EL COLEGIO MEXIQUENSE

Las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca: formación, desarrollo y secularización, entre 1525 y 1765

T E S I S

que para obtener el grado de

maestro en Historia

presenta

Ramiro González Cayetano

Asesor: Dra. María del Pilar Iracheta Cenecorta

Julio, 2022

Comité

Presidente

Vocal

Secretario

A mis padres: Mario González Barrón y
Zenaida Cayetano Huitrón

Índice

Introducción.....1

Capítulo I. Organización eclesiástica del valle de Toluca, 1525-1640.....25

1.1 El espacio geográfico de las doctrinas franciscanas del valle de Toluca 27

1.2 Cuatro doctrinas a la luz del sistema de doctrinas-visitas y la red parroquial .38

1.3 Etapa constructiva-formativa de las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca: San José de Toluca, San Juan Bautista de Metepec, San Miguel Zinacantepec y San Pedro y San Pablo de Calimaya (1525-1640).....47

1.4 Las congregaciones del valle de Toluca y su relación con la red de doctrinas-visita.....59

1.4.1 La primera etapa del programa de congregación, un proyecto evangelizador (1550-1564).....61

1.4.2 La segunda etapa de congregación. Una respuesta a la debacle demográfica (1598-1606) 64

1.5 La “pobreza franciscana” frente a los ingresos iniciales de las cuatro doctrinas.. 67

Capítulo II. Cambios y reajustes en las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca (1640-1749).....81

2.1 Cambios políticos, territoriales y eclesiásticos en las doctrinas de la región central del valle de Toluca (1640-1749) 83

2.2 El perfil y características de la feligresía del valle de Toluca (indios, españoles, mestizos, negros y castas).....89

2.2.1 Hacendados y rancheros: actores de cambio en las relaciones sociales, territoriales y económicas con las doctrinas franciscanas.....96

2.3 La formación de una cultura religiosa y los flujos económicos de intercambio en las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca durante los siglos XVI y XVII 100

2.3.1 Los santos patronos de las cabeceras, barrios y pueblos de visita 102

2.3.2 Las doctrinas franciscanas del valle de Toluca y los flujos económicos de intercambio 116
2.3.2.1 Recaudación y administración de rentas eclesiásticas en la doctrina franciscana de San José de Toluca 129
2.4 Supervisar y debilitar. El papel del Juzgado Eclesiástico y juez eclesiástico respecto a la administración de las doctrinas 140
2.4.1 La Intervención del juez eclesiástico en la administración de las doctrinas… 143
Capítulo III. La secularización de las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca: San Juan Bautista Metepec, San Miguel Zinacantepec, San Pedro y San Pablo Calimaya y San José de Toluca (1749-1765) 148
3.1 El arranque oficial del programa de secularización en la arquidiócesis de México (1749) 150
3.2 La prelacía de Manuel Rubio y Salinas y su visita general al valle de Toluca (1751) 156
3.3 Cuatro doctrinas franciscanas frente al programa de secularización (1754-1757) 171
3.3.1 La primera etapa de secularización (1750-1756) 173
3.3.2 Agentes secularizadores del valle de Toluca: el juez eclesiástico, el cura beneficiado y las autoridades locales 184
3.3.3 La secularización de dos doctrinas de la región central del valle de Toluca (1754-1756) 188
3.3.3.1 La secularización de San Juan Bautista Metepec (1754) 191
3.3.3.2 La secularización de San Miguel Zinacantepec (1754) 194
3.3.3.3 El deseo de independencia ante el orden jerárquico de las parroquias. El caso de Amanalco (1755) 198
3.3.4 La secularización de San Pedro y San Pablo Calimaya (1756) 221
3.4 Segunda etapa de secularización. El caso particular de San José de Toluca (1765) 223

Epílogo. Una nueva geografía eclesiástica. La región central del valle de Toluca a la luz de la prelacía de Francisco Antonio de Lorenzana (1766 – 1770)..... 230

Conclusiones finales 240

Anexos 249

Fuentes consultadas 254

Índice de cuadros

Cuadro 1. Doctrinas y visitas franciscanas del valle de Toluca, entre 1530 y 1640 34
Cuadro 2. Sistema de doctrinas del valle de Toluca, siglos XVI-XVIII 46
Cuadro 3. Jurisdicción correspondiente a las doctrinas del centro del valle de Toluca, 1685-1689 86
Cuadro 4. Feligresía del valle de Toluca, entre los siglos XVI y XVII 94
Cuadro 5. Hacienda y ranchos entre los siglos XVI y XVII 98
Cuadro 6. Tipos de devociones en las doctrinas franciscanas de la región central del valle de Toluca, siglos XVI-XVII 105
Cuadro 7. Obvenciones pagadas por españoles en la jurisdicción de San Juan Bautista Metepec, siglo XVII 120
Cuadro 8. Obvenciones pagadas por naturales en la jurisdicción de Metepec, siglo XVII 121
Cuadro 9. Cofradías en las doctrinas de Toluca, Metepec, Zinacantepec y Calimaya, siglo XVII 123
Cuadro 10. Pago de obvenciones por concepto de cofradías, siglo XVII 125
Cuadro 11. Donaciones al convento franciscano de Toluca, siglo XVII 127
Cuadro 12. Síndicos del convento de San José de Toluca, siglo XVII 131
Cuadro 13. Memoria de la plata que entregó el convento de Toluca, sin año 183
Cuadro 14. Inventario de los bienes y alhajas de la vicaría de Amanalco (1754-1755) 205
Cuadro 15. Jurisdicción eclesiástica de San Jerónimo Amanalco, año de 1755 209
Cuadro 16. Cómputo del pie de altar, 1755 213
Cuadro 17. Ingresos por pie de altar en Zinacantepec, 1754 215
Cuadro 18. Inventario de bienes de la parroquia de San Pedro y San Pablo de Calimaya 222

Índice de mapas

Mapa 1. Jurisdicción hipotética de las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca (siglos XVI y XVII) 37
Mapa 2. Doctrinas y parroquias en la cuenca alta del Río Lerma hasta 1575 40
Mapa 3. Encomiendas y pueblos de la zona otomiana 51
Mapa 4. San José de Toluca 55
Mapa 5. Doctrinas y vicarias del centro del valle de Toluca durante la primera mitad del siglo XVII 88
Mapa 6. Distribución lingüística de los grupos étnicos del valle de Toluca 93
Mapa 7. Jurisdicción eclesiástica de la doctrina franciscana de San José de Toluca 134
Mapa 8. Juzgados eclesiásticos entre 1700 y 1708 142
Mapa 9. Distritos de la arquidiócesis de México, 1750-1810 189
Mapa 10. Organización y jurisdicción de la parroquia de San Miguel Zinacantepec, 1754 196
Mapa 11. Vicaría de San Jerónimo Amanalco, año de 1755 210
Mapa 12. Curato de San José de Toluca, 1765 227
Mapa 13. Curato de San Juan Bautista de Metepec, 1767 233
Mapa 14. Vicaría de San Mateo Atenco, 1767 234

Índice de imágenes

Imagen 1. Pintura del párroco de Metepec, Cayetano Jacinto de Sotomayor, siglo XVIII 187

Agradecimientos

Esta tesis es producto de un largo camino lleno de aventuras, emociones, caídas y raspones, pero durante él fue el apoyo de familia, amigos, maestros y compañeros lo que me alentó a seguir adelante. Poder estudiar la maestría ha sido una de las mayores revanchas que la vida me ha otorgado, no solo en el ámbito académico sino también en el personal, pues unas cuantas personas han sabido las dificultades que tuve que atravesar.

En primer lugar, quiero agradecer a mi familia, quienes son el sostén y motor de mi vida. A mis padres, Mario González y Zenaida Cayetano, quienes me han apoyado en este sueño. A mi mamá, a quien jamás voy a poder pagar su dedicación y preocupación por mi salud en las noches de desvelo, gracias. Con todo mi corazón a mis hermanos, José Gabino, María de Carmen y Gema, por el apoyo que me brindaron. A Judith Flores Vázquez, mi novia, por apoyarme y alentarme en los momentos difíciles; a Cesar Manríquez, mi mejor amigo, por sus charlas y consejos. También quiero agradecer a las personas que estimo y quiero como parte de mi familia. Gracias Licenciado Alberto Hernández Vásquez y Licenciada Claudia Lozada Esquivel, por compartir y caminar conmigo tan complicado camino, en donde compartimos alegrías, aflicciones y charlas motivacionales. A la doctora María Teresa Jarquín Ortega, quien confió y apostó por mí, jamás podré pagar tan noble gesto de amabilidad, confianza y cariño.

Quiero agradecer a todos mis profesores de El Colegio Mexiquense por sus enseñanzas académicas y personales, son un ejemplo a seguir. En especial a la Dra. María del Pilar Iracheta Cenecorta por guiarme como directora de tesis, por su disposición para escuchar propuestas e inquietudes, por su atención y dedicación en cada una de las asesorías. Le agradezco muchos sus enseñanzas, las cuales han contribuido a mi formación profesional.

A mis lectoras, la Dra. María del Carmen Salinas Sandoval del CMQ, por la disposición e interés que mostró desde el inicio de esta investigación. Asimismo, quiero agradecerle por el apoyo que me brindó para poder acceder al programa de maestría. A la Dra. María Teresa Álvarez Icaza Longoria de la UNAM por aceptar leer mi trabajo, estar presente en las distintas reuniones que fueron programadas y guiarme en tan complicado tema de investigación. Los comentarios de ambas lectoras, sin lugar a duda, enriquecieron y fortalecieron esta tesis.

Mis agradecimientos a los doctores Karen Ivett Mejía Torres y Gerardo González Reyes, por alentarme a seguir en este bonito camino; al maestro Antonio de Jesús Enríquez Sánchez y al licenciado Luis Fernando Vivero Domínguez por su apoyo y consejos. Gracias por esas bonitas e interesantes charlas que me ayudaron a seguir por este camino.

Finalmente, agradezco al Colegio Mexiquense por brindarme un espacio para lograr este objetivo, a sus profesores, administrativos y personal; muy en especial a Celina Vargas, Myrna Malaquías, Nancy Ocampo, Claudia González y Zulema Salas, personas maravillosas, atentas y que siempre me brindaron su apoyo, gracias. También agradezco a CONACYT por la beca que me otorgó para sufragar los gastos de la maestría.

El camino ha sido difícil, pero conocí a personas maravillosas que siempre me alentaron y motivaron a seguir con este sueño, gracias.

Zinacantepec, Estado de México, 9 de julio de 2022

Introducción

Al amanecer del día jueves 3 de enero de 1585, arribó al valle de Toluca fray Alonso Ponce, arzobispo de México; a medio día, después de atravesar el Río Grande y congratularse con la población de San Mateo Atenco, entró a la villa y guardianía de Toluca, en donde fue recibido por la población con la mayor muestra de solemnidad y alegría, dejando así constancia de su devoción. Estando en su visita, resaltó que el valle era muy fértil (aunque frío), en él se asentaba población: otomí, matlatzinca, mazahua y mexicana; asimismo, refirió que había cuatro conventos administrados por la orden franciscana, todos dentro de la jurisdicción del arzobispado de México. El más importante era el de la guardianía de Toluca, el cual estaba bien edificado, “con claustros altos y bajos, iglesia, dormitorios y huerta”, en él habitaban estudiantes que tomaban cursos de teología; cuando no había alumnos en el convento moraban de “ordinario cuatro religiosos”. Los otros tres conventos eran el de Metepec, Calimaya y Zinacantepec. Los dos primeros eran “pequeños y antiguos” con sus claustros altos y bajos, dormitorios, iglesias y huertas, en ambos residían dos religiosos. En lo que compete a Zinacantepec, indicó que los frailes y los indios estaban muy descuidados, su convento no estaba acabado, pero la construcción era muy buena, en él residían de ordinario dos religiosos (Ponce, 1873: 30-32).

En efecto, en el valle de Toluca los frailes de la orden franciscana fueron quienes tuvieron una fuerte presencia, siendo los encargados de evangelizar a la población nativa, para ello escogieron a Toluca, Metepec, Calimaya y Zinacantepec, cabeceras territoriales, como doctrinas. La primera fundación fue la doctrina franciscana de Toluca a mediados de la década de 1520, que posteriormente derivó en la erección de un convento en la villa de Toluca alrededor de 1552. Alrededor de treinta años esta doctrina sirvió para evangelizar a todos los pueblos asentados en el valle del alto Lerma. Posteriormente, alrededor de 1569, Metepec y Zinacantepec, y por último Calimaya en 1577 (Iracheta, 2001: 207; Béligand, 2017: 253-254). Desde estas sedes eclesiásticas se organizó y estructuró la vida religiosa y eclesiástica del centro del valle de Toluca; debido a que sus principales funciones eran la evangelización de la población autóctona, la vida conventual de la comunidad religiosa, la asistencia espiritual a la población, la congregación conventual, reorganización de la vida cotidiana de los habitantes (implantando una cultura religiosa), entre otras (Martínez, 2020: 611).

A finales del siglo XVII, fray Agustín de Vetancourt (1971: 61, 71, 73, 85), cronista de la orden franciscana, en un tono similar al de fray Alonso Ponce, relató que en las principales cabeceras territoriales del valle de Toluca, que correspondieron a: Toluca, Metepec, Calimaya y Zinacantepec, se fundaron cuatro conventos desde los cuales se administraban los sacramentos a la población de las cabeceras, pueblos de visita, haciendas y barrios. De los cuatro conventos, el de Toluca era el más sobresaliente, pues además de fungir como sede de doctrina, administrando 21 pueblos de visita, era una casa de estudios de artes que alberga a 30 conventuales, entre estudiantes y moradores. Profundizando en el tema, durante el siglo XVII, sabemos por fuentes de archivo, crónicas e historiografía que estas instituciones eclesiásticas alcanzaron una compleja estructura religiosa-eclesiástica, pues además de doctrinas o guardianías, también se tiene la presencia de “ayudas de doctrinas”, ranchos y haciendas. El cambio en la composición primigenia de las cabeceras causó cambios y modificaciones en el contexto jurisdiccional-territorial, religioso, social, económico y territorial.

Hacia la segunda mitad del siglo XVIII, sobreviene para las doctrinas franciscanas del valle de Toluca el programa de secularización. El cual tiene como punto de partida

la real cédula del 4 de octubre de 1749, en la que se aprobó la transferencia generalizada de doctrinas administradas por las órdenes mendicantes a los clérigos diocesanos. Mediante esta cédula, el rey Fernando VI consideró que el clero secular era el más idóneo para consolidar e impulsar la política centralista, modernista y regalista que la casa de Borbón pretendía implantar en la Iglesia indiana. Bajo este contexto, los religiosos eran considerados como una traba, por lo que fueron fuertemente criticados, pues a los ojos de la Corona habían cumplido con su tarea de evangelización, emprendida en los primeros años de conquista. Por lo tanto, esta política reformista tenía como objetivo separar a los religiosos de sus doctrinas y por consecuencia de la administración espiritual. El objetivo era regresarlos a la vida de recogimiento, de oración y de introspección, acciones que debían profesar al ingresar a la orden (Saldaña, 2011: 72-73; Álvarez Icaza, 2015: 87- 89). Asimismo, se buscaba crear espacios para un crecido número de clérigos seculares, que se habían ido conformando y fortaleciendo a lo largo de los siglos XVI y XVII (Saldaña, 2011:73). Además, de estas razones, había una de orden político muy importante: la subordinación de las órdenes regulares a la autoridad diocesana y, por consecuencia, a la corona, cuyo objetivo era eliminar la resistencia a la autoridad de los obispos.

En el arzobispado de México -durante el proceso de la aplicación de la cédula de 1749- se pueden identificar varias periodos o etapas; asimismo, otros escenarios pues no todas las doctrinas fueron transferidas al clero secular sin contratiempos, algunas de ellas, se convirtieron en objeto de disputa y conflictos, derivando en serios enfrentamientos entre diferentes actores. El área de estudio se vio inmersa en el programa de secularización a finales de 1754 cuando el virrey Juan Francisco de Güemes y Horcasitas conde de Revillagigedo, por iniciativa y solicitud del arzobispo de México Manuel Rubio y Salinas, ordenó la secularización de 18 doctrinas, entre las cuales se encontraban las doctrinas de San Juan Bautista Metepec y San Miguel Zinacantepec. Dos años después, 1756, se ordenó otro traslado generalizado de doctrinas al clero secular, en dicho traslado se procedió a la secularización de San Pedro y San Pablo de Calimaya y otras doctrinas de la orden franciscana.

En lo que compete al caso de Toluca, este adquiere otras aristas y vertientes; pues sabemos que los frailes apelaron ante el rey para que la doctrina permaneciera bajo su administración (Álvarez Icaza, 2015: 111, 144). Los casos de las cuatro

doctrinas son relevantes por dos motivos: primero, se dan en diferentes momentos, tomando en cuenta que se ubicaban en el mismo espacio geográfico; segundo, el caso de Toluca representa una excepción a la política de la Corona, la cual había ordenado el traslado generalizado de las doctrinas al clero secular.

Frente a este escenario, María Teresa Álvarez Icaza (2015:10) ha trazado una línea de investigación sobre la Iglesia novohispana, enfocándose en el programa de secularización del Arzobispado de México. La investigadora explica que aún hace falta asomarse a las distintas realidades regionales con la finalidad de entender las variaciones en la aplicación del programa y así poder armar un cuadro más completo del proceso. En este sentido, el presente estudio ofrece estudio en los ámbitos regional y local, en donde se conjugan cuatro cabeceras de origen franciscano, las cuales fueron expuestas al escrutinio del programa de secularización en la segunda mitad del siglo XVIII. A través de estas cuatro entidades político-eclesiásticas el estudio ofrecerá una visión a nivel regional y local de como impactó la política de secularización y si esta siguió al “pie de la letra” las disposiciones de la Corona y los obispos.

En este contexto traigo a contrastación la propuesta de Óscar Mazín (1989) y María Teresa Álvarez Icaza (2015), los cuales destacan que un estudio de corte local y regional ofrece otro panorama del proceso de secularización, es decir, adentrarse a las realidades regionales y locales, permite ver en un plano más cercano y visible las etapas del proceso de secularización, el impacto en la sociedad, las particularidades y las omisiones. En este contexto, pretendo realizar un estudio, a nivel regional y local, del proceso de secularización, identificando las diferentes realidades en convergencia. Dicho de otra manera, las etapas, las controversias, los intereses políticos, territoriales, económicos, sociales y religiosos, para de esta manera determinar cómo reaccionó la feligresía.

Frente a este panorama conviene plantear la siguiente pregunta: ¿Por qué es relevante analizar el proceso de secularización de las doctrinas franciscanas asentadas en la región central del valle de Toluca? Es acaso que a través de la particularidad del proceso se puede entender de mejor manera el proceso de consolidación y desarrollo de las doctrinas franciscanas de la región central del valle de Toluca.

Para ofrecer una respuesta al planteamiento anterior, considero necesario abordar un análisis desde una perspectiva de larga duración del proceso de formación, desarrollo y secularización de las cuatro doctrinas. En este sentido, asumo el argumento de Clara García Ayluardo (2010) explicado en su artículo: "Re-formar la iglesia novohispana", respecto a que el programa de secularización aplicado en el siglo XVIII: no fue un hecho singular, sino una etapa más, "quizás corregida y aumentada", de un proceso que inicio desde la llegada del clero regular a la Nueva España en el siglo XVI, que lo enfrentó con el clero secular en torno a la dirección de la fe y el control del territorio eclesiástico. Asimismo, García explica que, hasta la segunda mitad del siglo XVIII, la secularización de las doctrinas había marchado lentamente y de manera desigual, enfrentada con las resistencias de los frailes y sus feligreses. Sin embargo, con la real cédula de febrero de 1754, en donde se dispuso que el proceso se extendiera a todas las diócesis de España y América. El programa se fortaleció y continuó con más ahínco, paralelamente, se gestó una campaña constante de críticas hacia el presunto comportamiento poco edificante de las órdenes monásticas.

En este contexto, la presente investigación abarca de 1525 a 1765. La primera fecha toma como punto de partida la presencia franciscana en Toluca, constituyéndose como el primer núcleo de difusión religiosa. A partir de esta doctrina, la orden franciscana trazó el camino a seguir para la construcción de una red y sistema de doctrinas-visita en la zona. En este sentido, Toluca fue la puerta que permitió a los regulares de la orden seráfica realizar labores pastorales y de fundación en las cabeceras de Metepec, Zinacantepec, Calimaya.

A pesar de que Toluca constituye un punto de partida no debemos olvidar que conforme en clero regular se fue consolidando en las cabeceras de Metepec, Zinacantepec y Calimaya se fue configurando una estructura eclesiástica, religiosa, económica, social y territorial más compleja; hacia la segunda mitad del siglo XVII, para ser más puntuales, entre 1640 y 1749, en el terreno jurisdiccional surgen cambios sustanciales, ya que se presentan subdivisiones en el contexto eclesiástico dando como resultado la presencia de "vicarias" o "ayudas de doctrina" las cuales se constituyeron como nuevos centros eclesiásticos, e incluso llegaron a competir fuertemente con sus cabeceras religiosas. En el mismo contexto, se presentan

severos cambios en la composición social, pues además de indios y españoles, se tiene la presencia de “gente de razón”, actores que empezaron a insertarse en la dinámica eclesiástica y religiosa del valle de Toluca; en el contexto económico, los frailes a través de la figura de la figura jurídica de la sindicatura empezaron a insertarse en la economía local y regional. Asimismo, desarrollaron un complejo cuadro devocional religioso, partiendo de la figura de los santos patronos de las cabeceras hasta los santos titulares de los barrios.

El otro límite temporal, 1765, remite al año en que el rey Carlos III aprobó la petición de dejar a la Provincia del Santo Evangelio de México los curatos de Texcoco y Toluca, por lo que quedaron exentos del programa de secularización. La base jurídica por la cual se deja la doctrina de Toluca a la orden franciscana la encontramos referida en la real cédula de Fernando VI de 1757, en la que se dispuso que en cada provincia religiosa las órdenes conservaran una o dos parroquias de las más prósperas y con convento para recoger a los religiosos que habían sido separados de las doctrinas y en donde se formara a los clérigos que irían a las zonas de misiones vivas. A partir de la concesión del rey nos podemos percatar que Toluca funcionaba como un cuarto, es decir, la labor pastoral correspondió a los frailes franciscanos (Álvarez Icaza, 2015:134, 145; Mazín, 1989: 76; Mejía, 2020: 26). De esta manera, San José de Toluca permanecía bajo la administración de la orden franciscana, mientras que San Juan Bautista Metepec, San Miguel Zinacantepec y San Pedro y San Pablo de Calimaya, pasaron a la administración del clero secular.

Para dar sentido a la temporalidad empleada y responder a la pregunta de investigación, es necesario identificar la estructura y organización interna de las doctrinas. De igual manera, los actores y su relevancia en el proceso de secularización; empezando por los frailes (guardián, coadjutores y predicadores), quienes son los encargados directos de la administración eclesiástica y sacramental de las doctrinas. Asimismo, son los agentes responsables de entablar y mediar relaciones (religiosas, políticas y económicas) con otros actores sociales, empezando con la feligresía (compuesta por diferentes sectores sociales), autoridades locales y provinciales, hasta las altas jerarquías coloniales como los padres provinciales de la orden, los arzobispos, el virrey y el rey, solo por mencionar algunos actores. Pues, queda claro que, a lo largo del análisis, encontramos otras figuras civiles y religiosas

que intervinieron en la consolidación, desarrollo y secularización de las doctrinas. En segundo lugar, identificamos la figura del arzobispo, quien fue la pieza clave para limitar la influencia (social, política y económica) de las órdenes mendicantes y sujetarlas al orden diocesano, también fue el encargado directo de la aplicación de la cédula de 1749; supervisaba la transferencia de las doctrinas al clero secular y el funcionamiento de estas bajo el clero secular, entre otras de las muchas funciones del arzobispo.

A propósito del planteamiento anterior, se desglosan las siguientes interrogantes: Antes de efectuarse el programa de secularización, ¿cómo se conformaba la estructura eclesiástica del valle de Toluca en el siglo XVI? ¿Qué elementos políticos, económicos, sociales, territoriales incentivaron la secularización de las doctrinas en el siglo XVIII? ¿Cómo fue el proceso en el que se efectuó la transferencia de las doctrinas franciscanas de San Juan Bautista de Metepec, San Miguel Zinacantepec y San Pedro y San Pablo de Calimaya? ¿Por qué la orden franciscana decidió mantener la doctrina de San José de Toluca bajo su administración hasta el primer tercio del siglo XIX? ¿Después de efectuarse el programa de secularización -en la segunda mitad del siglo XVIII-, cuál era la situación política, económica, territorial y eclesiástica que encontraron los párrocos seculares en el centro del valle de Toluca? A partir del programa de secularización aplicado en el valle de Toluca, ¿existieron cambios y/o permanencias en la administración y apropiación del territorio eclesiástico por parte de los curas seculares?

Según entendemos, el programa de secularización fue la culminación de un largo proceso, integrado por diferentes factores y que tuvo varias repercusiones. En este sentido, la hipótesis que sostenemos es que el proceso de secularización implantado en las doctrinas franciscanas de Metepec, Zinacantepec, Calimaya y de Toluca en la segunda mitad del XVIII, cambió las relaciones políticas, económicas, sociales, territoriales y religiosas que entablaron los feligreses con la iglesia. Al transferir la administración de las doctrinas al clero secular se suscitó un cambio en la administración religiosa de las cabeceras, pues las figuras centrales ahora eran los párrocos seculares, los cuales se constituyeron como nuevos personajes de poder y respeto para la feligresía; en el ámbito territorial, se constituyó una nueva estructura territorial-parroquial; en lo económico, se reflejó en el control de los ingresos y rentas

parroquiales, provenientes de misas, cofradías y obras pías, por parte de los curas diocesanos. Finalmente, en el ámbito religioso, incidió en un cambio en los elementos del culto y otros elementos de la vida religiosa. Si bien es cierto que se suscitaron varios cambios, es innegable que también hubo permanencias.

Con base en estas preguntas y la hipótesis anteriormente referida, el objetivo general de la investigación es: identificar y analizar, a través, de una perspectiva regional y de larga duración, los aspectos políticos, territoriales, económicos, sociales y religiosos que se entretejieron en el programa de secularización, analizando su vinculación y combinación. Esto con el objeto de entender el tránsito del clero regular a un espacio relegado y el secular a un papel privilegiado dentro de la estructura parroquial durante la segunda mitad del siglo XVIII. Con miras a alcanzar el objetivo general, se plantean los siguientes objetivos particulares: analizar desde un enfoque de larga duración el desarrollo de las doctrinas, desde su fundación en el siglo XVI hasta secularización en la segunda mitad del siglo XVIII, para tener una idea completa de los alcances y repercusiones del programa de secularización en el centro del valle de Toluca. Otro objetivo es identificar las etapas y características particulares -llámense políticas, económicas, sociales y territoriales- del programa de secularización aplicado en el Valle de Toluca. Lo cual nos ayudará a comprender de mejor manera el tránsito de doctrinas a parroquias y el ascenso de los curas seculares a la administración y dirección de la feligresía. Igualmente, analizar los cambios y continuidades que se suscitaron a raíz del programa de secularización, partiendo de la relación feligreses-párrocos. Lo cual nos permitirá identificar las nuevas y viejas prácticas en dicha relación.

Ahora bien, aunque el tema de la secularización de doctrinas se puede abordar bajo el enfoque de la historia política -porque es un proyecto político- queda claro que esta perspectiva limitaría esta tesis. Ya que las implicaciones del programa de secularización rebasaron esta esfera, impactando de manera directa en el ámbito religioso, económico, social y cultural; es decir, el programa de secularización reestructuró la relación Iglesia-Corona-feligresía (sociedad), modificó la estructura territorial de las doctrinas, impactó en la economía eclesiástica (pago de obvenciones) y en las diferentes expresiones de culto (fiestas religiosas). Por lo cual, se ha tomado la determinación de abordar el estudio bajo la mirada de la historia social y cultural,

las cuales actúan de paraguas para cubrir la historia política y económica (Burke, 2012: 12-13). Recurrir a la historia social y cultural responde, igualmente, a los recientes planteamientos de autores como: María Teresa Álvarez Icaza Longoria, Leticia Pérez Puente, Rodolfo Aguirre Salvador, Óscar A. Mazín Gómez, entre otros investigadores, los cuales han abordado la historia de la Iglesia como una historia social de las instituciones eclesiásticas, mostrando los mecanismos de poder de los que formaba parte, la serie de leyes y normas que giraron a su alrededor, la influencia de sus personajes y las interacciones de la Iglesia con la sociedad de su época (Martínez: 2010; Cervantes: 2010).[1]

De este modo, la presente investigación se plantea bajo los enfoques de la historia social[2] y cultural. Respecto a la historia social, considerada por Eric Hobsbanm (1991) y Peter Burke (1996) como historia "total" o "global", se ha definido como: una especialización de la historia, un campo de estudio, una perspectiva, una manera de ver y buscar lo social, subyace con distinta relevancia en diferentes instituciones, proceso, actividades, creencias e ideas. Es una historia que toma una gran variedad de elementos en el devenir de las sociedades humanas; factores económicos, políticos, culturales, ideológicos, mentales, etc. Una historia que, sin negar el rol de las personas, pone énfasis en las fuerzas y los objetos colectivos (Grez, 2004: 4, 8; Burke, 2006; Castro, 2016: 20). Un supuesto de la historia social que me interesa particularmente es en el que "las relaciones entre los seres humanos están regidas por mecanismos de funcionamiento y de cambio" (Cabrera y Santana, 2006: 166).

Este supuesto puede ser entendido y aplicado a la presente investigación de la siguiente manera: en el valle de Toluca, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, dos mecanismos de funcionamiento, el político y el religioso, se expresaron en la relación "Iglesia-Estado" (Mazín, 2010: 53-54), a través del proceso de secularización.

---

[1]Francisco J. Cervantes (2010: 4) propone que para entender las relaciones de la Iglesia con las instancias de poder real y con la sociedad estratificada de la época, se puede partir de la perspectiva de que los mecanismos económicos y las relaciones políticas que vincularon al clero y sus instituciones con las autoridades reales y la sociedad fueron producto de un devenir de flujos de recíproca influencia. Tanto el clero como sus instituciones se integraron a formas de poder más amplias, representadas por la Corona, y su base material estuvo inmersa en las transacciones mercantiles cotidianas. Como resultado de esta integración, la Iglesia y el clero fueron parte esencial del gobierno sobre la población, y la economía eclesiástica y sus rentas constituyeron un eje fundamental para la vida material.

[2]La historia social tomó fuerte impulso en el siglo XX con la corriente de Annales, de Lucien Febvre y Marc Boch, y la corriente historiográfica inglesa acuñada por E. P. Thompson (1989) y Eric Hobsbanm. Partiendo de la propuesta de Eric Hobsbanm (1991: 92-103), señala que la historia social es un territorio cuyos contornos ha cambiado durante la última década, siglo XX, rebosa de vitalidad gracias a una multitud de obras monográficas y artículos de revista, una disciplina joven que carece del marco de una heterodoxia convencional o de una interpretación recibida, dentro de la cual o contra la cual puede producirse nuevos puntos de partida o rebeliones abiertas.

En el contexto de la historia cultural, un campo en el que trabajan investigadores de distintas ramas, nacionalidades y de procedencias muy diversas. La cultura es, desde el punto de la historia, la actividad humana. Los historiadores culturales se les distingue por partir implícita o explícitamente de la cultura: pero entendida como ese marco de referencia y de evidencia a partir de las cuales obran los seres humanos (Serna y Pons, 2013: 9, 11, 13). En este sentido, se parte del supuesto de que la historia cultural nos ayuda a explicar "todas aquellas expresiones y reflejos de la sociedad", consiste en analizar patrones de cultura, es decir, describir los pensamientos y los sentimientos característicos de una época y sus expresiones (Burke, 2006: 16, 22). En este sentido, la historia cultural nos ayudará a entender y explicar de mejor manera las diferentes expresiones religiosas que giraron alrededor de las devociones a los santos patronos. Pero también la relación que existió entre el aspecto civil y religión, que lo vemos muy precinte en el pago de obvenciones y las relaciones feligresía-frailes.

A lo largo del periodo virreinal ambos mecanismos presentaron un gran dinamismo, ejemplo de ello la política de Fernando VI, traducida en la secularización de doctrinas, la cual buscó fracturar la cohesión social de las órdenes monásticas, pues presentaban un obstáculo para la modernización y centralización del Estado. En este sentido, la secularización de las doctrinas se puede entender como una disposición emanada de la esfera política que tenía como objetivo reestructurar, a nivel económico, político, territorial y eclesiástico, la sociedad novohispana; recordemos que la Iglesia tenía un gran peso tanto en las relaciones sociales como económicas.

En otro orden de ideas, para contestar las preguntas, probar nuestra hipótesis y cumplir con los objetivos planteados, conviene realizar un análisis historiográfico del tema, poniendo atención sobre los autores respecto a sus enfoques de análisis. Ya que, como lo afirman Pérez y Aguirre (2009: 11); la historia de la Iglesia es, sin duda, uno de los campos más privilegiados por la historiografía colonial contemporánea, la cual se ha caracterizado por la pluralidad de perspectivas y de enfoques, además de la gran variedad de métodos. En los siguientes párrafos daré cuanta de algunos autores y obras que han servido de guía para la presente investigación.

El primer referente teórico-metodológico para estudiar el proceso de secularización es la contribución de Óscar Mazín, intitulada: “Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII”, en donde advierte que, para estudiar el proceso de secularización, es necesario hacerlo desde una doble perspectiva, una de larga duración y una de corta duración, de lo contrario no se podría entender su relevancia y hondura. La primera perspectiva, de larga duración, retoma la vieja pugna entre regulares y seculares, iniciada en el siglo XVI y desarrollada en relación con el régimen del Real Patronazgo de la Corona sobre la Iglesia Indiana. Mientras que la segunda se enfoca en los años de 1750 a 1780, haciendo alusión a la política reformista que promovieron Fernando VI y Carlos III. Para la presente investigación esta propuesta resulta relevante, ya que permitirá definir de manera clara y precisa la temporalidad del proceso a explicar.

En esta misma línea, traemos a colación que, en la historia de la Iglesia novohispana, referente al proceso de secularización, tenemos dos momentos cumbres, por un lado, la secularización promovida por Juan de Palafox y Mendoza en el siglo XVI y por el otro la secularización propiamente borbónica, en la segunda mitad del siglo XVIII. A partir de estos dos momentos es como se encuentran organizadas las siguientes obras.

En el libro de Piho Virve, *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, se aborda el proceso de secularización que emprendió el arzobispo Juan de Palafox y Mendoza en la diócesis de Puebla, en 1641, en donde se transfirieron al clero secular 36 doctrinas franciscanas. A partir de una perspectiva de larga duración, el autor analiza los periodos y las características políticas y económicas que propiciaron la secularización de las parroquias en Puebla, las cuales se reflejaron en el pueblo de San Andrés Calpan. Para desarrollar su estudio, el autor propone cinco periodos, enmarcados en un contexto de larga duración, que comprende de 1523 a 1770: el primero, de 1523 a 1555; segundo periodo, de 1535 a 1565; tercer periodo, de 1565 a 1603; cuarto periodo, de 1603 a 1640; y el quinto, de 1640 a 1770. A partir de estas divisiones temporales, el autor explica el establecimiento del clero regular y clero secular en la Nueva España, así como la rivalidad que se fue gestando entre ellos. Un factor importante y el cual

retomaremos es el económico, pues, el autor identifica que la economía eclesiástica fue uno de los factores que propicio la rivalidad entre ambos cleros.

Otro estudio relevante para esta investigación es la obra colectiva de Margarita Menegus, Francisco Morales y Óscar Mazín, titulada: *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España. La pugna entre las dos iglesias*, que tienen como propósito dar cuenta de la formación y consolidación de la Iglesia americana a través de la secularización de las doctrinas. Al igual que la obra de Piho Virve, es un estudio de larga duración, que parte del establecimiento de los primeros frailes en la Nueva España, de 1524, hasta el arribo del arzobispo Juan de Palafox y Mendoza, en 1640.

A lo largo de los tres capítulos que conforman la obra se aprecian dos ideas principales: la política eclesiástica del siglo XVII, personificada en la figura del arzobispo Juan de Palafox y Mendoza y, segundo, el fortalecimiento del clero secular, el cual permitió la secularización de varias doctrinas en Puebla. A estas dos ideas, debemos agregar una tercera que se relaciona con la postura y acción de los frailes con respecto a la defensa de sus derechos parroquiales, tomando como base los privilegios papales que se les fueron conferidos medio siglo antes. Esta obra ofrece aportes valiosos para nuestra investigación, ya que, en cada uno de los capítulos, se incluyen elementos relevantes, los cuales rescataré para que sirvan como soporte teórico-analítico de esta tesis. Así, en el primer capítulo intitulado “La Iglesia de los frailes” de Francisco Morales, describe la evolución de las “doctrinas”; asimismo, ofrece una definición de este concepto, en palabras del autor, las doctrinas fueron instituciones creadas por el clero regular, con el objeto de proveer atención espiritual a la población novohispana, ya fuera indígena o española. Otro aspecto a destacar es que el autor concibe las doctrinas como instituciones de acción e interacción sobre los fieles, es decir, las doctrinas fueron el espacio en donde concurrieron y se relacionaron frailes y feligreses.

Por su parte, Margarita Menegus en su texto “La iglesia de los indios” ofrece una mirada al activo papel que desempeñaron las autoridades indias en la defensa de las doctrinas, pues los frailes percibieron que las comunidades indígenas les brindaban un respaldo en la defensa de sus doctrinas, esto gracias al sentimiento de reciprocidad que se había forjado a lo largo de los primeros años de evangelización.

Asimismo, de los diversos intereses y posturas políticas que sirvieron de contrapeso para frenar y aplazar el proceso de secularización, la autora destaca que los provinciales franciscanos buscaron apoyo de las autoridades civiles, como era el caso del virrey.

