iglesia, quien fue acusado por este cargo y de francmasón, a lo que se le agregó el de sollicitación. Dentro de este campo, también se puede incluir a los autores de comedias consideradas prohibidas como fue el caso de don José González autor de una comedia titulada “Lemanasta”.<sup>661</sup>

La atención de las autoridades en materia de fe se centraba de manera directa en cuestiones de carácter político como vigilar la propagación de ideas subversivas, en restringir las aglomeraciones que se presentaban como producto de las fiestas patronales, en controlar a los librepensadores, en regular las actividades de las asociaciones como las cofradías y las hermandades y al mismo tiempo descuidaba funciones como vigilar las prácticas religiosas de la feligresía, permitiendo manifestaciones como las proposiciones, el desafío a los miembros del clero y ciertas manifestaciones de herejía y superstición.

Esta situación se hace evidente en las acciones de instituciones como la Inquisición que se centraba más en perseguir las libertades de pensamiento político, como las que se expresaban en el “credo francés” que se encontraba circulando en Nueva España por el año de 1802, ya que se mandó recoger todas las copias que hubiera de este escrito, era un documento anónimo, pero refleja con claridad varias de las aspiraciones que se perseguían en toda la Nueva España a principios del siglo XIX, en él se decía lo siguiente:

“creo en la República Francesa, una indivisible creadora de la igualdad y la libertad: en el general Bonaparte, su hijo nuestro único defensor: El cual fue concebido de grande espíritu: nació de madre virtuosísima, padeció por montes y Valles: fue por los villanos vilipendiado, muerto y resucitado. Descendió al Piamonte y al Tercer día resucito en Italia. Entró en Mantua, y ahora está sentado a la diestra de Viena, capital de Austria. Desde donde ha de venir a juzgar a los príncipes, y potestados aristócratas. Creo en el espíritu de generalidad francesa: en la dignidad del consulado de París: En la *destrucción* de la tiranía, y remisión de los emigrados: En la resurrección de los

---

<sup>661</sup> *Ibidem*.

derechos naturales del hombre: En la factura de la paz, libertad, igualdad, y humanidad entera Amen.”<sup>662</sup>

Estas acción normativa se presentar con mayor fuerza en el año de 1811, cuando mediante un edicto inquisitorial se señalaba que se multaría con 500 pesos y se sentenciar a la pena de excomunión mayor a “cuanta persona que apruebe la sedición de Hidalgo, reciban sus proclamas, mantengan su trato, y correspondencia y le presten qualquiera genero de ayuda, o favor,” <sup>663</sup> se acusa a Hidalgo de ser ateo, de inquietar a la feligresía, ponerla en peligro y “trastornar el trono y la religión”, acciones consideradas como el «antimodelo» del de cura párroco, que debía velar por la feligresía, protegerla, instruirla y mantenerla dentro del orden cívico y religioso, dirimiendo las disputas al interior de la comunidad, para evitar que los roces y conflictos trastocaran el orden social establecido.

El aumento en el número de las denuncias de transgresiones a la religiosidad que se presentaron en los primeros años del siglo XIX, comparadas con las del siglo XVIII, hace evidente la falta de un control eficaz por parte de la justicia eclesiástica, que condenaba más lo formalizado mediante el discurso que las prácticas en sí, también es perceptible el debilitamiento de su poder y hegemonía. Circunstancias manifiestas en este creciente número de denuncias, ya que se puede considerar a este fenómeno, como un indicador de la desaprobación del accionar de esta institución, y como una negación al reconocimiento de su autoridad y hegemonía por parte de la sociedad de principios del siglo XIX. Acontecimientos reflejados mediante los múltiples desafíos hechos a la Iglesia y a su autoridad, expresados mediante las palabras y las acciones de ciertos miembros y sectores de la sociedad. El cura de parroquia estaba más preocupado por cumplir las funciones que le imponía el monarca mediante los mandatos de los obispos que por atender las tareas propias de la fe.

El mestizaje es otra manifestación de esos cambios, éste se presentaba de forma evidente en la Nueva España del siglo XVIII, también fue un factor que diezmó la actividad de la justicia eclesiástica, para ilustrar esta situación he elegido el caso de Manuela y María Josefa vecinas de la hacienda de San Juan del Bizcocho, acusadas de haber hecho cierta

---

<sup>662</sup> A.G.N. Instituciones Coloniales/ Inquisición/ *Op. Cit.* vol. 1408, expediente 8, 1802, foja76.

<sup>663</sup> A.G.N. Inquisición...*Op. Cit.* Vol.61, caja 391, expediente 1. Foja 1.

curación supersticiosa a un mozo que fue arrastrado por un caballo en un paraje que se conocía con el nombre de “el charco del pino”. La acusación fue hecha por el juez eclesiástico Joseph Antonio González Rivadeneira, pero la denuncia no procedió debido a que las acusadas pudieron demostrar su ascendencia indígena, aunque en los testimonios se declara que utilizaron elementos que comúnmente se utilizaban en la hechicería para llevar a cabo tal acto. (Se mencionan elementos como un gato negro, velas, una gallina y agua bendita).<sup>664</sup>

La concepción del mestizaje comenzó a cambiar a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, el imaginario de “limpieza de sangre”, que fungió como una de las principales herramientas para legitimar el discurso oficial de las autoridades virreinales, fue sufriendo modificaciones y comenzó a ser objeto de algunas críticas en la segunda mitad del siglo en cuestión. Esto se refleja en la petición presentada por Manuel María Ramírez de Arellano y Cevallos en el año de 1762, de calidad criolla, y licenciado en Derecho por la Universidad Pontificia de la ciudad de México, quien se desempeñaba como abogado de la Real Audiencia en la mencionada ciudad.<sup>665</sup>

El citado personaje presentó una queja ante el rectorado de la Pontificia Universidad en diciembre de 1762, el motivo por el cual se manifestó fue porque se le negó la matrícula a su hijo dentro de la Facultad de Derecho de esa Universidad, negándole la admisión bajo el pretexto de “vicio de sangre”, acusación que recayó sobre toda su familia. Esta imputación de “impureza de sangre” se basaba en el hecho de que la esposa del referido jurista era de calidad mulata, lo que le daba el carácter de «infame», la defensa dando argumentos de variada índole (buena estirpe familiar, título de nobleza, entre otros) logró después de veinte años que fuera aceptada su primera solicitud.<sup>666</sup> Este hecho hace evidente el inicio de un profundo cambio en las concepciones que se tenía del imaginario de “limpieza de sangre” que articulaba todo el régimen colonial y se comienza a sustituir a la virtud por el mérito.

---

<sup>664</sup> *Ibid.* C. 1239. Exp.67/ Fs.20.

<sup>665</sup> La información presentada se encuentra en el Archivo General de la Nación (AGN) Ramo universidad, expediente 81, fs.358- 360.

<sup>666</sup> *Ibidem.*

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, los intereses centrales del gobierno estaban orientados a conseguir cambios estructurales a lo largo y ancho de su territorio, una manera de conseguirlo sería mediante la aplicación de medias de control más minuciosas y estructuradas. Este nuevo control se volcaría sobre el intento de alcanzar un mayor disciplinamiento social sobre sus súbditos, situación que revolucionaría la aplicación de justicia pasando de la aplicación violenta de la justicia a una justicia más interiorizada. Dentro de este contexto reformista los curas de parroquia además de tener como una de sus tareas fundamentales el cumplimiento de las reformas, también debían velar por la aplicación de la justicia eclesiástica colaborando con instituciones como la Inquisición y los tribunales eclesiásticos, debido a que estas instancias normativas fueron las principales encargadas de vigilar por el correcto cumplimiento de la norma y de los preceptos de la religión católica.