Finalmente, Óscar Mazín, en su capítulo titulado “Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI-XVII”, aporta elementos teóricos que ayudan a entender cómo se fue estructurando la iglesia novohispana en entre el siglo XVI y XVII. Explica la coexistencia de dos sistemas de autoridad, uno emanado del clero regular y otro del clero secular. Asimismo, especifica como fue el proceso mediante el cual se establecieron las parroquias y menciona las regiones en donde se establecieron los curas diocesanos. Además, al igual que Margarita Menegus, da seguimiento a la polémica generada en torno al pago del diezmo por los indios; este aspecto, según el autor, está muy relacionado con el proceso de secularización. Este argumento se relaciona con el expuesto en el libro de Piho Virve.

Retomando los aportes de Óscar Mazín y Margarita Menegus, Adriana Rocher, en su artículo “Frailes y clérigos en Yucatán. Siglo XVII”, retoma la secularización de 10 doctrinas franciscanas para explicar la relación que se estableció entre la provincia franciscana de San José de Yucatán y la Iglesia diocesana yucateca durante el siglo XVII. A lo largo del estudio, la autora destaca la multiplicidad de actores y circunstancias que intervinieron en el litigio por las doctrinas. Por lo cual, se distingue un proceso complejo que traspasó el ámbito eclesiástico, es decir, no solo comprendió el enfrentamiento entre frailes franciscanos y clérigos seculares por el control de la población india, base principal de la sociedad colonial yucateca, también abarcó a las diversas estancias del poder político y económico local, a los varios sectores que constituían a la sociedad yucateca (su mayoría conformada por indios), y por supuesto, a la Corona española.

Una obra que permite relacionar los procesos eclesiásticos ocurridos en el siglo XVII y la secularización de las doctrinas en la segunda mitad del siglo XVIII, es la de Rodolfo Aguirre, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, en donde realiza un extraordinario análisis del clero secular del arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII. Estableciendo, con su estudio, un puente entre las políticas

eclesiásticas del siglo XVII y las del siglo XVIII, por lo tanto, constituye un referente historiográfico para el estudio de la secularización del arzobispado de México en el siglo XVIII.

Uno de los temas que aborda el autor es la política secularizadora que emprendió el arzobispo de México, José de Lanziego y Eguilaz entre 1713 y 1728.[3] Un ejemplo de esta política se suscitó alrededor del año de 1720, en donde propuso a disposición de la Santa Sede informes que permitían la secularización de 60 doctrinas. Aunque la propuesta no fue aceptada, puso sobre la mesa la pertinencia de secularizar las doctrinas que estaban dentro de la jurisdicción del arzobispado de México. Otros puntos a destacar sobre esta figura secular es que fortaleció al clero diocesano, fortificó la autoridad de los obispos y extendió a las doctrinas la jurisdicción episcopal. En cuanto a este último punto, fue la figura del juez eclesiástico de Toluca la que implantó el predominio del clero secular y de la administración diocesana.

Otro referente historiográfico esencial para la presente investigación es el estudio de María Teresa Álvarez Icaza, que lleva por título: *La secularización de las doctrinas y misiones en el Arzobispado de México (1749-1789)*, en donde analizó el proceso de secularización de las doctrinas existentes en la jurisdicción eclesiástica del Arzobispado de México y la transferencia a clérigos seculares de enclaves misionales franciscanos ubicados en la Sierra Gorda, entre 1770 y 1777. La autora subraya que es necesario asomarse a las distintas realidades regionales, con el objeto de identificar las variaciones en la aplicación del programa de secularización. Para ello, ofrece datos significativos y trascendentes para definir y acotar el proceso a investigar.

Para complementar los aportes de María Teresa Álvarez Icaza, Rodolfo Aguirre, en “La secularización de doctrinas en el arzobispado de México: realidades indianas y razones políticas, 1700-1749”, profundiza en el tema, prestando mayor atención a la política externa y al incremento demográfico. Nos centramos, por ahora, en este

[3]En relación con esta figura episcopal, es preciso traer a disertación el aporte de Gerardo González, quien en su artículo “Religiosidad y cultura barroca en la villa de Toluca, siglo XVIII. La visita pastoral de fray José de Lanziego y Eguilaz”, el autor analiza la cultura barroca de Toluca en la primera mitad del siglo XVIII, vista a través de la visita de este arzobispo. Un aspecto a retomar de este estudio es el itinerario del arzobispo, en donde se revisa minuciosamente la estructura eclesiástica de la doctrina de Toluca, así como la cultura barroca de la Villa de Toluca, la cual queda en manifiesto en los renglones del auto de visita.

segundo aspecto. El autor comenta que la feligresía del arzobispado de México, como en el resto de las diócesis novohispanas, era más numerosa gracias a la recuperación demográfica. Según Rodolfo Aguirre, hay indicios que demuestran que la población mestiza y española creció más que la india. En este sentido, la composición de las feligresías parroquiales era distinta con respecto a épocas anteriores. Para el siglo XVIII varias doctrinas de "indios" presentaban nuevas condiciones: una población mestiza y española que hacía sentir su presencia en las cabeceras, ranchos y haciendas. Con el incremento de la población, las necesidades espirituales aumentaron, la sociedad demandó a las autoridades parroquiales la creación de nuevos centros religiosos, al respecto, el autor advierte que la creación de nuevos espacios de culto permitió que muchos pueblos de "visita" se configuraran como nuevas "doctrinas" o "curatos", lo que propicio reajustes en la estructura parroquial. La creación de nuevos centros religiosos permitió que el clero secular fuera ganando más terreno e importancia social; se establecieron más curatos que doctrinas.

En contrapartida del clero regular, las órdenes monásticas fueron perdiendo relevancia y presencia social, esto porque las quejas respecto a los servicios espirituales que ofrecían iban en aumento. Respecto a esta situación, el autor destaca que el clero regular no estaba preparado para satisfacer la demanda espiritual de una feligresía tan grande, pues, carecía de espacios y miembros. Asimismo, la sociedad demandaba religiosos bien preparados en la fe. En este contexto, es que se hizo más evidente la secularización de las doctrinas y por su puesto el afianzamiento del clero secular, el cual a lo largo del siglo XVII y primera mitad del siglo XVIII había engrosado sus filas. Indudablemente, el aporte de Rodolfo Aguirre nos permite preguntarnos ¿Cómo estaba conformada la feligresía en el Valle de Toluca?, y ¿Eran suficientes las doctrinas para satisfacer la demanda espiritual de la sociedad?

No muy lejos de las "realidades indianas" que rescata Rodolfo Aguirre, Marcela Saldaña, a través de sus investigaciones[4], retoma los problemas sociales que acarreó el programa; asimismo, profundiza en la postura que tomaron las autoridades locales con respecto a la secularización, citando como ejemplo el Ayuntamiento de la Ciudad de México. La autora destaca que la separación de los religiosos del servicio

[4] Las obras en cuestión son: "Representación del Ayuntamiento de la Ciudad de México en contra de la secularización de doctrinas, 1753" y "La orden de San Francisco frente a la secularización parroquial, 1760".

parroquial albergó un sinfín de intenciones, plasmadas en diversas quejas, inconformidades o aprobaciones de quienes fueron sus actores, las cuales llegaron a las cortes de España, trayendo consigo explicaciones persuasivas ante la decisión real. Como lo comenta la autora, los argumentos que respaldaban la secularización de las doctrinas y los cuales fueron discutidos por ambos cleros y las autoridades virreinales, se pueden resumir en los siguientes cuatro puntos: la pretensión del episcopado de someter a los frailes a su jurisdicción, la manutención de los frailes, el dominio de las lenguas indígenas y la administración de los sacramentos.

Para ilustrar la postura de los indios y los argumentos anteriormente identificados, la autora cita el expediente 2716 del Archivo General de la Nación. A través de la lectura y análisis del documento, Saldaña identificó el juego de poderes entre las autoridades civiles y eclesiásticas y las consecuencias que vivieron los indios referentes a la administración de los sacramentos. La lectura de ambos textos, nos permiten preguntarnos ¿Cuál fue la postura de la sociedad del Valle frente al programa de secularización?, y ¿Cómo impacto la transición de doctrinas en la sociedad?

Otro referente historiográfico para nuestra investigación es el trabajo de Michel Paola Flores, *Tierras Sagradas: Territorialidad y feligresía en la parroquia de San Juan Bautista de Tulancingo, 1754-1803*, el cual retoma ideas de Óscar Mazín, Leticia Pérez Puente, María Teresa Álvarez Icaza y Rodolfo Aguirre. La particularidad de este estudio es su enfoque espacial, mismo que representa un avance historiográfico, pero también metodológico, al incluir nuevas pautas para el uso y análisis de las fuentes, respecto a la definición de las nuevas territorialidades implantadas por las autoridades civiles y diocesanas para controlar los espacios, la economía y la sociedad a través del proceso de secularización. Para la autora, el territorio es un punto de observación y análisis fundamental para analizar la aplicación de la política eclesiástica diocesana novohispana. También, para comprender de mejor manera el control que esta hizo de la dinámica social, económica y política de la Parroquia de San Juan Bautista de Tulancingo, la cual fue una doctrina franciscana. La autora parte del examen de las visitas pastorales, las cuales reflejan las prácticas eclesiásticas de la época. Para su análisis realizó una sistematización de la información, partió de lo macro a lo micro, para la escala macro, prestó mayor atención a los itinerarios generales de las visitas

pastorales, mientras que, para la escala micro, tomó como referente los pueblos sujetos a Tulancingo. A partir de esta sistematización de la información explicó las etapas y particularidades del proceso de secularización de la doctrina, destacando el gobierno parroquial, la política, el tipo de feligresía y las expresiones de culto, sin perder de vista el control territorial y administrativo diocesano sobre estos rubros. Este aporte metodológico es significativo para el presente proyecto, ya que, a partir de la territorialidad, podré describir y analizar las razones por las cuales las doctrinas que estudio fueron escogidas para la secularización, merced a su ubicación en cabeceras y sujetos estratégicos, con importancia económica y una población de creyentes alta y diversificada. Asimismo, me permitirá identificar y explicar las estrategias de control administrativo-territorial, así como políticas-sociales y religiosas establecidas por el clero diocesano.

Hasta este punto se ha presentado un balance historiográfico sobre los alcances, particularidades y repercusiones del programa de secularización aplicado en Nueva España, principalmente en el arzobispado de México. Pero, es necesario buscar algunos referentes historiográficos sobre nuestra área de estudio, esto con el propósito de tener un panorama más amplio del problema a analizar, por ello, se retoman las investigaciones de René García Castro, María Teresa Jarquín Ortega y María del *Pilar Iracheta* Cenecorta. Aunque no retoman la temporalidad y el tema que nos incumbe. Estos estudios cuentan con datos importantes referentes a la estructura parroquial del Valle de Toluca entre los siglos XVI y XVII, mismos que son útiles para conocer los antecedentes, omisiones y continuidades en el programa de secularización.[5]

La línea de estos estudios ha sido, sobre todo, historia política, social y cultural, como parámetros para examinar la estructura eclesiástica. René García Castro en su obra intitulada: *Indios territorio y poder en la provincia matlatzinca. La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglo XV – XVII,* ofrece una imagen

[5]Mención especial para la obra de Robert Ricard que lleva por nombre *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 a 1572*, en donde encontramos algunos datos que ayudan a entender el proceso de evangelización de los indios y los aspectos sociales que permitieron forjar la estructura de la iglesia novohispana. De igual manera, aporta datos relacionados con la evangelización del Valle de Toluca y la funcionalidad de las primeras sedes eclesiásticas (iglesias, capillas abiertas y conventos).

dinámica y cambiante de la estructura civil y eclesiástica del Valle de Toluca. A lo largo del estudio, el autor explica la relación que sostuvieron las "cabeceras doctrina" con los pueblos de "visita", elementos básicos de la estructura parroquial. Asimismo, realiza un minucioso estudio del territorio, destacando la distribución de pueblos, doctrinas y haciendas. Todos estos elementos son un apoyo para configurar la jurisdicción de las doctrinas de Toluca, Zinacantepec, Metepec, Calimaya y Zinacantepec. De igual manera, las estructuras políticas, económicas, sociales y religiosas establecidas en el valle de Toluca.

Como complemento de la investigación anterior contamos con la investigación *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España 1548-1550* (reedición realizada por René García), en ella encontramos una detallada relación de las "cabeceras de doctrina" y los pueblos de "visitas" que estaban distribuidos en el interior del valle. Esta obra, en particular, arroja luz en el camino debido a que nos permite entender la jurisdicción de las doctrinas y los pueblos que la constituían, en particular, esta obra nos permitirá ubicar en mapas las doctrinas y los pueblos sujetos o de visita.

Para complementar los aportes de René García Castro hemos recurrido al artículo de María del *Pilar Iracheta* Cenecorta, "Religiosidad y devociones en el valle de Toluca, siglo XVII-XVIII", en donde expone que un punto de confluencia social en el valle de Toluca fueron los conventos, principalmente los franciscanos, al ser los frailes de esta orden los que evangelizaron mayor parte del valle. Sin embargo, no se debe perder de vista que además de los franciscanos, también se contó con la presencia de agustinos, dominicos, juaninos y carmelitas descalzos.

A la par de las órdenes anteriormente mencionadas, la autora resalta que el clero secular también hizo acto de presencia en el valle de Toluca, a principios del siglo XVI, mostrando un gran dinamismo, pues se instaló en casi todo el territorio del Valle. En el siglo XVI se fundaron 16 parroquias seculares dependientes del arzobispado de México, de las cuales 13 fueron edificadas en pueblos de indios y tres más en los reales mineros de Sultepec, Temascaltepec y Zacualpan. Por último, expone que las parroquias, al igual que las doctrinas, también conformaron "centros de culto, de impartición de sacramentos, el espacio de encuentro ritual de los vecinos, punto de apoyo en las súplicas, por los desastres o calamidades y en la dependencia de un feligrés en su funeral". A raíz de esta apreciación, la autora destaca que tanto

convento como parroquias tenían un lugar importante dentro de la estructura social, ya fuera como centros de culto o administrativos.

En el mismo contexto, el aporte de María Teresa Jarquín, titulado: “En pos de oro, siervos y almas. La evangelización en el estado de México”, nos permite contrastar los aportes de Pilar Iracheta y agregar otros dos elementos al tema. En primer lugar, las pautas del proceso de evangelización y los ejes que articularon la organización eclesiástica del valle de Toluca, con eje me refiero a las principales doctrinas franciscanas: Toluca, Metepec, Calimaya, Zinacantepec, añadiendo también a Jilotepec, la cual no tomo en cuenta en la investigación al estar ubicada al norte del valle de Toluca. Segundo, a través de mapas, la autora localiza la distribución de las órdenes mendicantes y el clero secular en el Valle de Toluca y el Estado de México. En este contexto, ambas investigaciones aportan una visión más amplia de la estructura eclesiástica del valle de Toluca, en donde no solo tenemos la presencia de órdenes monásticas, sino también de seculares. Todo lo cual permite ponderar la importancia social, económica, política y territorial de las doctrinas franciscanas y de las parroquias.

Si bien es cierto que las cinco doctrinas fueron los pilares de la evangelización del valle de Toluca, conviene problematizar la relación que guardan entre sí, llámese territorial, política, religiosa, económica y social, pues como veremos más adelante, cada doctrina presenta diferentes escenarios empezando por el geográfico.

Los trabajos aquí citados muestran que el programa de secularización, emanado del seno de la Corona y ejecutado por los arzobispos, obispos y autoridades civiles, tuvo un fuerte impacto en la sociedad novohispana. Sin embargo, en la historiografía del actual Estado de México es un tema que poco se ha estudiado y analizado. Por consiguiente, el propósito de este trabajo es cubrir ese vacío historiográfico. Pretendo demostrar que el proceso de secularización tuvo una relevancia en los ámbitos: territorial, político, social, económico y religioso-devocional. Por lo tanto, el conocimiento de este proceso de la historia de la Iglesia novohispana en el Valle de Toluca, ayudará a la comprensión eficaz del resto de procesos políticos, culturales y socioeconómico por lo que ha atravesado dicha Iglesia.

Para adentrarse al estudio y análisis del proceso de secularización, es necesario tener claridad en algunos conceptos. El primer concepto a precisar es el de

"secularización" en relación con el *Diccionario de Autoridades* (1969: 63) "secularizar" es "hacer secular, una cosa que era eclesiástica o regular", en este sentido, se entiende por "secularizar" un cambio de administración, es decir, pasar a la administración del clero secular las instituciones del clero regular.

Marcela Saldaña (2009: 395) propone una breve definición del concepto, el cual es entendido como "el proceso de retirar las doctrinas a cargo del clero regular y pasarlas a la administración del clero secular". Al ser una definición corta, deja en claro que la noción "secularizar" se entiende como un cambio en la administración de las doctrinas. Otra posible definición es la que sugiere Margarita Menegus (2010: 82-88), quien precisa que "secularizar" se refiere al proceso jurídico mediante el cual pasaron a manos del clero secular la administración de las doctrinas. Ambas definiciones, pese a ser cortas, dejan en claro que el concepto hace referencia a un cambio de administración en las doctrinas; sin embargo, no reflejan con claridad qué tipo de cambio administrativo se realizó y los actores involucrados.

Por lo anterior, la definición en la que nos apoyaremos y que a nuestra consideración es más completa es la de María Teresa Álvarez Icaza (2015: 9), quien define el concepto de secularización como el "proceso político-administrativo en el cual se dio una transferencia de atribuciones en la administración sacramental del clero regular al clero secular". En palabras de la autora: "cuando se decía que una doctrina o misión era *secularizada* [las cursivas son de la autora], significaba que su administración pasaba de mano del clero regular a las del clero secular, y en este tránsito se convertían en parroquias".

A partir de la definición de "secularización" conviene puntualizar las instituciones establecidas por regulares y seculares, "doctrinas" y "parroquias", debido a que en su trasformación y consolidación se centra el proceso de secularización. El primer concepto a definir es el de "doctrina". Francisco Morales (2010: 18-19) las define como instituciones eclesiásticas propias de la Nueva España, en donde nacieron, se desarrollaron y pasaron al resto de los territorios españoles de América. Fueron creadas por el clero regular (órdenes monásticas) con la intención de proveer atención espiritual a la población, ya fuera indígena o española. En un principio las "doctrinas" debían estar habitadas solo por indios, pero con el paso del tiempo en los pueblos se fueron asentando un número abundante de individuos de otros grupos humanos

(Morales, 2010: 19). Otro aspecto a considerar es el que nos ofrece William B. Taylor (1999: 118), quien argumenta que la noción “doctrina” también reflejó el carácter temporal de la administración de los regulares, aparte de ser la institución encargada de proveer asistencia religiosa e influir en la formación de unidades políticas y jerarquías internas. Tocante a la formación de unidades jerárquicas, Charles Gibson (1978: 106-109) comenta, en un plano más descriptivo y aplicado a la realidad territorial, que el pueblo principal ocupaba el rango de “cabecera de doctrina”; mientras que al conjunto de pueblos dependientes asentados alrededor se les dio la denominación de “visitas” dependiendo la distancia con respecto a su cabecera.

A la par del concepto de “doctrina”, encontramos el de “parroquia”, definida como una institución eclesiástica que se define como una comunidad de fieles constituida establemente, cuyo cuidado pastoral se confería a un clérigo bajo el apelativo de párroco, el cual podía ser auxiliado por uno o varios vicarios parroquiales (Taylor, 1999: 118). En el mismo tenor, Enrique Luengo (1992: 199) define a la “parroquia” como la estructura menor y final de la organización eclesiástica, la cual está compuesta de un grupo numéricamente delimitado de católicos que reside de una determinada circunscripción geográfica de la diócesis. Cuenta con una estructura jerárquica, en cuyo peldaño más alto se encuentra el sacerdote representante del obispo, al que se le denomina “sacerdote”.

Al respecto, Francisco Morales (2010: 19) destaca que las parroquias formaron parte de la organización eclesiástica desde el siglo IV y para la erección de estas sedes era necesario contar con la autorización papal o de algún obispo, además de contar con un territorio determinado. En la Nueva España, la incorporación de estas sedes fue a partir de 1574 con el reconocimiento del real patronazgo.

Pasando al método a utilizar en esta investigación es el deductivo-inductivo que parte de lo general a lo particular. De acuerdo con Óscar Mazín y María Teresa Álvarez Icaza, para el estudio de este tema es necesario contemplar dos escenarios: la evolución de la política eclesiástica en un plano general y su manifestación concreta en un territorio específico. Con respecto a los dos autores citados, la política eclesiástica de secularización, en un plano general, emana de la postura política de Fernando VI y Carlos III, conjugadas con las Reformas Borbónicas, la cual fue aplicada a los virreinatos de América. Limitándonos al contexto de la Nueva España,

la política eclesiástica de secularización se aplicó en la diócesis de Michoacán, Jalisco, Yucatán, Oaxaca y en la arquidiócesis de México.

A la par de la historiografía disponible, existe una amplia diversidad de fuentes documentales para su estudio y análisis, aunque cabe subrayar que estas sufren la dispersión y el abandono típico de nuestro patrimonio cultural, fruto de épocas violentas y de la irresponsabilidad de los funcionarios directamente relacionados con su conservación. Sin embargo, se conservan documentos útiles para nuestra investigación: cédulas reales, procesos judiciales e informes de virreyes y arzobispos, por mencionar algunos.

Para el caso particular, los acervos documentales más ricos y de donde se puede encontrar información imprescindible para el tema son: el Archivo General de la Nación, Biblioteca Nacional Mexicana, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, Archivo Histórico de la Provincia del Santo Evangelio de México, Archivo Histórico del Arzobispado de México, entre otros; en el contexto local los Archivos parroquiales de Toluca, Metepec, Calimaya y Zinacantepec.

La presente investigación se divide en tres capítulos, el primer intitulado: "Organización eclesiástica del valle de Toluca, 1525-1640", ofrece un contexto general de las doctrinas objeto de estudio**,** se rescatan los aspectos económicos, políticos, territoriales y religiosos-eclesiásticos que giran en torno a dichas doctrinas. Se desarrolla la política eclesiástica de la época, importante para esta investigación. Otro aspecto abordado en este primer capítulo es el programa de congregaciones, considerando sus dos etapas: la primera que abarca de 1550 a 1564 y la segunda de 1598 a 1606**,** las cuales fueron importantes, ya que sirvieron para modificar el territorio parroquial, en dónde se tuviera un mejor control y administración de la población asentada en el valle; finalmente, nos sumergimos en el aspecto económico; en donde se aborda la idea de la "pobreza franciscana" y los primeros ingresos de las cuatro doctrinas, los cuales fueron significativos para su desarrollo. Es justamente en el contexto de la pobreza franciscana donde se identifica a una de los actores más sobresaliente de las doctrinas, además de los frailes y autoridades civiles, me refiero al síndico del convento quien fue mediador entre los frailes y la población, ya que fue la persona encargada de intervenir en la economía de los frailes, a partir de los flujos de intercambio de dinero y bienes. Con esto, pongo en duda el voto de pobreza de

los frailes y planteo que la secularización tuvo un marcado interés económico en los bienes de los regulares.

El capítulo dos que se titula: “Cambios y reajustes en las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca (1640-1749)”, aborda los principales impactos de las doctrinas durante los dos siglos de su establecimiento y actividades, en las esferas: política, económica, social, jurídico-territorial y religiosa-eclesiástica. Asimismo, se explican los cambios de las cuatro doctrinas para dejar de manifiesto que no fueron estáticas, sino que se manifestaron como instituciones en constantes cambios y transformaciones. De los muchos cambios que se gestaron en esta etapa, que va de 1640 a 1749, el territorio eclesiástico sufrió grandes modificaciones, la feligresía adquirió otro perfil social y demográfico, elemento relevante para justificar la secularización de las doctrinas del valle; en el ámbito eclesiástico también se observa un cambio significativo, se establecieron ayudas de doctrinas y la presencia de un juez eclesiástico, elementos que incluyen en el programa de secularización.

En el capítulo tres que lleva por título: “La secularización de las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca: San Juan Bautista Metepec, San Miguel Zinacantepec, San Pedro y San Pablo Calimaya y San José de Toluca (1749-1765)”, se aborda el programa de secularización aplicado en el valle de Toluca. A grandes rasgos se describe y analiza la política que pretendía implantar la Corona de Borbón en la Iglesia indiana, de corte absolutista. En materia religiosa, se basaba en el regalismo, que sustentaba el derecho privativo del soberano sobre determinadas regalías o prerrogativas que eran exclusivas del rey en virtud de su suprema autoridad y potestad, provenía en esencia de la soberanía real, y no por concesión papal. En otras palabras, eran inherentes al rey (Saldaña, 2011: 60-61). Como producto de la política de la corona se aborda el contexto en el que se impulsa la real cédula de 1749.

Relacionada con estos elementos, tratamos la política de secularización y los jueces eclesiásticos de Toluca, Zinacantepec, Metepec y Calimaya; los cuales, son pieza fundamental para la transición de doctrinas a parroquias. Se ofrece un panorama local del programa de secularización en donde se rescatan las etapas, características y particulares de cada una de las doctrinas. Para cerrar con este capítulo, se aborda la tercera cédula de secularización, emitida en 1757, en donde la

política de la Corona permitió que las órdenes conservaran dos doctrinas para educar y sostener a los frailes que serían enviados a las misiones de Nuevo México. Es en este contexto en donde se aborda de manera puntual el caso de Toluca, doctrina que va a permanecer bajo la administración de la orden franciscana, pero que en el contexto administrativo va a funcionar y fungir como parroquia.

Como anexo a este tercer capítulo se agrega un epílogo en donde se abordan dos temas en concreto: la división parroquial y la administración de la doctrina de Toluca, entre los años de 1765 y 1770. En lo que compete al primer tema se cita el caso de San jerónimo Amanalco, vicaría de Zinacantepec que va a pasar a constituirse por disposición de Francisco Antonio de Lorenzana, arzobispo de México, como una parroquia menor, independiente y fuera de la jurisdicción de San Miguel Zinacantepec. En lo que respecta a la admiración de Toluca entre 1765 y 1770, se hace un breve recuento de las características administrativas de la doctrina, destacando sus particularidades y por si fuera poco, se hace un breve análisis de la visita de Lorenzana a la parroquia de Toluca en 1770.

Finalmente, espero que esta tesis contribuya al análisis de la estructura eclesiástica del valle de Toluca. Pero más aún, que sirva para entender en un contexto local y regional el programa de secularización, dentro del cual se pueden identificar diferentes etapas, actores e intereses (políticos, sociales, económicos y religioso-eclesiásticos). Considero que es un tema interesante y relevante para entender diferentes aspectos de la historia eclesiástica del Estado de México.

Capítulo I. Organización eclesiástica del valle de Toluca, 1525-1640

La Iglesia novohispana fue uno de los ejes de la política real, esto porque no solo encarnó la autoridad espiritual de Cristo, sino también, representó la potestad de la Corona española. Con la conquista del Nuevo Mundo, la Iglesia fue la encargada de crear un nuevo orden social. Cabe explicar que en la Iglesia novohispana convivieron dos estamentos: el clero secular y el clero regular. El primero estaba constituido por los clérigos de la jerarquía episcopal y sus miembros estaban sujetos a la autoridad de los obispos, en el uso de sus términos, "secular" significa vivir en el mundo o en el "siglo" (*saeculum*), el segundo estamento debía vivir de acuerdo con la "regla" (regula) y estaba sujeto a la administración de sus provinciales y generales principalmente, por miembros de la orden franciscana, dominica y agustina, a quienes se había confiado poderes parroquiales y sacramentales para realizar sus actividades misioneras en el Nuevo Mundo (Rubial, 2010: 215); tanto regulares como seculares, dos estamentos completamente diferentes, establecieron una red de doctrinas y parroquias que garantizó, a lo largo de los tres siglos de dominio español, la administración eficaz y permanente de la doctrina cristiana a los indios (Aguirre, 2017: 25a). El reto no era sencillo, los religiosos se enfrentaron al problema de adaptar sus

instituciones a un medio social no europeo; de igual manera, se percataron que las sedes fijas exigían**,** antes que nada**,** la creación de jurisdicciones geográficas y nuevas delineaciones de fronteras (Gibson, 1967: 106).

Para la conformación del sistema de doctrinas y parroquias en el centro de México, los clérigos recurrieron a la estructura político-territorial de los pueblos de indios, tal y como se había hecho para el establecimiento de la encomienda y el corregimiento. Es decir, tanto curas seculares como frailes regulares tomaron como referencia para la fundación de doctrinas y curatos la unidad: "cabecera-sujeto", la cual sentaba sus orígenes en el *altepetl* prehispánico. La adaptación de este sistema permitió que las "cabeceras indias", sedes del gobierno indígena, se transformaran en "cabeceras de doctrina" y los "sujetos y estancias" en "visitas" (Gibson, 1967: 106-107). En el valle de Toluca se instauró un sistema de doctrinas tomando como referencia las principales cabeceras políticas y económicas. Por lo anterior, en el presente capítulo, recurrimos a la historia social, para analizar cómo se fue estructurando y organizando el complejo entramado eclesiástico de la región central del valle de Toluca, en otras palabras, el nuevo orden social promovido y respaldado por la orden franciscana. En este sentido, es pertinente mencionar que la organización eclesiástica establecida por los frailes franciscanos sirvió de complemento para el modelo de gobierno establecido por el estado español.

Por lo anterior, en este capítulo se parte de la etapa constructiva-formativa de las doctrinas franciscanas del valle de Toluca entre 1525-1640. Esto como primer paso para entablar una correlación entre la fundación-formación de las doctrinas y la aplicación del programa de secularización, acaecido en la segunda mitad del siglo XVIII. Dicha correlación, tiene como referencia la propuesta teórico-metodológica de Óscar Mazín (1989: 80), la cual sostiene que para estudiar el proceso de secularización es necesario hacerlo desde una doble perspectiva, una de larga duración y una de corta duración, de lo contrario no se podría entender su relevancia y hondura.

Bajo el planteamiento anterior se pretende identificar la base sobre la cual se establecieron las doctrinas, es decir, la dimensión política, social, territorial, religiosa y económica que permitieron la creación y desarrollo de las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca durante los primeros años del dominio español. De igual

manera, es intención de este capítulo registrar las particularidades de esta primera etapa con el objeto de vislumbrar permanencias y cambios entre la etapa constructiva-formativa y el periodo de secularización.

Para alcanzar los dos objetivos anteriormente expuestos, el capítulo se divide en cinco apartados. En el primero, se establece el marco geográfico; en el segundo se presenta la estructura eclesiástica que establecieron y diseñaron los frailes de la orden franciscana en la región central del valle de Toluca, entre los siglos XVI y XVIII; esto sin perder de vista que también están inmersas en una compleja red de doctrinas y parroquias. En el tercero, nos adentramos en los dos programas de congregación, el primero acaecido entre 1550 y 1564; mientras que el segundo tendría lugar a finales del siglo XVI y principios del XVII; ambos procesos, pese a desarrollarse en momentos diferentes, sirvieron para reorganizar los asentamientos del valle. Lo que nos interesa resaltar en este apartado es como las congregaciones ayudaron a consolidar el sistema de doctrinas-visita. Finalmente, en el quinto apartado, nos sumergimos en el aspecto económico de las doctrinas, en donde se hace un primer análisis de los ingresos fijos, los cuales fueron pieza clave en el funcionamiento de las doctrinas. Estos cinco apartados, que constituyen el primer capítulo, ofrecen el escenario inicial de las doctrinas del valle de Toluca, en otras palabras, es la base sobre la cual se va a construir el complejo entramado político, económico, social, religioso y territorial de las cuatro doctrinas. De igual manera, sirven para dar respuesta a la siguiente pregunta de investigación: ¿Cómo se conformaba la estructura eclesiástica del valle de Toluca en el siglo XVI?

1.1 El espacio geográfico de las doctrinas franciscanas del valle de Toluca

La presente investigación centra su atención en el estudio diacrónico de San José de Toluca, San Juan Bautista Metepec, San Miguel Zinacantepec y San Pedro y San Pablo Calimaya, cuatro asentamientos que, desde el primer cuarto del siglo XVI, alcanzaron el estatus de cabeceras político-territoriales (repúblicas de indios), y posteriormente desempeñaron la función de sedes de la orden franciscana. Profundizando en el aspecto eclesiástico y religioso, objeto de esta investigación, la historiografía de época así como la contemporánea ha dejado de manifiesto que los frailes de la orden seráfica, al ser los primeros en emprender labores de

evangelización en el valle de Toluca, se establecieron en puntos estratégicos del valle, de ahí que los pueblos anteriormente referidos no fueran escogidos de manera casual.

Tomando como punto de partida la relación del padre Fidel de Jesús Chauvet (1947: 184-185), sabemos que en el valle de Toluca se eligieron a cinco asentamientos como sedes de doctrina: Toluca, Calimaya, Metepec, Zinacantepec y Jilotepec, cada una con diferentes características y particularidades, las cuales se estarán resaltando a lo largo de los tres capítulos que conforman esta investigación. La primera fundación franciscana en el valle fue la doctrina o guardianía de Toluca entre 1529-1530, posteriormente Jilotepec en 1530; en 1569, Metepec y Zinacantepec, en lo que concierne a Calimaya se fundó en 1577, aunque algunas fuentes identifican su fundación en 1561(Iracheta, 2001: 208).

De las cinco doctrinas mencionadas por Fidel de Jesús Chauvet (1947) solo se retoman San José de Toluca, San Juan Bautista Metepec, San Miguel Zinacantepec y San Pedro y San Pablo Calimaya. Como ya lo expliqué en la introducción, no incluyo a Jilotepec al área de estudio; aunque varios autores lo consideran como parte de la plataforma de evangelización del valle de Toluca; por los siguientes motivos, en primer lugar, el contexto geográfico, Jilotepec se sitúa en el noroeste del actual Estado de México, al oeste de Hidalgo y al oriente de Querétaro, por lo que se aleja considerablemente de la región central del valle de Toluca en donde se ubican las otras cuatro doctrinas anteriormente referidas. Aunado a este argumento, sabemos por investigaciones de François Chevalier (1976), Peter Gerhard (1986), Philip W. Powell (1994), Pedro Carrasco (1996), María Rosa Avilés (1997), Rosa Brambila (2010), Silvana E. Cruz (2012), entre otros, que durante la época prehispánica y novohispana Jilotepec fue una provincia conformada de alrededor de 80 asentamientos (Gerhard, 1986: 392-393; Avilez, 1997: 129-143). Si tomamos como referencia la división política actual, varios de estos asentamientos se ubicaron en el norte del Estado de México, el suroeste de Hidalgo, el sur de Querétaro y parte del Bajío, por lo que es un área extensa (Brambila, 2010: 15). En segundo lugar, la provincia de Jilotepec sirvió de puente y zona fronteriza entre el centro y norte de México (Álvarez y Avilés, 2002: 286). Por su localización geográfica fue un paso obligado de diferentes migraciones en dirección norte-sur y este-oeste, por lo que

geográficamente es un área extensa con una gran diversidad de asentamientos y población.

En tercer lugar, el ámbito eclesiástico, la provincia de Jilotepec-Huichapan fue, al igual que las del valle de Toluca, una de las más preferidas por el clero regular y secular, tan es así que la orden franciscana, además de establecerse en Jilotepec en 1530, erigió otras sedes en Huichapan, Alfaxayuca, Tecozautla e incorporaron a su jurisdicción a Aculco y Acambay como vicarias. Para mediados del siglo XVI se establecieron en la jurisdicción tres parroquias, siendo Chiapa la más representativa. Para 1566, la orden agustina se estableció en Chiapatongo (Taylor, 1999: 121, 139, 161-163; Aguirre, 2017: 43-45).

El complejo panorama geográfico, político, demográfico y eclesiástico que presentó Jilotepec en el periodo novohispano permite realizar un estudio detallado y amplio de la zona, el cual permita analizar con detenimiento el proceso evangelización de la región, su estructura y organización eclesiástica, la relación entre el clero regular y secular, pero más aún, su importancia y papel en la expansión religiosa en el norte de la Nueva España.

Pasando a la descripción y delimitación detallada del área de estudio, Toluca, Metepec, Calimaya y Zinacantepec, fueron cuatro cabeceras de doctrina que se ubicaron en el corazón de la Nueva España, concretamente en la región central del valle de Toluca. La doctrina de Toluca se ubicó dentro de la jurisdicción marquesana (como se verá más adelante). En la realenga, que comprendía una gran extensión de la parte sur del valle, figuró Metepec la cabecera, (Alcaldía Mayor), mercedada a Juan Gutiérrez Altamirano, quien fue la cabeza del condado de Calimaya. La cabecera de San Miguel Zinacantepec también fue parte del territorio realengo, se ubicó en la zona poniente del Valle de Toluca y fue encomendada a Juan de Sámano. Ahora bien, en cuanto a la jurisdicción eclesiástica, las cuatro doctrinas estuvieron sujetas a la Provincia del Santo Evangelio de México, perteneciente a los franciscanos y al Arzobispado de México (Béligand, 2017: 185-218). En la actualidad están sujetas a la jurisdicción política del Estado de México[6].

[6] El Estado de México se localiza en el altiplano central de la República Mexicana y en la parte oriental de la Mesa de Anáhuac. Se ubica geográficamente entre los paralelos 18° 21´ y 20° 17´ de latitud norte y 98° 36´ y 100° 36´ de longitud oeste, a una altitud promedio de 2,683 metros sobre el nivel del mar, en su planicie más alta que es el valle de Toluca, posee una extensión territorial de 22.351 km^2, colinda al norte con los estados de Querétaro e Hidalgo; al

El valle de Toluca se ubica en la parte occidental del Estado de México y forma parte del Eje Neo-volcánico Transversal. Según Salvador Sánchez Colín, se caracteriza por ser la planicie con mayor elevación de la República Mexicana y está determinada hacia el noreste y oriente por las sierras de Monte Alto, Monte Bajo y de Las Cruces; al sur por los montes de Ocuilan y el macizo montañoso formado por el volcán Xinantécatl (Nevado de Toluca); al oeste por los montes de la Gavia que se extienden por el noreste hasta unirse con la serranía de El Oro, y por el norte la sierra de San Andrés. Toluca, Zinacantepec, Metepec y Calimaya se asientan en el centro del valle, en la planicie y parte más amplia, cuyas elevaciones, en comparación con las del valle de México, varían entre los 2,237 y los 2,700 metros sobre el nivel del mar (Sánchez, 1951: 43-42).

Ahora bien, Beatriz Albores (2006: 264-265) propone tres zonas geográficas-culturales en las que se puede estudiar y analizar el valle de Toluca, "la zona norteña o serrana, de tradición lingüística otomí y mazahua –en coexistencia con el matlatzinca y el náhuatl-; la zona meridional o de cañadas en sierras descendientes, de tradición ocuilteca –en convivencia con el matlatzinca y el náhuatl-; y la zona central o lacustre, de tradición matlatzinca – en contacto con el otomí, mazahua y náhuatl". Por su parte, Margarita Menegus (1994: 22- 26) ha identificado "cuatro geografías" diferentes dentro del valle de Toluca: a) la zona central, en donde se ubicó la villa de Toluca, que en época prehispánica fue cabecera político-territorial de los matlatzincas, esta zona se caracterizó por la fertilidad de la tierra, propicia para el cultivo de diferentes granos; b) la región norte, en torno a Jilotepec, la cual fue ocupada por población de origen otomí, esta zona se caracterizó por su clima frío y seco, ideal para la crianza de ganado; c) la zona sur en donde se situaron los reinos de Malinalco y Ocuilan, que aunque estaban emparentados con matlatzincas hablaban su propia lengua; y finalmente, d) la zona montañosa que divide el valle de Toluca con el valle de México, en donde se asentaron poblaciones importantes como: Ocoyoacac, Coapanoaya, Atlapulco, Acazulco, Capuluac y Tianquistenco. Aunque ambas autoras, sugieren sus propias divisiones geográficas-culturales, coinciden en

sur con Guerrero y Morelos; al este con Puebla y Tlaxcala; y al oeste con Michoacán. Circunda a la Ciudad de México por el norte, este y oeste (Instituto Nacional de Estadística y Geografía, en adelante: INEGI, 2020; Abasolo, 2006: 20-21).

la ubicación geográfica de los grupos culturales. Por lo tanto, queda de manifiesto que las doctrinas franciscanas de Toluca, Metepec, Zinacantepec y Calimaya se ubican en la zona central o lacustre del valle de Toluca, rodeadas de asentamientos de grupos étnicos diversos, si bien los otomíes y mazahuas comparten elementos lingüísticos y culturales similares.

Aunque las cuatro cabeceras de doctrina se asentaron en el centro del valle guardaron características topográficas particulares, San Juan Bautista de Metepec se caracterizó por asentarse en una "zonas con escasas pendientes, características de los valles, lomeríos y llanuras", siendo el cerro del Calvario su elevación principal (Abasolo, 2006: 20-21; Jarquín, 2004: 18-19). En cuanto a la doctrina de San José de Toluca, también se asentó en la planicie del valle, aunque en la parte central se alza un sistema de cerros con ramificaciones. Dicho sistema orográfico está formado por los cerros de "Huitzila, Cóporo, Zopilocalco, Toloche y San Miguel, que al suroeste y oeste forman La Teresona, una colina en declive que se conecta en uno de sus extremos con el pequeño cerro de Coatepec; en el centro de la ciudad se alza el Calvario" (INAFED, 2010). Hacia el sur de la cabecera está el "cerro de Tlacotepec; al norte el de Miltepec y el de Santa Cruz, en cuyo lomerío se unen la Teresona y el Tenishmo o cerro de Calixtlahuaca. Describiendo una elevación hacia el suroeste se encuentra una cadena de lomas que culmina en el cerro de Tecaxic" (INAFED, 2010). En lo concerniente a Calimaya, la parte oriental se asienta sobre un vasto plano inclinado que cuenta con una geografía muy variada, la parte más alta del territorio se localiza en la parte oeste. Su sistema montañoso está representado principalmente por el Nevado de Toluca, por los montes de Tepemaxalco, que están formados por dos cumbres similares que tienen una altura de 500 metros sobre el nivel del mar (Loera y de Esteinou, 1977: 21-21). Finalmente, Zinacantepec está situado en la meseta más elevada del país, a una altura que va desde los 3,200 los 2,750 metros sobre el nivel del mar, se ubica en la porción occidental del valle de Toluca, limita al norte, con Almoloya de Juárez; al sur con Texcaltitlán, al este con Toluca y Calimaya; al oeste con Temascaltepec y Amanalco de Becerra; al sureste con Villa Guerrero y Coatepec Harinas (INAFED, 2010).

Otro aspecto sobresaliente es que las cuatro cabeceras de doctrinas gozaron de un área con abundantes recursos naturales, en donde los suelos son muy fértiles

debido a la abundancia de agua. La principal fuente de agua es la cuenca hidrográfica "Lerma-Santiago" (RH-12)[7], que se localiza en el centro-norte del valle de Toluca y cubre el 23.76 % de la superficie del valle (Comisión Nacional del Agua, 2015: 20; INEGI, 2001). Dicha cuenca tiene como principal afluente al Río Lerma (Río Matlatzinco o Chignahuapan), el cual nace en los manantiales de Almoloya del Río y atraviesa hacia el noroeste el valle, en un recorrido de 708 km. Las aguas de su caudal se emplearon en la irrigación de los suelos de trece poblaciones, entre las que se encuentran Metepec y Toluca (Abasolo, 2006: 26-27; Sánchez, 1975:57).[8] En lo que concierne a Calimaya hasta el siglo XIX, antes de que se separaran los pueblos de Mexicaltzingo, Cuauhtenco, Chapultepec, San Antonio la Isla y San Lucas Tepemaxalco, gozó territorialmente de las aguas del Río Lerma (Loera y de Esteinou, 1977: 21-21). A excepción de Toluca, Metepec y Calimaya, Zinacantepec no tiene contacto directo con cuenca hidrográfica "Lerma-Santiago" (RH-12) pero la mayoría de sus aguas (manantiales y ríos) proceden del manto friático de las lagunas del volcán Xinantécatl, también nombrados como ojos de agua; asimismo, "existen accidentes hidrográficos dentro [de su territorio], conformados por arroyos que forman una corriente importante conocida como río Tejalpa, este se alimenta de los ríos San Pedro y La Huerta o Chiquito" (INAFED, 2010).

Las características territoriales y la abundancia de agua, hacen del centro del valle una de las zonas más propicias para la agricultura, encontrándose tierras de temporal, humedad, riego y medio riego. Se sabe que, desde la época prehispánica, la región central del valle fue propicia para el cultivo de maíz, frijol, *huautli* y otros granos. Durante el periodo colonial se introduciría el cultivo de trigo y otros granos (Menegus, 1994: 41). Además de estos productos se registran cultivos de papa, haba, chícharo, cebada, avena, entre otros, los cuales han variado a través del tiempo. Aparte del cultivo de estos productos, predomina la vegetación acuática o de ribera, constituida por árboles, hierbas y arbustos. Existen algunas variedades de árboles como pino, sauce llorón, cedro, trueno y fresno; así como árboles frutales (Jarquín, 2004: 17).

[7]Las aguas superficiales del Estado de México están distribuidas en tres regiones hidrológicas: (RH12) Lerma-Santiago, (RH18) Balsas y (RH26) Pánuco (INEGI, 2018).
[8]Los asentamientos que el Río Lerma toca en su curso, además de Toluca y Metepec, son: Almoloya del Río, San Antonio la Isla, Tianguistenco, Texcalyacac, Santa Cruz Atizapán, Capulhuac, San Mateo Atenco, Lerma, Otzolotepec, Temoaya, Almoloya de Juárez, Ixtlahuaca, Jocotitlán, Atlacomulco y Temascalcingo (Sánchez, 1975:57).

Como se ha explicado, las cuatro doctrinas se establecieron en la zona centro del valle de Toluca, la cual fue de fácil acceso para los frailes de la orden franciscana y disponía de una cantidad considerable de recursos naturales para el desarrollo de sus actividades. Sin embargo, aún no se tiene una idea clara de las dimensiones territoriales y jurisdiccionales de las cuatro doctrinas. Es necesario precisar y delimitar aún más nuestra zona de estudio; considerando que cada doctrina, además de proveer asistencia religiosa a su cabecera, también prestaba servicios a los barrios, estancias y pueblos de visita, que conformaban la cabecera política. De este modo, hemos tomado como referencia la localización de sus centros rectores y los alcances territoriales que estas tuvieron, (pues es de recordar que las doctrinas se yuxtapusieron a las jurisdicciones político-territoriales de las cabeceras), y la configuración social de las cuatro doctrinas.

Tomando como referencia los alcances y límites político-territoriales de las cuatro cabeceras, la doctrina de Toluca, además de administrar servicios religiosos a la cabecera en donde se levantó un convento dedicado a la advocación de la Asunción de Nuestra Señora, (luego dedicado a San José), prestó servicios religiosos a 21 pueblos de vista. La doctrina de Metepec (ubicada a 7 kilómetros de Toluca), tenía como núcleo un convento fundado en la cabecera, dedicado a San Juan Bautista, el cual servía para administrar a siete pueblos de visita. En cuanto a la doctrina de Calimaya (a 14.01 kilómetros de distancia de Toluca), se edificó un convento en la cabecera dedicado a San Pedro y San Pablo, el cual suministró los servicios religiosos de la cabecera y diez pueblos de visita, algunos de los cuales contaron también con barrios.

Respecto a la jurisdicción territorial y eclesiástica de la doctrina franciscana de Zinacantepec, que colinda con las doctrinas de Toluca y Calimaya, aquella tenía en su cabecera un convento, dedicado a san Miguel Arcángel, lugar desde donde se suministraban los servicios religiosos a cinco barrios de su cabecera y once pueblos de visita, los cuales se dividían en pueblos de la cabecera y pueblos del monte (véase cuadro 1).

Cuadro 1. Doctrinas y visitas franciscanas del valle de Toluca, entre 1530 y 1640

Jurisdicción civil	Partido eclesiástico	Barrios de las cabeceras	Pueblos de visita	Jurisdicción civil de los pueblos de visita	Vicarias/ayudas de doctrina
República de Indios de Toluca	San José de Toluca	Cuzcatlan, Quautzingo, Mixcoac, Actipac, Tlalcigo, Coyoltitlan	San Mateo Oxtotitlán		
			San Francisco Calixtlahuaca		
			Santiago Tlaxomulco		
			¿Santa Cruz Atzcapotzaltongo?*		
			Santiago Miltepec		
			¿San Lorenzo Tepaltitlán?		
			San Mateo Otzacatipac		
			San Pedro Totoltepec		Vicaría/Ayuda de doctrina
			La Concepción Nativitas		
			¿Santa Ana Tlapaltitlán?		
			La Transfiguración Capultitlan		
			Santiago Tlacotepec[9]	Cabecera	
			San Juan Tlacotepec	Cabecera	
			Cacalomacan		
			San Buenaventura		
			San Antonio		
			San Pablo Huexoapan		
			San Andrés Cuezcontitlan		
			San Cristóbal		
			Nuestra Señora de los Ángeles Tecaxic[10]		Santuario/Ayuda de doctrina
			San Francisco Tlatcilalcalpan		
			San Luis Mextepec		
			San Pedro Tejalpa		
			San Antonio Acahualco		
			San Juan de las Huertas		

*Los signos de interrogación se han colocado en los nombres de los pueblos en donde se presentan algunas dudas sobre el toponímico y el patronímico, esto debido a la diferencia que existe entre la información proveniente de las fuentes primarias y secundarias.
[9]Sobre el tema de Tlacotepec, véase: APST, Sección sacramental, bautizos, c. 3, vol. 4.
[10]Sobre el tema de Tecaxic, véase: Archivo Parroquial de Nuestra Señora de los Ángeles Tecaxic, en adelante APT, sección sacramental, bautismos, c. 1, vol. 1, fs. 1-10.

República de indios de Zinacantepec	San Miguel Zinacantepec	San Lucas, San Miguel, San Sebastián, Santa María Nativitas	Santa Cruz Cuautenco		
			San Cristobal Tecolic		
			La Transfiguración		
			San Jerónimo Amanalco	Estancia	Vicaría/Ayuda de doctrina
			San Mateo, San Bartolo		
República de indios de Metepec	San Juan Bautista de Metepec	Nuestra Señora Atlamilpa, San Lorenzo Xaltipac, Santiago Mexicapa, San Miguel Tapacalpa, San Agustín Mexicapa, Espíritu Santo Mexicapa, Santa María Quauhxiztenco, Santa Cruz Tianquiztenco, San Mateo Toltitlan y la Transfiguración Tototepec	San Miguel Totocuitlapilco		
			¿San Bartolomé Tlatelulco?		
			San Felipe Tlalmililolpan		
			Santa María Magdalena Ocotitlán		
			San Jerónimo Chicahualco		
			San Francisco Coaxusco		
			San Mateo Atenco[11]	República de indios	Vicaría/Ayuda de doctrina
República de indios de Calimaya	San Pedro y San Pablo Calimaya	El Calvario, La Asunción y Guadalupe	San Lorenzo Cuautenco		
			Santa María Nativitas		
			San Mateo Mexicalcingo	Estancia	
			San Miguel Chapultepec	Estancia	
			San Andrés Ocotitlán		
			La Concepción Coatipac		
			San Antonio la Isla		
			San Lucas Tepemajalco		
			La Asunción (Rayón)		
			Santiago Coaxustenco		
			San Francisco Putla	Estancia	

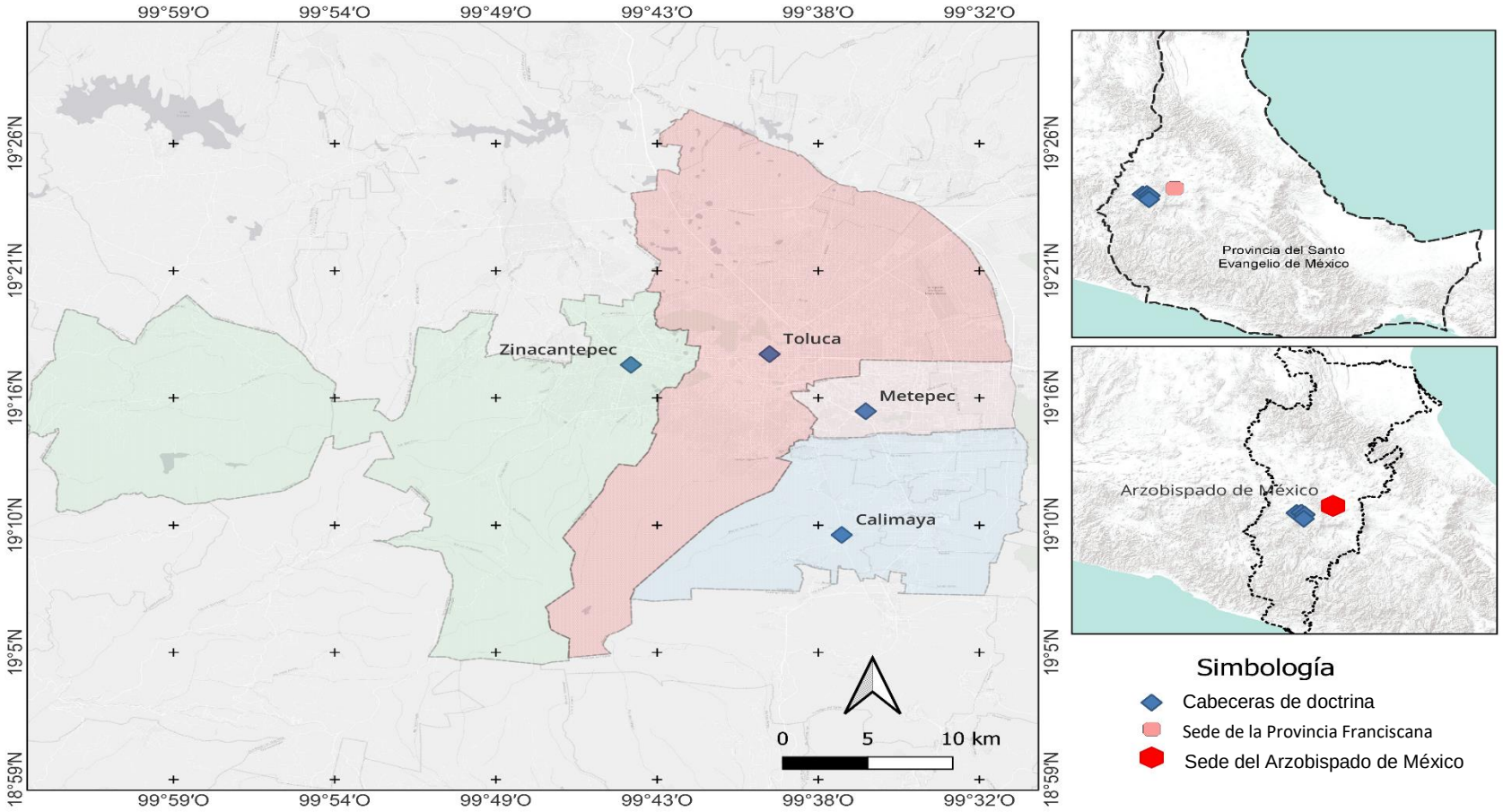
Fuente: reconstrucción a partir de: Archivo Parroquial de San José el Sagrario de Toluca, en adelante: APST, Sección sacramental, bautismos, c. 3, vol. 4, fs.1-50; APST, Sacramental, Bautismos, c. 4, vol. 5, fs. 15-40; Archivo Parroquial de San Juan Bautista de Metepec, en adelante: APM, Sección sacramental, bautismos, c. 1, vol. 1; Archivo Histórico del Arzobispado de México, en adelante: AHAM, c. 21, libro 1, fs. 231-329; Vetancurt, 1971: 61,71, 85; Hernández, 2013: 89-98; Jarquín, 1990: 74-81; García, 1999: 80, 126-131, 145-153; Béligand, 2017: 253-273.

[11]San Mateo Atenco se sujetó a la jurisdicción eclesiástica de Metepec en 1573 (Jarquín, 2006: 119), se dividía en 10 barrios, y una visita; los barrios eran: la Asunción de Nuestra Señora, San Juan Bautista, San Miguel Arcángel, San Pedro Apóstol, Santiago Apóstol, San Lucas Evangelista, San Francisco de Asís, Santa María Magdalena, San Diego, San Nicolás Tolentino; el pueblo de visita correspondía a San Gaspar Tlahuelilpan. Cada barrio y su pueblo de visita se caracterizaron por tener una ermita dedicada a su santo titular (Vetancurt, 1971: 85).

Las cuatro doctrinas abarcaban alrededor de 452,371 km², divididos en cuatro cabeceras y 37 pueblos de visitas aproximadamente. Otra particularidad del área de estudio es que las doctrinas compartieron límites con varias parroquias. El clero secular mostró mucho dinamismo en el valle de Toluca desde el siglo XVI, se instaló en prácticamente todo el territorio del valle. Para el siglo XVI se habían fundado 16 parroquias seculares dependientes del Arzobispado de México, de las cuales 13 fueron edificadas en pueblos de indios. Las tres restantes en los reales mineros de Sultepec, Temascaltepec y Zacualpan. Las parroquias que compartieron límites con las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca fueron: Ixtlahuaca, Almoloya-Tlachichilpa, Jiquipilco, Tenango del valle, Xalatlaco, Atlapulco (Iracheta, 2001: 209-210; García, 2016: 91-96; Aviña, 1976: 112-122, 161-178).

A grandes rasgos se puede decir que las cuatro doctrinas originarias (Toluca, Metepec, Calimaya y Zinacantepec) constituían un sistema bien estructurado no solo en el ámbito religioso, sino también en el territorial y eclesiástico, motivo por el cual Elsa Cecilia Frost (2011: 200) lo ha denominado como el "feudo franciscano" del valle de Toluca (véase mapa 1). Con la finalidad de utilizar un término genérico en el que se incluyan las particularidades de los asentamientos antes descritos, en lo sucesivo se les denominará como "doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca", en tanto comparten el mismo espacio geográfico y temporal de este estudio, que inicia en el siglo XVI para detenerse a mediados del siglo XVIII.

Mapa 1. Jurisdicción hipotética de las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca (siglos XVI y XVII)



Fuente: elaboración propia a partir de: AHAM, c. 21, l. 1, fs. 231-329; Vetancurt, 1971: 61,71, 85; Jarquín, 1990: 74-81; García, 1999: 80, 126-131, 145-153; Gerhard, 1986: 179-183; 279, 339-341; Iracheta, 2001: 209-210; García, 2016: 91-96; Aviña, 1976: 112-122, 161-178.

1.2 Cuatro doctrinas a la luz del sistema de doctrinas-visitas y la red parroquial

La Iglesia es una institución que ha estado presente en nuestro país, desde el proceso de conquista española hasta la formación del actual Estado moderno. Durante el período virreinal fue pieza clave en la construcción de un orden político, social, económico, territorial y, por supuesto, devocional-eclesiástico. Sin embargo, y a pesar de que los estudios sobre la iglesia han recibido una gran atención en años recientes, es notable la ausencia de análisis que centren su atención en la organización eclesiástica y el funcionamiento de sus unidades básicas, como los son las doctrinas y parroquias. Rodolfo Aguirre (2017: 10a) explica que las doctrinas, parroquias, curatos, vicarias, ayudas de doctrina y visitas, son instituciones que han recibido poca atención como sujetos históricos por sí mismos. Es muy común que el estudio de estas instituciones se haya hecho en el marco de monografías de poblaciones coloniales (pueblos de indios, villas o ciudades) de forma más descriptiva que analítica, por lo que son pocos los trabajos que han tomado a estas entidades y sus posteriores modificaciones como objetos de estudio central.

Por su parte, Francisco Morales (2010: 13-14, 18-28) argumenta que es sorprendente que la organización eclesiástica novohispana, uno de los temas más importante en la expansión del cristianismo, ha recibido tan escasa atención entre los historiadores de la iglesia novohispana. Por lo que hacen falta estudios que se centren en el tema y ofrezcan una visión más completa de este sistema.

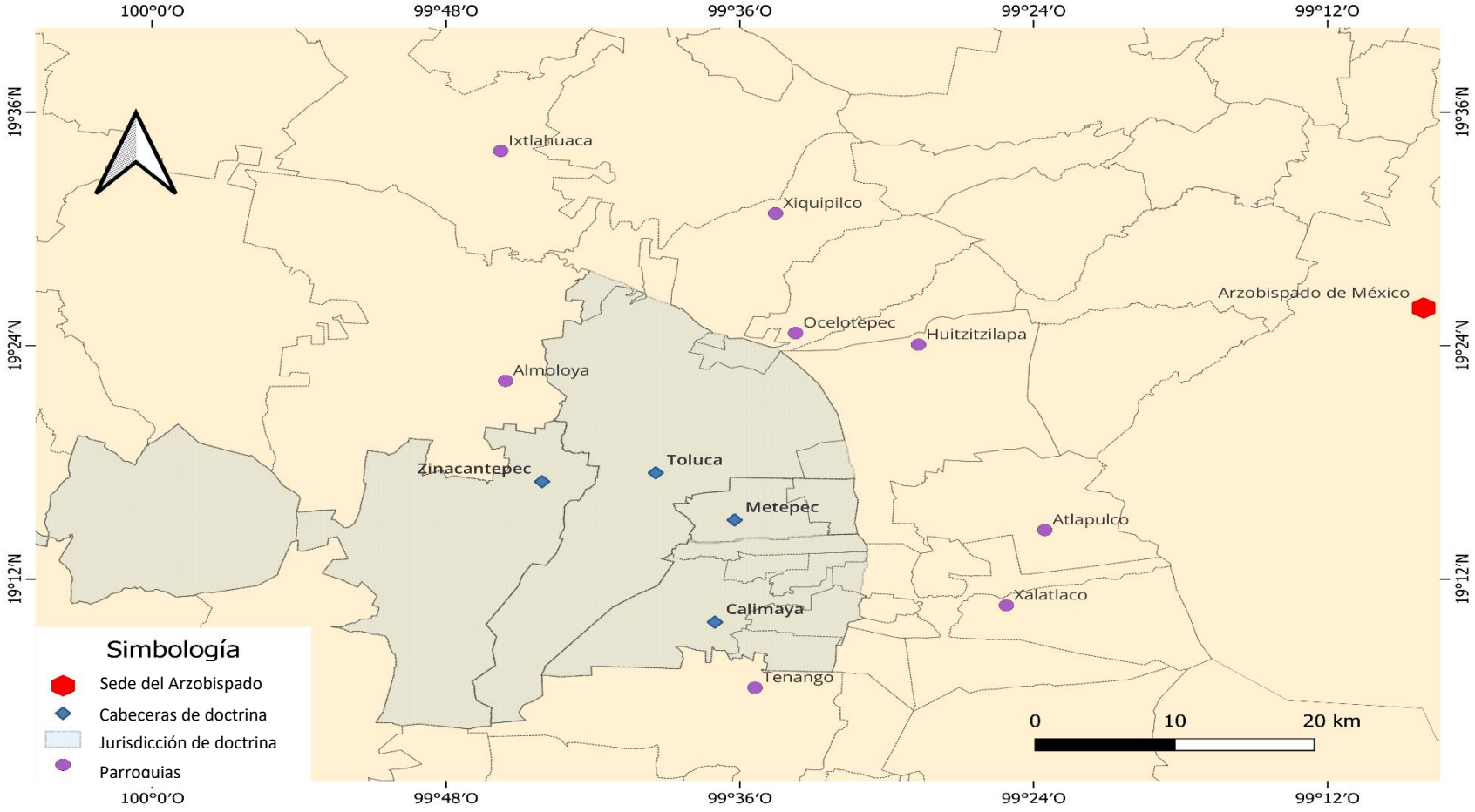
Queda claro que, para entender las dimensiones e implicaciones (políticas, territoriales, económicas, sociales y eclesiásticas) del programa de secularización acaecido en la segunda mitad del siglo XVIII, es necesario tener claridad en las particularidades de la estructura eclesiástica que establecieron los frailes de la orden seráfica en el valle de Toluca. Para ello, partimos de la categoría de “red parroquial” y “sistema de doctrinas”, la primera propuesta por Rodolfo Aguirre (2017) y la segunda por Francisco Morales (2010), ambas categorías permiten estudiar y explicar las etapas de conformación, las transformaciones y las continuidades de las doctrinas franciscanas del valle de Toluca, entre el primer cuarto del siglo XVI y la segunda mitad del siglo XVIII; asimismo, ayudan a analizar las doctrinas como un

microuniverso, con sus particularidades, dinámicas y necesidades, y como parte de un macrouniverso, insertas en una diócesis o provincia religiosa (Aguirre, 2017: 15a).

Pasando a la categoría de “red parroquial”, Rodolfo Aguirre (2017: 10a) la emplea para estudiar y analizar las entidades eclesiásticas que conforman un obispado o provincia religiosa, es decir, “al conjunto de curatos, doctrinas y misiones, así como de todas sus vicarias, ayudas de parroquias y visitas que conforman un obispado”. En este sentido, entendemos por red parroquial a la organización de entidades eclesiásticas, llámense curatos, doctrinas y misiones, así como de todas sus vicarias, ayudas de parroquias y visitas, dentro de un área específica como lo es el arzobispado de México o la Provincia del Santo Evangelio de México (véase mapa 2). Aguirre explica que la categoría de red parroquial permite analizar las entidades eclesiásticas en su conjunto (ya sean instituciones regulares o seculares). Otra premisa que nos ofrece es que las entidades eclesiásticas comprendidas en una red parroquial deben de ser entendidas o analizadas como instituciones abiertas y dinámicas, pues, aunque pareciera que estas fueron entidades estables y rutinarias, en la práctica vivieron trasformaciones (2017: 12a). En este contexto, no debemos olvidar que estas entidades eclesiásticas, no fueron el resultado solo de actos fundacionales por decreto de autoridad, sino también de factores eclesiásticos, políticos, sociales e incluso económicos, los cuales tuvieron diferente peso en cada periodo histórico (Aguirre, 2017 12-13a).

Bajo este referente, para la presente investigación, la categoría de “red parroquial”, propuesta por Rodolfo Aguirre, permite analizar las doctrinas franciscanas del valle de Toluca como entidades dinámicas y abiertas (en constante cambio y transformación), insertas en demarcaciones eclesiásticas complejas. De igual manera, permite apuntalar la idea que las doctrinas del valle de Toluca no son instituciones aisladas, sino, por el contrario, están en contante relación e interacción, ya sea política, económica, social y religiosa, con otras entidades, las cuales pueden ser civiles o religiosas.

Mapa 2. Doctrinas y parroquias en la cuenca alta del Río Lerma hasta 1575



Fuente: Gerhard, 1986:17-22; García y García, 2016: 95-96; Tanck, 2005: 109-110.

Pasando a la categoría de “sistema de doctrinas”, propuesta por Francisco Morales (2010: 13), esta se enfoca de manera particular en las doctrinas y las visitas. Es decir, del conjunto de instituciones que conforman una red parroquial (curatos, doctrinas y misiones, así como de todas sus vicarias, ayudas de parroquias y visitas), Morales pone su atención en las doctrinas y visitas, las cuales define como “sistema de doctrinas”. Según la propuesta de Morales, la categoría de “sistema de doctrinas” permite analizar, a nivel local-regional, el ámbito territorial, social, económico y religioso en el que se desarrollaron las instituciones eclesiásticas del clero regular. Respecto al ámbito territorial, se estudia la red de doctrinas y visitas, Las doctrinas fueron sedes eclesiásticas en donde residió el clérigo y las visitas fueron establecimientos sujetos a las doctrinas. En el nivel micro clasificamos a las instituciones que se establecieron en una región determinada, como el valle de Toluca, a nivel macro vemos como las doctrinas y visitas se integran a un conjunto de elementos, conformando una red.

Para fines de esta investigación, en la que se analiza un fragmento del territorio eclesiástico de la Nueva España (el centro del valle de Toluca), se hará uso de la categoría “sistema de doctrinas” propuesta por Francisco Morales, entendiendo que esta facilita el entendimiento de las partes que constituyen la estructura eclesiástica que establecieron los regulares a su llegada a la Nueva España, asimismo, permite juzgar el tipo de relación que se llevó a cabo entre la feligresía y los religiosos, por lo tanto, nos ayuda a ver de mejor manera la dimensión local y regional de la organización eclesiástica que establecieron los regulares en el altiplano central.

Bajo este marco, se trata de abordar los orígenes y la secularización de las doctrinas franciscanas del Valle de Toluca, tomando en cuenta sus implicaciones políticas, territoriales, religiosas (eclesiásticas), sociales y económicas; aspectos imprescindibles para comprender, en primera instancia, el papel de estas doctrinas-visitas en el apuntalamiento de las autoridades civiles y religiosas, aunque hubo disputas con ellas y el impacto religioso, económico y social de los religiosos en dichas autoridades y la feligresía. En segunda instancia, para contextualizar las disputas que se suscitaron entre obispos y órdenes religiosas cuando se intentó implantar el régimen parroquial en los pueblos en los que los frailes tenían sus doctrinas (Morales, 2010: 13), como ocurrió en Metepec, Calimaya, Zinacantepec y

Toluca a lo largo de los tres siglos del periodo novohispano. Esta complejidad de ámbitos: políticos, territoriales, religiosos (eclesiásticos), sociales y económicos, que están íntimamente entrelazados, implica, para fines analíticos, que sean abordados de manera separada.

El "sistema de doctrinas" instituido en el valle de Toluca se basó, de acuerdo con las investigaciones de René García, María Teresa Jarquín y Cecilia Frost, en el modelo cabecera-sujeto, de corte político-territorial. En efecto, los pueblos de indios se organizaron en cabeceras y sujetos, la cabecera era el lugar central, sede del gobierno indio y localidades secundarias o dependientes de las cabeceras llamados sujetos, el cual fue adaptado al contexto eclesiástico, convirtiéndose las cabeceras indígenas en cabeceras de doctrina y los sujetos en visitas (Gibson, 1967: 101). El pueblo cabecera, república de indios, era la sede del convento, guardianía o vicaría, sitio de residencia de los frailes y el sitio de donde salían a las visitas; por lo tanto, de las cabeceras emanaba la autoridad que imponía la policía espiritual. Los pueblos visita, por su parte, manifestaban su condición de subordinación al aportar recursos humanos (mano de obra para las cabeceras), materiales para construcción o reparación de los conventos e iglesias de sus cabeceras y acudir a ellas para las visitas pastorales y fiestas patronales (Rocher, 2017: 217).

La adaptación del sistema "cabecera-sujeto" al de "doctrina-visita" tenía muchas ventajas para los frailes, les hacía más fácil la obtención de mano de obra, la asistencia de los indios a la iglesia y los pagos ordenados (Gibson, 1967: 107-109). Aunque tampoco debemos perder de vista que este sistema bien pudo estar vinculado a la necesidad de solventar el problema que les significaba a los frailes su escaso número, por lo cual aprovecharon el ordenamiento político-territorial en el que se basaba el *altepetl* para sus fines.

Para redondear el tema, hacemos una síntesis apretada de la propuesta de Charles Gibson, en la cual se cita que fue crucial y determinante la adopción de las cabeceras indígenas, unidades político-territoriales que tiene sus orígenes en el *altepetl*, como base política y territorial sobre la cual se asentó el sistema de "doctrinas-visitas". En suma, se puede entender que la elección primaria de cabeceras y sujetos fue imprescindible para el desarrollo de la estructura eclesiástica

novohispana, tal y como ocurrió con la encomienda y el corregimiento (Gibson, 1967: 101, 106, 107-109).

A la propuesta de Charles Gibson debemos sumar la de Rodolfo Aguirre (2017), la cual centra su atención en los elementos políticos-sociales del sistema de doctrinas, indica que el establecimiento de las primeras sedes eclesiásticas (curatos y doctrinas) dependió de la nobleza indígena. Aguirre sostiene que los frailes articularon sus primeros "conventos-doctrinas al funcionamiento y recursos de los señoríos indígenas más importantes (como ocurrió en el caso del valle de Toluca); cada establecimiento conventual se asimiló a un *altepetl*", con lo que ganaron acceso a mano de obra y materiales para las construcciones, así como tributo para el sustento de los ministros. Por ello es comprensible que los frailes defendieran la permanencia de los señores naturales (Aguirre, 2017: 27a). Ciertamente, el proyecto cultural e ideológico de los religiosos se apoyó en buena medida en la educación de los caciques y nobles, y particularmente de sus hijos, convencidos de que la conversión del resto de los indios dependía del éxito de la evangelización de sus dirigentes (García, 1987: 93-94). No cabe la menor duda de que esta fue una de sus técnicas de cristianización de mayor éxito, es decir, la de convertir primero a los caciques, en espera de que el pueblo siguiera su ejemplo.

Es por ello que para Rodolfo Aguirre (2017: 26-28a) el establecimiento de doctrinas en el centro de Nueva España, sin la existencia de instituciones eclesiásticas previas, solo puede entenderse a través de la alianza entre los frailes y la nobleza indígena. Los señores locales (caciques), con su poder aún vigente en el siglo XVI, fueron claves en la etapa de conversión y formación de la estructura eclesiástica novohispana: los caciques como agentes políticos impulsaron el establecimiento de las doctrinas, como principal autoridad civil aportaron de mano de obra y recursos económicos para la edificación de iglesias o conventos, de igual manera sustentaron a los misioneros; fungieron como supervisores, vigilando el aprendizaje de la doctrina y que los indios cumplieran con los mandamientos de la iglesia; fueron el ejemplo a seguir de la comunidad, en el contexto religioso; siendo el antecedente del cabildo indio estuvieron al tanto de las demandas de la iglesia, ya sea en mano de obra y recursos económicos (Aguirre, 2017: 27-34a).

En este punto, conviene aclarar qué se entiende por doctrinas o guardianías. Las doctrinas o guardianías, como las parroquias, eran la unidad básica de la organización eclesiástica novohispana. Tenían implícito un proyecto de organización social, en la medida en que en ellas se establecían las formas de convivencia, trabajo y orden, tanto en el interior de las comunidades como en sus relaciones con el resto de la sociedad (Pérez, 2001: 12). Las doctrinas son instituciones eclesiásticas propias de Nueva España en donde nacieron, se desarrollaron y de donde pasaron al resto de los territorios españoles de América. Desde el punto de vista jurídico eclesiástico, las doctrinas tomaron el lugar de las parroquias, las cuales, desde la Alta Edad Media, habían alcanzado estabilidad institucional en la cristiandad europea (Morales, 2010: 21-22).

Las doctrinas, como se ha señalado con anterioridad, se establecieron en las cabeceras políticas-territoriales, es decir, en los pueblos de indios, también denominados como repúblicas de indios. La jurisdicción de las doctrinas, es decir, el área de influencia eclesiástica y territorial, la denominación de doctrina, curato, partido y parroquia, siendo más preferido el término doctrina y más tarde el de curato (Gibson, 1967: 106). En lo que toca al término doctrina tenemos que tener en cuenta que, entre el siglo XVI y XVIII, en el Arzobispado de México, había una diferencia en el uso de los términos “doctrina” y “parroquias”: la primera, era usada para designar las jurisdicciones administradas por los frailes; mientras que la segunda, hacía alusión a las instituciones administradas por el clero secular. Sin embargo, para el siglo XVIII el término doctrina cayó en desuso, producto de la política de secularización, para ser sustituido por el de curato o parroquia (Aguirre, 2017: 9a).

Otros elementos importantes dentro de la estructura política y territorial de las doctrinas fueron los espacios rituales, los cuales hicieron acto de presencia en pueblos, villas y ciudades. En las cabeceras era común la presencia de una iglesia y la residencia clerical de los frailes, mientras que en los pueblos de visita los recintos eclesiásticos eran de menor complejidad arquitectónica. Para llevar a cabo las actividades de evangelización y catequización en las doctrinas residían, de forma permanente, de cuatro a seis frailes. Otro elemento fue el convento y su alta complejidad arquitectónica: iglesia conventual, sacristía, portería, claustros, celdas, sala de profundis, refectorio, cocina, oficinas, atrio, capilla abierta, capillas posas y

huerta (Espinosa, 1999: 84). Dicha complejidad es el resultado de las diferentes tareas que los conventos tenían que cumplir, puesto que eran focos evangelizadores desde los cuales se organizaba la labor religiosa de sus correspondientes jurisdicciones territoriales.