El papel de los curas de parroquia en la administración y la aplicación de la justicia eclesiástica se vio ampliado en sus funciones y participación, ya que, al ser considerados como la primera figura de autoridad los feligreses recurrían a su persona para denunciar algunas faltas contra la religiosidad colonial, y a su vez, estos curas de parroquia debían presentar las citadas denuncias ante la Inquisición o ante los jueces eclesiásticos y en más de una ocasión se les delegaba la autoridad necesaria para realizar los autos correspondientes. En varias ocasiones, estos agentes históricos se vieron obligados a fungir como representantes del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición debido a la falta de comisarios y a la lejanía de los territorios donde se presentaban las transgresiones respecto a los lugares que eran sede de un tribunal inquisitorial.

Las transgresiones que debían vigilar los curas se pueden dividir en dos tipos, las que atentaban contra la moral sexual y las buenas costumbres, y las que transgredían los dogmas de la religión. En lo referente a las primeras se encontraban el amancebamiento, la sollicitación, la bigamia y la incontinencia, mientras que dentro de las segundas se contemplaba la hechicería, la superstición, la blasfemia y los falsos milagros, se puede llegar al consenso de que aunque cualquier estrato socio-racial podía incurrir en alguna falta que sancionara la justicia eclesiástica, había relaciones estrechas entre estrato y delito, atribuibles a varios factores, dentro de los que figuran el entorno económico, el ambiente

social y el grado de aculturación, factores que dan paso a un imaginario colectivo, que aglutina pensamientos y acciones que conforman una determinada realidad, en la que se encuentran las transgresiones y la justicia eclesiástica. Las formas de control les permitieron reprimir, pero también ser reprimidos, como en los casos de las acusaciones que se hacían por hechicería, obligar al cónyuge a respetar la primera alianza matrimonial, en el caso de la bigamia, o legitimar la pertenencia de un pueblo a la comunidad cristiana mediante la atribución de milagros a los santos de su preferencia, y el reconocimiento de una función pedagógica e intercesora de las imágenes de la virgen y los santos, aclarando los límites que tales advocaciones y veneración tenían con la idolatría.

Los castigos que se aplicaron a transgresores juzgados por la justicia eclesiástica, por lo general, no fueron demasiado violentos. Las penas estaban integradas por la reconvención al reo por parte de una autoridad, ya fuera el mismo comisario inquisitorial, un juez eclesiástico o algún párroco, expresadas de manera pública o privada. Por lo general, todo tipo de castigo estaba acompañado de alguna pena espiritual, que se sancionaban de forma particular contemplando la falta del acusado. La pena espiritual era el vínculo mediante el cual el reo se reconciliaba con la comunidad espiritual y con la Iglesia misma, ésta se relacionaba de forma directa con acudir a oír misa por un periodo de tiempo determinado, llevar veladoras o hacer oración a un santo en particular, portar una vestimenta exclusiva, entre otras.

El aumento en el número de las denuncias de transgresiones a la religiosidad que se presentaron en los primeros años del siglo XIX, comparadas con las del siglo XVIII, hace evidente la falta de un control eficaz por parte de la justicia eclesiástica, que condenaba más lo formalizado mediante el discurso que las prácticas en sí, también es perceptible el debilitamiento de su poder y hegemonía. Circunstancias manifiestas en este creciente número de denuncias, ya que se puede considerar a este fenómeno, como un indicador de la desaprobación del accionar de esta institución, y como una negación al reconocimiento de su autoridad y hegemonía por parte de la sociedad del obispado a principios del siglo XIX. Acontecimientos reflejados mediante los múltiples desafíos hechos a la Iglesia y a su autoridad, expresados mediante las palabras y las acciones de ciertos miembros y sectores de la sociedad. El cura de parroquia estaba más preocupado por cumplir las funciones que

le imponía el monarca mediante los mandatos de los obispos que por atender las tareas propias de la fe. Esto refleja la movilidad en las fronteras de las transgresiones a la religiosidad y el cambio de perspectiva que los curas tenían de las faltas que debían sancionar, centrándose con mayor interés en vigilar lo que salía del control político, como las ideas de libre pensamiento, que las transgresiones a los dogmas de la fe, como las declaraciones abiertas de herejía o las “proposiciones”, que cuestionaban los principios medulares del catolicismo.

## **Conclusiones.**

A manera de conclusión se puede argumentar que el papel de los curas de parroquia fue de suma importancia en la transmisión y fomento del discurso religioso oficial, así como en la vigilancia de su cumplimiento. Los curas fungieron como portavoces de los obispos y de sus fines reformadores. Situación que se puede observar desde el proceso de secularización de las parroquias, el intento de castellanización de los naturales y la exhortación que los clérigos hacían a sus feligreses para practicar una religiosidad más individualizada e interiorizada, que estuviera acorde con las finalidades que perseguía la Iglesia reformada y el régimen Borbón.

El contexto del obispado de Michoacán pone en evidencia la fuerte presencia de la religión católica, de sus prácticas y representaciones en diversos ámbitos y aspectos de la vida diaria durante todo el siglo XVIII. Dentro de las principales formas en las que se explicitaba esa religiosidad oficial, tanto individualizada como colectiva se encuentran la encomienda del alma a Dios, la celebración de misas para salvación del alma, las capellanías y las obras pías, esto dentro de las manifestaciones de carácter más individual. Las principales expresiones colectivas de fe se encontraban ligadas de manera directa con las figuras de los santos. Las cofradías, procesiones, rogativa y fiestas patronales se articulaban en torno a un santo patrono, al cual se le rendía culto de manera individual, pero cuya devoción pública se demostraba mediante asociaciones y actividades colectivas. Siempre evidenciando una religiosidad regional y local.

La participación de los curas de parroquia en las manifestaciones oficiales de la religiosidad es evidente, sobre todo en la exhortación y fomento de estas prácticas entre su feligresía, esto se puede relacionar con dos causas primordiales. la primera de ellas el cumplimiento de sus fusiones eclesiásticas que les era impuesto desde la cúspide de la jerarquía eclesiástica, que como se vio anteriormente la Iglesia de la segunda mitad del siglo XVIII, estaba encabezada por los obispos, estas figuras de autoridad definían las prioridades de la Iglesia novohispana, de la que los curas párrocos formaban parte y cuya función primordial era la de vigila las manifestaciones devocionales de su feligresía y

orientarlos hacia los nuevos cánones de fe individualizada e interiorizada. La segunda causa de peso por la que los curas párrocos fomentaron las manifestaciones oficiales de fe que se analizan, se puede relacionar con la cuestión económica, ya que de esas actividades obtenían la mayoría de sus ingresos, debido a las restricciones regalistas que habían diezmado seriamente otras fuentes de ingreso de la Iglesia, como la recaudación del diezmo.

Aunque en la práctica los choques propiciados por la religiosidad local de los grupos sociales del obispado y la religiosidad oficial que se intentaba implantar desde la curia eclesiástica, representada por los obispos, y transmitida por los curas de parroquia, dio paso a distintas prácticas religiosas, en donde la figura del párroco jugó un papel de suma importancia en las distintas maneras en las que se manifestaba la religiosidad colonial.

El siglo XVIII, fue escenario de distintos cambios a causa de diversos factores económicos, políticos, sociales y culturales, pero sobre todo, durante la segunda mitad de ese siglo se presentaron reformas que afectaron de manera directa a la Iglesia y a algunas manifestaciones de la religiosidad colonial. Las cofradías, procesiones y fiestas patronales se vieron sumamente restringidas y vigiladas, tanto por la autoridad eclesiástica como civil. Esto se puede explicar desde el auge de la nueva Iglesia secular y desde las políticas civiles encaminadas a buscar la modernización del Estado.