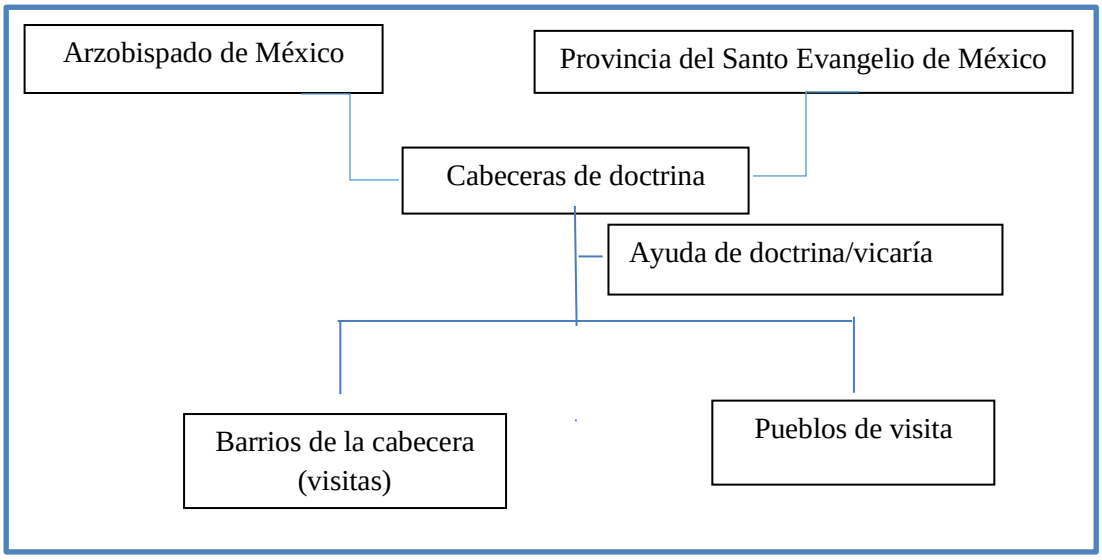
De las "guardianías" se desprendieron las "vicarías", unidades políticas poblacionales de menor rango, pero no comparables con las visitas, las vicarias constituían una unidad intermedia entre las doctrinas y las visitas. Son escasos los datos sobre esta institución eclesiástica, es muy probable que estos núcleos religiosos sean resultado de la fragmentación de las cabeceras, recordemos que la unidad cabecera-sujeto estaba en constante cambio (Gibson, 1967: 108), en las vicarias o "ayuda de parroquia" se establecían recintos conventuales de menor entidad, en comparación con las doctrinas, dedicadas fundamentalmente a labores doctrinales. Estos cuerpos eran de complejidad arquitectónica media: poseían, iglesia conventual, claustros, casa cural, atrio, capilla abierta, capillas posas y huerta, por lo cual suele confundirse con una cabecera de doctrina.

En el último peldaño encontramos a las "visitas", ubicadas en los barrios y estancias que conformaban la cabecera (véase cuadro 2). Rodolfo Aguirre (2017: 40, 42) argumenta que los pueblos de visita se constituyeron en las entidades más dinámicas en la conformación de las jurisdicciones eclesiásticas o parroquiales, pues las cabeceras fueron más estables. El modelo de visitas fue impulsado por los frailes y virreyes, mediante el programa de congregación, los cuales consideraron reunir a una parte de la población, no en las cabeceras, sino en pequeños poblados cercanos a sus tierras de cultivo. A cada núcleo se le dotó de un santo patrono y de una pequeña capilla o ermita que hicieran tangible su pertenencia a un partido eclesiástico. Los pueblos de visita fueron de gran relevancia para el modelo de formación parroquial, ya que apoyaban de manera económica y asistían de mano de obra a las doctrinas.

En estos núcleos poblacionales se levantaba un recinto religioso básico: capilla, atrio, en algunos casos, capillas posas, en ellos no residían religiosos, pero los visitaban periódicamente para satisfacer las necesidades espirituales más urgentes de la población. Finalmente, es relevante puntualizar que el binomio cabecera-visita, fue indispensable e inseparable en el sistema de doctrinas. Este esquema, cabecera-

visita fue propio de la orden franciscana; los agustinos y dominicos emplearon otro tipo de organización territorial (Espinosa, 1999: 54-57).

Cuadro 2. Sistema de doctrinas del valle de Toluca, siglos XVI-XVIII



Fuente: elaboración propia, a partir de Charles Gibson, 1967: 104-105; Francisco Mórales, 2010 18-38.

Enfatizando que el "sistema de doctrinas", tiene como base el binomio doctrina-visita, en otras palabras, se construye a partir de los pueblos designados como doctrinas y sus pueblos de visitas, es pertinente analizar cómo se configuró este sistema en el valle de Toluca, el cual será abordado con más detalle en los apartados 1.3 y 1.4. De acuerdo con las investigaciones de María Teresa Jarquín (1995) y René García (1999: 145) en el valle de Toluca, "se fundaron desde los primeros años de la Colonia centros de evangelización cristiana en aquellos pueblos que representaban las jerarquías más importantes para los indios". La nueva organización religiosa aprovechó la configuración colonial de los pueblos para imponerse. Es decir, la elección primitiva de ciertas cabeceras indígenas como Toluca, Zinacantepec, Metepec y Calimaya, sirvió para establecer en ellas centros religiosos, regular (doctrina) o secular (parroquia). En el valle de Toluca los franciscanos eligieron como doctrinas a las cabeceras de Toluca, Metepec, Zinacantepec y Calimaya y los asentamientos circunvecinos fungieron catalogados como visitas, aunque no siempre fue así, debemos entender que las doctrinas y las visitas no fueron instituciones estáticas pues siempre estuvieron sujetas a cambios (Aguirre, 2017: 12-14a). Otro aspecto a

resaltar es que el sistema de doctrinas y visitas se yuxtapuso al ámbito civil (tal y como lo han referido Charles Gibson y Rodolfo Aguirre).

En suma, la categoría “sistema de doctrinas” es pertinente en esta investigación para entender la formación de la estructura eclesiástica del valle de Toluca, entre la segunda mitad del XVI hasta la segunda mitad del siglo XVIII, marco temporal de esta investigación. Asimismo. Otro aspecto a destacar es que esta categoría también sirve para entender el tipo de relación (política, económica, social, territorial y religiosa) que se gestó en cada una de las doctrinas del valle de Toluca (Metepec, Zinacantepec, Calimaya y Toluca), indispensable para comprender el proceso de secularización.

1.3 Etapa constructiva-formativa de las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca: San José de Toluca, San Juan Bautista de Metepec, San Miguel Zinacantepec y San Pedro y San Pablo de Calimaya (1525-1640)

Para adentrarnos en el examen de la etapa constructiva-formativa de las doctrinas franciscanas del valle de Toluca, se toma como referencia el postulado metodológico de Rodolfo Aguirre (2017: 12a), según el cual, es necesario estudiar y analizar las instituciones eclesiásticas como entidades dinámicas y no como entidades estables y rutinarias, ya que en la práctica sufrieron varias trasformaciones en el marco de su interrelación con diversos actores, tales como: la Corona, las autoridades virreinales, los obispos, los superiores religiosos, el clero parroquial, las autoridades de los pueblos de indios y diferentes sectores de la feligresía, cofradías; así como los hacendados y rancheros.

Bajo el postulado anterior, se incorpora a este análisis la cronología propuesta por René García (1999: 145), la cual se adecua al marco temporal que se ha planteado para la presente investigación, dicha propuesta consiste en analizar la etapa constructiva-formativa de las doctrinas del centro del valle de Toluca en tres etapas: la primera abarca desde las primeras labores de evangelización en la zona hasta 1550, la cual tuvo como principales actores, en la fundación de iglesias y conventos, a religiosos e indios; la segunda, comprende de 1550 a 1570, fase en que las fundaciones religiosas surgen por una mayor obligación o promoción de los encomenderos; y la tercera etapa, que va de 1570 a 1600, la cual se caracterizó por

una serie de reajustes políticos, religiosos, demográficos y territoriales-jurisdiccionales.

Respecto al año de cierre que propone René García para la tercera etapa (1600), nos hemos percatado que es pertinente prolongarla hasta 1640, debido a que entre 1600 y 1640 tienen lugar una serie de acontecimientos que impactaron de manera directa en la construcción y formación de las cuatro doctrinas franciscanas (Toluca, Zinacantepec, Metepec y Calimaya); solo por citar dos procesos históricos que sustentan dicha propuesta: el primer proceso es el programa de congregación; dividido en dos etapas a finales del siglo XVI y principios del XVII; el cual fue una respuesta a la catástrofe demográfica provocada por las epidemias y la necesidad de concentrar a la población indígena en territorios más compactos para facilitar su gobierno (al igual que a mediados del siglo XVI); respecto al segundo proceso, presenciamos de manera muy nítida reajustes en la organización territorial-eclesiástica; sin embargo, a partir de 1574, la Corona busca uniformar a la Iglesia novohispana mediante la cédula del Patronato Real de 1584 y el Tercer concilio Provincial Mexicano, en el año 1585. Ambas medidas empezarían a minar las potestades extraordinarias de los frailes, a tal grado que, en 1603, se les pidió a los obispos realizar exámenes a los frailes doctrineros, así como visitas constantes a las doctrinas.

a) Primera etapa, desde las primeras labores de evangelización a 1550

Para abordar la primera etapa constructiva-formativa de las doctrinas franciscanas del valle de Toluca, es necesario tener claridad en el contexto político-territorial de la región de estudio, debido a que fue un factor clave en el establecimiento del sistema doctrina-visita, como lo han destacado Charles Gibson (1967), Peter Gerhard (1986), Francisco Morales (2010), Antonio Rubial (2010; 2013) y Rodolfo Aguirre (2017) para otras regiones del centro de Nueva España.

En este contexto, conviene preguntarse: ¿Por qué los pueblos de Toluca, Metepec, Zinacantepec y Calimaya fueron elegidos como sede de doctrina de la orden franciscana? Para responder a esta pregunta retomaremos las investigaciones de René García (1999), Margarita Menegus (1994), María Teresa Jarquín (1995), Margarita Loera (1977), Rosaura Hernández (2013), entre otros investigadores del tema, quienes en primera instancia argumentan –como ya lo adelantamos– que la

organización eclesiástica del valle de Toluca tomó como referencia la configuración político-territorial de los pueblos para imponerse, es decir, los frailes articularon sus instituciones tomando como primera referencia la figura política de las autoridades locales (caciques) y la organización territorial de los *altepeme*.

Indagando más sobre el aspecto político y territorial del valle de Toluca en el siglo XVI, René García (1999: 100, 125-127) afirma que, a raíz de la conquista española, encabezada por Andrés de Tapia y Gonzalo de Sandoval, se produjo un reajuste en la organización política y territorial del valle de Toluca. Los conquistadores reconocieron a las autoridades otomianas de la zona, envistiéndolas con el título de "caciques"; asimismo, conservaron y reconstruyeron la figura territorial de los *altepeme* otomianos.[12] En el valle de Toluca se reconocieron alrededor de 39 *altepeme* otomianos, entre los cuales sobresalen Toluca, Metepec, Calimaya y Tepemaxalco; Toluca fue reconocido como cabecera político-territorial del antiguo pueblo matlatzinca, mientras que Metepec, Calimaya y Tepemaxalco fueron reconocidos como cabeceras menores (González, 2001: 89).

En lo que se refiere a la colonización española y distribución político-territorial del valle de Toluca, los tres pueblos fueron otorgados en encomienda, el primer reparto de la zona inició con la temprana adjudicación que hizo Cortés de algunos lugares en su persona y en la de otros conquistadores. De 1522 a 1524, el conquistador extremeño tomó para sí, entre muchas otras, la "provincia matlatzinca", un espacio difícil de definir territorialmente, pero que abarcaba, alrededor de siete pueblos que estaban asentados en la mejor parte del valle de Toluca (García, 1999: 118; González, 2001: 93-96; Jarquín y García, 2011: 94).

Una segunda distribución política y territorial se suscitó poco antes de que Cortés partiera a España, en donde asignó temporalmente muchas de sus encomiendas a

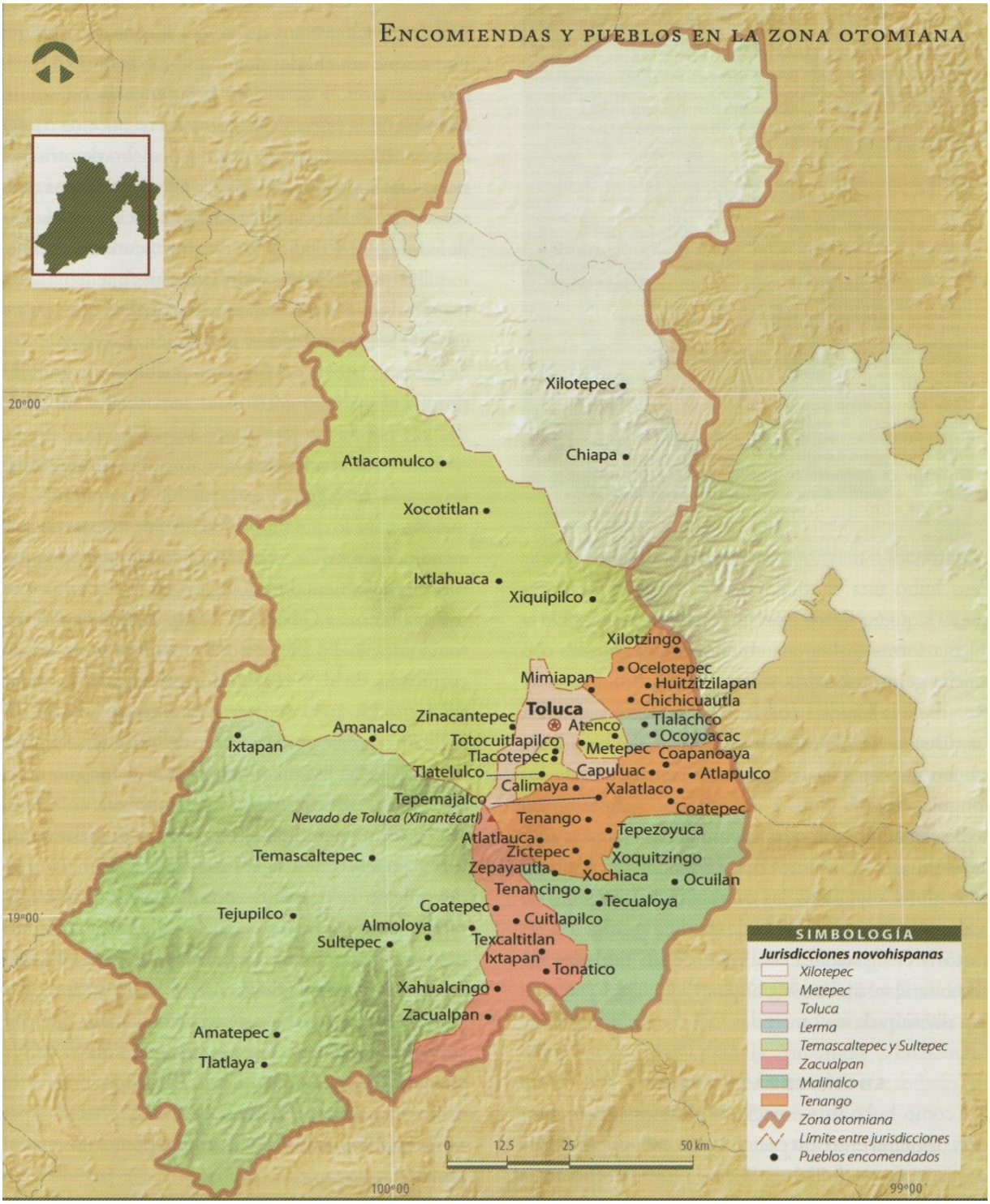
[12] Sobre el tema de los señoríos otomianos, la colonización hispana de la zona, los caciques y pueblos otomianos del valle de Toluca véanse las investigaciones de: René García Castro (1999), *Indios, territorio y poder en la provincia Matlatzinca* […], México, El Colegio Mexiquense A.C. (capítulo 1 y 2); Margarita Menegus (1994), *Del señorío indígena a la república de indios: el caso de Toluca, 1500-1600*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes; Gerardo González Reyes (2001), "Señorío, cabildo y memoria histórica (La desestructuración del señorío prehispánico durante el siglo XVI en la región matlatzinca)", en Guadalupe Yolanda Zamudio y José María Aranda (coords.), *Valle de Toluca: devenir social y cultural*, México, Universidad Autónoma del Estado de México; Rosaura Hernández (2013), *El valle de Toluca: época prehispánica y siglo XVI*, México, El Colegio Mexiquense A.C.; René García Castro (2011), "Pueblos, alcaldías mayores y corregimientos", en María Teresa Jarquín y Manuel Miño Grijalva (coords.), *Historia General Ilustrada del Estado de México*, México, El Colegio Mexiquense A.C.; María Teresa Jarquín y René García Castro (2011) "Encomiendas y pueblos en la zona otomiana", en María Teresa Jarquín y Manuel Miño Grijalva (coords.), *Historia General Ilustrada del Estado de México*, México, El Colegio Mexiquense A.C.

ciertos conquistadores para saldar deudas o servicios prestados. Lo cierto es que esta distribución respondía a una estrategia preventiva para evitar lo sucedido durante su viaje a las Hibueras, en donde fueron redistribuidas varias de sus encomiendas (Jarquín y García, 2011: 95). Así, los pueblos de Calimaya, Metepec y Tepemaxalco fueron asignados al licenciado Juan Gutiérrez Altamirano, primo político de Cortés. Sin embargo, los miembros de la Primera Audiencia aprovecharon la ausencia del conquistador extremeño[13] para reasignar algunas de sus encomiendas, Toluca fue otorgado al intérprete (o nahuatlato) García del Pilar, mientras Metepec, Calimaya y Tepemaxalco fueron concedidos respectivamente a Lope de Samaniego, Cristóbal de Cisneros y Alonso de Ávila. Posteriormente, los tres *altepeme* o pueblos fueron depositados por Alonso de Estrada (tesorero y gobernados de Nueva España) al licenciado Juan Altamirano (Jarquín y García, 2011: 95).

Una tercera reorganización tuvo lugar en el año de 1532, cuando Cortés regresó de España con el título de marqués del Valle de Oaxaca. En presencia de la Segunda Audiencia, Hernán Cortés reclamó todos los pueblos contenidos en su cedula de concesión. Para el área de estudio se mencionan a los pueblos de Matlatzinco, Toluca y Calimaya (García, 1969: 52). De los pueblos enlistados solamente pudo recuperar a Toluca, por ello, los límites del marquesado en este valle resultaron ser los mismos que tenía el pueblo de Toluca. Los pueblos de Calimaya, Metepec y Tepemaxalco quedaron, a partir de 1536, en poder del licenciado Juan Gutiérrez Altamirano. Como ya lo explicamos, la cabecera de San Miguel Zinacantepec también fue parte del territorio realengo, se ubicó en la zona poniente del Valle de Toluca y fue encomendada a Juan de Sámano. Para tener una idea más clara de esta distribución en la primera mitad del siglo XVI, véase mapa 3.

[13] Hernán Cortés estuvo en España desde 1528 hasta 1530 (García, 1969: 51).

Mapa 3. Encomiendas y pueblos de la zona otomiana



Fuente: García y Jarquín, 2011: 93.

Tomando como referencia el contexto político-territorial anteriormente expuesto, conviene pasar al análisis del sistema de doctrina-visita que instauraron los frailes de la orden seráfica en la región central del valle de Toluca. Por documentación y crónicas de época, así como de la historiografía contemporánea, ha quedado claro que la fundación religiosa más antigua de la región fue la doctrina franciscana de Toluca -la cual estuvo bajo el abrigo de Cortés-, su fundación, según René García (1999: 146) y Peter Gerhard (1986: 340) tuvo lugar a mediados de la década de 1520; aunque Robert Ricard (2005: 140) y Miguel Salinas (1986: 50) ubican su fundación entre 1525 y 1531, lapso de tiempo que correspondió al apostolado franciscano.

Si bien es cierto que es complejo y a veces difícil definir el momento de fundación e instauración de las instituciones religiosas -no solo para el valle de Toluca, sino también para otras zonas de la Nueva España-, es pertinente especificar que para esta investigación tomaremos como referencia y punto de partida el lapso de tiempo que va de 1525 a 1531 para referirnos a la fundación e investidura de Toluca como doctrina.

Esta elección se ha hecho bajo los siguientes criterios; a) la fecha de 1520 que propone René García y Peter Gerhard probablemente está haciendo alusión a la construcción de la capilla de Santa María de los Ángeles, en donde fue bautizado el cacique de Toluca, como lo advirtieron Miguel Salinas (1986: 31) y Rosaura Hernández (2013: 87, 89, 96); b) fray Jerónimo de Mendieta, quien residió en Toluca de 1562 a 1568, narra que los indios de "[…] todo el valle de Toluca, y el reino de Michoacán, Guatitlan, y Tula, y Xilotepec […]" acudían a México para ser evangelizados y catequizados en la fe católica. En líneas posteriores, el mismo Mendieta menciona que partir de la incorporación de los 12 padres franciscanos y la sucesiva llegada de más hermanos de la orden seráfica a México "se iban también fundando otros conventos en las partes en donde había mayor necesidad de su asistencia, como en Tepeaca, Guatitlan, Toluca y Tlamanalco […]" (Mendieta, 1980, cap. XXIX: 248); c) finalmente, el padre Fidel de Jesús Chauvet, en la obra *Relación de la descripción de la Provincia del Santo Evangelio* […] sitúa la fundación de la doctrina entre 1529-1530 (Oroz, 1947: 184-185).

Continuando con la fundación de la doctrina de Toluca, Hipólito Vera (1981: 77) argumenta que fue producto del interés y participación de "los primeros religiosos que

vinieron de España" y el cacique de Toluca "D. Juan Cortés [Tochcoyotzin], rey de aquel lugar, de los primeros en bautizarse[14], [quien] cedió un sitio suyo para la fundación del convento". En un documento fechado en el año de 1565, que Nicolás León rescató en su obra *El convento franciscano de la Asumpción de Toluca,* el natural Pascual de Ángulo, vecino de la ciudad de Toluca, indicó que:

> […] Don Juan Cortés Coiosin [*sic*], rei [*sic*] que fue de esta tierra y de los primeros convertidos y bautizados, viendo que los religiosos querían hacen convento donde se llama Las Trojes, sitio desacomodado por ser al pie del cerro, y que otros querían que se fundase […] delante de la hermita [*sic*] de San Juan Evangelista; hizo entonces gracia y donación a los religiosos del sitio y lugar donde hoy está fundada la iglesia y convento que era casa y solar suyo" (León, 1969: 27).

De la referencia de Hipólito Vera y el natural Nicolás de Angulo conviene rescatar la participación del cacique y los religiosos en la fundación de la doctrina de Toluca, tal y como se ha planteado para esta primera etapa. Como ya lo indicamos, Rodolfo Aguirre (2017: 27a) propone como hipótesis para explicar esta relación (frailes-caciques) que el "establecimiento de grandes doctrinas en el centro de Nueva España, sin la existencia previa de instituciones eclesiásticas, únicamente puede explicarse por la alianza entre frailes y la nobleza indígena". Retomando esta hipótesis para nuestro caso de estudio, es posible inferir que para el establecimiento de la doctrina de Toluca la figura del cacique fue una pieza medular; además de proveer recursos para la construcción de edificios religiosos, también aportó para el sustento de los misioneros, asegurando la continuidad de las instituciones religiosas.

En el ámbito religioso-eclesiástico, los frailes mostraron interés por fundar una doctrina en el valle de Toluca; es necesario ir más a fondo e identificar el origen de ese interés. Una posible respuesta la encontramos en el proyecto evangelizador de las órdenes monásticas; otra es que la fundación de la doctrina de Toluca, así como la de Metepec, Calimaya y Zinacantepec tiene como margen jurídico eclesiástico las bulas y breves papales que les fueron otorgadas a los religiosos para incorporarse a

[14] Respecto a la figura del cacique de Toluca, René García (1999; 2018) argumenta que Hernán Cortes reconoció como principal de Toluca a Tochcoyotzin, el cual mostró interés de ser bautizado en la fe católica, hecho que halagó al conquistador extremeño quien le dio su nombre y lo vistió como español, dándole espada de seda con cinta de oro; la indumentaria incluía capa colorada. El bautizo se efectuó en una iglesia pequeña que se construyó al pie del cerro de Toluca y que se llamó Santa María de los Ángeles. Sobre este acontecimiento, Salinas (1965: 31), menciona que, en uno de los retablos de la primitiva iglesia de Toluca, en la capilla de Santa Cruz de los Otomíes, "aparecía el Marqués del Valle, el cacique de Toluca, un grupo de religiosos y otro de indios principales, todos frente a una cruz".

las labores de evangelización y catequización del Nuevo Mundo. Asimismo, figuran las cédulas y disposiciones expedidas por la Corona española para asegurar el establecimiento de una Iglesia americana, esto a través de la envestidura que le otorgaba el regio patronato. Entre los documentos con sello y rúbrica pontificia, encontramos la bula *Exponi Nobus Fecistis*, mejor conocida como *Bula Omnímoda*, por medio de la cual el papa Adriano VI, reguló las relaciones a establecerse entre los diferentes agentes católicos en Indias; legitimaba la preponderancia de la acción evangelizadora de las órdenes mendicantes, primándolas con la obligación de asumir responsabilidades apostólicas, allí donde no existiesen aún instituciones diocesanas plenamente definidas, y perfilaba la futura autonomía religiosa y jurisdiccional de los frailes doctrineros. De este modo, en la interpretación de esta bula, las órdenes justificarían sus fundaciones religiosas (Morales, 2010: 18-22). Bajo este argumento jurídico entendemos que las doctrinas fundadas en el valle de Toluca se concibieron como centros administrativos, religiosos y eclesiásticos, como también lo fueron las parroquias, que no solo tenían como objetivo configurar la institución católica, sino también fundar una nueva sociedad, la cual se insertaría en al ámbito político, económico y social de la naciente Nueva España (Morales, 2010: 25).

Con la fundación de la doctrina de Toluca, entre 1525 y 1531, se estableció, en el centro del valle de Toluca, el primer núcleo de difusión religiosa, asimismo, se trazó el camino a seguir para la construcción de una red y sistema de doctrinas-visita en la zona. Pues es de notar que Toluca fue la puerta que permitió los regulares de la orden seráfica realizar labores pastorales y de fundación en las cabeceras de Metepec, Zinacantepec, Calimaya y Jilotepec (Gerhard, 1986: 181; Mejía, 2020: 63).

Para cerrar esta primera etapa y dar paso a la segunda, se trae a colación la referencia a la doctrina de Toluca y su jurisdicción. En la *Suma de visitas de los pueblos de la Nueva España, 1548-1550*, se asienta que la doctrina de la Asunción (más tarde San José) de Toluca estaba encomendada al Marqués de Valle. Se ubicaba en tierras llanas y frías, por su localización geográfica y clima, contaba con muchas estancias de ganado mayor y menor. Además, tenía montes a dos leguas, y ríos que corrían por sus términos, en particular el río Chiconahuapan (actualmente Lerma), los cuales regaban sus sementeras. Contaba con “un monasterio de San Francisco” y seis barrios:

> Calistlahuaca, Tlacopa, Santana, San Bartolome, Capultitlan [y] San Mateo Autengo. Tiene este pueblo con sus barrios un mil y seiscientas y dos casas. Y en ellas hay: dos mil y quinientos y noventa y cuatro casados; y trescientos y ochenta y ocho mancebos; [y] ciento y sesenta y tres viudos; y un mil y ciento y trece niños, sin los de teta. (García, 2013: 314)

"Al norte lindaba con Jiquipilco, al poniente con Zinacantepec; al sur con Metepec y Tlacotepec; y al este con Talasco (?) y Huitzizilapan y Xochicuautla. Distaba de la ciudad de México siete leguas" (García, 2013: 314) (véase mapa 4). Por las fechas en las que se fundó la doctrina de Toluca, Ocuilan y Malinalco recibían servicios religiosos de los franciscanos asentados en Cuernavaca (Ricard, 2005: 140) [15].

Mapa 4. San José de Toluca



En color rojo se resalta la doctrina de San José de Toluca. Fuente: Gerhard, 1986: 279.

[15] Hacia el año de 1530 se tienen noticias de la fundación de la doctrina de Jilotepec, la cual prestó atención a la población otomí ubicada en el norte del actual Estado de México, este convento sería el más retirado del valle, pues se ubicaría en la frontera chichimeca (Jarquín, 1995: 76).

b) Segunda etapa, de 1550 a 1570

En esta etapa tenemos un entrelazamiento de varios procesos: en primer lugar, la instauración de las doctrinas de San Juan Bautista Metepec, San Miguel Zinacantepec y San Pedro y San Pablo Calimaya-Tepemajalco; en segundo lugar, la presencia del clero secular en la zona; finalmente, el programa de congregación (véase apartado 1.3.1 de este capítulo).

En relación con el nombramiento de Metepec como doctrina, este acontecimiento tuvo lugar en la segunda mitad del siglo XVI, en el año de 1569, el nombramiento y edificación de espacios religiosos (iglesia, convento y capillas), contó con el apoyo de la Corona, el encomendero (Hernán Gutiérrez Altamirano), los oficiales de república y por supuesto de los indios del lugar. Cabe notar en el listado anterior la ausencia del "cacique", René García (1999), Gerardo González (2001), entre otros investigadores, resaltan que la figura del cacique se fue diluyendo gradualmente, a partir de 1550 en los nacientes pueblos de indios se aceleró el establecimiento de cabildos para sustituirlos en la esfera civil como religiosa.

Tomando como referencia las investigaciones de María Teresa Jarquín (2007: 21-23), sobre la formación y desarrollo de la doctrina de Metepec, la construcción de la iglesia y convento de Metepec fueron patrocinados por el encomendero Hernando Gutiérrez Altamirano. Otra referencia que nos permite identificar este patrocinio se encuentra en una vieja disposición emitida, por el emperador Carlos I de España y V de Alemania, el 2 de agosto de 1533. En donde estableció que en los pueblos de indios se edificaran templos y conventos en los que se administrara el culto divino y se instruyera a los naturales en la religión católica. Además, se determinó que para la construcción se podía tomar de los tributos que los indios daban a la Corona y al encomendero para su construcción (Pinelo, 1992: 92).

De acuerdo con el cronista Fray Agustín de Vetancourt (1971: 61-62), la doctrina tuvo como núcleo seis pueblos de visita: San Miguel Totocuitlapilco, San Bartolomé Tlaltelulco, San Francisco Coaxusco, San Jerónimo Chicahualco, Santa María Magdalena Ocotitlán y San Felipe Tlalmimilolpan. Como parte de esta organización territorial, a la doctrina se le asignaron dos frailes (este número fue variando a lo largo del periodo virreinal), como los religiosos eran pocos para atender a la feligresía, se

nombraron en los pueblos de visita: fiscales, mandones, o *tepixques*. Estos funcionarios, además de representar una figura de autoridad, se encargaron principalmente de vigilar y cuidar la vida espiritual y moral de los indios (Jarquín, 1995: 78).

Además de este nombramiento, María Teresa Jarquín (1995: 78) indica que los frailes organizaron sus días de visita; un fraile permanecería en el convento, mientras que el otro se encargaría de realizar los recorridos correspondientes, estos podían durar días o meses, dependiendo de las necesidades religiosas del lugar.

En cuanto al pueblo Calimaya-Tepemajalco este fue elegido por los frailes de la orden franciscana como cabecera de doctrina en 1577; sin embargo, el clero secular nombró un padre en la doctrina, este acontecimiento, tendría lugar en 1555, según la información proporcionada por Vera (1981: 11) como respuesta, el padre Focher, en su "Tratado de Calimaya", solicitó que Calimaya regresara a la administración de la orden franciscana, alegando que los frailes podían edificar conventos sin licencia de los obispos (véase también Ricard, 2005: 373). En una situación similar se vio envuelta la doctrina de Zinacantepec, la cual fue atendida por curas seculares en un periodo de 1563 a 1570 (Gerhard, 1986: 181). Los hechos ocurridos en Calimaya y Zinacantepec nos permiten vislumbrar la pugna de dos proyectos de Iglesia, el secular y el regular, los cuales se había gestado desde los primeros años del apostolado franciscano, pero que coexistieron (Mazín, 2010: 78).

De igual manera, la situación de Calimaya y Zinacantepec nos permite incorporar a esta investigación el tema del clero secular a nuestra zona de estudio. Tomando como referencia la *Descripción del Arzobispado de México* (1987), las investigaciones de María del Pilar Iracheta (2001: 209-212), René García (1999: 145-154) y María Teresa Jarquín (2010: 98-105), podemos notar que el clero secular mostró un gran dinamismo en el valle de Toluca, pues se estableció en la periferia de las doctrinas franciscanas las doctrinas franciscanas de Toluca, Zinacantepec, Metepec y Calimaya. En el siglo XVI, a partir del año de 1535 se empezaron a fundar en el valle de Toluca 16 parroquias seculares dependientes del Arzobispado de México, las parroquias, al igual que los conventos franciscanos, formaron también distritos religiosos y administrativos (Jarquín, 2010: 98; Iracheta, 2001: 210). Las cabeceras en donde se asentó el clero secular, para el caso concreto de nuestra área de estudio,

fueron: Ixtlahuaca, Almoloya, Jiquipilco, Tenango (Descripción del Arzobispado, 1987: 112-113, 1661-170). Es indudable que la presencia del clero secular nos ofrece un mapa más completo de la red parroquial que se formó en el valle de Toluca, en donde tenemos la interacción de dos cleros que enarbolaban dos proyectos de evangelización.

c) Tercera etapa, de 1550 a 1640

Sobre esta etapa, encontramos las primeras modificaciones del mapa parroquial, producto de las congregaciones (véase apartado 1.4.); así como las primeras modificaciones a la geografía religiosa causada por los procesos de separación político territorial de los pueblos sujetos, por último, lo más importante, en este lapso de tiempo la Corona buscó la uniformidad de la Iglesia novohispana mediante la cédula del Patronato y el Tercer Concilio Mexicano arriba citada.

Respecto a las modificaciones de la geografía religiosa, causadas por los procesos de separación civil, el caso más representativo es el de San Mateo Atenco, pueblo sujeto en materia civil a Toluca, dicho pueblo de indios emprendió en 1543 un proceso legal para desprenderse de su cabecera, para el año de 1575, el pueblo fue incorporado a la jurisdicción de la Corona, en calidad de república de indios (García, 2006: 37-77). En el mismo año 1573 el pueblo se sujetó a la jurisdicción eclesiástica de la doctrina de San Juan Bautista Metepec, en calidad de pueblo visita (Jarquín, 2006: 119).

Sobre esta idea de uniformidad que instauró la iglesia católica, a través de la famosa Cédula del Patronato Real, esta modificó sustancialmente el marco político y jurisdiccional en el que se habían desenvuelto la red de doctrinas y parroquias en Nueva España. En esta cédula se establecieron los lineamientos básicos para la futura actuación de las doctrinas y parroquias; también, se buscó sujetar a los frailes a la jurisdicción de los obispos (Aguirre, 2017: 53). Francisco Morales (2010: 139) y Óscar Mazín (2010: 157-158), argumentan que, con esta cédula, los regulares fueron los más afectados, pues fueron marginados sus privilegios pontificios al considerarlos “curas regulares” (por tanto, sujetos a los obispos) y obligados a solicitar la aprobación real para la administración de los sacramentos a los indios.

Hacia el año de 1585 los obispos buscaron, mediante la realización del Tercer Concilio Mexicano, establecer un modelo de iglesia basado en los decretos tridentinos para lograr sustituir a los religiosos y sus doctrinas (Pérez, 2009: 19). Como parte de la adopción del Concilio de Trento, los obispos obtuvieron el derecho de poder realizar visitas a las doctrinas que estuvieran dentro de su diócesis (Pérez, 2009: 26; Aguirre, 2017: 54).

Con el ascenso de Felipe III al trono, las órdenes mendicantes sufrieron más estragos en el aspecto jurídico eclesiástico, si bien es cierto que los frailes eran los más adecuados para la transmisión de los preceptos católicos a los indios, los curas seculares fueron los más útiles para la unificación de la Iglesia Americana. En 1603 se les permitió a los obispos hacer un examen a los doctrineros; en 1624 se ordenó a los obispos visitar las doctrinas reiteradamente en 1634 y 1639. Con esta serie de cambios y reformas a las potestades religiosas de los frailes se allanó el camino para la secularización, la primera alerta fue quizás la secularización del obispado de Puebla en 1641 (Aguirre, 2017: 65).

Aunque en esta tercera etapa nos centramos en las disposiciones y mandatos de la Corona hacia el clero secular y regular, en el ámbito del Arzobispado y Provincia del Santo Evangelio de México, las doctrinas del valle de Toluca también sufrieron estragos, debido a que formaban parte de ambas jurisdicciones religiosas. Finalmente, el abordaje del panorama de fundación de las doctrinas, nos permite tener un escenario inicial del establecimiento y los primeros límites y alcances jurisdiccionales de las cuatro doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca. En términos generales, en este primer acercamiento podemos ver los pormenores y característica más generales de nuestros objetos de estudio.

1.4 Las congregaciones del valle de Toluca y su relación con la red de doctrinas-visita

Un proceso relevante dentro de la etapa constructiva-formativa de las doctrinas franciscanas del valle de Toluca fue el programa de congregación, también conocido como juntas o reducciones, el cual consistió en la reubicación y reordenamiento de los asentamientos nativos (Jarquín, 2010: 143). Su principal característica fue la de concentrar a la población dispersa en pueblos o *altepetl* compactos y diseñados de

acuerdo con el modelo europeo: con una plaza central, iglesia, edificios de gobierno local, un sitio para comercio y casas a su alrededor organizadas en una traza reticular (Menegus, 1994: 172; Jarquín, 2010: 143). Para Adriana Rocher (2017: 211) la congregación fue una política de Estado, la cual tuvo como objetivo delinear tanto la jurisdicción civil como religiosa. Indudablemente, los religiosos de la orden seráfica fueron los mayores artífices de dicha política.

En el contexto eclesiástico, el programa de congregación brindó a los frailes facilidades para llevar a cabo labores de adoctrinamiento; igualmente, les permitió delimitar sus jurisdicciones para tener una mayor jerarquización de las localidades internas – lo cual significó la afirmación de pueblos cabecera como centros políticos y religiosos, frente a los pueblos sujetos quienes progresivamente se subordinaron a las cabeceras – por lo que se dio un proceso de centralización de la potestad religiosa y temporal (civil) en los pueblos cabecera. El Estado también tenía fines políticos y económicos muy concretos respecto a las congregaciones, ya que estas permitieron tener una mayor vigilancia y control sobre la población indígena, además de facilitar el cobro de tributo, aspectos que no escaparon de las manos de la orden franciscana. Además de estos puntos nos debemos de perder de vista que el programa de congregación también se buscó organizar a la población por etnias, pues es de notar que para el caso del valle de Toluca se tiene una multitud de etnias, en donde figuran asentamientos matlatzincas, nahuas, otomíes y mazahua.

Respecto a las congregaciones efectuadas antes de 1570, estas fueron promovidas y alentadas, para el caso del valle de Toluca, por los frailes de la orden franciscana, por lo que estuvieron revestidas de un carácter religioso (Jarquín, 2010: 143). En efecto, en el valle de Toluca la mayoría de los pueblos fueron congregados durante la gestión del virrey Velasco, entre 1550 y 1564. Posteriormente, entre 1598 y 1606 se llevaría a cabo un segundo programa de congregación, el cual fue una respuesta urgente, del gobierno colonial, a la catástrofe demográfica provocada por las epidemias (Jarquín, 2010: 146-147).

1.4.1 La primera etapa del programa de congregación, un proyecto evangelizador (1550-1564)

Sobre el valle de Toluca, la mayoría de pueblos fueron congregados entre 1550 y 1564, durante la gestión del virrey Luis de Velasco. Margarita Menegus (1994: 173) argumenta que la congregación impulsada por el virrey Velasco trajo consigo una redistribución de la tierra y la introducción de nuevos elementos que fueron conformando el régimen de tenencia de la tierra indígena bajo el gobierno español. Con estas congregaciones y la introducción del cabildo indígena quedaron constituidas las repúblicas de indios. La incorporación de elementos civiles y territoriales, indudablemente, beneficiaron la estructura eclesiástica del valle, pues ayudó a definir los alcances religiosos de cada cabecera de doctrina.

Pasando al tema en concreto, sabemos que mediante las cédulas de 1546, 1551 y 1568, el rey mandó juntar a la población indígena en asentamientos de estilo europeo, se fijaran los términos del pueblo y en ellos se demarcaron las tierras de labranza, para la crianza de ganado, en suma, se definió el uso que se le daría a la tierra, quedando adscrita al régimen comunal (Menegus, 1999: 173; Iracheta, 2015: 35). En este contexto, se podría decir, que la congregación dio una fisonomía definitiva a los pueblos de indios cuya estructura espacial seguiría vigente hasta nuestros días (Iracheta, 2015: 35).

En lo que concierne al programa de congregación de Toluca, René García (1999) rescata dos procesos simultáneos: el desplazamiento, a nivel del suelo llano, de los asentamientos que se encontraban en las faldas o cimas de los cerros; y la reorganización de los pobladores en un centro urbano con traza rectilínea, el ejemplo de este desplazamiento a “nivel del suelo llano” es el del *capolli* de Tlalcingo el cual fue movido a tierra llana y poblada de españoles bajo la dirección del segundo Marqués del valle, Martín Cortés, dando origen a la villa española de Toluca (Wood, 1984: 26-27, citado en Iracheta, 2015: 37). Como se ha indicado en párrafos anteriores, los frailes de la orden franciscana fueron los principales promotores de la política de congregación, el ejemplo más claro lo encontramos en la fundación de la villa de Toluca. De acuerdo con los datos expuestos por René García (1999: 161), después de que Hernán Cortés tomara posesión del Marquesado del Valle, los frailes de la orden franciscana “hicieron que los indios que estaban en Calixtlahuaca se

pasasen a residir a Toluca", quedando el asentamiento de Calixtlahuaca como un sujeto de la villa de Toluca, esta referencia que nos proporciona García Castro, nos ofrece una idea de la forma en la que se fue concentrando en las cabeceras los poderes civil y religioso.

Otro ejemplo es el caso de Calimaya y Tepemaxalco, en donde el virrey ordenó que los naturales de ambas cabeceras se concentraran en una sola, la cual llevaría el nombre de Tepenamiloya, y a su alrededor se establecieran cinco estancias con un máximo de 50 casas (Menegus, 1999: 173; Loera, 19977: 38-39), se estipuló que en cada población se le asignara a cada familia un solar para edificar su casa, simétricamente agrupadas en torno a la iglesia y se le dotaría de una sementera de común repartimiento de 100 brazas (Loera, 19977: 38-39). Por otra parte, se dispuso que los terrenos de común repartimiento se entregaran a los naturales a perpetuidad, pagando una renta anual de un real de plata a la caja de comunidad, también se ordenó que los principales habitaran la cabecera y sus tierras de carácter patrimonial o privadas fuesen investigadas y en caso de que tuvieran títulos legítimos se les asignaran como propias. Finalmente, el virrey mando que los que no estuviesen tierras se les dotara de 100 varas en cuadro para su sostenimiento (Menegus, 1999: 174).

Pese a la disposición del virrey, se conoce que los indios de Calimaya y Tepemaxalco ofrecieron resistencia. La congregación de ambos pueblos en uno solo provocó la indignación de los naturales, sin embargo, se logró consolidar la reducción. En el año de 1562, Mendieta refería que en menos de un año se hizo un pueblo con tres mil vecinos. Profundizando más en el tema de Calimaya y Tepemaxalco, la cabecera quedo dividida en dos, los mexicanos en Calimaya y los Matlatzincas en Tepemaxalco (Menegus, 1999: 174).

Para el caso de San Juan Bautista Metepec, en 1561 se ordenó a los indios congregarse alrededor del convento, lo que nos lleva a plantear la centralización política y religiosa del partido, al igual que sucedió en Toluca y Calimaya. Según lo referido en el *Códice de Metepec*, los principales fueron los que promovieron la junta de los naturales en la cabecera, en el códice se cita lo siguiente:

> "[…] juntémonos en unidad; que nos ayude desde arriba nuestro gran padre San Juan Bautista. Juntémonos, alcancemos su beneficio, pues muchos sentimos lástima de las

> gentes; que no vivan como venados que no vivan como coyotes. Y ahora digo, padres míos, bien habréis de querer que con mi favor vengan al lugar donde se cree; se impondrá nuestro gran seño: que con lanza con cadena las juntara, los congregara".[16]

La cita, además de aludir los fundamentos del programa de congregación, que es vivir en policía, deja entrever que es una disposición que debía ser acatada sin importar los intereses de los naturales. De igual modo, Doña Ana Cortés, cacica y gobernadora de Metepec, y los principales, convinieron congregar a los naturales de las estancias de San Simón, San Bernardino y Santa clara, tal y como se cita a continuación:

> "[…] se han de congregar en unidad los que están repartidos, pues por esto ciertamente vino a entrar el gran Señor Dios, y la gracia de la celestial avecita nos cubra con sus alas; rechace eternamente la infidelidad; que Dios nos libre de todo mal; que seamos todos uno".[17]

Por los datos referidos en el Códice de Metepec, nos podemos dar cuenta que la religión tenía un gran peso dentro de la población, por lo que sirvió como incentivo y justificación para promover el programa de congregación, teniendo en cuenta que el punto de referencia sería la iglesia en donde residía el santo patrono del pueblo.

Hasta el momento se ha hablado de las generalidades del programa de congregación, es decir, se ha referido el momento en que se llevó a cabo el programa en cada una de las doctrinas, exceptuando Zinacantepec; conviene resaltar algunos puntos; en primer lugar, el programa ayudó a centralizar el poder civil y religioso en las cabeceras, en donde residieron las autoridades civiles y eclesiásticas; en segundo lugar, permitió definir las jurisdicciones de cada doctrina y la relación doctrina-visita; en tercer lugar, las congregaciones ayudaron a los frailes a impartir de mejor manera la enseñanza de la doctrina cristiana y la administración de sacramentos, esto porque se logró reunir a la población en asentamientos compactos y de fácil acceso. Asimismo, el programa se hizo tomando en cuenta las diferencias étnicas; el método empleado fue juntar a todas las etnias en la cabecera, pero separándolas en barrios, esto facilito la labor franciscana. Así, por ejemplo, en el caso de Toluca cada etnia tenía su barrio y se rotaban el cargo de gobernador, habiendo un número proporcional de regidores para cada grupo étnico.

[16] *Códice de Metepec*, Paleografía y versión de Ángel María Garibay Kintana, 1949, f. 4v.
[17] *Códice de Metepec*, Paleografía y versión de Ángel María Garibay Kintana, 1949, f. 3.

Pese a que estas congregaciones no fueron definitivas, debido a que hubo resistencia por parte de los naturales. Al final de la década de 1570 los pueblos de la región central del valle de Toluca habían sido objeto del programa, por lo que se manifestaron algunos cambios en su estructura, por ejemplo: se habían delimitado sus términos (límites territoriales), se realizó una redistribución de la tierra en función de los nuevos usos que imponía el dominio español y se estableció de manera generalizada el cabildo indígena. En el ámbito religioso fue de gran provecho, ya que ayudó a los frailes a llevar a cabo de mejor manera su labor evangelizadora, delimitar su área de influencia y centralizar en la cabecera toda actividad religiosa-eclesiástica.

1.4.2 La segunda etapa de congregación. Una respuesta a la debacle demográfica (1598-1606)

Pasando a la segunda etapa de concreción, acaecida a principios del siglo XVII, estuvo marcado por la crisis demográfica y la reubicación de varios asentamientos que se resistieron al primer programa de congregación. El primer caso que citamos es el de la localidad de San Antonio Otompa (la Isla), en 1603, en donde se le ordenó quedarse en su puesto y se mandó a un religioso para que residiera en el pueblo, con ello se pretendía que se congregasen en la localidad de San Antonio Otompa las parcialidades de Santa María Concepción, San Bartolomé, San Andrés y San Mateo; y que el pueblo de San Miguel Chapultepec quedase en calidad de visita de San Antonio Otompa (la Isla) (Jarquín, 2010: 168). Esta disposición permite comprender la forma en la que se fueron subdividiendo los partidos eclesiásticos y los territoriales que sufrieron. Como veremos más adelante, el partido de San Pedro y San Pablo de Calimaya contó con una ayuda de doctrina: San Miguel Chapultepec, la cual servía para aliviar la carga de la cabecera y agilizar la administración sacramental, atendiendo a los pueblos más alejados de la cabecera.[18]

En cuanto a San Juan Bautista de Metepec, en 1561 se ordenó a los indios congregarse alrededor del convento, lo que nos lleva a plantear la centralización política y religiosa del partido, al igual que sucedió en Toluca y Calimaya. En cuanto al periodo correspondiente a la segunda congregación, en 1603, se ordenó a la "parcialidad" de Santa María Magdalena [Ocotitlan] se quedase en su puesto bajo la

[18] AGN, Congregaciones, vol. I exp. 91 f. 61v.

categoría de “visita” del convento de San Juan Bautista.[19] Para el año siguiente, 1604, se dieron más disposiciones para el partido de Metepec, la primera de ellas dirigida a la localidad de San Felipe Tlalmimilolpan, para que: “que se quede en su puesto porque tiene cien vecinos, muy buenas casas, está cerca de la cabecera y hay un religioso que los frecuenta”.[20] Otra disposición de índole similar fue enviada a Santa María Nativitas, en donde se ordenó que ocupara el puesto que habían dejado los indios de San Felipe en la cabecera, se desconoce si los indios de San Felipe Tlalmimilolpan, a quien las autoridades ordenaron que no dejara su lugar de residencia, se cambiaron de lugar.[21]

La última disposición de la que tenemos conocimiento, fue enviada a las autoridades de Metepec en donde se les ordenaba que la ermita de San Lorenzo [Coacalco] no se derribara debido a que estaba en buen estado y el edificio era “suntuoso” y servía para la procesión de Jueves Santo y Viernes Santo.[22]

Respecto a la congregación de Zinacantepec, los naturales de las estancias de Santa Cruz y San Juan, sujetas a la doctrina de San Miguel Zinacantepec, pidieron no ser congregados en el pueblo de San Juan, situado en el camino real de la villa de Toluca y hacia las minas de Temascaltepec y Sultepec, zona “muy frecuentada por arrieros y pasajeros, de los cuales recibirán muchos agravios”. De este modo, los naturales solicitaron – lo cual les fue concedido el 23 de septiembre de 1603- ser congregados en el propio pueblo de San Miguel Zinacantepec, gozando de comodidades y sin las molestias existentes en San Juan. Asimismo, en San Miguel “tendrían mejor doctrina” por el convento de los religiosos de San Francisco, situado en dicho pueblo.[23]

La congregación de Zinacantepec se ordenó por auto del 2 de octubre de 1603. Según la llamada “primera congregación”, en el pueblo de San Miguel Zinacantepec, que contaba con 207 tributarios y medio, se congregó al pueblo de Santa María Nativitas, su sujeto, conocido también como Tlatzocolco, que tenía 28 tributarios, así que las personas congregadas sumaron finalmente 235 tributarios. En el pueblo de

[19]AGN, Congregaciones, vol. I, exp. 91 f. 61.
[20]AGN, Congregaciones, vol. I, exp. 158 f. 85 v
[21]AGN, Congregaciones, vol. I, exp. 173, f. 92.
[22]AGN, Congregaciones, vol. I, exp. 261, f. 125v, citado en Jarquín, 2010: 169.
[23]AGN, Congregaciones, vol. I, exp. 24, f. 17.

San Cristóbal [Tecolit] “que está como a tres tiros de arcabuz de la dicha cabecera”, con aproximadamente 116 tributarios, se congregarían los siguientes pueblos: San Agustín (134 tributarios), San Pedro (25), San Matías (76), San Simón (41), haciendo un total de 333. También se congregó en el mismo pueblo de San Cristóbal [Tecolit] el pueblo de Tochtepec, con 39 tributarios. Asimismo, en el pueblo de San Luis [Mextepec], sujeto de Zinacantepec, “que está a otros tres tiros de arcabuz de la cabecera”, que tenía 36 tributarios, se congregaron los pueblos de San Lorenzo [Cuahtenco] (42 tributarios), Santa María Nativitas Tetlacoya (30), sumando entre todos 208 tributarios. El gran total de tributarios congregados sumó 674 “doctrinados y sacramentados de los religiosos de la orden de San Francisco de la cabecera”.

En la “segunda congregación”, el pueblo sujeto de San Francisco Iztacapan, a media legua de su cabecera, Zinacantepec, con 81 tributarios, juntó a los siguientes pueblos: Santiago (26 tributarios), San Bartolomé (27), Santa María Asunción (33), San Sebastián (29), Santa María Magdalena (25), San Juan Huecatepec (10), San Bartolomé Cayanalquila (17), San Jerónimo Amanalco (45), San Francisco Tepeololco (9), San Lucas Amanalco (36), San Sebastián Atotonilco (5), sumando “aproximadamente” 339 tributarios congregados, los cuales serían “doctrinados y sacramentados de un religioso de los del convento de Zinacantepec, asistente [subalterno] al guardián de él”. Asimismo, quedó sin efectos la orden de que el pueblo de San Juan Bautista, sujeto de Zinacantepec, con 75 tributarios, debía quedarse en su puesto, congregándose en él el pueblo de Santa Cruz, con 78 tributarios. A petición de los naturales, todos quedaron congregados en la cabecera de Zinacantepec.[24]

Pese a que la información aquí vertida es poca, podemos rescatar dos ideas generales con respecto el tema de las congregaciones del valle de Toluca; primero, la política de congregación modificó la geografía de los pueblos primigenios; y segundo, permitió la concentración y jerarquización del poder civil y religioso en las cabeceras, aspecto significativo para esta investigación. Cabe indicar que cada programa estuvo encaminado a modificar el padrón de asentamiento de los pueblos de indios; pero también tuvo diferentes intereses, durante la primera etapa logramos apreciar como la orden franciscana fue una de las principales promotoras, debido a

[24] AGN, Congregaciones, vol. 1, exp. 44, f. 27 v.

los beneficios que les proporcionaba. Profundizando en el contexto de la orden franciscana, el programa les brindó beneficios para el desarrollo de su ministerio, congregar a la población en asentamientos compactos y estructurados, a la usanza española, les ayudo a mejorar su administración eclesiástica; al mismo tiempo, sirvió para definir las jerarquías de los asentamientos y ratificar la relación doctrina-visita.

Respecto al segundo programa de congregación, que estuvo marcado por la debacle de la población indígena, también sirvió para reunir a la población india en lugares de fácil acceso para las autoridades civiles y religiosas; de igual manera, sirvió para definir los límites jurisdiccionales de cada doctrina. Finalmente, el abordar estos dos programas nos permite conocer cómo se fueron definiendo, modificando y fragmentando los partidos eclesiásticos de las cuatro doctrinas, pues es de recordar que en el caso de San Antonio la Isla, visita de Calimaya, a partir del programa de congregación fue propuesto bajo la jurisdicción eclesiástica de San Mateo Mexicalcingo (ayuda de doctrina de Calimaya); este tema será abordado en el segundo capítulo.

1.5 La "pobreza franciscana" frente a los ingresos iniciales de las cuatro doctrinas

Dentro de la estructura eclesiástica que establecieron los frailes de la orden franciscana en el centro del valle de Toluca, el aspecto económico jugó un papel sobresaliente, puesto que cada doctrina requirió de una base material para su funcionamiento. Pues no debemos perder de vista que la construcción de espacios religiosos no solamente necesitaba de materiales y fuerza de trabajo, sino también de una base económica que garantizara su mantenimiento y sin la cual no podía funcionar; de igual manera, esta era indispensable para el desarrollo de actividades religiosas las cuales suponían un conjunto de gastos. Finalmente, el contar con una base económica o renta permitió y facilitó el sustento de clérigos (Rubial, coord., 2013: 87).

El objetivo del presente apartado es identificar la procedencia de los ingresos de las doctrinas durante la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. Pues queda claro que estos fueron una pieza integral para su consolidación y desarrollo de las diferentes actividades religiosas de los frailes.

Para identificar y clasificar estos ingresos se parte de las aportaciones de Gisela Von Wobeser (2010), Rodolfo Aguirre (2010; 2015), Antonio Rubial (2010; 2013), María del Pilar Martínez (2010), Francisco J. Cervantes (2010), entre otros estudiosos de la Iglesia novohispana, quienes consideran que para explicar la "riqueza de la Iglesia"; es decir, el aspecto económico, es necesario contextualizar a la Iglesia como una institución, que posee una organización, que cumple una función dentro de la sociedad, que está sujeta a normas, asimismo, que está inmersa en todos los niveles organizacionales de la sociedad y que al igual que otras instituciones de la época tiene una serie de necesidades para desarrollar sus actividades, en este caso nos estaríamos refiriendo al aspecto económico, es por este contexto que la Iglesia, como institución, se vio en la necesidad de entablar relaciones políticas y económicas con la Corona y la sociedad estratificada de la época.

En este sentido, es pertinente puntualizar que la Iglesia, no solamente se manifestó como una guía de almas, también influía en las actividades terrenales (Bribiesca, Flores y Arellano, 2012).

En cuanto a la economía eclesiástica novohispana, entre los siglos XVI y XVII se llevó a cabo un proceso de consolidación (Rubial, 2013: 257). Las principales ordenanzas y legislaciones que fijaron la senda sobre la cual habrían de transitar las rentas eclesiásticas fueron: El Concilio de Trento, la Ordenanza del Patronato (1574) y el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1584) (Rubial, 2013: 261; Aguirre, 2015: 199-205; García, 2010: 56-64). Bajo este parámetro inicial, la Iglesia en la Nueva España emprendió un largo camino para la acumulación de capital y riqueza, conocido tradicionalmente como "la riqueza de la Iglesia", la cual es definida por Antonio Rubial como:

> […] un conjunto de bienes y capitales de todas aquellas fundaciones, instituciones y corporaciones que tenían su razón de ser en un fin religioso o piadoso y por lo mismo, la autoridad eclesiástica intervenía, en mayor o menor medida, en su aprobación, cometido espiritual, administración o forma de gobierno, aunque no necesariamente su patrimonio se considera como bienes eclesiásticos. Cada institución tenía sus propios bienes y los manejaba con autonomía y existía una diferencia muy marcada entre las asentadas en la ciudad y en el campo, y entre un obispado y otro. (Rubial, coord., 2013: 87)

De acuerdo con Gisela Von Wobeser (2010: 20-21, 22-23) dicha riqueza estaba constituida por dos partes: la pasiva y la activa: la primera, estaba formada por inmuebles, es decir, por la iglesia, capillas y conventos y por los objetos destinados al culto; mientras que la segunda eran productos muebles, los cuales provenían del diezmo, los salarios burocráticos, el pago de aranceles, donación de bienes de fundación, contribuciones de los miembros, legados testamentarios, limosnas, obras pías y capellanías, así como, rentas y propiedades, las cuales conforman el resto de la economía de las instituciones eclesiásticas.

En lo que compete a las doctrinas del valle de Toluca, aportaron conocimiento sobre este proceso de consolidación de la economía eclesiástica, las investigaciones de Caterina Pizzigioni (2007), Hilda Lagunas (1982; 2015), María Elena Bribiesca (2012), Georgina Flores (2012), María Teresa Jarquín (2015), Gerardo González (2014), Fermín Romero Alaniz (1999), entre otros, quienes argumentan que la riqueza de las doctrinas provenía tanto de la Corona como de la feligresía, esto a través de donaciones, testamentos y diferentes corporaciones como cofradías, capellanías y obras pías. Cabe preguntarse entonces cómo intervinieron las doctrinas en este proceso y cómo es que consolidaron su base material, la cual permitió el sostenimiento de sus conventos e iglesias y el desarrollo de actividades públicas.

Retomando las investigaciones de Gisela Von Webeser (2010) y Antonio Rubial (2013) sobre la riqueza de la iglesia, ambos autores apuntan que para estudiar su patrimonio se puede partir de dos aspectos; el diezmo y las rentas eclesiásticas. A decir de la cobranza y arrendamiento del diezmo en el valle de Toluca, María Elena Bribiesca, Georgina Flores y Marcela J. Arellano (2012: 45) determinan que este estuvo ligado íntimamente a la actividad productiva de la tierra, sobre todo a la agricultura y la ganadería, pues durante la segunda mitad del siglo XVI el valle de Toluca se convirtió en un bastión importante en el arrendamiento del diezmo.

Para la recolección del diezmo en el valle de Toluca se conformaron cuatro colecturías: Ixtlahuaca, Toluca, Tenancingo y Temascaltepec (Alanís, 1999: 42, citado en Bribiesca, *et. al*., 2012: 51), tanto Metepec como Calimaya formaban parte de la colecturía de Toluca. La recolección y administración del diezmo requería de una estructura organizacional que muchas veces la iglesia prefirió evadir, dejando a otros

esa responsabilidad, para el caso del valle de Toluca esa responsabilidad recayó en las manos de hacendados (Bribiesca, *et. al*., 2012: 201).

Respecto al pago de diezmo se realizaba tanto en pesos de oro como en especie. Ambos rubros para la iglesia significaron una fuente de ingresos económicos, de acuerdo con María Elena Bribiesca, Georgina Flores y Marcela J. Arellano (2013: 47), en el valle de Toluca se diezmaron productos como: maíz, trigo, alverjón, cebada, haba; semovientes, principalmente becerros, vacas, ovejas, cabras, cerdos, mula, burros, potros; azúcares, mieles; quesos, y lanas, entre otros productos.

Aunque el diezmo fue una de las principales fuentes de ingresos para la Iglesia, las doctrinas franciscanas del valle de Toluca no se beneficiaron de este. De acuerdo con Antonio Rubial (coord., 2013: 89) y Rodolfo Aguirre (2010: 116) los mayores beneficiados del diezmo eran el alto clero de cada diócesis, es decir, el obispo y su consejo o cabildo, las doctrinas y las parroquias fueron excluidas de este reparto, por lo cual, sus ingresos debían provenir del rey, la limosna de los fieles, el cobro de obvenciones, los bienes de fundación, las contribuciones de los miembros, las contribuciones de las cofradías, los legados testamentarios, rentas, obras pías y capellanías.

Para identificar y clasificar estos ingresos se ha recurrido a Rodolfo Aguirre (2010) y Antonio Rubial (1989), así como a investigadores que se han ocupado de la región de estudio como María Teresa Jarquín (2015), María Elena Bribiesca (2012), Hilda Lagunas (1982), entre otros. Los cuales han destacado que los ingresos de las doctrinas provenían tanto de la Corona como de los fieles, cabe identificar dichos ingresos y clasificarlos para entender su importancia e impacto en la etapa constructiva-formativa de las doctrinas del centro del valle de Toluca.

Rodolfo Aguirre (2010) expone que los ingresos de las instituciones eclesiásticas eran variados, de diferentes montos y orígenes, por lo que propone clasificarlos en dos: ingresos fijos e ingresos variables o “accidentales”; dentro de los primeros se hallaban aquellos cuyo monto se había fijado y se recogía en un tiempo determinado, estos eran aquellos que provenían del rey (como el sínodo real), el pago de servicios religiosos por parte de los encomenderos, las rentas eclesiásticas provenientes de bienes raíces, capellanías, obras pías, “raciones semanales” que entregaba la comunidad a los frailes para su manutención y los derechos de “píe de altar”, esto es,

los pagos procedentes de fiestas religiosas; en cuanto a los ingresos variables, se constituían principalmente de las limosnas de los fieles, el pago de obvenciones, cofradías y testamentarios (Aguirre, 2010: 120-121). Pese a que esta clasificación permite tener una idea más clara del tipo de ingresos y procedencia, es pertinente apuntar que en este apartado nos enfocaremos principalmente en los ingresos fijos, debido a que las fuentes para analizar los ingresos variables son escasas, por lo que profundizaremos más sobre el tema en el siguiente capítulo.

Respecto a los ingresos fijos de las doctrinas, sabemos que estos fueron imprescindibles para llevar a cabo su tarea de evangelización y consolidación de una estructura eclesiástica. Los primeros ingresos de la orden provinieron de la Corona y las limosnas de los fieles (principales, encomenderos e indios), dos fuentes de ingreso que no contradecían los votos de pobreza de la orden. Pues es de recordar que la vida pobre fue uno de los pilares de la orden franciscana. Modo de vivir que se practicó en las provincias reformadas de España y se reprodujo en la Nueva España, primero con los "Doce Apóstoles" y, posteriormente, con las generaciones que los sucedieron (Ricard, 2005: 83-84); asimismo, este se hizo presente en su proyecto de construcción de una "Iglesia indiana", como los mismos frailes la llamaron, una iglesia pobre y sencilla, fundamentada en el modelo de la "Iglesia primitiva", "[…] despojada de las dignidades que habían hecho de ella una pesada carga para los cristianos [del viejo mundo]: [con] catedrales, cabildos, diezmos, parroquias, beneficios eclesiásticos", (Morales, 2004: 93).

Como los frailes debían vivir en pobreza y humildad, sus ingresos tenían que provenir de la caridad de los fieles, la limosna, la cual serviría para construir sus casas, remediar necesidades, pagar deudas y prever el diario alimento (Morales, 2004: 93; Rubial, 2010: 65). No obstante, estos principios no se mantuvieron intactos, ya que, para la segunda década del siglo XVI, el tema de la pobreza y los ideales de una Iglesia indiana pobre y humilde fueron transmutando, de tal manera que su funcionamiento pasó a ser muy parecido al del clero parroquial (Morales, 2004: 92, 96).

Como se ha señalado con anterioridad, uno de los primeros ingresos fijos de la orden franciscana procedió de la Corona, la cual tenía la obligación de sustentar a la Iglesia en América. El designio de convertir al cristianismo a los habitantes del Nuevo

Mundo, estipulado en el Real Patronato, era la justificación de toda la estructura que se había creado en América. Por este motivo, el rey estaba obligado a prestar su apoyo incondicional a la Iglesia y tener sobre ella un control absoluto, para que no se desviara de su misión e invadiera esferas de poder que no le correspondían (Rubial, 1989: 172). Es por ello que la ayuda económica fuera uno de sus principales fundamentos, aunque cabe aclarar que no fue intención del Estado el sustentar él solo a todos los religiosos que se establecieron en las Indias, sino únicamente ser uno de los que debía ayudarlos (Rubial, 1989: 172; Aguirre, 2010: 116-117).

Antonio Rubial (1989: 173-182) ha catalogado el apoyo de la Corona a los religiosos en dos rubros: "conceptos específicos" y "conceptos generales". En cuanto al apoyo por "conceptos específicos", este consistió en limosna de dinero para la construcción de edificios religiosos y salario para el sustento de los misioneros que prestaban servicios en los pueblos de indios sujetos a la Corona. Respecto al apoyo por "conceptos generales", encontramos tres variantes: 1) limosna para el traslado de los frailes (pasaje y matalotaje[25]); 2) limosna para el culto, el cual se tradujo en vino de consagrar para cada sacerdote; aceite para la lámpara que alumbra al Santísimo; un cáliz y una campana, para toda iglesia nueva; 3) limosnas en dinero para gastos varios de los conventos; construcción, sustento y medicinas.

Respecto a los partidos eclesiásticos que nos competen, sabemos por documentación de la época, finales del siglo XVI y principios del XVII, que las doctrinas de San José de Toluca, San Miguel Zinacantepec, San Juan Bautista Metepec y San Pedro y San Pablo Calimaya, recibían de la Corona, por "conceptos específicos", limosna en dinero para la construcción de edificios religiosos y salario para el sustento de los religiosos que prestaban servicios en los pueblos.

En cuanto al tema de limosna por construcción, durante los primeros años de dominio español se indicó que los gastos de edificación de iglesias y conventos, en las cabeceras, o de capillas y ermitas en las visitas (pueblos, barrios o estancias), debían ser subsidiados por el rey o por la persona que disfrutara la encomienda (encomendero), según el régimen en el que estuviera el pueblo en cuestión (Rubial, 1989: 175-176; Morales, 2004: 91; Aguirre, 2011: 117). Aunque esta situación término

[25] Equipaje y provisiones que se llevaban durante el viaje (Diccionario de la Real Academia Española, 2021).

por definirse mediante la real cédula del 24 de abril de 1552, en donde se estableció que la construcción de edificios religiosos se debía llevar a cabo por "terceras partes", entre la Corona (a través de la Real Hacienda), el encomendero y los indios (Rubial, 1989: 176). Tanto Francisco Morales (2004:91) como Antonio Rubial (1989: 176) coinciden en determinar que la ayuda de la Corona en la construcción de casas, conventos e iglesias de los frailes era en cantidades modestas, pues solo constituía una ayuda mínima.

Respecto a la construcción de la iglesia y convento de Toluca, Nicolás León (1969; 28-29) cita que el cacique, don Juan Cortés Coiosin [Coyotzin], otorgó a los frailes franciscanos el terreno para construir su casa (el convento de Nuestra Señora de la Asunción), asimismo, apunta que cuando el marqués del Valle, don Hernán Cortés, visitaba Toluca asistía a la iglesia para los oficiosos divinos.

En un caso similar se encuentra la doctrina de San Pedro y San Pablo de Calimaya, Margarita Loera (1977; 58) explica que el terreno y parte de los gastos de edificación de iglesias y ermitas en la cabecera y visitas del partido, fueron aportados por los caciques y su construcción se hizo mediante el trabajo común y sin paga de los indios. En este sentido, gracias a las investigaciones de Rosaura Hernández (2013), María Teresa Jarquín (2007), René García (1999), Margarita Loera (1977), entre otros, sabemos que la construcción de iglesias y conventos, así como de capillas y eremitas, en el valle de Toluca recayó en las manos de la Corona, los encomenderos y los indios, aunque fueron estos últimos quienes llevaron la carga más pesada, pues además de construir los espacios religiosos se encargaron de sustentarlos y remodelarlos.

En lo que toca al caso de San Juan Bautista Metepec, María Teresa Jarquín (2007: 22), indica que en la construcción de la iglesia principal intervinieron el encomendero Hernán Gutiérrez Altamirano, la Corona y los naturales. Otro caso que vale la pena citar es el caso de San Mateo Atenco, ayuda de doctrinas de Metepec[26]. Por una real cédula, con fecha del 21 de septiembre de 1592, se tiene conocimiento que los indios recibieron apoyo de la Corona para la reedificación de su Iglesia. En la real cédula se

[26] Hacia el año de 1573, San Mateo Atenco fue transferido a la jurisdicción eclesiástica de San Juan Bautista de Metepec (Jarquín, 2008: 119), como resultado del litigio de separación que entablaron los principales de Atenco con el cacique de Toluca y el Marquesado del Valle; en donde salieron airosos, ya que obtuvieron la categoría jurídica de "república de indios" sujeta a la jurisdicción del rey (véase García, 2006: 37-75).

explica que la iglesia del pueblo había sufrido graves daños en los muros laterales por los temblores, por ello debían derribarse y no dejar entrar a los religiosos franciscanos que iban de visita para la fiesta del santo patrono. En respuesta a la problemática, el rey pidió al virrey de la Nueva España, Luis de Velasco y Castilla; y al arzobispo de México, Alonzo Fernández de Bonilla, disponer de lo necesario para aliviar las dificultades de los indios.[27]

En lo relativo a la fundación del convento e iglesia de San Miguel Zinacantepec, este, además de contar con el apoyo de la corona, también recayó en manos del encomendero Juan de Sámano, quien además sufragó el servicio de los frailes (García, 2011: 72-74).

Aunque parezca que en la fundación de los espacios religiosos de Toluca y Calimaya los indios fueron los únicos actores, no debemos descartar la participación de la Corona y los encomenderos, la cual, posiblemente, se manifestó a través de la figura del cacique, como lo expone Charles Gibson (1967: 168,196-200) al expresar que los caciques, en muchas ocasiones, sirvieron de medio para comunicar a los indios las disposiciones de los encomenderos y la Corona. Para el caso de Metepec y su ayuda de doctrina es muy visible el apoyo de la Corona. En suma, para los cuatro casos podemos referir que el soporte económico de la Corona estuvo presente, aunque el papel de actores locales como los encomenderos, caciques y la población indígena fue fundamental.

Además de las limosnas que otorgaba el rey para la edificación de espacios de culto, la Real Hacienda tenía otras erogaciones obligatorias con los pueblos de indios, una de ellas era el salario de los religiosos, conocido como “sínodo real”. Francisco Morales (2004: 94) argumenta que en la década de 1560 se pasó del mantenimiento por parte directa de los indios al sostenido por la Corona, esto para los pueblos de indios sujetos a la jurisdicción realenga, para nuestro caso de estudio encontramos el caso de San Juan Bautista Metepec y, su ayuda de doctrina, San Mateo Atenco. Este sistema fue impuesto por el visitador general de Nueva España, Jerónimo de Valderrama (1562-1565), quien, con el fin de aumentar los tributos reales, “prohibió los servicios [personales] de los indios a los frailes y puso a estos bajo un salario real”

[27] Archivo General de Indias, en adelante AGI, México, 1092, l. 14, fs. 96-96v.

como funcionarios de la Corona, bajo el patrocinio monárquico. Por lo cual, a partir de 1567, de los tributos de los pueblos de indios se tomaron “100 pesos y cincuenta fanegas de maíz” (o su equivalente en dinero) para el pago del fraile encargado de la doctrina (Morales, 2004: 94; Gibson, 1967: 124).

De las doctrinas ubicadas en el valle de Toluca, San Juan Bautista Metepec, a partir de 1534, y San Mateo Atenco, después de la segunda mitad del siglo XVII, recibían el “sínodo real” que, repetimos, consistía en “cien pesos y cincuenta fanegas de maíz”[28]. En el caso específico de la doctrina de San Juan Bautista Metepec el sínodo real era entregado al guardián del convento quien lo agregaba a “ingresos del convento” (Jarquín, 1990: 103).

Pasando a las doctrinas de San José Toluca, San Miguel Zinacantepec y San Pedro y San Pablo Calimaya, los salarios clericales eran suministrados por los encomenderos. En el caso concreto de la doctrina de San José de Toluca, al estar dentro de la jurisdicción del Marquesado del Valle, cada fraile que prestara servicios en la jurisdicción recibía anualmente un salario de 100 pesos, que se derivaba de los tributos de los indios. El pago a los frailes se realizaba en tres pagos, divididos en cuatro meses, por lo cual fue denominado como “tercios” (Mejía, 2020:72).

Además del “sínodo real”, otro apoyo económico que recibieron las doctrinas por parte de la Corona era el de culto, que consistió en limosna de vino y aceite. La entrega de esta limosna se sustentó en la real provisión del 15 de octubre de 1547, refrendada el 8 de agosto de 1551, en donde se estableció que los religiosos franciscanos y agustinos recibirían anualmente una arroba y media de vino para la celebración de misa. Aunque cabe aclarar que esta limosna no se entregaba directamente a los conventos, Antonio Rubial (1989:174) argumenta que esta limosna se entregaba a las casas provinciales para que estas compraran los productos y lo distribuyeran entre sus casas.