Así mismo, se puede atribuir el aumento del culto y veneración a los santos, al interior de los hogares coloniales, a las reformas que buscaban una religiosidad más interiorizada y una piedad de carácter más individual, pero también al mayor control que se presentó, sobre todo, durante la segunda mitad del siglo XVIII. Lo que propició el auge de las devociones personales y el aumento del culto a santos regionales y locales.

El panorama que enmarcó la segunda mitad del siglo XVIII, posicionó a los curas de parroquia en situaciones ambiguas, ya que por una parte fueron los encargados directos de poner en práctica las reformas eclesiásticas que el régimen Borbón intentaba implantar en la nueva España, con medidas como la secularización de las doctrinas, la castellanización de la feligresía y el fomento de una piedad más interiorizada e individualizada que se contraponía con las manifestaciones populares de la religiosidad

barroca. A la par de estas reformas religiosas la Corona española exigía a los curas que fungieran como mediadores de las comunidades exhortándolos a intervenir en el buen gobierno de las mismas y en la transformación de las concepciones de los fieles para que se acoplaran a las nuevas metas que buscaba el Estado ilustrado español.

El cura de parroquia ocupaba el lugar de interlocutor de la sociedad, situado entre los conflictos de la Iglesia y el Estado, pero también entre los conflictos internos de las órdenes religiosas y el clero secular, así como entre el conflicto del alto y el bajo clero. Durante la coyuntura propiciada por las reformas borbónicas el cura párroco se encontraba situado en medio de la borrosa línea que dividía a lo sagrado de lo profano. Los conflictos con los funcionarios reales y los cuestionamientos que ciertos sectores de la sociedad hicieron al papel y las funciones de los párrocos, comenzaron a desgastar su autoridad y su imagen intachable. En suma, el cura párroco de la segunda del siglo XVIII, estuvo marcado por las disyuntivas que enmarcaron su contexto y por la ambigüedad de su papel que cada vez estaba menos delimitado.

En las últimas décadas del siglo XVIII, las manifestaciones como la competencia interna entre los curas, el desafío a su autoridad y el desinterés de los párrocos por atender asuntos tocantes a la fe, evidenciaban un paulatino debilitamiento de la estructura eclesiástica, producto del despotismo ilustrado y de su postura centrada en eliminar la posición privilegiada de la Iglesia como un Estado dentro del Estado y de sustituir el honor por el mérito como medio para lograr el reconocimiento social. Manifestaciones que se hacían presentes mediante el descontento con la forma de actuar de la Iglesia y se expresan en obras como la del europeo Enríquez Gómez titulada *Política Angélica*, que plasmó una fuerte crítica a tal institución, pero en ésta no sólo se critica a la Iglesia, también se propone un plan de reforma institucional. Esta situación hace evidente el conflicto entre criollos y peninsulares que existía al interior de la estructura eclesiástica.

De igual forma, la Ilustración afectó la hegemonía de la Iglesia, ya que para este siglo los intelectuales comenzaron a cuestionar mediante debates críticos, tanto el funcionamiento interno de la institución como sus nuevos intereses. La conjunción de estos nuevos círculos ilustrados así como la renovación del pensamiento político, fueron vistas como una amenaza para la Iglesia, por lo que censuró los influjos y debates suscitados,

principalmente durante el reinado de Carlos III. Incluso varios de los críticos de las acciones de la Iglesia pertenecían al bajo clero y fueron estos personajes los que encabezaron los posteriores movimientos de independencia a lo largo y ancho del territorio novohispano. El caso del obispado de Michoacán no fue muy distinto.

Estas reformas afectaron de forma directa al poder eclesiástico y a sus principales intereses de acción, ya que el Estado implementó una nueva política contra la propia Iglesia, y le otorgó nuevas funciones a su brazo armado, la Inquisición, como controlar a la población insurrecta y vigilar la entrada de ideas subversivas, las cuales se incrementaron a partir de 1760. La Suprema Inquisición redobló esfuerzos en España para impedir el paso y la circulación de libros ilustrados a la Nueva España, y evitar que los colonos se contagiaran con estas nuevas ideas, incluso se vedaron las estampas, inscripciones, anillos y manuscritos que tuvieran la menor alusión a los temas de libertad, igualdad, soberanía y emancipación.

Las temáticas que se censuraban en las obras literarias eran de gran variedad, iban desde religión, ciencia, historia, política, hasta las bellas letras. Este panorama reflejaba claramente la doble función que tuvo el tribunal de la Inquisición, porque censuraba lo relacionado con la fe, pero también lo tocante a la política y la inconformidad social. Inclusive fueron varios los curas de parroquia que simpatizaron con estas nuevas ideas y por ello fueron denunciados ante el tribunal inquisitorial, sobre todo, en los últimos años del siglo XVIII y los primeros del siglo XIX.

El recurso a la sátira para criticar a la Iglesia y a sus integrantes, el desinterés por denunciar las faltas a la fe y la moral, la inexistencia de seguimiento a algunas de las denuncias hechas, las crecientes críticas tanto a la Corona como a la Iglesia y el conflicto entre Iglesia y Estado, dieron cuenta de que el regalismo borbónico, pretendía que el monarca se convirtiera en vicario de Dios sin subordinación alguna a la Santa Sede, por otro lado, estos factores terminaron por establecer un control directo del monarca sobre el clero, como queda reflejado en las reales cédulas de 1765 y 1766, con los propios concilios provinciales que terminaron por restar poder y atribuciones a los ministros de lo sagrado.

Los conflictos internos entre los miembros de la Iglesia, criollos y peninsulares dieron como resultado la paulatina separación entre la elite eclesiástica representada por los obispos y sus funcionarios allegados y el clero bajo, integrado por los curas de parroquia. Es así que en los últimos años del siglo XVIII, se hace presente una marcada lucha entre las autoridades eclesiásticas y los miembros del clero bajo, situación que posteriormente desencadenaría el inicio de la guerra de independencia, encabezada en su mayoría por curas de parroquia, que bajo la promesa de mejores condiciones de vida alentarían a los feligreses a emanciparse del gobierno peninsular, considerado como traidor e ilegítimo, pero sin dejar de rendir lealtad al rey y a la religión.

Este proceso puede considerarse como el inicio de la transformación de una sociedad tradicional basada en un régimen monárquico a una sociedad moderna basada en garantías individuales como la igualdad, la justicia y la fraternidad. Proponiendo así la existencia de una modernidad, sobre todo en el ámbito cultural. Este proceso no se dio en un corto tiempo, sino que se fue gestando a lo largo del siglo mediante acciones como las que se han abordado en el tercer capítulo de esta investigación; el fomento a una religiosidad criolla, el cuestionamiento a los fundamentos de la religión y la monarquía, mediante la libertad de pensamiento, la lucha interna entre los miembros de la Iglesia, entre otras manifestaciones en las que estuvieron presentes los curas de parroquia y que posteriormente llevarían al inicio de la independencia de los novohispanos, pero cabe señalar, que los miembros del bajo clero no iniciaron el movimiento de independencia por cuestiones meramente filantrópicas, sino por la búsqueda de sus intereses propios.

Durante la segunda mitad del siglo XVIII, los intereses centrales del gobierno estaban orientados a conseguir cambios estructurales a lo largo y ancho de su territorio, una manera de conseguirlo sería mediante la aplicación de medias de control más minuciosas y estructuradas. Este nuevo control se volcaría sobre el intento de alcanzar un mayor disciplinamiento social sobre sus súbditos, situación que revolucionaría la aplicación de justicia pasando de la aplicación violenta de la justicia a una justicia más interiorizada. Dentro de este contexto reformista los curas de parroquia además de tener como una de sus tareas fundamentales el cumplimiento de las reformas, también debían velar por la aplicación de la justicia eclesiástica colaborando con instituciones como la Inquisición y los

tribunales eclesiásticos, debido a que estas instancias normativas fueron las principales encargadas de vigilar el correcto cumplimiento del discurso oficial y de los preceptos de la religión católica.

El papel de los curas de parroquia en la administración y la aplicación de la justicia eclesiástica se vio ampliado en sus funciones y participación, ya que, al ser considerados como la primera figura de autoridad los feligreses recurrían a su persona para denunciar algunas faltas contra la religiosidad colonial, y a su vez, estos curas de parroquia debían presentar las citadas denuncias ante la Inquisición o ante los jueces eclesiásticos y en más de una ocasión se les delegaba la autoridad necesaria para realizar los autos correspondientes. En varias ocasiones, estos agentes históricos se vieron obligados a fungir como representantes del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición debido a la falta de comisarios y a la lejanía de los territorios donde se presentaban las transgresiones respecto a los lugares que eran sede de un tribunal inquisitorial.

Las transgresiones que debían vigilar los curas se pueden dividir en dos tipos, las que atentaban contra la moral sexual y las buenas costumbres, y las que transgredían los dogmas de la religión. En lo referente a las primeras se encontraban el amancebamiento, la sollicitación, la bigamia y la incontinencia, mientras que dentro de las segundas se contemplaba la hechicería, la superstición, la blasfemia y los falsos milagros, se puede llegar al consenso de que aunque cualquier estrato socio-racial podía incurrir en alguna falta que sancionara la justicia eclesiástica, había relaciones estrechas entre estrato y delito, atribuibles a varios factores, dentro de los que figuran el entorno económico, el ambiente social y el grado de asimilación y resistencia cultural, factores que dan paso a un imaginario colectivo, que aglutina prácticas y representaciones que conforman una determinada realidad, en la que se encuentran las transgresiones y la justicia eclesiástica. Las formas de control les permitieron reprimir, pero también ser reprimidos, como en los casos de las acusaciones que se hacían por hechicería, obligar al cónyuge a respetar la primera alianza matrimonial, en el caso de la bigamia, o legitimar la pertenencia de un pueblo a la comunidad cristiana mediante la atribución de milagros a los santos de su preferencia, y el reconocimiento de una función pedagógica e intercesora de las imágenes de la virgen y los santos, aclarando los límites que tales advocaciones y veneración tenían con la idolatría.

Los castigos que se aplicaron a transgresores juzgados por la justicia eclesiástica, por lo general, no fueron demasiado violentos. Las penas estaban integradas por la reconvención al reo por parte de una autoridad, ya fuera el mismo comisario inquisitorial, un juez eclesiástico o algún párroco, expresadas de manera pública o privada. Por lo general, todo tipo de castigo estaba acompañado de alguna pena espiritual, que se sancionaban de forma particular contemplando la falta del acusado. La pena espiritual era el vínculo mediante el cual el reo se reconciliaba con Dios, con la comunidad espiritual y con la Iglesia misma, ésta se relacionaba de forma directa con acudir a oír misa por un periodo de tiempo determinado, llevar veladoras o hacer oración a un santo en particular, portar una vestimenta exclusiva, entre otras.

El aumento en el número de las denuncias de transgresiones a la religiosidad que se presentaron en los primeros años del siglo XIX, comparadas con las del siglo XVIII, hace evidente la falta de un control eficaz por parte de la justicia eclesiástica, que condenaba más lo formalizado mediante el discurso que las prácticas en sí, también es perceptible el debilitamiento de su poder y hegemonía. Circunstancias manifiestas en este creciente número de denuncias, ya que se puede considerar a este fenómeno, como un indicador de la desaprobación del accionar de esta institución, y como una negación al reconocimiento de su autoridad y hegemonía por parte de la sociedad colonial de principios del siglo XIX. Acontecimientos reflejados mediante los múltiples desafíos hechos a la Iglesia y a su autoridad, expresados mediante las palabras y las acciones de ciertos miembros y sectores de la sociedad. El cura de parroquia estaba más preocupado por cumplir las funciones que le imponía el monarca mediante los mandatos de los obispos que por atender las tareas propias de la fe. Esto refleja la movilidad en las fronteras de las transgresiones a la religiosidad y el cambio de perspectiva que los curas tenían de las faltas que debían sancionar, centrándose con mayor interés en vigilar lo que salía del control político, como las ideas de libre pensamiento, que las transgresiones a los dogmas de la fe, como las declaraciones abiertas de herejía o las “proposiciones”, que cuestionaban los principios medulares del catolicismo.

En la negociación, intercesión y disputas el cura fue actor de primer orden, busca el consenso y consentimiento entre fieles, intentaba una hegemonía religiosa católica, en vez

de control punitivo, fue factor persuasivo, mediante tres caminos, (el “cura gendarme”, el “cura aglutinador” y el “cura armonizador”) con resultados variados, no sólo estaba pendiente de las almas que estaba “conquistando,” sino también de los que ya había catequizado. En lo cotidiano la religiosidad tenía una frontera de indefinición y el cura no pudo cerrar las puertas y quedar fuera.

Los curas de almas fueron más que intermediario que conectaban lo terrenal con lo eterno, buscaban la solución a múltiples problemas que se derivaban del propio sistema colonial, pese a estar en una institución de poder, en el despliegue de su oficio no podía sentirse sólo como miembro de una parte. En lo referente a la aplicación de reformas eclesiásticas al cura le era muy difícil negarse a aplicar lo mandado, pero trato de no forcejear con lo establecido. Cuando pasó lo contrario la feligresía se alejó. La mediación fomentó la congregación, bajo la premisa “la iglesia somos todos”. Por lo tanto, esto implicó tolerancia contra las prácticas contrarias a la oficialidad, pero a la par comenzaron a ser restringidas las manifestaciones religiosas barrocas. El cura fue el encargado de combatir lo que había fomentado y a los fieles se les pedía rechazar lo que habían construido, el cura de almas no desmayó en su propósito, la introyección de los valores, la integración de la comunidad y vigilar que no se amenazaran el orden preexistente.

El párroco no era sólo intermediario, sino que debía cumplir mutiles roles “hijo”, “padre”, “juez” y “maestro”, en lo social un fue “gendarme”, “aglutinador” y “armonizador”. El cura de almas colonial fue un agente social con bastantes aristas y complejo, sería un error querer reducir su significado social, es necesario romper con los dualismos que reducen los procesos, su diversidad, discontinuidad, y dinamismo.