De las cuatro cabeceras que nos competen, hasta el momento se tienen noticias solo de Metepec y su ayuda de doctrina, San Mateo Atenco, que recibían anualmente, por parte de la Corona, una arroba y media de vino, aunque también se debe apuntar que tanto indios como encomenderos compraban vino y aceite para la celebración de

[28] BNM, Fondo Franciscano, c. no. 92, exp. 1392, f.32.

misas, sírvanse de ejemplo los casos de San Mateo Atenco, sujeto al partido de San Juan Bautista Metepec, y la doctrina de Calimaya. Sobre San Mateo Atenco, en el año de 1677 los indios daban al convento ocho pesos mensuales, que sumaban 96 pesos anuales, para la compra de vino.[29] En San Pedro y San Pablo Calimaya, por un documento fechado en el año de 1688, sabemos que el Conde de Calimaya, don Juan Altamirano y Villegas, realizaba pagos a la Real Hacienda, por concepto de pensión de vino y aceite para la doctrina.[30] Al respecto, Gibson (1967:124) ha explicado que los encomenderos, además de aportar en los costos de construcción de los edificios religiosos, debían aportar aceite y vino.

Asociado a la limosna de vino y aceite, el rey otorgaba una limosna anual a las casas provinciales, por concepto de gastos generales, para los conventos más necesitados, esta limosna era empleada para vestido y sustento, medicinas y construcciones (Rubial, 1989: 175), hasta el momento se desconoce si las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca recibieron esta ayuda, pero no se descarta la posibilidad.

Como se ha podido observar hasta el momento, la limosna proveniente del rey y el pago de un salario a los religiosos se incluía a los ingresos fijos, pero estos suponían una parte; la otra estaba relacionada con los pagos de fiestas religiosas, conocidos como derechos “de pie de altar”. En las doctrinas franciscanas del valle de Toluca esta entrada de recursos ocupó un lugar relevante, pues los pueblos eran devotos a sus santos patronos o titulares. Fray Agustín de Vetancurt (1971:85) refería, a finales del siglo XVII, que unos de los mayores ingresos de las doctrinas estaban relacionados con las fiestas, pues los indios echaban mano de bienes de comunidad para celebrar a su santo patrono, en el valle de Toluca se celebraban tres fiestas patronales correspondientes a los santos patronos de las cabeceras, que son San José, San Juan Bautista y San Pedro y San Pablo, seguidos de los santos titulares de los pueblos de visita y barrios. De acuerdo con el arancel de obvenciones de 1638, las misas en honor a los santos titulares de los pueblos se cobraban a 4 pesos. Sin embargo, este pago varió, por ejemplo, en el pueblo de Metepec, la misa en honor a

[29] BNM, Fondo Franciscano, c. no. 92, exp. 1392, f. 32.
[30] AGN, Indiferente virreinal, c. 5094, exp. 040.

los santos titulares de los pueblos de visita se cobraba entre ocho y diez pesos, además de que se entregaban al convento dos carneros (Jarquín, 1995: 78-79).

Otro ejemplo que nos puede dar luz sobre el camino es el San Pedro y San Pablo de Calimaya, según Margarita Loera (1977: 48-49) los ingresos de la caja de comunidad, fruto de la venta de los productos de las sementeras de comunidad y el pago del "real de plata" que entregaban anualmente los indios que recibieron tierras de congregación, eran destinados al pago del tributo, el salario de los oficiales de república y el restante para gastos de hospital, y sobre todo, para las fiestas religiosas y sustento de los religiosos. Por ejemplo, en el año de 1700 Tepemaxalco, registró de bienes de comunidad 397 pesos 10 tomines, de los cuales 241 pesos dos tomines fueron destinados para el pago de tributo, 18 pesos a la Corona y 138 pesos dos tomines para el pago de servicios religiosos. San Mateo Mexicalcingo, pueblo de visita de Calimaya, recolectó en su caja de comunidad alrededor de 345 pesos, 14 tomines, 12 granos (?) de los cuales 350 pesos y dos reales fueron destinados al pago de tributo, 42 pesos, 7 tomines y 6 granos a la Corona y 130 pesos 4 tomines a los servicios religiosos. Aunque Margarita Loera nos ofrece un panorama general de los ingresos y gastos, es puntual indicar que las cantidades varían con respecto al total, es muy posible que en los registros no se contemplaran otros ingresos.

Charles Gibson (1967: 219) argumenta que entre los siglos XVII y XVIII, los pueblos de indios gastaban regularmente las tres cuartas partes o más de sus ingresos en suministros para la iglesia y fiestas: vino, flores, regalos al clero, alimentos, vestimentas para los frailes, entre otros objetos. En el valle de Toluca, es difícil establecer el monto que dedicaron al culto, pues no hay datos precisos que nos den luz sobre el tema, lo que tenemos claro es que de las cajas de comunidad una parte era destinada para los gastos de la fiesta del santo.

Además de los gastos "de pie de altar" también se tiene conocimiento de las raciones semanales, las cuales consistía básicamente en una cuota de reales o víveres que el pueblo pagaba al fraile para garantizar su manutención, independientemente del pago específico de fiestas y misas. En lo que compete a las doctrinas del centro del valle de Toluca, en concreto a la doctrina de San Juan Bautista Metepec, los indios entregaban semanalmente al convento productos como atole, tortillas; de igual manera, paja o zacate para las bestias del convento (caballos, mulas,

etcétera), aceite y ceras para la iglesia. En la Pascua, en la fiesta del patrono del pueblo (San Juan Bautista) y en la fiesta en honor a San Francisco de Asís, se daba al convento el *tlapalole* o *tlapololistli* que consistía en 10 pesos y seis gallinas[31]. Otro ejemplo que sirve para ilustrar este punto es el de San Mateo Atenco, ayuda de doctrina de Metepec, que de acuerdo con la crónica de Fray Agustín de Vetancurt (1971: 85), los indios entregaban semanalmente al convento ración de carne y maíz, y en caso de que hubiera un huésped en el convento se entregaba cada tres noches un pollo.

Aunque los servicios que prestaron los indios no se pueden catalogar como ingresos fijos, me parece que es necesario mencionarlos en este apartado, debido a que permitieron a la comunidad aliviar los gastos del convento y contribuyeron fuertemente a la riqueza de la Iglesia. Fray Agustín de Vetancourt (1971: 61, 71-72, 73), a finales del siglo XVII, mencionó que las doctrinas de Toluca, Metepec, Calimaya y Zinacantepec recibían puntualmente servicios de los indios, el cual consistió en personas que se encargaran de mantener en buenas condiciones la iglesia y apoyaran a los frailes en diferentes tareas en la cocina, la huerta y la hospedería, por lo que en los conventos siempre había campaneros, pastores, cocineros, hortelanos, porteros, mozos, aguadores, *toltopizque*, *cahuallopisques*, *temastil*, y un *topile* (Jarquín, 2007: 128).

Otros rubros que pasaron a formar parte de los ingresos fijos fueron los procedentes de las capellanías y obras pías. Según Gisela von Wobeser (1994: 19), mismas que fueron la fuente de ingresos más importante de la mayoría de las instituciones eclesiásticas, pertenecían al rubro de las donaciones y se diferenciaban de las limosnas y de los legados testamentarios porque se hacían con un propósito específico, se formalizaban mediante contratos y los montos que se manejaban eran mucho mayores a los obtenidos a través de la limosna.

Para el caso particular de nuestra área de investigación, los estudios sobre capellanías y obras pías más completos y minuciosos se realizaron alrededor de la doctrina franciscana de San José de Toluca. Hilda Lagunas (2005: 255) advierte que las capellanías y obras pías constituyeron una de las mayores fuentes de ingresos

[31] BNM, Fondo Franciscano, Directorio e inventario del convento de Metepec, f. 4v.

para la doctrina de Toluca. Los hacendados y españoles invertían gran parte de su patrimonio para costear un determinado número de misas para la salvación de su alma tras su fallecimiento.

Aunque pocos hacendados del valle de Toluca (siglo XVII) fundaron capellanías, resultaron significativas, puesto que su constitución exigía una economía capaz de afrontar una inversión inicial lo bastante fuerte para rentas anuales satisfactorias. Así, para el siglo XVII los hacendados de Toluca establecieron alrededor de 34 capellanías (Lagunas, 2005: 56).

Además de las capellanías también están presentes las obras pías, estas eran de diversa índole, en el valle de Toluca estuvieron encaminadas a la salvación del alma, los hacendados instituyeron obras pías; Lagunas (2005: 248) explica que, en siglo XVII, se manifestó un profundo interés por parte de los hacendados por la salvación de su alma, lo cual se lograría con la mediación eclesiástica.

Conclusiones

A lo largo de este capítulo se ha profundizado en el escenario político, territorial, social y económico sobre el cual se estableció el sistema de doctrinas-visitas de la región central del valle de Toluca. En el escenario territorial-geográfico nos percatamos que las cuatro doctrinas que se ubicaron, en el centro del valle de Toluca, el corazón del actual estado de México, un área rica en recursos naturales y de fácil acceso. En el ámbito poblacional, se caracterizó por ser un área con una alta densidad demográfica, que se tradujo en recursos económicos y de mano de obra para el desarrollo de las doctrinas. A diferencia de otras áreas geográficas, desde el periodo prehispánico se consolidó como una región política-económica de importancia para el centro de México, por lo que no es difícil de imaginar el interés particular de los frailes franciscanos por la región. A partir de estas características, la orden franciscana fue organizando y diseñando su complejo entramado eclesiástico.

En lo que respecta al establecimiento de sedes eclesiásticas, como se ha podido constatar, las doctrinas se yuxtapusieron a la esfera político-territorial que fijaron los conquistadores y encomenderos. La estructura doctrina-visita guardó una estrecha relación con la expresión cabecera-sujeto. En otras palabras, en las cabeceras territoriales como: Calimaya, Metepec, Toluca y Calimaya se edificó una iglesia y un

convento en donde residieron frailes, convirtiéndose de esta manera en cabeceras religiosas; mientras que, en las dependencias menores, pueblos, estancias y barrios, se edificó una ermita o capilla dependiente de la cabecera.

Aunado a lo político-territorial, un punto relevante dentro de la etapa constructiva-formativa de las doctrinas fue el económico, un aspecto que poco se ha tratado, pero que es de suma relevancia para entender el establecimiento y desarrollo de las instituciones eclesiásticas de la zona. Si bien es cierto que en este primer acercamiento abordamos únicamente los ingresos fijos, desde mi punto de vista, estos sirvieron de base para el establecimiento de las doctrinas; de igual manera, constituyeron una parte del complejo entramado económico que rodeo a estas instituciones, como lo veremos en el segundo capítulo de esta investigación.

Un proceso importante dentro de la formación de la jurisdicción eclesiástica del valle de Toluca, fueron los dos programas de congregación, los cuales además de reubicar a la población en asentamientos compactos, permitieron centralizar tanto el poder civil como religioso. Esto ayudó a que se configuraran de mejor manera las jurisdicciones civiles y eclesiásticas de cada doctrina. En el contexto eclesiástico, ayudó a afianzar el sistema doctrina-visita, estructura relevante para el desempeño de las actividades pastorales de la orden franciscana.

Por último, pero no menos significativo, los programas de congregación, ayudaron a definir y dar cohesión política, territorial, social y económica a las doctrinas. A partir de estos procesos es posible argumentar que las doctrinas a mediados de la segunda mitad del siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII, eran ya instituciones formadas o constituidas, con espacios territoriales definidos y compactos, con una economía para sustentarse y una feligresía a quien atender.

Capítulo II. Cambios y reajustes en las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca (1640-1749)

En la historia de la Iglesia novohispana, la segunda mitad del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII son de las menos estudiadas. Esto se debe a que se encuentran en medio de dos grandes procesos: el de las primeras labores de evangelización, con el apostolado franciscano, y el de la secularización de las doctrinas en los virreinatos americanos. En este capítulo volvemos a recuperar los fundamentos de la historia social, para entender las relaciones, los cambios y continuidades que se gestaron alrededor de la estructura eclesiástica del área de estudio; de igual manera, recurrimos a la historia cultural para deducir y analizar de mejor manera las manifestaciones que surgieron de la relación frailes-elite-población, que particularmente encontramos en la celebración de santos patronos.

Bajo este contexto, el presente capítulo tiene como objetivo principal analizar los cambios y continuidades de las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca en cuanto a su estructura política, territorial, económica, poblacional-social y religiosa-eclesiástica, con el objeto de entender la naturaleza de su transición del siglo XVII al XVIII, en vísperas del programa de secularización.

Para lograr el objetivo propuesto, el presente capítulo ha sido dividido en cinco apartados. En el primero se analizan las reformas eclesiásticas que se implantaron

en la segunda mitad del siglo XVII, las cuales ponían en posición de desventaja al clero regular, en favor del secular. En el segundo apartado se analizan los cambios políticos, territoriales y eclesiásticos que sufrieron las cuatro doctrinas en la segunda mitad del siglo XVII, considerando el periodo que va de 1640 a 1750. Con ello se pretende determinar cómo cambiaron las doctrinas a lo largo de los dos primeros siglos de dominio español.

En el tercer apartado, nos adentramos en uno de los temas más complejos, la formación de la cultura religiosa del valle de Toluca, en donde los frailes franciscanos desempeñaron un papel relevante, de los temas que se abordan sobresale la figura de los santos patronos, los cuales guardan una estrecha relación con el sistema doctrina-visita. En el cuarto apartado se aborda el tema de la feligresía, de manera muy particular, la composición étnica-poblacional de las doctrinas, con ello se pretende incorporar a este análisis la presencia cada vez más importante de grupos sociales como españoles, mestizos y castas, llamados “gente de razón” y su impacto en las doctrinas. El quinto apartado retoma el tema económico de las doctrinas, en este apartado lo que se pretende es determinar cómo las doctrinas se insertan dentro de los flujos de intercambio económico y mercantil (entendiendo que las doctrinas también fueron instituciones económicas que contribuyeron a la economía regional), asimismo, como obtienen los ingresos para su funcionamiento.

La integración de cada uno de estos apartados nos permitirá observar con detenimiento la estructura que establecieron los frailes de orden franciscana en el centro del valle de Toluca, sus cambios y continuidades relacionados con el aspecto político, económico, social, territorial y religioso. Pese a que este capítulo se caracteriza por abordar una etapa de cambios y reajustes que se ubica entre la formación y la secularización de las doctrinas, resulta ser una de las más atractivas debido a que nos permite identificar otros temas y actores. De igual manera, nos ayuda a entender cómo se van consolidando y modificando diferentes rubros de la organización eclesiástica del valle, esto es de suma relevancia para identificar la relevancia de las doctrinas entre la segunda mitad del siglo XVII y principios del siglo XVIII. Finalmente, cabe señalar que estos apartados del segundo capítulo permitirán contestar las siguientes preguntas: ¿Qué tipos de cambios se gestaron entre 1640 y

1749?, y ¿Cuáles fueron sus repercusiones en los ámbitos políticos, económicos, sociales, territoriales y religiosos?

2.1 Cambios políticos, territoriales y eclesiásticos en las doctrinas de la región central del valle de Toluca (1640-1749)

En el apartado 1.3 de esta investigación abordamos la etapa constructiva-formativa de las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca, señalando el lapso de tiempo en el que se fundaron y configuraron. En este apartado nos enfocaremos en los cambios y reajustes, en específico, aquellos relacionados con el contexto político, territorial y eclesiástico de las cuatro doctrinas franciscanas (San José de Toluca, San Juan Bautista Metepec, San Miguel Zinacantepec y San Pedro y San Pablo Calimaya), los cuales han sido identificados entre 1640 y 1700.

El periodo que va de 1640 a 1700, al igual que la segunda del siglo XVI, se caracterizó por ser un lapso de tiempo lleno de cambios y reajustes políticos, territoriales y eclesiásticos. Para dejar en claro a qué nos referimos, René García (1999) explica que, apenas iniciada la segunda mitad del siglo XVII, los pueblos de indios del valle de Toluca sufrieron una serie de fragmentaciones político-territoriales, las cuales repercutieron en el sistema doctrina-vista. Dentro de estos cambios, el más significativo fue el nombramiento de pueblos de visita como “vicarias” o “ayuda de doctrina”. Asociado a este proceso, también se produjo la incorporación de ranchos y haciendas a la jurisdicción eclesiástica de las cuatro doctrinas, cambiando su composición social, pues se percibe un número considerable de población española, mestiza y castas, denominadas “gente de razón”, habitando esas unidades productivas (Aguirre, 2017: 87-88b).

En lo que compete a la fragmentación político-territorial de los pueblos del valle de Toluca, René García (1999) apunta que es un proceso que se venía gestando desde el siglo XVI, siendo los casos más sonados el de San Mateo Atenco, San Bartolomé Tlaltelulco, Capultitlan y San Miguel Totocuitlapilco, para la jurisdicción de Toluca; el de San Antonio Otompan o la Isla y Tepemaxalco para Calimaya; y Santa María Magdalena Ocotitlán y San Felipe Tlalmimilolpan, para Metepec, cada uno de estos “pueblos sujetos” entablaron procesos de separación con sus cabeceras, de los cuales solo San Mateo Atenco logró consolidarse como “pueblo de por sí” o “república

de indios", esto en el contexto político-territorial; en cuanto al tema religioso-eclesiástico la mayoría de estos pueblos de visita consiguieron que en sus términos se nombraran religiosos auxiliares y en el mejor de los casos el rango de "vicaría" o "ayuda de doctrina".

Derivado del proceso político-territorial anteriormente referido, a mediados del siglo XVII se gestaron reajustes en el contexto eclesiástico, en este caso se logran identificar los casos de San Jerónimo Amanalco, La Asunción de Nuestra Señora Tecaxic, San Pedro Totoltepec, San Mateo Atenco, San Mateo Mexicalcingo y San Antonio la Isla, los cinco primeros fueron elevados al rango de "vicaría" o "ayuda de doctrina". Respecto a San Antonio la Isla, pueblo de vista de San Pedro y San Pablo Calimaya, se nombró a un religioso para que atendiera, de manera particular, las necesidades espirituales del pueblo, así como de San Miguel Chapultepec (Jarquín, 2011: 168), si bien es cierto que este nombramiento se había realizado desde 1603, se ratificó y se mantuvo todavía hacia la segunda mitad del siglo XVII.

De los cuatro pueblos que fueron nombrados como "ayuda de doctrina", sobresale de manera particular el proceso de San Mateo Atenco, "pueblo de por sí", que entabló un litigio de separación eclesiástica con su cabecera de doctrina (San Juan Bautista Metepec). Según los datos proporcionados por María Teresa Jarquín[32] y corroborados con el memorial del proceso[33], en el año de 1661, estando próxima la celebración de otro capítulo de la orden franciscana, los oficiales de república, fiscales, común y naturales del pueblo de San Mateo Atenco enviaron a los prelados de la orden franciscana una petición en donde solicitaron el nombramiento de un "ministro de doctrina" y el rango de doctrina para su pueblo. El proceso se desarrollaría entre los años de 1661 y 1671, en donde los naturales ofrecieron argumentos que validaban su solicitud. Pero los provinciales y fiscales de la Real Audiencia consideraban que era mejor que Atenco se mantuviera con el estatus de pueblo de visita para no agravar su comunidad. Por la complejidad de la querella y las constantes quejas de los naturales de Atenco, el 23 de junio de 1671 el virrey don Antonio Sebastián de Toledo

[32] Sobre el proceso de separación eclesiástica de San Mateo Atenco véanse los trabajos de María Teresa Jarquín Ortega (1990), *Formación y desarrollo de un pueblo novohispano: Metepec en el Valle de Toluca*, Toluca, El Colegio Mexiquense (en particular de la página 99-108); (2006), "La organización religiosa y el *coatéquitl* minero en San Mateo Atenco", en René García Castro y María Teresa Jarquín Ortega (Coords.)*, La proeza histórica de un pueblo. San Mateo Atenco en el Valle de Toluca siglos XVIII-XIX,* México, El Colegio de Mexiquense, 115-139 pp.
[33] BNM, Fondo Franciscano, c. 109, exp. 1491, fs. 1-5.

Molina y Salazar pidió al comisario de la provincia franciscana del Santo Evangelio fray Diego Zapata, el nombramiento de un religioso para el pueblo, el cual estaría exento de las disposiciones del guardián de San Juan Bautista Metepec y ostentaría el título de presidente.[34]

En el año de 1673, dos años después de haber concluido el proceso, el guardián de Metepec fray Juan de Molina, inconforme con la resolución, pidió que se investigara si el pueblo de Atenco y sus barrios aún pertenecían a la administración de Metepec (Jarquín, 1990: 102), al respecto surge la siguiente pregunta: ¿San Mateo Atenco logró separarse de la jurisdicción eclesiástica de Metepec ostentando el título de doctrina? Fortino Hipólito Vera (1981: 7) argumenta que "Fue primero pueblo de visita de Metepec, después pasó a ser vicaría fija del mismo curato […]", para reforzar este dato en el año de 1717 el arzobispo de México fray José de Lanziego y Eguilaz, estando en su visita pastoral y especial, pasó "[…] [al] pueblo de San Mateo Atenco, ayuda de parroquia de [Metepec], de la cual dista dos leguas largas […]" (citado en Aguirre, 2016: 293). Por la información de ambas fuentes es posible advertir que de 1573 a 1671 Atenco desempeñó el rango de "pueblo de visita" y partir de 1671 subió de rango, ya que desempeñaría el cargo de "vicaría" o "ayuda de doctrina".

Con el nombramiento de San Jerónimo Amanalco, La Asunción de Nuestra Señora Tecaxic, San Mateo Oxtotitlán y San Mateo Atenco como ayudas de doctrina, tenemos un cambio significativo en la zona de estudio. En este caso conviene referir que para la segunda mitad del siglo XVII, además de las doctrinas primigenias: San José de Toluca, San Juan Bautista Metepec, San Pedro y San Pablo Calimaya y San Miguel Zinacantepec, tenemos la presencia de cuatro "ayudas de doctrina", con lo cual se modificó la geografía eclesiástica del centro del valle de Toluca.

Para continuar con la explicación de los cambios y reajustes de las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca, entre 1640-1700, tomaremos como referencia dos fuentes de época: la visita pastoral del Arzobispo de México Francisco Aguiar y Seixas del año de 1685, corresponde al segundo derrotero, en donde realizó una inspección las doctrinas y parroquias ubicadas al suroeste del arzobispado de

[34] BNM, Fondo Franciscano, c. 109, exp. 1491, leg. 3, f. 5.

México[35], cubriendo el valle de Toluca.[36] Complemento de la visita, retomamos la descripción del cronista franciscano Agustín de Vetancourt del valle de Toluca, realizada, a finales del siglo XVII. Tanto en la visita pastoral como en la descripción encontramos datos referentes a la ubicación espacial de las doctrinas, su jurisdicción, el número de haciendas, espacios religiosos y población (este último punto se aborda de manera concreta en el apartado 2.4). En el siguiente cuadro se resume dicha información:

Cuadro 3. Jurisdicción correspondiente a las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca, 1685-1689

Jurisdicción	Región	Doctrina	Visitas	Vicarias o Ayudas de doctrina	Pueblos o barrios que atienden las vicarias	Ranchos y Haciendas
Arzobispado de México/Provincia del Santo Evangelio	Valle de Toluca	San José de Toluca	19 pueblos	La Asunción de Nuestra Señora Tecaxic		51 haciendas de labor y 3 ranchos
			11 barrios	San Mateo Oxtotitlán		
		San Juan Bautista Metepec	12 barrios			6 haciendas de labor y 4 ranchos
			5 pueblos de visita			
				San Mateo Atenco	9 barrios	2 haciendas de labor

[35]En la foja 213 correspondiente a la vista del arzobispado de México, se determina el contexto de la visita: "A los muy reverendos padres guardianes, priores, ministros de doctrina y a míos curas reverendos, sus tenientes, vicario, jueces eclesiásticos. Demás ministro de doctrina de la cordillera y partidos contenidos en esta mía carta, salud y gracia, en mío señor Jesucristo= Hacemes [*sic*] saber que en obedecimiento de lo mandado por el santo Concilio de Trento y para cumplir mi obligación y dicho oficio pastoral, tenemos determinado proseguir con la visita y dicho oficio pastoral […]" (AHAM, visitas pastorales, c. 19, l. 1, f. 213).

[36] La visita pastoral del arzobispo se desprendía de unos de los mandatos emanados del Concilio de Trento; Decreto de Reforma de la sección 24, capítulo 3 (García, 2006: 294); de manera que los arzobispos tenían la obligación de recorrer personalmente el territorio de su jurisdicción para revisar el estado que guardaba la feligresía, las parroquias y doctrinas en donde se impartía la fe católica (González y Pacheco, 2018: 254). Un aspecto a resaltar de la visita pastoral del Francisco Aguiar y Seixas es que tenía como principal interés conocer el estado de las doctrinas, la composición de la feligresía, el número de cofradías fundadas en cada una de las doctrinas, así como, el número de ranchos y haciendas ubicadas en cada una de las jurisdicciones eclesiásticas (Aguirre, 2017: 88).

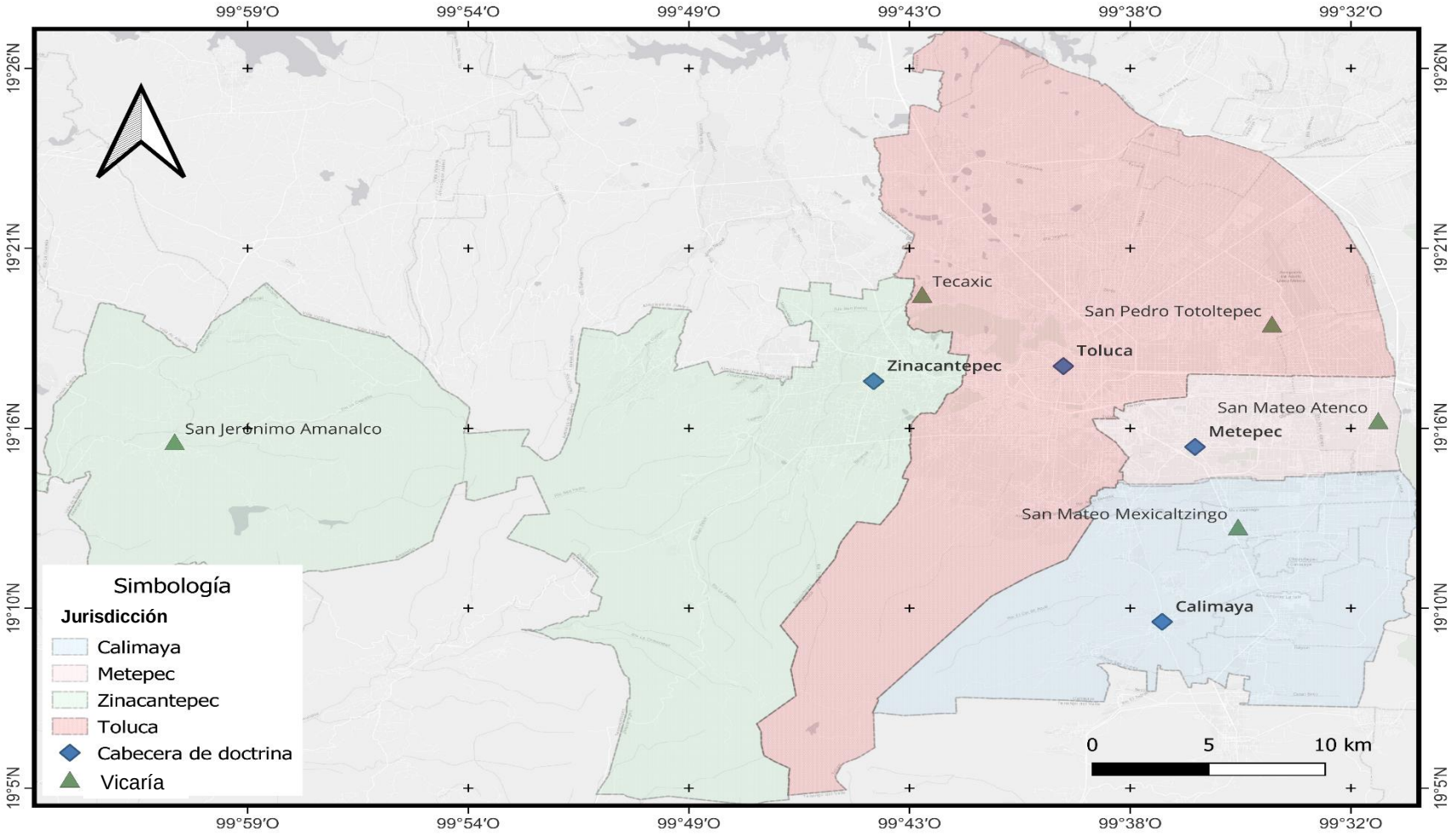
		San Miguel Zinacantepec	4 barrios 14 pueblos de visita	San Jerónimo Amanalco		12 haciendas de labor
		San Pedro y San Pablo Calimaya	10 pueblos de visita 2 Islas	San Mateo Mexicalcingo San Antonio la Isla (religioso auxiliar)	San Miguel Chapultepec	6 haciendas y 21 ranchos

Fuente: Reconstrucción a partir de: AHAM, c. 21, l. 1, fs. 231-329; Vetancurt, 1971: 61,71, 85.

En el cuadro anterior se refleja la evolución de las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca, la cual es diferente a la estructura eclesiástica de la primera mitad del siglo XVI. En donde, además de doctrinas, pueblos y barrios de visita, se tiene la presencia de las "vicarias o ayudas de doctrina" las cuales ayudaron en la administración y supervisión de la feligresía, aliviando las cargas administrativas de las doctrinas (véase mapa 5).

Otro aspecto a resaltar son los ranchos y haciendas de labor que se incorporaron a la estructura y dinámica eclesiástica franciscana. En suma, para la segunda mitad del siglo XVII las doctrinas presentaron características diferentes a las que tuvieron en su fundación, por ello podemos señalar y ratificar que la doctrinas no fueron instituciones estáticas, fueron instituciones cambiantes a lo largo del tiempo.

Mapa 5. Doctrinas y vicarias del centro del valle de Toluca durante la primera mitad del siglo XVII



Fuente: elaboración propia a partir de: AHAM, c. 21, l. 1, fs. 231-329; Vetancurt, 1971: 61,71, 85.

2.2 El perfil y características de la feligresía del valle de Toluca (indios, españoles, mestizos, negros y castas)

El valle de Toluca se caracterizó por ser multiétnico, como ocurrió con otros partidos del altiplano central, con población india, española, mestiza, negra y castas. En este sentido conviene preguntarnos ¿Cómo desarrollaron su tarea de evangelización los frailes de la orden franciscana con la población originaria?, y ¿Cómo influyó la población en el establecimiento y desarrollo de las doctrinas?

Para dar respuesta a estas interrogantes conviene hacer un breve análisis de la distribución de la población matlatzinca, otomí, mazahua y nahua en nuestra zona de observación. Los estudios lingüísticos de Jacques Soustelle (1937), Pedro Carrasco (1979), Mercedes Olivera y Blanca Sánchez (1964), Rosaura Hernández (2013), Noemí Quezada (1996), René García (1999), entre otros, mencionan que en el valle de Toluca convivieron, durante el periodo prehispánico y novohispano, cuatro grupos étnicos: matlatzincas, otomíes, mazahuas y nahuas. Sobre esta situación, René García (1999: 45) explica que cada república de indios del valle de Toluca estaba compuesta por dos o más grupos étnicos, producto de una larga historia política mesoamericana que favorecía el entreveramiento de distintas etnias. Además, argumenta que en cada pueblo había una situación compleja, en cuanto a grupos étnicos se refiere, por lo que resulta difícil establecer con precisión los espacios y límites territoriales que ocuparon y compartieron.

A principios del siglo XV, en la antesala de la conquista española, el grupo con mayor presencia en el valle de Toluca era el matlatzinca, el cual había dado el nombre genérico a la población y algunos elementos del territorio alrededor del volcán Xinantécatl (García, 1999: 46). Pedro Carrasco (1996: 366), basado en la documentación colonial, explica que se denominaba Matlatzinco a la región del valle de Toluca; asimismo, se aplicaba el término matlatzinco para denominar a la población (gentilicio) y la lengua que en la zona se hablaba, además de otomí, mazahua y náhuatl. En otras ocasiones, la denominación matlatzinco era usado para señalar a una ciudad en particular, como lo explica en su obra fray Diego Duran.

De acuerdo con las investigaciones de Rosaura Hernández, Noemí Quezada y René García, la población matlatzinca se asentó en el centro, este, sur y suroeste (en las zonas montañosas y las sierras cálidas) del valle de Toluca. Este grupo étnico

compartió el valle con grupos hablantes de la lengua otomí, al este sostenía relaciones con poblaciones ocuiltecas, al sur con chontales y mazatecos, y solo muy al poniente del Xinantécatl, con los mazahuas en los alrededores del pueblo de Temascaltepec (García, 1999: 74; Quesada, 1996: 37-40).

Le seguía en importancia el grupo otomí, los cuales se ubicaron en el centro-norte del valle de Toluca. En el centro del valle compartieron espacio con grupos matlatzincas y mazahuas. Por los datos ofrecidos por fray Alonso Ponce y Fray Agustín de Vetancourt, nos podemos percatar que los otomíes se asentaron en los principales centros político-económicos del valle; como lo fueron Toluca, Metepec y Calimaya. Otros datos sobre la población otomí, son los que ofrece René García quien menciona que este grupo se extendió al sur del área de estudio, hasta pasar el centro del Nevado de Toluca, al poniente, norte y el oriente se extendieron más allá de nuestra área de estudio, a la zona chichimeca. El grupo mazahua, con menor presencia en el centro del valle, se ubicó desde el suroeste hasta el noroeste de nuestra zona de estudio, colindando con la frontera michoacana. Compartían espacio con los otomíes y al poniente del volcán Xinantécatl con los matlatzincas. Fuera de los mazahuas de los valles semifríos del Alto Lerma (Ixtlahuaca, Jocotitlán y Atlacomulco), el resto vivía disperso en los bosques (García, 1999: 48-19). En concordancia con la descripción de Fray Alonso Ponce sobre la población de Toluca y Metepec podemos señalar que en estas dos cabeceras se asentó población mazahua, pero no en Calimaya y Zinacantepec (véase mapa 6).

La población mexica, grupo lingüístico que aparece mencionado en las fuentes escritas, tuvo una fuerte presencia en el valle, que se remonta al siglo XV producto de la incursión bélica que llevó a cabo la Triple Alianza sobre la zona Matlatzinca, aunque René García argumenta que su presencia es anterior a esta incursión y puede rastrearse a los tiempos toltecas. Rosaura Hernández (2013: 52) y Noemí Quesada (1996:19, 29) proponen que a raíz de incursión bélica de la Triple Alianza a la zona, comandada por Axayácatl, en el año de 1478, se produjo un severo reajuste poblacional. Dos aspectos podemos rescatar de este proceso; primero, la reconfiguración política y territorial de los *altepeme* de la zona; y segundo, la colonización y reparto de tierras a pobladores mexicas procedentes de la cuenca de México; a raíz de estos dos procesos se llevarían a cabo una mayor expansión de la

lengua náhuatl en el valle de Toluca. Cabe señalar que la proporción de hablantes de lengua náhuatl en cada uno de los pueblos varió según su localización geográfica, en nuestros objetos de estudio, Toluca, Metepec, Zinacantepec y Calimaya, estos fueron de los *altepeme* del valle que sufrieron profundas reorganizaciones político-territoriales, por lo que contaron con una significativa población mexica y una profunda nahuatización (García, 1999: 45).

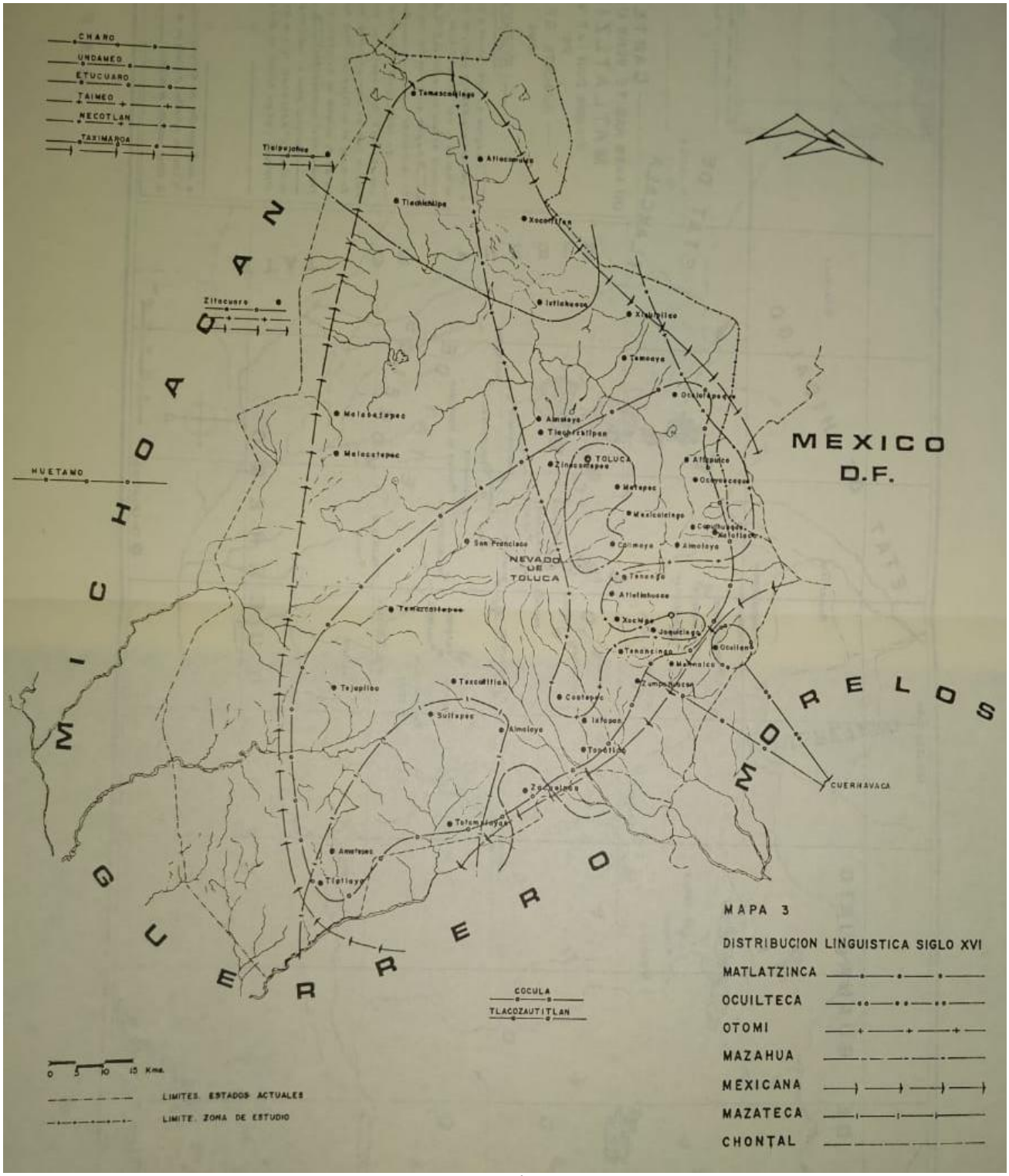
Ahora bien, en este contexto poblacional, las cuatro doctrinas se asentaron en una de las zonas más pobladas y con un gran flujo poblacional del altiplano central (Hernández, 2009: 22: Tamayo, 1949: 5-9, 11, 16), Fray Alonso Ponce en su obra *Relación breve y verdadera de algunas cosas de […] las provincias de la Nueva España*, explica que en las cabeceras de mayor importancia política y económica se asentaban más de dos grupos lingüísticos, como fue el caso de Toluca en donde "[los] indios de aquel pueblo y los demás de aquella Guardianía, parte de ellos son mexicanos, parte otomíes, parte matlatzincas y parte maraguas [mazahuas] que son diferentes naciones y diferentes lenguas, aunque los maraguas hablan la lengua otomí corrupta; todos caen en el Arzobispado de México[…]". Para el caso de Metepec, Fray Alonso Ponce refirió que los religiosos tenían a su cargo "[…] indios […] matzaguas y otros mexicanos, y otros otomíes, aunque pocos; todos caen en el Arzobispado de México" (Ponce, 1873: 33). Aunque no pudo visitar la guardianía de Calimaya, Fray Alonso señaló que estaba en la misma condición de la guardianía de Metepec (*cfr*. Ponce, 1873: 32-33). En lo que compete al pueblo de Zinacantepec, señaló que el pueblo estaba habitado por indios otomíes, refirió que había unos "poblezuelos de indios otomíes" (*cfr*. Ponce, 1873: 33-34), aunque llama la atención que no refiera población de procedencia nahua; esto porque en la vista pastoral de Francisco de Aguiar y Seixas se apunta que en la doctrina había población de esta etnia.