## Apéndices.

### Apéndice N° 1. Tablas de las parroquias del obispado de Michoacán para 1791.

Tabla N° 1. Intendencia de Guadalajara.<sup>667</sup>

| parroquia            | Ingreso promedio anual<br>de los curas |
|----------------------|----------------------------------------|
| Almoloyan            | 2,865 pesos                            |
| Atotonilco           | 954 pesos                              |
| Ayo el Chico         | 2,503 pesos                            |
| Caxitlán             | 839 pesos                              |
| Colima               | 2,560 pesos                            |
| Ixtlahuacan          | 1,238 pesos                            |
| La Barca             | 1,449 pesos                            |
| Ocotlán              | 1,422 pesos                            |
| Tamazula             | 2,465 pesos                            |
| Tuxpan               | 2,944 pesos                            |
| Zapotlán             | 2,423 pesos                            |
| Total: 11 parroquias | Total:21,662 pesos                     |

Tabla N° 2 Intendencia de San Luis Potosí.<sup>668</sup>

| parroquia                     | Ingreso promedio anual<br>de los curas |
|-------------------------------|----------------------------------------|
| Armadillo                     | 2,423 pesos                            |
| Cerro de San Pedro            | 1,382 pesos                            |
| Guadalcázar                   | 3,113 pesos                            |
| Mesquite                      | 2,407 pesos                            |
| Río Verde                     | 4,631 pesos                            |
| San Luis Potosí               | 5,066 pesos                            |
| San Francisco de los<br>Pozos | 965 pesos                              |
| Santa María del Río           | 1,968 pesos                            |
| San Sebastián                 | 1,000 pesos                            |
| Tlaxcalilla                   | 640 pesos                              |
| Valle de San Francisco        | 3,798 pesos                            |
| Total: 11 parroquias          | Total:29,652 pesos                     |

<sup>667</sup>Tabla basada en la información encontrada en el AHCM/Diocesano/Gobierno/Mandatos/decretos/caja 88/ 1706-1798, expediente 13, 1758, fojas 1-8. y en Romero José Guadalupe, *Noticias para formar La estadística del Obispado de Michoacán*, México, Imprenta de Vicente García Torres, 1862, pp. 4-9. Y en Brading David, *Op. Cit.*, revisar tablas en el apéndice, pp. 285-289.

<sup>668</sup>*Ibidem.*

**Tabla N° 3. Intendencia de Guanajuato.**<sup>669</sup>

| parroquia              | Ingreso promedio anual<br>de los curas |
|------------------------|----------------------------------------|
| Acámbaro               | 3,987 pesos                            |
| Apaseo                 | 1,751350 pesos                         |
| Chamacuero             | 1,666407 pesos                         |
| Celaya                 | 3,362394 pesos                         |
| Dolores                | 4,276956 pesos                         |
| Guanajuato             | 9,862 pesos                            |
| Irapuato               | 9,206 pesos                            |
| León                   | 4,824219 pesos                         |
| yuriria                | 2,840000 pesos                         |
| Marfil                 | 3,112690 pesos                         |
| Pénjamo                | 3,5381223 pesos                        |
| pedragorda             | 2 338262 pesos                         |
| Rincón                 | 2,857224 pesos                         |
| Salamanca              | 4,080845 pesos                         |
| Salvatierra            | 2,371684 pesos                         |
| Silao                  | 5, 721000 pesos                        |
| Santa Ana              | 1,259283 pesos                         |
| San Felipe             | 2,664644 pesos                         |
| San Miguel             | 5,822837 pesos                         |
| San Luis de la Paz     | 3,000687 pesos                         |
| San Juan de la Vega    | 8,872442 pesos                         |
| San Pedro de los Pozos | 350 pesos                              |
| Valle de Santiago      | 3,160720 pesos                         |
| Total: 23 parroquias   | Total: 94,422000 pesos                 |

**Tabla N° 4. Intendencia de Valladolid.**<sup>670</sup>

| parroquia    | Ingreso promedio anual<br>de los curas |
|--------------|----------------------------------------|
| Aguacana     | 500 pesos                              |
| Angamacutiro | 2,124 pesos                            |
| Apatzingán   | 1,584 pesos                            |
| Atoyac       | 1, 083 pesos                           |
| Axuchitlán   | 2,685 pesos                            |
| Capácuaro    | 281 pesos                              |
| Capula       | 426 pesos                              |
| Carácuaro    | 766 pesos                              |
| Charapan     | 769 pesos                              |
| Charo        | 476 pesos                              |

<sup>669</sup>*Ibíd.*

<sup>670</sup>*Ibíd.*

|                               |             |
|-------------------------------|-------------|
| Chilchota                     | 1,033 pesos |
| Chucándiro                    | 435 pesos   |
| Churumuco                     | 1,853 pesos |
| Coaguayana                    | 539 pesos   |
| Coalcomán                     | 707 pesos   |
| Copándaro                     | 1,397 pesos |
| Cuzamala                      | 1,566 pesos |
| Cuzeo                         | 2,137 pesos |
| Cuitzeo                       | 1,248 pesos |
| Etucuario                     | 681 pesos   |
| Erongaricuario                | 900 pesos   |
| Indaparapeo                   | 2,181 pesos |
| Irimbo                        | 1,303 pesos |
| Ixtlán                        | 988 pesos   |
| Jacona                        | 2,723 pesos |
| Jiquilpan                     | 2,077 pesos |
| Maravatío                     | 2,223 pesos |
| Maquili                       | 674 pesos   |
| Nahuatzén                     | 976 pesos   |
| Pátzcuaro                     | 1,903 pesos |
| Paracho                       | 1,603 pesos |
| Parangaricutiro               | 568 pesos   |
| Patamban                      | 700 pesos   |
| Peribán                       | 1,094 pesos |
| Petatlán                      | 1,106 pesos |
| (La) Piedad                   | 1,623 pesos |
| Pinzandaro                    | 588 pesos   |
| Purenchecuario                | 890 pesos   |
| Pungarabato                   | 1,069 pesos |
| Puruándiro                    | 1,112 pesos |
| Pomaro                        | 312 pesos   |
| Purungueo                     | 610 pesos   |
| Sahuayo                       | 1,550 pesos |
| Santa Anna Amatlán            | 563 pesos   |
| Santa Clara del Cobre         | 1,853 pesos |
| San Felipe de los<br>Herreros | 434 pesos   |
| Santa Fe de la Laguna         | 598 pesos   |
| Santa Fe del Río              | 569 pesos   |
| Santa María de<br>Valladolid  | 498 pesos   |
| Tacámbaro                     | 3,331 pesos |
| Tansitaro                     | 1,574 pesos |
| Tarímbaro                     | 1,122 pesos |
| Taretán                       | 840 pesos   |
| Tarecuato                     | 540 pesos   |
| Taximaroa                     | 1,944 pesos |
| Tlalpujahua                   | 3,488 pesos |
| Tlazazalca                    | 2,609 pesos |
| Tepalcatepec                  | 806 pesos   |
| Teremendo                     | 589 pesos   |
| Tecpan                        | 1,000 pesos |
| Tingambato                    | 825 pesos   |
| Tirindaro                     | 1,686 pesos |
| Tiripetío                     | 1,169 pesos |
| Tingüindín                    | 1,562 pesos |

|                          |               |
|--------------------------|---------------|
| Turicato                 | 1,281 pesos   |
| Tuxpan                   | 504 pesos     |
| Tuzantla                 | 1,375 pesos   |
| Tzironaro                | 1,275 pesos   |
| Tzintzuntzan             | 1,191 pesos   |
| Tzirtzicuaro             | 1,271 pesos   |
| Valladolid (El Sagrario) | 2,103 pesos   |
| Uaniquero                | 892 pesos     |
| Uango                    | 1,948 pesos   |
| Urecho                   | 1,831 pesos   |
| Undameo                  | 541 pesos     |
| Uruapan                  | 1,581 pesos   |
| Zamora                   | 1,977 pesos   |
| Zacapu                   | 393 pesos     |
| Zinapécuaro              | 2,760 pesos   |
| Zitácuaro                | 4,260 pesos   |
| Zirosto                  | 855 pesos     |
| Zirahuén                 | 1,110 pesos   |
| Total: 82 parroquias     | 107,381 pesos |

## **Fuentes.**

### **Fuentes primarias.**

#### **Archivo Histórico Casa Morelos. (A.H.C.M.)**

Fondo Diocesano, Sección Justicia, Fondo Inquisición, Subserie: siglo XVIII.

Fondo D/J/Inquisición/S-sub/Siglo XIX.

Fondo D/J/ Procesos criminales/ Subserie/ Hechicería/ Homicidios/ Sacrilegios.

#### **Archivo Capitular del Cabildo Catedral de Morelia. (A.C.C.C.M.)**

Actas de cabildo, expedientes ,53.0.01.48, 1778, fs. 2, 53.0.01.101, 1778, fs. 2 y 53.0.01.106, 1778, fs. 2.

#### **Archivo Histórico Municipal de Morelia, (A.H.M.M.)**

Sección justicia, Siglo XVIII.

Libros de Actas de cabildo siglo XVIII. Vol. 56, 57, 58, 59.

#### **Archivo Histórico General de Notarias de Morelia. (A.H.G.N.M)**

Libros de protocolos de instrumentos públicos vols. (29-220), 1720-1812.

#### **Archivo General de La Nación. (A.G.N)**

Ramos, Indiferente Virreinal e Instituciones coloniales /Inquisición, volúmenes, 971, 1020, 1036, 1162, 1168, 1367 y 1408.

## Bibliografía.

### Artículos de revista.

Barabas, Alicia M., “Etnoterritorios y rituales terapéuticos en Oaxaca”, *Scripta Ethnologica* Vol. XXIV, número 024, CONICET, Buenos Aires Argentina, 2002.

Briggs, Asa, “¿Qué es la historia de la cultura popular?”, en: *Historia social*, n°. 10, primavera-verano, 1991.

Cortés Peña, Antonio Luis, “Entre la religiosidad popular y la institucional. Las rogativas en la España moderna”, en: *Hispania*, no. 191, España, 1991.

Gruzinski, Serge, “La segunda aculturación: el Estado Ilustrado y la religiosidad indígena en Nueva España (1775-1800)”, en: *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 8, 1985.

Hering Torres, Max Sebastián, “Limpieza de sangre” ¿Racismo en la Edad Moderna? EN: *Wiener Zeitschrift zur Geschichte der Neuzeit / Rassismus*. 3. Jg. Heft 1. Wien Studienverlag 2003. Traducción: Diego Rueda Sinisterra.

Mazín Gómez, Oscar, “Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII”, en *Relaciones*, vol. X, núm. 39, verano, 1989.

Moreno de los Arcos, Roberto, “Los territorios parroquiales en el Arzobispado de México”, *Gazeta Oficial del Arzobispado de México*, Vol.22, núms. 9-10 (septiembre-octubre de 1982).

Ruano, Benito E. “La ‘sentencia-estatuto’ de Pedro Sarmiento contra los conversos toledanos.” En: *Revista de la Universidad de Madrid*. 1957.

Taylor Chance, J. K. y Taylor William, “cofradías y cargos: una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa mesoamericana”, en: *Antropología*, suplemento, México, INAH, Nueva Época, 1987, v. 14.

Taylor, William B, “ ‘...de corazón pequeño y ánimo apocado’. Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII”, en *Relaciones*, vol. X, núm. 39, verano, 1989.

Valdez Pozueco, Catarina, “Las últimas voluntades de Calderón de la Barca: Un modelo de testamento en la Edad Moderna”, en: *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, Año XLIII, 2010.

Wobeser, Gisela Von, “Certezas, incertidumbres y expectativas en torno a la salvación del alma. Creencias escatológicas en Nueva España siglos XVI-XVIII”, en: *H Mex*, Vol. LXI: año 4, 2012.

## Capítulos de libro.

Alberro, Solange, “Templando destemplanzas: hechiceras veracruzanas ante el Santo Oficio de la Inquisición, siglos XVI-XVII”, en: *Del dicho al hecho \_Transgresiones y pautas culturales en la Nueva España*, Seminario de historia de las mentalidades, México, INAH, 1989.

Appleby Joyce, Hunt Lynn y Jacob Margaret,” Posmodernismo y crisis de la Modernidad” “en: *La verdad sobre la historia*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1998.

Bernabéu Albert, Salvador, “Mas líbranos del mal Amén. Oraciones profanas y sátiras en el México ilustrado”, en: Carlos Alberto González S. y Enriqueta Vila Vilar (compiladores), *Grañas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, F.C.E., 2003.

Brading, David A., “El jansenismo español y la caída de la monarquía católica en México”, en: Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, 1992.

Brading, David A., “Presencia y tradición: La virgen de Guadalupe de México”, en: González, Carlos Alberto y Enriqueta Vila Vilar (compiladores). *Grañas del imaginario. . Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, F.C.E., 2003.

Civ'jan, T.V., “Semiótica del comportamiento humano en situaciones dadas (principio y fin de la ceremonia, fórmulas de cortesía)”, en: Lotman, Jurij M. y la Escuela de Tartu, *Semiótica de la cultura*, Madrid, Cátedra, 1979.

Connaughton, Brian, “El cura párroco al arribo del siglo XIX: el interlocutor interpelado”, en: Alicia Meyer, (coordinadora), *El historiador frente a la historia. Religión y Vida Cotidiana*, México, UNAM, 2008.

Connaughton, Brian, “El cura párroco al arribo del siglo XIX: el interlocutor interpelado”, en: Alicia Meyer, (coordinadora), *El historiador frente a la historia. Religión y Vida Cotidiana*, México, UNAM, 2008, pp. 189-209.

Connaughton, Brian, “Reflexiones metodológicas para excluir los estudios de la Iglesia en América Latina (siglo XIX): La experiencia de México”, en *Cuestiones metodológicas e historiográficas*, México, UNAM, 1998.

Gan Giménez, Pedro, “El sermón y el confesionario, formas de la consciencia popular”, en: Álvarez Santoló, Carlos, María Jesús, Buxó y S. Rodríguez Becerra (coordinadores), *la religiosidad popular*, Vol. I. *Antropología e Historia*, España, ANTHOPOS, 1989.

García González, Francisco, “Vida cotidiana y cultura material en el Zacatecas colonial”, en: Pilar, Gonzalbo Aizpuru (coordinadora), *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. III. Entre tradición y cambio, México, F.C.E.2005.

Gavira Márquez, María Concepción, “Las reformas mineras borbónicas: una asignatura pendiente en el virreinato del Río de la Plata”, en: María Concepción Gavira Márquez, (coordinadora) *América Latina entre Discursos y Prácticas*, Vol. I. La colonia, Morelia, UMSHH, 2009.

Ginzburg Carlo, “El inquisidor como antropólogo”, en: *El hilo y las huellas, Lo verdadero, lo falso y lo ficticio*, México, Fondo de Cultura Económica, 1999.

Gruziski, Serge, “Confesión, alianza y sexualidad entre los indios de Nueva España. (Introducción al estudio de los confesionarios en lenguas indígenas)”, en: *El placer de pecar [y] el afán de normar*, Seminario de historia de las mentalidades y religión en México colonial, México, Joaquín Mortiz, INAH, 1987.

Herbert S. Klein, “La experiencia afro-americana con la esclavitud desde la perspectiva comparativa: el estado actual del debate”, en: Celia L., Cussen (editora), *Huellas de África en América perspectivas para Chile*, Chile, Editorial Universitaria, 2009

Jäger, Siegfried, “Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos”, en *Métodos de análisis crítico del discurso*, Barcelona, Gedisa, 2003.

Lebren, François, “Las reformas: devociones comunitarias y piedad personal”, en: Ariés, Pilippe y Geoges Duby, *Historia de la vida privada*, vol.3, Del Renacimiento a la Ilustración, Buenos Aires, Taurus, 2001.