A finales del siglo XVII se advierte que a la población originaria se agregarían otros grupos. Fray Agustín de Vetancourt describe la composición poblacional de las cuatro doctrinas: "[l]a ciudad de Toluca […] tiene más de tres mil y trecientas personas de españoles, mulatos y mestizos, que de ellos los más son españoles, más de seis mil personas de indios […] en donde se […] [administra] [la doctrina] en lengua mexicana, otomite, y matlatzinca, que de todas se compone su jurisdicción" (Vetancourt, 1971:

61). En lo que toca a Calimaya, señaló que su gobierno se divide en dos: Calimaya y Tepemaxalco, “en donde viven cinco religiosos con su cura ministro”, que “administran en mexicano, otomí y matlatzinca tres mil y doscientas personas, que entre ellas hay ciento cuarenta españoles, mestizos y mulatos […]” (Vetancourt, 1971: 71). La doctrina de Metepec, que, con su ayuda de doctrina, (San Mateo Atenco), administran “dos mil y ochenta personas, y entre ellos naturales ay ciento y quince españoles, mestizos y mulatos” (Vetancourt, 1971: 73, 85). A diferencia de las doctrinas de Toluca y Calimaya en donde fray Agustín de Vetancurt alude de manera particular el tipo de población indígena, para el caso de Zinacantepec solamente contó el número de población y como se organizaron, como se cita a continuación: en el convento cinco religiosos, incluyendo su ministro, los cuales administran “cinco mil trescientas y cinco personas, de ellas son cuatrocientas y cuarenta y dos españoles, mestizos, y mulatos que se ocupan en labor de doce haciendas que tiene la jurisdicción”. De la población que registra Vetancurt podemos señalar que la mayoría son indios, alrededor de 4558, pero se desconoce la etnia de procedencia.

Por la descripción de Fray Alonso Ponce y Fray Agustín de Vetancourt se concluye que las doctrinas de Toluca, Metepec, Zinacantepec y Calimaya fueron desde su fundación multiétnica, conformadas por más de dos grupos étnicos, tal y como ocurrió con diferentes doctrinas del centro, sur y norte de México, pero también ya desde el primer tercio del siglo XVI las doctrinas incorporaron nuevos grupos de fieles (españoles**,** mestizos, mulatos y castas).

Mapa 6. Distribución lingüística de los grupos étnicos del valle de Toluca



Fuente: Quezada, 1996: 31

De este modo, para responder a la pregunta: ¿Cómo desarrollaron su tarea de evangelización con la población originaria los frailes de la orden franciscana? La respuesta que podemos ofrecer es que la lengua náhuatl sirvió como principal recurso para transmitir la doctrina a los naturales, aunque no fue el único. Para sostener esta afirmación nos basamos en Elsa Cecilia Frost (2001: 194), quien señala que las primeras incursiones de la orden franciscana al valle de Toluca se llevaron a cabo haciendo uso del náhuatl e intérpretes, el cual, para finales de la segunda década y principios de la tercera del siglo XVI, los franciscanos manejaban con bastante soltura. En efecto, la transmisión de la doctrina en lengua náhuatl se debió en gran parte a las labores de fray Andrés de Castro, quien aprendió el náhuatl y posteriormente la lengua matlatzinca, con lo cual se pudo llevar a cabo una mejor catequización de la población matlatzinca (Frost, 2011: 194).

Siguiendo esa estrategia que probó ser eficaz, durante la visita pastoral del arzobispo Francisco de Aguiar y Seijas al valle de Toluca, entre noviembre de 1684 y abril de 1685, se les pidió a los guardianes nombrar ministros en lengua náhuatl. Esta situación se repitió en la vista pastoral del arzobispo Lanziego y Eguilaz, en 1717.

Cuadro 4. Feligresía del valle de Toluca, entre los siglos XVI y XVII

Cabeceras de doctrina	Población	Pueblos de visita	Lengua/población predominante
San José de Toluca	Matlatzinca, otomí, mazahua, nahua, española y negra	San Mateo Oxtotitlán	Matlatzinca
		San Francisco Calixtlahuaca	Matlatzinca
		Santiago Tlaxomulco	Matlatzinca
		Santa Cruz Atzcapotzaltongo?	Matlatzinca
		Santiago Miltepec	Matlatzinca
		San Lorenzo Tepaltitlán?	Matlatzinca
		San Mateo Otzacatipac	Matlatzinca
		San Pedro Totoltepec	Mexicanos/nahuas
		La Concepción Nativitas	Mexicanos/nahuas
		Santa Ana Tlapaltitlán?	Mexicanos/nahuas
		La Transfiguración Capultitlan	Mexicanos/nahuas
		Santiago Tlacotepec	Mexicanos/nahuas
		San Juan Tlacotepec	Mexicanos/nahuas
		Cacalomacan	Mexicanos/nahuas
		San Buenaventura	Otomíes
		San Antonio	Otomíes
		San Pablo Huexoapan	Otomíes

		San Andrés Cuezcontitlan	Otomíes
		San Cristóbal [Huichochitlan]	Otomíes
San Miguel Zinacantepec	Matlatzinca, otomí, nahua, española	San Lucas, San Miguel, San Sebastián, Santa María Nativitas	
		San Francisco Tlatcilalcalpan	
		San Luis Mextepec	
		San Pedro Tejalpa	
		San Antonio Acahualco	
		San Juan de las Huertas	
		Santa Cruz Cuautenco	
		San Cristobal Tecolic	
		La Transfiguración	
		San Jerónimo Amanalco	
		San Mateo, San Bartolo	
San Juan Bautista de Metepec	Matlatzinca, otomí, nahua, española y negra	San Miguel Totocuitlapilco	Nahua
		San Bartolomé Tlatelulco?	
		San Felipe Tlalmililolpan	
		Santa María Magdalena Ocotitlán	
		San Jerónimo Chicahualco	
		San Francisco Coaxusco	
		San Mateo Atenco	Nahua
San Pedro y San Pablo Calimaya	Matlatzinca, otomí, nahua, española y negra	San Lorenzo Cuautenco	
		Santa María Nativitas	
		San Mateo Mexicalcingo	Nahua
		San Miguel Chapultepec	
		San Andrés Ocotitlán	
		La Concepción Coatipac	
		San Antonio la Isla	
		San Lucas Tepemajalco	
		La Asunción (Rayón)	
		Santiaguito o Santiago Coaxustenco	
		San Francisco Putla	

Fuente: Reconstrucción partir de APM, Sección sacramental, Bautismos, caja 1, vol. 1, fs. 1-60; fray Agustín de Vetancurt, 1971: 61,71, 85; Rosaura Hernández, 2013: 89-98; María Teresa Jarquín, 1990: 74-81; René García, 1999: 80, 126-131, 145-153.

A grandes rasgos podemos señalar que la feligresía de las doctrinas de Toluca, Zinacantepec, Metepec y Calimaya se conformaba principalmente de población

matlatzinca, nahua, otomí y mazahua, aunque esta característica no se mantuvo estática, ya que, a mediados del siglo XVI, se establecieron en la zona grupos de españoles, mestizos y afroamericanos que se integraron a los fieles de las doctrinas y luego de las parroquias, como actores en la construcción de una economía española agro-ganadera y comercial, estableciendo y trabajando en estancias de ganados y haciendas cuyos productos fueron objeto de un intenso intercambio comercial dentro de las zonas norte, centro y sur del valle de Toluca y con la Ciudad de México, Michoacán y otras provincias más alejadas (Bribiesca, *et. al.*, 2013; García, 2019). Los frailes doctrineros de Toluca, Zinacantepec, Metepec y Calimaya se integraron como actores en la conformación de dicha economía española, agro-ganadera y comercial, como veremos en el apartado 1.6 de esta investigación.

2.2.1 Hacendados y rancheros: actores de cambio en las relaciones sociales, territoriales y económicas con las doctrinas franciscanas

Para analizar la relevancia e impacto de las haciendas y ranchos en la estructura de las doctrinas del valle de Toluca se parte de razonamiento de Rodolfo Aguirre (2017: 88-89; 2020: 243-245) el cual sostiene que, en el Arzobispado de México, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, ranchos y haciendas adquirieron una mayor relevancia territorial, económica y social, situación que impactó en la vida religiosa debido a que cambió la estructura y organización eclesiástica. En primer lugar, porque al ser integradas en una estructura territorial previa, -en la que solamente existían los pueblos de indios y las doctrinas visitas- dichas haciendas y ranchos ampliaron la jurisdicción territorial de las doctrinas y parroquias, así como el de otras instituciones eclesiásticas. En segundo, la feligresía creció en la medida en que hacendados, rancheros, trabajadores y sirvientes se asentaron en dichas unidades, con lo cual se ampliaron las responsabilidades de los curas, algo que estos no tan fácilmente resolvieron. En tercer lugar, la población de las haciendas contribuyó y aportó elementos de cambio al culto y celebraciones anuales, en otras palabras, aquella se insertó en la dinámica religiosa y devocional de los pueblos de indios como promotora de la devoción de sus propios santos y santas. En cuarto, las haciendas fueron obligadas a pagar derechos a frailes y clérigos por concepto de administración espiritual. En quinto, hubo haciendas y ranchos que participaron en la vida religiosa,

ayudando en las celebraciones religiosas e incluso creando cofradías. Finalmente, las órdenes religiosas y clérigos se hicieron de bienes territoriales como haciendas y ranchos, los cuales explotaron en su beneficio (Aguirre, 2020: 243-244).

Por lo anterior, cabe puntualizar que el tema de las haciendas y ranchos ha ocupado y acaparado la agenda de varios investigadores como Manuel Miño (1990; 1991), Nadine Béligand (2017), Hilda Lagunas (2005), Stephanie Wood (1990), entre otros, quienes han tomado el valle de Toluca como su principal área de estudio. Estos autores han profundizado en el surgimiento de la hacienda, los conflictos por la tierra, la explotación y litigios por los recursos naturales (entre hacendados y pueblos) y particularmente en la formación de pueblos. Sin embargo, solo Hilda Lagunas (2005) y también Karen Ivette Mejía (2014) abordaron la relación de haciendas y ranchos con el tema religioso y eclesiástico. Empero, Karen I. Mejía (2014) e Hilda Lagunas (2005). Encontraron que el aspecto religioso-económico está presente en la fundación de cofradías, capellanías y obras pías, así como en la participación de los feligreses hacendados y rancheros en diferentes celebraciones religiosas.

En el presente sub-apartado analizaremos, de manera muy general, el impacto poblacional, económico y territorial que tuvieron las haciendas y ranchos en las doctrinas franciscanas del valle de Toluca, las cuales también resultan ser de relevancia dentro de la formación, cambio y secularización de las doctrinas. De este modo, no es intención de este apartado analizar de manera detallada la estrecha relación de las haciendas y ranchos con las doctrinas, debido a que tal análisis implicaría realizar un estudio más amplio con otros planteamientos e hipótesis.

Para el tema y zona de estudio que nos compete, se plantea la siguiente hipótesis: las haciendas y ranchos intervinieron de manera significativa en la organización y funcionamiento de las doctrinas entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII. Entablando nuevas relaciones sociales, poblacionales, territoriales, jurisdiccionales y económicas, modificando de esta manera las relaciones que se construyeron y forjaron a lo largo de siglos XVI y la primera mitad del siglo XVII entre frailes y la población nativa. Este proceso multifacético tuvo injerencia en el establecimiento del Juzgado Eclesiástico de Toluca y, particularmente, en el programa de secularización.

En lo que respecta al tema, el establecimiento de ranchos y haciendas, Gisela Von Wobeser (1989: 222) explica que a finales del siglo XVI la economía española se había implantado sobre la economía indígena. La creciente demanda interna y externa de productos agrícolas y ganaderos propició la expansión territorial y económica de las labores y estancias de ganado, este fenómeno dio origen al surgimiento de las haciendas. Muchos agricultores y ganaderos para aumentar la producción, adquirieron más tierras y derechos sobre los recursos naturales (rebasando los límites impuestos por la sesión de mercedes), ocuparon un mayor número de trabajadores y construyeron obras de infraestructura física.

Hilda Lagunas (2005) y Nadine Béligand (2018: 403-408) afirman que el valle de Toluca se constituyó como uno de los principales núcleos agropecuarios del centro de la Nueva España desde finales del siglo XVI. Pero fue a partir de la segunda mitad del siglo XVII cuando la actividad agropecuaria vivió un nuevo auge, esto por el crecimiento en la producción minera; asimismo, se dio una recuperación demográfica, aunque lenta, pero consistente (véase cuadro 5). En este contexto, el valle de Toluca se erigió como uno de los principales centros de abastecimiento de materia prima, granos y ganado, para la capital y los centros mineros. Agricultores y ganaderos -para aumentar su producción y satisfacer las demandas- adquirieron más tierras y derechos sobre aguas, ocuparon un mayor número de trabajadores y construyeron obras de infraestructura física (Lagunas, 2005: 141). De esta manera, a un solo individuo y en un mismo espacio, se le otorgaron mercedes, tanto de caballerías como de estancias de ganado; el suelo se empezó a explotar simultáneamente en dos actividades económicas de gran importancia: la agricultura y la ganadería. Según Hilda Lagunas (205: 141). Se dio entonces el cultivo de maíz, trigo, frijol, papa, alverjón, cebada, ovejas, y la cría de puercos, carneros, becerros, mulas, potros, etc. (Lagunas, 2005: 141; León, 2002: 33-41).

Cuadro 5. Hacienda y ranchos entre los siglos XVI y XVII

Región	Doctrina	Haciendas y ranchos	Población	% gente de razón
	Toluca	37 haciendas y ranchos de ganado y labor	7300	18

Valle de Toluca	Metepec	8 haciendas de maíz	2800	4
	Calimaya	6 haciendas de ganado y de cebo	3200	5
	Zinacantepec	12 haciendas de labor	5305	8

Fuente: Vetancurt, 1971: 61,71, 85; Aguirre, 2017: 101.

Para el caso del valle de Toluca es difícil establecer el momento exacto en el que las haciendas entraron en la vida y organización de las doctrinas franciscanas, de lo que se tiene certeza es que los hacendados tuvieron que aceptar su pertenencia y subordinación a la jurisdicción de las doctrinas. Aunque esta sumisión según Rodolfo Aguirre (2020: 244) se realizó bajo ciertos términos negociados con la Iglesia y los religiosos (seculares y regulares). Para el autor, los hacendados impusieron su lógica de empresa y establecieron los lineamientos de su participación en la vida religiosa y eclesiástica, siempre y cuando no afectaran su actividad económica. Para el caso del valle de Toluca, desde finales del siglo XVI y particularmente en el siglo XVII los hacendados participaron en la fundación de diversas asociaciones religiosas como cofradías, capellanías y obras pías, tal y como la han señalado Karen I. Mejía (2014) e Hilda Lagunas (2005), así como en la participación de diferentes actos litúrgicos y civiles como la visita pastoral del arzobispo a la jurisdicción.

Si bien es cierto que los hacendados participaron en los actos civiles y religiosos de las doctrinas. También es cierto que obtuvieron beneficios, el más sobresaliente fue la autorización de la mitra para celebrar misas en las capillas de las haciendas y evitar así que los trabajadores tuvieran que acudir a las cabeceras. Un ejemplo de lo antes indicado lo encontramos citado en la vista pastoral del arzobispo de México, Francisco de Aguiar y Seixas, quien en su visita a las doctrinas del valle de Toluca expidió licencias para oficiar misas en las capillas de algunas haciendas de la doctrina de San José de Toluca, entre las misas que se podían celebrar encontramos la de bautizos, casamientos, defunciones y fiestas patronales[37]. Para reforzar este señalamiento, en el "Directorio del convento de San Juan Bautista Metepec" se anotó el monto por la celebración de misas en las capillas de las haciendas.

[37] AHAM, c. 19, l. 1, Libro de vista del doctor don Francisco de Aguiar y Seixas, fs.496-497, 499, 515, 520v.

2.3 La formación de una cultura religiosa y los flujos económicos de intercambio en las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca durante los siglos XVI y XVII

Un aspecto sobresaliente dentro de la organización eclesiástica del valle de Toluca es el rubro devocional-religioso, en otras palabras, las manifestaciones religiosas en las que los pobladores del centro del valle de Toluca creían, en las que depositaron su confianza y a las que recurrieron en búsqueda de protección y auxilio. En este contexto, el apartado tiene como objetivo aportar varios elementos que permitan explicar la relación que se estableció entre la estructura eclesiástica de los frailes del valle de Toluca y la formación de una cultura religiosa desde la segunda mitad del siglo XVI hasta la primera mitad del siglo XVIII. Por cultura religiosa se entiende, en el sentido amplio, un conjunto de conocimientos, creencias, costumbres, manifestaciones religiosas, devociones, así como elementos de religiosidad popular adquiridos por el hombre en cuanto es miembro de una sociedad (Geertz, 1988). En el mismo contexto, Eric Roulet (2013) argumenta que la cultura religiosa está presente en las diferentes formas de expresión religiosa promovidas por los clérigos, es ante todo colectiva. Está presente en construcciones arquitectónicas, instituciones religiosas, imágenes, libros, culto, oraciones, penitencias, así como en documentos de carácter privados como testamentos, donaciones, inventario de bienes, los cuales muestran manifestaciones religiosas y elementos de religiosidad.

Estas definiciones nos permitirán tener una idea más clara de la relevancia y relación que guarda el aspecto devocional-religioso con el sistema de doctrinas-visitas del centro del valle de Toluca, dos aspectos que están estrechamente relacionados. Dicho análisis ya ha sido abordado con anterioridad en otras zonas de estudio por Charles Gibson (1986), Francisco Morales (1994), Eric Roulet (2013), Antonio Rubial (2013), Gerardo González (2016) y otros investigadores, quienes han dejado de manifiesto que el aspecto devocional-religioso jugó un papel sobresaliente en la consolidación y afianzamiento de la Iglesia novohispana y sus instituciones.

Según estos autores, el tema está presente en diferentes aspectos de la sociedad colonial. Por lo que es pertinente vislumbrar el papel tan singular que jugaron los frailes franciscanos en la región central del valle de Toluca, en donde actuaron como agentes de importantes cambios sociales, culturales (los cuales se pueden ver

reflejados en las devociones, el sincretismo religioso y por supuesto en las diferentes manifestaciones de religiosidad popular de los diferentes asentamientos) y, en cierto modo, como portadores de nuevos elementos de cohesión e identidad comunitaria (Rubial, 2010: 13-16; González y Peralta, 2014: 68; Morales, 1994: 352); esto sin perder de vista su influencia en el sistema político, económico y territorial, como se podrá observar en los siguientes apartados.

El tema es complejo porque implica adentrarse en las particularidades del programa de evangelización implementado por la orden franciscana en el valle de Toluca, así como en las diferentes manifestaciones de religiosidad y prácticas devocionales individuales y locales –aspectos que pueden ser abordados en investigaciones independientes. Para comprender la complejidad de este fenómeno partimos de dos interrogantes: ¿Cómo se fue estructurando y configurando el complejo entramado devocional-religioso en el valle de Toluca? La segunda pregunta es: ¿Qué relación guarda la religiosidad con el sistema doctrinas-visitas en el valle de Toluca?

Para introducir el tema, empezaremos por definir el término de religiosidad popular[38] el cual es entendido como: un concepto útil para describir un proceso social que se vive al interior de una comunidad, más que a deformaciones de una fe dogmática institucionalizada, el fenómeno debe entenderse no en relación a la oficialidad de la iglesia, sino desde su propia originalidad, que corresponde a las vivencias históricas y necesidades concretas del pueblo que la origina (Giménez, 1978). Complemento de esta definición, Félix Báez-Jorge (1994) destaca la importancia de los procesos selectivos de reinterpretación de los entes divinos traídos por los europeos durante los primeros tiempos de la evangelización de los indios y la forma como estos integraron en su cosmovisión esos nuevos seres y sus funciones.

[38]Cabe puntualizar que alrededor del concepto de religiosidad popular gira un debate complejo y amplio, en donde algunos refieren que la utilidad de concepto de religiosidad, otros optan por cultura popular, sincretismo religioso, expresiones religiosas. Sin embargo, y como no es intención de la presente investigación abordar dicha problemática, conviene tomar en consideración los planteamientos y postulados de: Félix Báez-Jorge: (1994), *La parentela de María, cultos marianos, sincretismo e identidades nacionales en Latinoamérica;* (1998), *Entre los naguales y los santos*; (2000), *Los oficios de las diosas. Dialéctica de la religiosidad popular en los grupos indios de México;* (*2*003) *Los disfraces del diablo*. Los postulados de Johanna Broda: (2001), "Introducción", en Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México;* (2007), "Ritualidad y cosmovisión: procesos de transformación de las comunidades mesoamericanas hasta nuestros días". La propuesta de Gilberto Giménez (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. De estos postulados se elabora el concepto de religiosidad.

Finalmente, Ramiro A. Gómez (2010), señala que el concepto de religiosidad es "un término útil para dar cuenta de una realidad social que se vive en un grupo […] [el cual] se encuentra inmerso en un contexto social más amplio y que incorpora ciertos elementos que la oficialidad, tanto eclesial como [civil], le imponen, pero los reformula de tal manera que el resultado es un ritual acorde a su propia tradición cultural coherente con el proceso social históricamente vivido, pero que encuentra puntos de amarre con las instancias oficiales hegemónicas, de las cuales, por más que quisiera no puede librarse". Para sintetizar de mejor manera el concepto, se hablará de la religiosidad, es decir, del "conjunto de creencias, ritos y formas inspiradas en la doctrina católica" (González y Peralta, 2014: 68). En este sentido, dejaremos en segundo plano el contexto eclesiástico, es decir, no abordaremos a la Iglesia como institución, sino los efectos de la acción, dirección e influencia de esta sobre la feligresía.

2.3.1 Los santos patronos de las cabeceras, barrios y pueblos de visita

No cabe la menor duda de que entre las manifestaciones de religiosidad que han tenido una expresión intensa, rica y duradera en los asentamientos del centro de México, se encuentran las devociones en honor a los santos patronos de las cabeceras, barrios y estancias. Estas distan de ser uniformes, mientras algunas expresiones conservan fuertes rasgos prehispánicos, otras celebraciones, aunque hondamente populares, tienen acentos más propios del mundo occidental cristiano (Morales, 1994: 351). Para el caso concreto del valle de Toluca, María Teresa Jarquín (2014: 97) ha referido que las expresiones religiosas (fiestas, procesiones, peregrinaciones, etc.) presentes en las cabeceras, barrios y pueblos de visita constituyen una de las características más sobresalientes de la vida comunitaria. Sus raíces se fundan en dos tradiciones culturales: la prehispánica, en donde el calendario religioso ejercía una fuerte influencia en la vida social y religiosa; y la española, bañada de la tradición católica europea. Aunque no debemos descartar las manifestaciones religiosas que se fueron gestando a lo largo del periodo novohispano, las cuales manifestaron elementos particulares, como es el caso de la devoción a Nuestra Señora de Guadalupe.

Para aproximarse al tema es pertinente preguntarnos ¿Qué son los santos patronos? Según el diccionario de la Real Academia Española (2021), santo es: en el contexto cristiano, una persona declarada "santa" por la iglesia, que manda que se le dé culto universal; mientras que patrono es: defensor, protector, amparador, o "santo elegido como protector de un pueblo o congregación religiosa o civil". Para complementar esta definición, Pierre Ragon (2002: 361-368), Ramiro A. Gómez (2007: 33-38; 2018: 1-2) y Gerardo González (2016: 87) argumentan que los santos patronos son entidades sagradas y divinas, que nominal e iconográficamente proceden de la religión católica. Lo sagrado y lo divino – en el contexto cultural del centro de México– se inserta en una red de intercambio y reciprocidad entre lo natural, lo humano y lo divino a imagen y semejanza de la sociedad. "Los santos, así, se convierten en personajes divinos encarnados en cuerpos de madera, pasta o resina, con voluntad propia y poderes específicos que legitiman –mediante sus apariciones milagrosas, presencia, parentescos y decisiones– la identidad, el territorio y las relaciones interpueblerinas [*sic*] de una región" (Gómez, 2018:1).

Asociado a esta definición, Ramiro A. Gómez (2007: 33-35) argumenta, de manera concreta, que el santo fue relevante dentro de la configuración del asentamiento (llámese ciudad, villa, pueblo, barrio y estancia), debido a que fue un actor importante tanto a nivel interno como externo, ya que representó a la comunidad frente a otras; eran significante no solamente a nivel particular sino comunitario, por lo que fue una parte integral en la vida de los pueblos, se reconoció y respetó como tal, y fue amonestado cuando no cumplió con sus obligaciones. En suma, el santo era una entidad sagrada y divina que sirvió como intermediario y representante de la población frente a otras entidades con las que sería difícil entrar en contacto directo, como: Dios Padre, la Virgen, así como eventos naturales como la lluvia o el buen temporal. Asimismo, sirvió para identificar y unificar a los integrantes de la comunidad, pues el patrono además de proteger a la comunidad de las calamidades, era también el encargado de representar al asentamiento frente a otros pueblos.

Es sabido que la presencia de un santo como "patrono" del asentamiento, respondió en primer lugar a una de las principales estrategias de evangelización que implementaron los frailes franciscanos, esto porque los santos, vírgenes y mártires fueron usados como modelos de conducta e intercesores, entre dios y los indios;

mientras que los dioses o deidades, participantes de la naturaleza dual de la divinidad, fueron considerados como malévolos e independientes (Taylor, 1999: 80). De igual manera, la figura y festividades de los patronos sirvieron para incorporar antiguas prácticas prehispánicas al mundo católico, como por ejemplo, aquellas relacionadas con el ciclo agrícola. Respecto a la región central del valle de Toluca, Antonio de Jesús Enríquez y María Teresa Jarquín (2020: 11-12) argumentan, que lejos de dar por hecho, que el catolicismo desarticuló y suprimió las expresiones religiosas y agrícolas de la religión mesoamericana y de suponer que esta se mantuvo intacta; ambas religiones se vieron inmersas en un proceso de reelaboración simbólica, alimentado de paralelismos y diferencias. El resultado de este proceso, que se puede percibir hasta la actualidad, es una religiosidad que lejos de ser una copia exacta de la tradición católica y distante de ser una réplica de la religión mesoamericana, es heredera de una y otra tradición, es un fenómeno religioso novedoso y plástico.

A continuación, se presenta de manera esquemática las advocaciones cristianas presentes en los asentamientos de las cuatro doctrinas franciscanas de la región central del valle de Toluca. En un intento por agrupar a los santos y santas titulares de las cabeceras de doctrina, pueblos de visita y barrios, se ha tomado como referencia la propuesta de Francisco Morales, que consiste en clasificarlos en los siguientes temas: bíblicos, para referirse a los santos señalados en los libros canónicos como a los apócrifos; mariano, relacionados con la virgen María; cristológicos para todas aquellas advocaciones relacionadas con Cristo; franciscanos para referirnos a los santos patronos de la orden; y extra bíblicos para referirnos a los santos y mártires surgidos en el seno de la Nueva España. En el cuadro seis se agrupan las devociones presentes en la zona de estudio, para lo cual se tomaron en cuenta varios criterios como nombre del asentamiento (topónimo y patronímico); la condición civil del asentamiento (cabecera, barrio, pueblo de visita); la advocación, partiendo del patronímico, pero sin perder de vista el proceso de desplazamiento de santos.

Cuadro 6. Tipos de devociones en las doctrinas franciscanas de la región central del valle de Toluca, siglos XVI-XVII

Lugar	Advocación	Tema
Cacalomacan	?	
Cabecera de Toluca	San José	Bíblico
Cabecera de Metepec	San Juan Bautista	Bíblico
? Barrio	San Juan Bautista	Bíblico
Tlacotepec	San Juan?	Bíblico
Las Huertas	San Juan?	Bíblico
Quautzingo (barrio)	San Juan Evangelista	Bíblico
Oxtotitlán	San Mateo	Bíblico
Otzacatipac	San Mateo	Bíblico
?	San Mateo	Bíblico
Toltitlan (barrio)	San Mateo	Bíblico
Atenco/Atengo	San Mateo	Bíblico
Mexicalcingo	San Mateo	Bíblico
Tlaxomulco	Santiago	Bíblico
Miltepec	Santiago	Bíblico
Tlacotepec	Santiago	Bíblico
Mexicapa (barrio)	Santiago	Bíblico
? (barrio)	Santiago	Bíblico
Coaxustenco	Santiago	Bíblico
Cabecera de Calimaya	San Pedro	Bíblico
? (barrio)	San Pedro	Bíblico
Tejalpa	San Pedro	Bíblico
Totoltepec	San Pedro	Bíblico
Cabecera de Tepemaxalco	San Pablo	Bíblico
Huexoapan	San Pablo	Bíblico
Tepemajalco	San Lucas	Bíblico
? (barrio)	San Lucas	Bíblico
?	San Lucas	Bíblico
? (barrio)	San Lucas	Bíblico
Cuezcontitlan	San Andrés	Bíblico
Ocotitlán	San Andrés	Bíblico
? (barrio)	San Bartolomé	Bíblico
Tlatelulco/Tlatilolco	San Bartolomé	Bíblico
?	San Bartolomé	Bíblico
Cabecera de Zinacantepec	San Miguel	Bíblico
? (barrio)	San Miguel	Bíblico

Actipac (barrio)	San Miguel	Bíblico
Tapacalpa (barrio)	San Miguel	Bíblico
Totocuitlapilco	San Miguel	Bíblico
? (barrio)	San Miguel	Bíblico
Chapultepec	San Miguel	Bíblico
Ocotitlán	Santa María Magdalena	Bíblico
? (barrio)	Santa María Magdalena	Bíblico
? (barrio)	San Gaspar	Bíblico
Mexicapa (barrio)	Espíritu Santo	Bíblico
Tlapaltitlán	Santa Ana	Bíblico
Quauhxiztenco (barrio	Santa María	Mariano
Atlamilpa (barrio)	Nuestra Señora?	Mariano
?	Natividad de N. Señora	Mariano
?	La Asunción de N. Señora	Mariano
? (barrio)	la Asunción de N. Señora	Mariano
? (barrio)	La Asunción	Mariano
Coatipac	La Concepción	Mariano
? (barrio)	Santa María Nativitas	Mariano
?	La Concepción Nativitas	Mariano
Tecaxic	N. S. de los Ángeles	Mariano
? (barrio)	S. María Guadalupe Mx	Mariano
? (barrio)	S. María Guadalupe Mx	Mariano
Tlalcingo (barrio)	Santa Cruz	Cristológico
Atzcapotzaltongo	Santa Cruz	Cristológico
Cuautenco	Santa Cruz	Cristológico
Tianquiztenco (barrio)	Santa Cruz	Cristológico
? (barrio)	El Calvario	Cristológico
Capultitlan	La Transfiguración	Cristológico
Tototepec (barrio)	La Transfiguración	Cristológico
?	La Transfiguración	Cristológico
?	La Transfiguración	Cristológico
?	San Antonio	Franciscano
Acahualco	San Antonio	Franciscano
La Isla	San Antonio	Franciscano
Tlatcilalcalpan	San Francisco	Franciscano
Coaxusco	San Francisco	Franciscano
Calixtlahuaca	San Francisco	Franciscano
? (barrio)	San Francisco	Franciscano
Putla	San Francisco	Franciscano

Cuzcatlan (barrio	Santa Clara	Franciscano
? (barrio)	San Diego	Franciscano
Coyoltitlan (barrio)	San Bernardino	Franciscano
Cuautenco	San Lorenzo	Antigua C
Xaltipac (barrio)	San Lorenzo	Antigua C
Tepaltitlán	San Lorenzo	Antigua C
?	San Cristóbal	Antigua C
?	San Sebastián	Antigua C
? (barrio)	San Sebastián	Antigua C
Tecolic	San Cristóbal	Antigua C
Mexicapa (barrio)	San Agustín	Santoral
?	San Nicolás	Santoral
? (barrio)	San Nicolás	Santoral
Chicahualco	San Jerónimo	Santoral
?	San Jerónimo	Santoral
Amanalco (estancia)	San Jerónimo	Santoral
Mextepec	San Luis	Santoral
Mixcoac (barrio)	Santa Bárbara	Santoral
?	San Buenaventura	Santoral

Fuente: APST, Sección sacramental, Bautismos, c. 3, vol. 4, fs.1-50; Vetancurt, 1971: 61, 70, 71, 85; Hernández, 2013: 89-98; García, 1999: 80.; APM, Sección sacramental, Bautismos, c. 1, vol. 1, AHAM, c. 21, l. 1, fs. 231-329; Jarquín, 1990: 74-81; García, 1999: 126-131; Béligand, 2017: 601-607.

De los 95 lugares anteriormente agrupados, entre cabeceras de doctrinas, pueblos de visita y barrios, conviene recuperar una de las preguntas iniciales ¿Cómo se fue estructurando y configurando el complejo entramado devocional-religioso en el valle de Toluca? Para contestar esta pregunta, empezaremos puntualizando que los santos patronos son pieza clave de dicho entramado devocional-religioso del valle de Toluca, llama la atención la cantidad y variedad de patronos, por ello, su importancia y relevancia dentro de la religiosidad de los habitantes.

En este punto, valdría la pena preguntase por qué esos santos y no otros, Pierre Ragon (2002: 361-363) ha señalado que el nombramiento de santos como patronos de los asentamientos fue una práctica de naturaleza europea. A diferencia de Europa, en la Nueva España la elección de santos patronos respondió a distintas lógicas. En unas ocasiones, se relacionaba su nombramiento con el día, el santo del día, y este era elegido para auxiliar a la comunidad frente a los males que la azotaban, aunque también llegó a suceder que se interpretaran las calamidades como prueba de su ira:

entonces, se esperaba apaciguarlo prometiendo honores particulares. Otros santos tuvieron como contexto la guerra (militar y espiritual), fue con frecuencia que las campañas y victorias militares fueran la base o punto de partida para la elección de los primeros santos patronos, así encontramos la figura de Santiago Apóstol y el arcángel san Miguel, los cuales fueron considerados como defensores de la cristiandad (Rubial, 2010: 108-110). En ocasiones respondieron a la actividad económica de la zona, al calendario litúrgico o bien (según Pierre Ragon) eligiendo al santo “en la forma acostumbrada”, es decir, dejando todo a la suerte.

Aunque hay diferentes respuestas a la lógica que usaron los frailes para la asignación de patronos, en esta investigación nos apoyaremos en dos: la primera de ellas está relacionada con las preferencias devocionales de la orden franciscana, mientras que la segunda se apoya en la relación que sostuvieron con el ciclo agrícola, dichas propuestas han sido utilizadas por Francisco Morales (1992), Antonio Rubial (2010), Gerardo González (2016), María Teresa Jarquín (2021), Ramiro A. Gómez (2018), entre otros.

Aunque ambos argumentos representan grados diferentes de complejidad, se tomarán, en primer lugar, las preferencias devocionales de la orden franciscana, dejando en segundo plano la relación de los santos patronos con el ciclo agrícola. Esto porque nos interesa entender la relación que guarda el aspecto devocional-religioso con el sistema doctrinas-visitas, así como el papel que jugaron los frailes franciscanos en dicho proceso. Dejando estos aspectos en claro pasemos a analizar la asignación de patronos en la zona de estudio.

Hoy en día sabemos que la asignación de santos patronos dependió, en gran medida, de las preferencias devocionales de las órdenes mendicantes. Para el caso específico del centro del valle de Toluca, los santos patronos corresponden a la religiosidad de los franciscanos, la cual tienen sus raíces espirituales en el milenarismo medieval, en los movimientos reformistas de finales del siglo XV y en las utopías renacentistas (Rubial, 2010: 110; Morales, 1994: 365).