Martín, Alberto Marcos, “Religión «predicada» y Religión «vivida» Constituciones sinodales y visitas pastorales: ¿un elemento de contraste?, en: Álvarez Santaló, Carlos, María Jesús, Buxó y S. Rodríguez Becerra (coordinadores), *la religiosidad popular*, Vol. I. *Antropología e Historia*, España, ANTHOPOS, 1989.

Martínez Ayala, Jorge Amós, “¿Que bailen los negros! Danza e Identidad étnica en Uruapan”, en: *Uruapan paraíso que guarda tesoros enterrados, acordes musicales y danzas de negros*, Morelia, UMSNH/Morevallado/ Grupo cultural “Uruapan visto por los uruapenses”, 2002.

Núñez Arancibia, Rodrigo, “Actitudes ante la muerte en Valladolid y Morelia de Michoacán durante los siglos XVIII y XIX”, en: *Del Nuevo al Viejo Mundo: Mentalidades y Representaciones desde América*, Chile, Fondo de Publicaciones Americanistas y Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 2005.

Sack Robert D., “El significado de la territorialidad”, en: Pedro, Pérez, (compilador), *Región e historia EN México (1700-1850). Métodos de análisis regional*, México, Instituto mora, 1991.

Scharrer Tamm, Beatriz, “Trabajadores y cambios tecnológicos en los ingenios azucareros (siglos XVII y XVIII)”, en: Gloria, Artís Espriu, *Trabajo y sociedad en la historia de México siglos XVI-XVIII*, México, CIESAS, 1992.

Smith Carol A., “Sistemas económicos regionales: Modelos Geográficos y problemas socio-económicos combinados”, en: Pedro Pérez (compilador) *Región e historia en México (1700-1850). Métodos de análisis regional*, México, Instituto Mora, 1991.

Suarez Arguello, Clara Elena, “Los arrieros novohispanos”, en: Gloria, Artís Espriu, *Trabajo y sociedad en la historia de México siglos XVI-XVIII*, México, CIESAS, 1992.

Zambrano, Marta, “Ilegitimidad, Cruce de sangres y Desigualdad”, en: Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (coordinadores), *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el Mundo Hispánico*, México, el Colegio de México, 2011.

Zarate Toscano, Verónica, “Los privilegios del nombre. Los nobles novohispanos a fines de la época colonial”, en: Pilar, Gonzalbo Aizpuru (coordinadora), *Historia de la vida cotidiana en México*, vol. III. Entre tradición y cambio, México, F.C.E.2005.

### **Libros.**

Alamán Lucas, *Recuadro de la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 1990.

Alberro, Solange, *Inquisición y Sociedad en México 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Álvarez Santaló, Carlos, María Jesús, Buxó y S. Rodríguez Becerra (coordinadores), *la religiosidad popular*, Vol. I. *Antropología e Historia*, España, ANTHOPOS, 1989.

Ariès, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Madrid, Taurus, 1983.

Ariès, Pilippe y Geoges Duby, *Historia de la vida privada*, vol.3, Del Renacimiento a la Ilustración, Buenos Aires, Taurus, 2001.

Arrulleja, Torres Rafael, *Grandeza y decadencia de España en el siglo XVI*, España, Ed. Porrúa, 1986.

Baczko, Bronislaw, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1991.

Bajtín, Mijaíl, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Barcelona, Barral Editores, 1971.

Batjín, Mijaíl, *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI, 1995.

Bejarano Rubio, Amparo, *El hombre y la muerte. Los testamentos murcianos bajo medievales*, Cartagena, E.A. C, 1990.

Berlin Isaíah, *El sentido de la realidad, Sobre las ideas y su historia*, Taurus, Madrid, 1998.

Bobbio Norberto, et al, *Diccionario de política*, tomo II, México, Siglo XXI, 1991 p. 1698.

- Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 2000.
- Brading David A., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- Burke Peter, “¿Un nuevo paradigma?”, en: *¿Qué es la historia cultural?*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza Universidad, 1991.
- Cardozo Galué, Germán, *Michoacán en el siglo de Las Luces*, México, El Colegio de México, 1973.
- Cebrelli, Alejandra, *El discurso y la práctica de la hechicería en el NOA: Transformaciones entre dos siglos*, Córdoba, Argentina, Alción Editora, 2008.
- Centini Massimo, *Las Brujas en el mundo*, Barcelona, Editrial de Vecchi, 2004.
- Chartier Roger, *El presente del pasado, Escritura de la historia, historia de lo escrito*, México, Universidad Iberoamericana, 2005.
- Christian William A. *Apparitions in Late Medieval and Renaissance Spain*, Princeton, 1981.
- Christian, William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, Nerea, 1991.
- Cortés Peña, Antonio, *La política religiosa de Carlos III Y las órdenes mendicantes*, España, Universidad de Granada, Estudios Históricos Chronica Nova, 1989.
- Dávila, Carmen Alicia, *Los Carmelitas Descalzos en Valladolid de Michoacán siglo XVII*, Morelia, IMC, 1999.
- De Covarrubias Orozco, Sebastián, *Parte primera del tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, a costa de la imprenta de Gabriel de León, 1674.
- De la Torre Villar, Ernesto, coordinador, *Inquisición Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2000.
- Deleito y Piñuela, José, *La mala vida en la España de Felipe IV*, Madrid, Alianza editorial, 1998.
- Domínguez Ortiz, Antonio, *Carlos III y la España de la Ilustración*, Madrid, Altaya, 1996.
- Enciso Rojas, Dolores, *La legislación sobre el delito de la bigamia*, México, Grijalbo, 1986.
- Estenssoro Fuchs, Juan Carlos, *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo, 1532-1750*, Lima, IFEA- Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto Riva Agüero, 2003.
- Farge Arlette,” De la opinión” en: *Lugares para la historia*, Chile, Universidad Diego Portales, 2008.
- Farriss, Nancy M, *La corona y el clero en el México colonial1579-1821*, México, F.C.E, 1995.

- Florescano, Enrique, *Memoria mexicana*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- Foucault, Michel, *Vigiar y Castigar, el nacimiento de la prisión*, Argentina, Siglo XXI editores, 1976.
- Gadamer Hans-Georg, *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones sígueme, 1999.
- García Aylluardo, Clara (coordinadora), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, F.C.E., 2010.
- García, Genaro, *Autos de fe de la Inquisición de México con extractos de sus causas, 1646-1648*, México, Librería de la Viuda de Ch. Bouret, 1910.
- Gargallo, García Oliva, *El tribunal de la comisaría inquisitorial de Valladolid durante la segunda mitad del siglo XVIII*, Morelia, U.MS.N.H., 1998.
- Geertz Clifford, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial, 1987.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores, 1981.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar (coord.) *Familias novohispanas, siglos XVI al XIX*, México, El Colegio de México, 1991.
- Gonzalbo Aizpuru, Pilar, *El humanismo y la educación en la Nueva España*, México, SEP, Ediciones el caballito, 1985.
- González, Carlos Alberto y Enriqueta Vila Vilar (compiladores). *Grafas del imaginario. Representaciones culturales en España y América (siglos XVI-XVIII)*, México, F.C.E., 2003.
- González Flores, José Gustavo, *Origen y consolidación del Cristianismo en Taximaroa*, Morelia, Ediciones Michoacanas, 2007.
- Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*, México, F.C.E., 1994.
- Gruzinski Serge, *La colonización de lo imaginario: sociedades indígenas y occidentalización en México: siglos XVI al XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Guerrero Galván, Luis René, *De Acciones y transgresiones Los comisarios del Santo Oficio y la aplicación de la justicia inquisitorial en Zacatecas, siglo XVIII*, México, Universidad Autónoma de Zacatecas-coordinación de investigación y posgrado, 2010.
- Haliczer, Stephen, *Sexualidad en el confesionario: Un sacramento profanado*, Madrid, Siglo XXI, 1998.
- Herch, Martha, *La Inquisición Novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

Hernández Madrid, Miguel J., Cerdi Juárez, Elizabeth, (editores), *Religión y cultura*, Zamora, El colegio de Michoacán, 2003.

Herrejón Peredo, Carlos, *Del sermón al discurso cívico, México 1760-1834*, Zamora, El Colegio de Michoacán-El Colegio de México, 2003.

Herrejón Peredo, Carlos y Jaramillo Juvenal, *Orígenes de la ciudad de Valladolid de Michoacán y de su calzada de Guadalupe*, Morelia, UMSNH, 1991.

Herrejón, Peredo, Carlos, *Hidalgo antes del Grito de Dolores*, colección Biblioteca de Nicolaitas notables, no 46, Morelia, UMSNH, 1992.

Hunt Lynn, (ed.), *The new cultural history*, Berkeley, los Ángeles y Londres, University of California Press, 1989.

Jacorzynski, Witold, *Crepúsculo de los ídolos en la antropología social: más allá de Malinowski y los posmodernistas*, México, CIESAS, Porrúa, 2004.

Juárez Nieto, Carlos, *El clero en Morelia durante el siglo XVII*, México, Centro Regional Michoacano- INAH, 1988.

Juárez Nieto, Carlos, *La oligarquía y el poder político en Valladolid de Michoacán (1785-1810)*, Morelia, IMC, 1994.

Lanning, John, *El Real Protomedicato. La reglamentación de la profesión médica en el imperio español*, UNAM- Facultad de Medicina, Instituto de Investigaciones jurídicas, México, 1997.

Le Goff, Jacques, (director), *Los campesinos en la historia europea*, España, Editorial Crítica, 1995,

Lomnitz Claudio, *Idea de la muerte en México*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006.

López, Roberto J., *Oviedo: muerte y religiosidad en el siglo XVIII*, Oviedo, Consejería de Educación, Cultura y Deportes del Principado de Asturias, 1985.

Marín Tello, María Isabel, *Delitos, pecados y castigos. Justicia penal y orden social en Michoacán 1750-1810*, Morelia, UMSNH, 2008.

Marín Tello Isabel. *LA VIDA COTIDIANA EN VALLADOLID DE MICHACÁN 1750-1810*, Morelia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2010.

Martiarena, Óscar, *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, México, Universidad Iberoamericana, 1999.

Martínez López-Cano, María del Pilar, Cervantes Bello, Francisco Javier (coordinadores), *Los Concilios Provinciales en Nueva España, Reflexiones e Influencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2005.

Martínez López-Cano, María del Pilar, *et al. Cofradías, capellanías y obras pías en la América Colonial*, México, UNAM, 1998.

Masera, Mariana (coordinadora), *La otra Nueva España*, México, El Colegio de México, 1997.

Matute, Álvaro, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y Sociedad en México, Siglo XIX*, México, Miguel Ángel Porrúa-UNAM, 1995.

Maya Sotomayor, Teresa, *Reconstruir la Iglesia: el modelo eclesial del episcopado novohispano, 1765-1804*, México, COLMEX, 1997.

Mazín, Oscar, *Entre dos Majestades*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987.

Mazín Oscar, *El Gran Michoacán. Cuatro informes del obispado de Michoacán, 1759-1766*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1986.

Moreno Doris, *La invención de la Inquisición*, Madrid, Fundación Carolina. Centro de Estudios Hispánicos e Iberoamericanos, 2004.

Morin, Claude, *Michoacán en la Nueva España del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, 1979.

Murillo Velarde, Pedro, *Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano*, Vol. III, Trd. Alberto Carrillo Cazares, Et. Al., El Colegio de Michoacán-Facultad de derecho de la UNAM, México, 2005.

Nikolaus Böttcher, Bernd Hausberger y Max S. Hering Torres (coordinadores), *El peso de la sangre. Limpios, mestizos y nobles en el Mundo Hispánico*, México, el Colegio de México, 2011.  
Pastor, Marialba, *Crisis y recomposición social, Nueva España en el transito del siglo XVI al XVII*, México, FCE- UMAN, 1999.

Núñez Arancibia, Rodrigo C., *Religión y Cultura Popular en el Mundo Novohispano*, vol. I, Morelia, Facultad de Historia, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2014.

O'phelan, Godoy, Scarlett y Carmen Salazar-Soler, (editoras), *Passeus, mediadores culturales y agentes de la primera globalización en el Mundo Ibérico, siglos XVI-XIX*, Perú, Pontificia Universidad Católica del Perú- Instituto Riva- Agüero, 2005.

Pastor, Marialba, *Cuerpos sociales, cuerpos sacrificiales*, México, Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica, 2004.

Quezada Noemí, (coordinadora), *Religión y Sexualidad en México*, México, UNAM, 1997.

Raya Guillen, Adriana Lucero, "Los curas solicitantes en el Obispado de Michoacán durante el siglo XVIII.", tesis de licenciatura n° 208, año 2005.

Reygadas, Pedro, *Argumentación y discurso*, San Luis potosí, El Colegio de San Luis Potosí, 2009.

Ricoeur Paul, *Teoría de la interpretación Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo veintiuno editores, Universidad Iberoamericana, 2006.

Rubial García, Antonio, Clara García Ayluardo, *La vida religiosa en el México colonial un acercamiento bibliográfico*, Universidad Iberoamericana, México, 1991.

Rubial García, Antonio, *La santidad controvertida*, México, FCE-UNAM, 1999.

Sacristán, María Cristina, *Locura e Inquisición en la Nueva España 1571-1760*, F. C. E, México, 1992.

Sánchez Maldonado, María Isabel, *Morir en la Sevilla Dieciochesca, ¿Fe o rito religioso?*, Morelia, INAH-CONACULTA, 2011.

Santos Morales Sor María y Fray Esteban Arroyo, *Breve Reseña de los Monasterios de Las Monjas Dominicas fundados en México del siglo XVI al XVIII*, Puebla, Bermar Editores, 1990.

Scott, James C., *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Editorial Era, 2004.

Taylor, William B. *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México, El Colegio de México- El Colegio de Michoacán, 1999.

Torres Puga, Gabriel, *Los últimos años de la Inquisición en la Nueva España*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2005.

Turberville, A.S., *La inquisición española*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002

Viqueira Albán, Juan Pedro, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005.

Vizuite Mendoza, J. Carlos y Palma Martínez-Burgos García(Coordinadores), *Religiosidad popular y modelos de identidad en España y América*, España, Universidad de Castilla-La Mancha, 2000.

Von Mentz Brígida, “*Trabajo, Sujeción y Libertad en el Centro de La Nueva España. Esclavos, aprendices, campesinos y operarios manufactureros, Siglo XVI a XVIII*”, México, CIESAS, 1999.

Vovelle, Michel, *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ed. Ariel, 1985.

Wobeser, Gisela Von, *Cielo, infierno y purgatorio durante el virreinato de la Nueva España*, México, UNAM-JUS 2011.

Zahino Peñafort, Luisa, *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1999.

Zubieta Ana María (coordinadora), *Cultura popular y cultura de masas, conceptos, recorridos y polémicas*, Argentina, PAIDÓS, 2000.