Aunque las raíces del milenarismo medieval y las utopías renacentistas de la orden franciscana son pieza clave en la asignación de santos patronos y la formación de una cultura religiosa, no debemos perder de vista que muchas de estas devociones lograron cristalizarse a las disposiciones canónicas emanadas del *Sacrosanto y*

Ecuménico Concilio de Trento, celebrado entre 1545 y 1563, y ratificadas en el primer y tercer Concilio Provincial, con estas disposiciones canónicas se promovió y unificó la devoción a los santos y santas de la Iglesia triunfante, las diferentes devociones marianas, algunos mártires y la parentela de María, estas disposiciones, además de dar fundamento a varias devociones, también permitieron que se tuviera un mejor control y reglamentación del uso de los santos y sus reliquias (González, 2016: 94).

Respecto a las disposiciones emanadas del *Concilio de Trento* sobre la presencia y promoción de ciertos santos y santas, reliquias y mártires en la región central del valle de Toluca, en la sesión XXV del Concilio, que daba respuesta a la opinión ortodoxa de Lutero sobre el uso de las imágenes, se ordenó a los obispos que instruyeran a los fieles sobre "la intercesión e invocación de los Santos, honor de las reliquias, y el uso legítimo de las imágenes" (Concilio de Trento, 1785: 474); de igual manera se destacó el papel de los santos como intercesores y la obligación de los hombres para recurrir a ellos en busca de redención: "[…] los santos que reinan con Cristo ruegan a Dios por los hombres, que es bueno y útil invocarlos humildemente y recurrir a sus oraciones, intercesiones y auxilio para alcanzar a Dios" (Concilio de Trento, 1785: 474**-**475).

De tal manera que era importante venerar a los cuerpos de los mártires, las reliquias de los santos y visitar las capillas dedicadas a estos; dejando en claro en todo momento que en los templos debía haber imágenes de Cristo, la virgen María y los santos a los que se debía honrar y venerar debido a que, a través de ellos, Dios había obrado diversos milagros (González, 2016: 94). En el aspecto más cercano a la feligresía, o terrenal, en el Concilio se determinó que los santos eran espejos para "arreglar la vida y costumbres" de las personas, en ocasión de invocación a los santos y la veneración de las reliquias, en momentos precisos como las fiestas en honor de los primeros y las visitas a los espacios sagrados en donde se resguardaban las segundas. De acuerdo con Gerardo González (2016: 95) en la sesión XXV del Concilio, se estipuló "el principio dogmático que rigió la proliferación del culto a los santos y reliquias en Nueva España".

Entre los dos primeros siglos de dominio español, tendrían lugar los dos primeros Concilios Provinciales (1555 y 1565), los cuales, en concordancia con la sesión XXV del *Concilio de Trento,* en su capítulo XVIII, decretaban los días de fiesta que eran

obligatorios de guarda. A través de lo señalado encontramos un registro más completo de los santos y santas que ameritaban veneración en la Nueva España. Las 26 devociones señaladas en los concilios provinciales revelan el papel preponderante de 24 santos, en comparación con solo dos santas: María Magdalena y santa Ana; al tiempo que se establecieron 17 fiestas del ciclo litúrgico, entre las que destacan la devoción a la Cruz, el Día de Todos los Santos, la Natividad de Jesucristo (todos los domingos del año), la Pascua de Resurrección y Corpus Christi (véase, Primero Concilio, sección XVIII, 2014; 21-24).

Retomando la información vertida en el cuadro, el 62% de las devociones son de procedencia bíblica, desde santos bíblicos, canónicos o apócrifos; advocaciones marianas y cristológicas, las cuales también son bíblicas. De dicho porcentaje el 38% de las devociones del valle de Toluca responden a apóstoles, las raíces de estas devociones se pueden encontrar en las corrientes pre-reformistas, que antes del movimiento luterano, buscaban un retorno a las fuentes bíblicas como alimento de la religiosidad, o bien en la larga tradición franciscana, atestiguada por los escritos de san Francisco, en donde se pidió dar un lugar preferencial a los libros sagrados (Morales, 1994: 370), por ello, no es de extrañar que los frailes franciscanos promuevan las devociones a los santos de procedencia bíblica, desde el principio de la evangelización en el centro del valle de Toluca. Entre los santos bíblicos impulsados por la orden seráfica encontramos a los apóstoles, cuya lista es casi completa, con excepción de santo Tomás, san Felipe y san Judas Tadeo. La presencia de estos como patronos no es casual, Antonio Rubial (2010: 111) argumenta que los frailes franciscanos promovieron entre las poblaciones indígenas la devoción a los apóstoles, los cuales sirvieron como guías y ejemplos para cristianizar las poblaciones que se fueron configurando con el paso del siglo XVI y XVII. De los apóstoles sobresalen las devociones en honor a San Pedro y San Pablo, Santiago, san Bartolomé y san Andrés, san Mateo, entre otros apóstoles.

Aun cuando la devoción a los apóstoles tiene sus bases en las sagradas escrituras, no debemos perder de vista su relación con el ciclo agrícola, que es, sin lugar a duda, el elemento que impulsó su devoción entre los naturales (Gómez, 2018: 2-4). María Teresa Jarquín y Antonio de Jesús Enríquez (2020), sostiene, para el caso concreto del valle de Toluca, que la celebración a los apóstoles ocupó un sitio

sobresaliente, en especial la devoción en honor a San Pedro y san Pablo (29 de junio) y Santiago (25 de julio) cuyas celebraciones están estrechamente relacionadas con la petición de lluvias y la fertilidad de la tierra.

Para ilustrar de mejor manera lo antes señalado, tomaremos como ejemplo el caso de san Pedro y san Pablo, patronos de Calimaya-Tepemaxalco. San Pedro figura notable dentro del cristianismo primitivo. No solo fue uno de los apóstoles de Cristo, sino su vicario, es decir, el jefe de su Iglesia. Dicho reconocimiento se debe a que Jesús llegó a referirse a él como “la piedra angular sobre la cual edificaría su Iglesia”. Por fuentes bíblicas, se sabe que Pedro presenció pasajes importantes como la transfiguración de Cristo, la pesca milagrosa, el lavatorio de pies, la última cena y desde luego la aprehensión de su maestro por parte de los judíos. Dentro de las aportaciones al cristianismo del apóstol Pedro, sabemos de su proyecto de difundir el cristianismo en Asia Menor y Grecia. Los atributos característicos del apóstol son las llaves del cielo y un libro; asimismo, un gallo – en alusión al pasaje en donde negó a Cristo- y una barca, por su oficio de pescador (Jarquín y Enríquez, 2020: 112).

En lo concerniente a san Pablo, quien al principio era enemigo del cristianismo, se incorporó a sus filas después de experimentar en su camino a Damasco la aparición de Cristo. A raíz de este hecho sería reconocido como apóstol de los gentiles por ser partidario de la difusión del cristianismo entre los pueblos no judíos. Hoy en día es considerado protector de los teólogos, de la prensa católica, de los cordeleros, cesteros y canasteros. Se le representa con túnica y palio, pelo escaso, barba larga y obscura, con un libro y una espada en las manos (símbolo de su martirio). Se le invoca frente a las tempestades y las mordeduras de serpientes (Giorgi, 2003: 388-386).

La devoción a San Pedro y San Pablo se promocionó desde la llegada de los castellanos y la incorporación de las primeras órdenes monásticas (Merlo, 2009: 68). En el contexto del valle de Toluca, los indios incorporaron a los santos dentro de su imaginario agrícola. Esto se debió a sus atributos y el discurso que manejaron los religiosos. Según lo señalado por María Teresa Jarquín y Antonio de Jesús Enríquez (2020: 114) fueron dos santos asociados con las aguas pluviales, dado que su fiesta caía en la época de lluvias (29 de junio), dentro del discurso evangelizador y los recursos visuales san Pedro poseía las llaves del cielo por lo que poseía poder sobre

las lluvias. En el caso de san Pablo, fue un santo conjurado contra las tempestades, es de notar que dentro del discurso evangelizador también podía llamar a la lluvia y propiciar la caída de rayos, los cuales podían anteceder a las lluvias. Esta asociación permitió que varios asentamientos del centro de la Nueva España lo tuvieran por patrono, ya fuera de la cabecera o de un barrio.

Además de las devociones a los apóstoles, no debemos perder de vista el impulso a las devociones en honor a san Juan Bautista y el arcángel Miguel, cuyas expresiones religiosas tuvieron y siguen teniendo un fuerte eco entre la población. En lo que compete a la figura de San Juan como patrono, es importante señalar que existe una clara diferenciación entre san Juan Apóstol y San Juan Bautista, particularmente en el lugar que ocuparon dentro del dogma cristiano y los atributos. Además de que en los pueblos se especificó muy claramente a cuál santo se estaban refiriendo, por lo que es difícil confundirlos. De acuerdo con Enríquez y Jarquín (2020: 96), san Juan Bautista representa el ideal y fundamentos de la "cristianísimo primitivo" que intentaron implantar los franciscanos en Nueva España.

La figura de san Juan Bautista personificó de manera muy singular la labor evangelizadora de los mendicantes. Dentro del proyecto evangelizador es muy sugerente su patronazgo en los asentamientos: primero, porque está estrechamente vinculado con el nacimiento y desarrollo de la religión católica, además de que su vida y muerte eran ejemplares para la difusión del cristianismo entre los naturales (Enríquez y Jarquín, 2020: 96). Segundo, no debemos descartar su figura vinculada al sacramento del bautizo, el cual fue indispensable para la conformación de la sociedad novohispana (Mendieta, 1945: 113).

En el contexto agrícola, san Juan Bautista (que se celebra el día 24 de junio) se asocia con la petición de lluvias. Su patronazgo no es casual, ya que, como se ha señalado, su relación con el agua los hizo un personaje idóneo a los ojos de los mendicantes y de los indios para ser considerado como patrono de pueblos y barrios. En particular, san Juan sería el propiciador de las lluvias benéficas para el sustento de los labradores, pero, al mismo tiempo, el que podía causar estragos sobre los campos al mandar abundantes lluvias, sobre todo si se padecían sequías prolongadas (Jarquín y Enríquez: 2020: 99).

Respecto a la figura de san Miguel arcángel como patrono de Zinacantepec, es sabido que cuando los naturales empezaron a honrar al arcángel, este ya tenía en el viejo mundo una notable veneración (Sierra, 2004: 76). La figura del arcángel, príncipe de los ejércitos celestiales (Serra, 2004: 75), estuvo presente desde el proceso de conquista (Rubial, 2013: 109), aunque fueron los frailes franciscanos, quienes serían devotos del arcángel como su fundador, quienes promovieron de manera intensa su devoción. Pese a que san Miguel es patrono de Zinacantepec, su devoción no se restringió a la jurisdicción, puesto que fue una de las devociones más populares en el centro del valle de Toluca, figurando como patrono de pueblos de visita y barrios, en las doctrinas del centro del valle de Toluca se registran por los menos seis asentamientos con su patronazgo, esto sin contar las innumerables imágenes del arcángel resguardadas en iglesias. Pese a que san Miguel Arcángel, es patrono de Zinacantepec este se ha visto mermado por la figura de la virgen de los Dolores del Rayo. El culto a esta virgen es tardío, comenzó en el año de 1762 (Iracheta, 2001: 231).

Continuando con las devociones bíblicas, no debemos perder de vista la popularidad de santos y santas como María Magdalena, Santa Ana, Verónica, pero más importante la figura de san José, padre putativo de Cristo. En lo concerniente a la figura de san José, como patrono de la doctrina de Toluca, es tardía, Vetancurt (1971: 61) la sitúa a finales del siglo XVII, remplazando a la figura de la Virgen de la Asunción, a quien inicialmente se le había dado el patronazgo de Toluca (Hernández, 2009: 96; Fernández, Jarquín y Ocampo: 2013: 21). Antonio de Jesús Enríquez y María Teresa Jarquín (2020: 41-42) argumentan que la figura de san José como patrono de la doctrina de Toluca se debió a la notable devoción que había alcanzado en el siglo XVII. Aunque no debemos perder de vista que los indios del centro de Nueva España habían conocido a san José desde el siglo XVI (Merlo, 2013: 48-51). Otros elementos que nos permite ver el afianzamiento de san José como una devoción prominente en el valle de Toluca, lo podemos encontrar en los *Concilios Provinciales Mexicanos*, en donde se le otorgó el patronazgo del arzobispado y la provincia de México (véase Primer Concilio, 2014: 21-24; Tercer Concilio, 2014: 91).

Antes de pasar a los temas cristológicos, cabe destacar la figura de san Gaspar, que es uno de los tres reyes magos y que abriga a la población de Tlahuelilpan. A

decir de la devoción a los reyes magos, Francisco Morales (1994: 369) alude a que esta fue impulsada desde medioevo. En el contexto de la Nueva España, los seráficos también impulsaron su devoción, aunque en el valle de Toluca parece ser que se limitó a la feligresía del barrio antes mencionado.

Otras preferencias franciscanas, presentes en la nomenclatura de los barrios, tiene que ver con la Virgen María, que representa el segundo lugar, según lo registrado en el cuadro 6. Desde España los frailes franciscanos mostraron especial predilección por esta devoción, motivada tanto por el interés de los frailes por conectarse con los orígenes de la orden, como por el deseo de darle un sitio preferencial a su devoción. En el valle de Toluca varios asentamientos fueron abrigados con la figura de alguna advocación mariana de índole universal; es decir, de las que se establecieron en el orbe católico, como son la devoción a la Natividad, Purificación, Concepción y Asunción, siendo las advocaciones de la Concepción y Asunción patrimonio casi exclusivo de la orden franciscana (Rubial, 2010: 111; Morales, 1994: 370-371). La devoción a los santos también se hizo extensivo a los patronos de las órdenes como: san Francisco, san Antonio de Padua, san Bernardino de Siena (Rubial, 2010: 111). Aunque es de llamar la atención la presencia de san Nicolás Tolentino, patrono de la orden agustinos.

En quinto lugar, sobresalen las advocaciones crísticas, las cuales, si bien son pocas, no deben perderse de vista. En relación con los temas cristológicos de inmediato resaltan los nombres relacionados con la pasión de Cristo, principalmente la advocación de la Santa Cruz. A pesar de que el culto a Cristo no está muy presente en el patronazgo de los pueblos, barrios y estancias, puede apreciarse en la multitud de aspectos representativos como los nombres impuesto en los bautismos, los titulares a quien se les dedican las cofradías, la difusión de objetos crísticos, la celebración de la Semana Santa, sobre todo el Jueves y Viernes santos, la cruz del 3 de mayo, el jueves de Corpus, etcétera. Finalmente, en último término, tenemos la figura de los santos extra-bíblicos, aquellos que tienen sus orígenes en el contexto de la Nueva España, como san Diego y la Virgen de Guadalupe, los cuales también ocuparon un lugar predominante, una forma en la que se cristalizaron fue en la devoción que manifestaron los indios, en el valle de Toluca ambas figuras sirvieron como patronas y protectoras de un asentamiento.

Hasta el momento se ha dejado en claro que los santos son una manifestación conspicua de la religiosidad popular que promovieron los frailes, en donde los indios, así como otros grupos sociales, se apropiaron de estos, manifestando su devoción desde diferentes aspectos. De igual manera, se infiere que los santos patronos son un elemento de identidad y cohesión social, como lo veremos en las siguientes líneas.

Pero no debemos perder de vista que la celebración de los santos patronos también tiene una fuerte repercusión en el aspecto económico. Como lo veremos en el siguiente sub apartado, las celebraciones a los santo**s** además de tener una fuerte carga religiosa-devocional, también tiene importantes repercusiones económicas, no está de más señalar que las fiestas religiosas aportaban fuertes ingresos a las doctrinas. No solo las fiestas de los santos patronos, también la religiosidad presente en cofradías, testamentos, capellanías, obras pías, etcétera; además de manifestar claros elementos de religiosidad, también constituyeron fuentes preponderantes de ingresos para las doctrinas franciscanas del valle.

Pasando a la segunda pregunta ¿Qué relación guarda la religiosidad con el sistema doctrinas-visitas en el valle de Toluca? Partimos de la propuesta de Gerardo González (2016) la cual refiere que, en los pueblos de indios, concretamente, la veneración a los santos patronos terminó por desplazar a las antiguas deidades del panteón mesoamericano. Asimismo, contribuyeron a la unificación de los asentamientos, creando lazos de dependencia entre las cabeceras y los sujetos y por supuesto con la población nativa, peninsular, mestiza y afrodescendiente; asimismo, esta figura se incorporó a la memoria discursiva y dinámica de los asentamientos, alrededor de ellos se configuró la historia de cada pueblo, en otras palabras, su pasado, pero también su presente. Como complemento de la explicación de Gerardo González, Francisco Morales (1994: 359) argumenta que, además de designar patronos en las cabeceras, sedes de doctrina y de los grandes centros de culto y catequesis, los frailes nombraron patronos en los asentamientos menores (pueblos de visita, estancias y barrios), procurando entablar una relación más íntima con la religión católica y las celebraciones religiosas; asimismo, buscaron fortalecer la relación entre las cabeceras y los sujetos, esto a través de las prácticas religiosas católicas.

Derivado de la explicación de Gerardo González y Francisco Morales, postulamos que la asignación de patronos en las ciudades, villas, pueblos, barrios y estancias, guardan una estrecha relación con la configuración y establecimiento del sistema doctrinas-visitas. Como se ha referido en el capítulo primero de esta investigación, la "iglesia indiana" que establecieron los frailes de la orden franciscana (así como los de las otras órdenes monásticas) en Nueva España se constituyó bajo provincias y un sistema de doctrinas-visitas (Morales, 1994: 354). Para el caso concreto de nuestra región en donde la orden franciscana desempeñó tareas relevantes a nivel político-territorial, económico y social. Las cabeceras sirvieron de sedes de "doctrinas" mientras que los asentamientos menores desempeñaron la tarea de "visitas". En cada cabecera, así como en cada barrio y pueblo de visita, se nombró a un santo titular, al que se le dio la categoría de "patrono".

Frente a este panorama, es posible advertir que los patronos son una pieza importante y punto de partida para analizar la religiosidad de los habitantes del centro del valle de Toluca en el periodo novohispano, por lo que se podría considerar como el primer acercamiento a la religiosidad del valle. En el contexto de su relación con el sistema de doctrinas, considero que este es crucial porque ayudó a forjar lazos de identidad entre las cabeceras y los pueblos y barrios sujetos. En este sentido el santo patrono es un elemento más que contribuyó a la consolidación del sistema de doctrinas del valle de Toluca.

2.3.2 Las doctrinas franciscanas del valle de Toluca y los flujos económicos de intercambio

Como se ha señalado en el capítulo anterior, las doctrinas desde su fundación, en el primer cuarto del siglo XVI, empezaron a funcionar como una parte integral en la organización y funcionamiento del gobierno y la sociedad. En el ámbito económico sucedió lo mismo, ya que su economía empezó a ser un eje fundamental en la estabilidad política, económica y social de la Nueva España (Cervantes, 2010: 4). Antes de adentrarnos al tema de las doctrinas y los flujos económicos en las que se vieron, inmersas conviene señalar qué se entiende por flujos económicos; por estos entendemos a los intercambios de bienes y servicios entre agentes económicos (personas físicas, instituciones, empresas y gobiernos). Cuando nos referimos a los

flujos económicos de las doctrinas franciscanas del valle de Toluca, estamos haciendo alusión a las complejas relaciones económicas (monetarias), mercantiles y de traspasos de bienes y servicios en las que intervinieron, desempeñando la tarea de organizadoras o actores principales (Cervantes, 2010: 10). En este sentido, debemos entender que las doctrinas no solo se presentaron como instituciones eclesiásticas encargadas de la administración espiritual o como agentes de gobierno, sino también como agentes económicos de primer orden y un vínculo entre la economía española e indígena (Cervantes, 2010: 12).

Dentro de este entramado, la Corona intervenía directamente, no solo al darle la exclusividad para dirigir la vida espiritual en la comunidad, sino también porque se solía destinar a los frailes un beneficio proveniente de la Real Hacienda (sínodo real), y además, el gobierno español dictó como una obligación que los fondos de las cajas de comunidad también fueran usados para el sostén del clero y del culto (Cervantes, 2010: 10).

Por lo anterior, en el presente apartado se realiza un análisis más detallado y puntual de los ingresos y rentas de las doctrinas franciscanas de San José de Toluca, San Juan Bautista de Metepec, San Miguel Zinacantepec y San Pedro y San Pablo de Calimaya entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, correspondiente a la etapa la primera etapa de cambios y reajustes (1640-1750). El abordaje del aspecto económico tiene dos propósitos particulares: 1) Profundizar más en el tipo de ingresos y rentas eclesiásticas de las cuatro doctrinas, entendiendo que estas formaron parte de un régimen diversificado de servicios e ingresos, el cual -como ya lo analizamos en el capítulo I- tenía sus orígenes en el siglo XVI, en donde participaron la Corona, encomenderos, hacendados, rancheros y la feligresía en general (españoles, indios, mestizos y castas) (Aguirre, 2015: 196); estos últimos organizados en cofradías o bien en sistemas de cargos. 2) Indagar si la acumulación de riqueza de las doctrinas pudo ser un objeto de disputa entre el clero secular y regular, lo que nos lleva a preguntarnos ¿Qué papel jugó dicha riqueza en el desarrollo de las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca?

Al igual que en el primer capítulo, en este apartado retomaremos los ingresos fijos y variables de las doctrinas, solo que nos enfocaremos en aquellos que se ubican entre 1640 y 1750. Además de esta división y catalogación de los ingresos de las

doctrinas, es necesario tener en cuenta el tipo de doctrina: urbana o rural, ya que también influía en los ingresos de una doctrina y otra. De acuerdo con Cecilia Frost (2011) Toluca, al ser una doctrina urbana, sus ingresos eran mayores provenían tanto de españoles como de los indios, a diferencia de Metepec y Calimaya, que al ser doctrinas rurales, sus ingresos procedían principalmente de los indios.

a) Ingresos fijos de las doctrinas

Como se ha señalado con anterioridad la Corona aportó dinero a las doctrinas para su establecimiento en los pueblos de indios, estas aportaciones se catalogaron como: "conceptos específicos" y "conceptos generales". El apoyo por "conceptos específicos", consistía en limosna de dinero para la construcción de edificios religiosos, sabemos que para la segunda mitad del siglo XVII las doctrinas ya no percibieron este apoyo, puesto que fueron los mismos fieles los que se encargaron de mantener y edificar sus propios espacios religiosos. El ejemplo más claro es el de la iglesia de San Juan bautista Metepec, en donde la población junto con sus autoridades fueron los encargados de financiar la construcción de su iglesia.

Pasando al salario de los frailes, este siguió recayendo en los encomenderos. Por ejemplo, en la doctrina de Toluca se le seguían otorgados a los frailes un pago anual de 100 pesos, que se derivaba de los tributos de los indios (Mejía, 2020:72). Aunque se menciona que el marqués debía pagar un salario a los religiosos que prestaran servicios en la jurisdicción de Toluca, todo parece apuntar que este pago se limitó a los religiosos que moraban en el convento de la cabecera (Toluca), pues en el año de 1693 el fraile franciscano Luis de Morote, "guardián de la casa y santuario de Nuestra Señora de Tecaxique [Tecaxic]", jurisdicción de Toluca, señaló que los religiosos que moran en el convento de Tecaxic, "no tienen más propio para su congrua[39] sustentación que las limosnas, que por intercesión de la santa imagen de Nuestra Señora, […] dan los fieles", por lo que no era suficientes, ya que también se ocupaba para el adorno y demás gastos del culto divino. Por lo que pedía licencia al arzobispado de México para pedir limosna en su jurisdicción.[40]

[39] Entiéndase por congrua a la "renta eclesiástica que necesita cualquier persona o comunidad eclesiástica, para su mantenimiento y decencia competente, según la calidad de su estado" (Diccionario de Autoridades, 2021).
[40] AGN, indiferente virreinal, templos y conventos, c. 1358, exp., f. 13.

En lo que respecta al apoyo de limosna de vino y aceite. Este no fue constante, se sabe que tanto la feligresía como los encomenderos se encargaron de proveer lo necesario para oficial el cuto en sus jurisdicciones. A lo mucho se sabe que San Mateo Atenco recibía anualmente, por parte de la Corona, una arroba y media de vino. Otro ejemplo es el de San Pedro y San Pablo Calimaya, por un documento fechado en el año de 1688, sabemos que el Conde de Calimaya, don Juan Altamirano y Villegas, realizaba pagos a la Real Hacienda, por concepto de pensión de vino y aceite para la doctrina.[41]

Respecto al tema de pagos de fiestas religiosas, conocidos como derechos "de pie de altar". En las doctrinas franciscanas del valle de Toluca este ingreso ocupó un lugar relevante, como se ha indicado con anterioridad, los pueblos eran devotos a sus santos patronos o titulares. Además de los gastos "de pie de altar" también se tiene conocimiento de las raciones semanales, por los directorios de los conventos sabemos que estos ingresos permanecieron desde el siglo XVI hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Asimismo, seguían vigentes los servicios personales, los cuales aligeraron la carga a los indios. En lo que respecta a los ingresos procedentes de las capellanías y obras pías. Esta siguieron siendo parte del grueso de las doctrinas, durante la visita del arzobispo Francisco Aguiar y Seixas al valle de Toluca, en el año de 1681, se le pido al guardián del convento notificar al juez eclesiástico de capellanías y obras pías del arzobispado el número de capellanías y obras pías, asimismo, notificar sí dejó a su alma por heredera, esta disposición tenía por iniciativa identificar el número de capellanías y obras pías en las doctrinas, lamentablemente en la visita pastoral no se registra el número de capellanías y obras pías.[42]

b) Ingresos variables o accidentales

Pasando a los ingresos variables o "accidentales", Rodolfo Aguirre (2010: 121) argumenta que estos estaban constituidos por el pago que la comunidad, las cofradías o las familias, hacían por los bautismos, casamientos, defunciones misas de difuntos o reposo, y sus montos eran negociados por la feligresía y los religiosos. Para adentrarnos a los ingresos variables de las doctrinas, franciscanas del valle de

[41] AGN, Indiferente virreinal, c. 5094, exp. 040.
[42] AHAM, c. 19, libro 1, Libro de vista del doctor don Francisco de Aguiar y Seixas, fs. 491-443, 501-502v, 529-534v.

Toluca tomaremos como punto de partida el tema de las obvenciones, las cuales estaban envueltas en una dinámica de negociación entre frailes y feligreses. Para las doctrinas como para las parroquias las obvenciones constituyeron un fuerte ingreso. Sin embargo, y como lo señala Rodolfo Aguirre (2010: 177-119), el pago de obvenciones o servicios religiosos, pese a ser generalizado en todo el arzobispado, no tenía una tasa uniforme.

Con el objeto de normalizar esta situación, en el año de 1638 se elaboró un arancel que sistematizara el pago de obvenciones (véase Aguirre, 2010: 118-119). Durante la visita pastoral del arzobispo Aguiar y Seixas al obispado de México, se intentó promover dicho arancel; sin embargo, se desconoce por ahora qué impacto que tuvo en las doctrinas del valle de Toluca.

En el "Libro de contabilidad de la iglesia de San Juan Bautista Metepec", logramos identificar los conceptos y la limosna que se cobraron por los servicios religiosos, pero no es posible señalar de manera puntual y precisa la relación que existe entre el arancel de 1638, promovido por el arzobispo Aguiar y Seixas y el fijado en las doctrinas del valle de Toluca. Tomando como referencia el citado "Libro de contabilidad de la iglesia de San Juan Bautista Metepec" de mediados del siglo XVII, tenemos una idea más clara de los servicios que cobraron los religiosos, así como los pagos que realizaban los naturales y gente de razón de la siguiente manera:

Cuadro 7. Obvenciones pagadas por españoles en la jurisdicción de San Juan Bautista Metepec, siglo XVII

Concepto	Tipo de misa	Normal	Especial (cantada)
Misas generales	Misa de cuerpo presente sin vigilia y sin la ofrenda, que será según su caudal	7 pesos	
	Misa de cuerpo presente con vigilia	14 pesos (7 de cuerpo presente y 7 de vigilia)	12 pesos
	Misa de novenario cantada	6 pesos	1 peso
	Misa en honras con dispensa y vigilia y ofrenda	20 pesos	1 peso
	Misa en honras con dispensa y vigilia y sermón	30 pesos	11 pesos

	Misa motiva para santo pedida por español	6 pesos	1 peso
	La misma misa más sermón y limosna	12 pesos por sermón y 6 pesos de limosna	
Misas de entierros	Entierro de cruz alta	12 pesos	4 tomines y 4 reales
	Entierro de cruz baja	6 pesos	4 reales
	Entierros en que se traen los cuerpos desde la labor o estancia por el ministro de la iglesia en persona	10 pesos	
Misas de casamiento	Matrimonio en casa de los contrayentes	4 pesos	
	Velación dentro de la iglesia de su doctrina	8 pesos	

Fuente: APM, "Libro de contabilidad de la iglesia de Metepec", s/f.

Cuadro 8. Obvenciones pagadas por naturales en la jurisdicción de Metepec, siglo XVII

Concepto	Tipo de misa	Normal	Especial (cantada)
Generales	Misa de cuerpo presente	5 pesos	
	Misa de cuerpo presente con vigilia	8 pesos (3 pesos de cuerpo presente y 5 pesos de vigilia)	12 reales
	Misa votiva o fiesta de guarda cantada	4 pesos	
	Misa votiva o fiesta de guarda cantada con sermón	12 pesos (8 pesos por misa y 4 pesos por sermón)	
	Misa cantada de novenario a los naturales	según se regule por el convento	
	Misa por vísperas y misa cantada por su fiesta	5 pesos	1 peso
	Misa cantada por las tres pascuas	4 pesos más ofrenda	2 pesos
	Misa de réquiem con vigilia	5 pesos	1 peso
	Misa cantada en Corpus Cristi	4 pesos más ofrenda	2 peso
	Misa cantada en la fiesta titular del pueblo	4 pesos más ofrenda	2 pesos
	Limosna de misas votivas de santos cantadas	3 pesos	
	Misa rezada que se dice en los pueblos fuera de la cabecera	2 pesos	
	Misa cantada con su vigilia de difuntos	3 pesos	4 reales

Misas de entierros	Entierro de esclavo grande o pequeño con cruz alta	6 pesos	
	Entierro de cualquier natural siendo libre	8 pesos	6 reales
	Entierro de persona grande	3 pesos	4 reales más vela
	Entierro de criatura	2 pesos	
	Entierro de persona grande enterrándose en su pueblo	3 pesos	
Misas de casamiento	Velación y casamiento de los naturales	6 pesos más candelas	
	Velación y casamiento de los naturales si el ministro fuere a la casa de los contrayentes	10 pesos	
	Misa de velación y la ofrenda de casamiento	5 pesos (3 pesos por velación y 2 pesos por casamiento)	
	Casamiento y velación de los indios de los pueblos	4 pesos	
Sepultura (españoles y naturales)	Desde las gradas del altar mayor hasta el medio cuerpo de la iglesia	3 pesos	
	Desde el medio cuerpo de la iglesia hasta la última parte de ella	20 reales	
Limosna (obligatoria)	Los que fueren españoles deben dar por sepultura	12 reales	
	La limosna por sepultura variará según donde se abriere la fosa, que será a consulta de los ministros según la calidad de la persona		

Fuente: APM, “Libro de contabilidad de la iglesia de Metepec”, s/f.

En los cuadros anteriores se puede observar el tipo de servicio religioso (concepto) y el pago que la feligresía realizó a los frailes, aunque no debemos perder de vista que los montos también variaron con respecto a la calidad de la feligresía y el tipo de servicios religiosos. En este aspecto nos detendremos en las celebraciones a los santos (patronos o secundarios) como se cita en el libro de contabilidad, “Misa rezada que se dice en los pueblos fuera de la cabecera”, “misas votivas o fiesta de guarda”, entre otras, dichas celebraciones además de manifestar la religiosidad popular de la feligresía de Metepec, son una parte importante dentro de los conceptos generales y los pagan tanto los naturales como gentes de razón (españoles, criollos, mestizos), este punto, que pasa inadvertido tiene fuertes repercusiones sociales y económicas, Gerardo González (2017) lo ha señalado con anterioridad en sus investigaciones, el 30% de los bienes de comunidad eran destinados al pago de misas de santos y

servicios religiosos (las famosas derramas económicas de los pueblos). Dejando un poco de lado otros conceptos como matrimonios y defunciones, un fuerte ingreso económico lo encontramos en las fiestas a los santos titulares y las devociones particulares.

Estos elementos no son exclusivos de Metepec, es posible que estos elementos los podamos ver presentes en las jurisdicciones religiosas de San José de Toluca, San Miguel Zinacantepec y San Pedro y San Pablo Calimaya.

Pasando al tema de las cofradías, María Teresa Jarquín, Hilda Lagunas y Karen Mejía explican que alcanzaron un papel central en la vida de las doctrinas a partir del siglo XVII. Si bien es cierto que estas corporaciones aparecieron desde los primeros años de dominio español, seria en la segunda mitad del siglo XVII cuando alcanzarían una mayor presencia ocupando espacios festivos-religiosos, sociales y económicos. Antes de pasar al aspecto económico, es importante mencionar que las cofradías, además de ser corporaciones que aportaban fuertes ingresos económicos, también fueron elementos impulsores de religiosidad popular y una cultura religiosa entre los habitantes del centro del valle de Toluca, a través de ellas se promocionaban devociones individuales como Nuestra Señora del Carmen, San Antonio de Padua, la devoción al Santísimo Sacramento, entre otras devociones; convirtiéndose en espacios de culto que nacía de los seglares como una forma peculiar de expresar la devoción a la advocación preferida (Mejía, 2014: 99).

A finales del siglo XVII, en el partido de Toluca se registraban alrededor de nueve cofradías de españoles, siete de indios; en el partido de Metepec: dos de españoles, siete de indios; en cuanto a Calimaya: dos de españoles y dos de indios; finalmente, Zinacantepec: cuatro de españoles y una de indígenas (véase cuadro 9).

Cuadro 9. Cofradías en las doctrinas de Toluca, Metepec, Zinacantepec y Calimaya, siglo XVII

Partido	**Cofradía**		
	Españoles	Indios	Composición indefinida

Toluca	• Santísimo Sacramento • Ánimas Benditas de Santo Purgatorio • Santa Febronia • Nuestra Señora del Carmen • Nuestra Señora de los Remedios • San Nicolás • Jesús Nazareno • Nuestra de la Merced	• Jesús Nazareno • Sangre de Cristo • San Antonio de Padua • Ánimas del Purgatorio (Tlacotepec) • Santo Domingo (San Pablo) • Purísima concepción	
Metepec	• Santísimo Sacramento • Ánimas Benditas del Santo Purgatorio	• Preciosa Sangre de Cristo (San Felipe) • Santa Cruz • Ánimas Benditas del Santo Purgatorio • San Antonio de Padua (San Mateo Atenco) • Santísimo Sacramento y Ánimas Benditas del Santo Purgatorio (San Mateo Atenco)	¿Nuestra Señora (asociación)?
Calimaya	• Santísimo Sacramento • Ánimas Benditas del Santo Purgatorio	• Jesús Nazareno • San Antonio de Padua	
Zinacantepec	• Santísimo Sacramento • Nuestra Señora del Rosario • Ánimas Benditas del purgatorio • Santo Entierro	• Hermandad del Santo Entierro	

Fuente: AHAM, c. 19, l. 1, Libro de vista del doctor don Francisco de Aguiar y Seixas, fs. 496-497, 499, 515, 520v, Mejía, 2014: 44-45.

Durante la visita pastoral del arzobispo Francisco de Aguiar y Seixas, a finales del siglo XVII, se llevó a cabo un reordenamiento y la fundación de nuevas cofradías. El arzobispo no tuvo como objetivo “castigar” o “suprimir” cofradías o hermandades sin fondos y sin licencias, sino regularizarlas en todo lo que hiciera falta para lograr su aumento y bienestar. Por ello, promulgó una serie de autos dirigidos a las cofradías. De los puntos que se abordan, sobresale en primer lugar el tema de la patente y el reglamento; en segundo lugar, los libros de registros en donde se solicitó, se estipulen

los gastos, los tributos y las limosnas que han percibido, que se coloquen los ingresos anuales de la cofradía. Un ejemplo de lo referido en los autos los encontramos referido en la cofradía del Santísimo Sacramento de Metepec, la cual registraba un importe de 559 pesos 3 tomines, 436 pesos 7 tomines de limosnas, pero aparte el mayordomo, don Juan de Verdeja, poseía 122 pesos 4 tomines, los cuales eran empleados para misas de difuntos y celebraciones de los santos.[43]

En cuanto a los gastos de las cofradías, para el caso de Toluca, Metepec y Zinacantepec, Hilda Lagunas (2005: 110) y Karen Mejía (2014: 95-99) señalan que sus principales egresos y partidas recaían en la celebración de misas para difuntos (véase cuadro 10).

Cuadro 10. Pago de obvenciones por concepto de cofradías, siglo XVII

Partido	Tipo de misa	Limosna
Toluca	Misa cantada	De 12 a 5 pesos de oro común
	Misa ofrendada	20 a 50 peso de oro común o más.
	Misa de difuntos	Depende de la calidad (español,
	Misa con sermón	mestizo o indio)
	Rezadas y cantadas	6 pesos
		8 pesos
Metepec	Misa cantada	6 pesos
	Misa ofrendada	4 pesos
	Misa para el santo	De 4 a 6 pesos
	Misa de difuntos	6 pesos
	Misa con sermón	6 pesos
	Misa de la cofradía de Aminas	6 pesos
	Misas de lunes	6 pesos y 2 más si es misa cantada
Zinacantepec	Misa de difuntos	12 pesos
	Entierro doble	24 pesos
	Gastos de entierro	25 pesos

Fuente: BNM, Fondo Franciscano, Directorio e inventario del convento de Metepec, fs. 1v -2; Hilda Lagunas, 2005: 261-267; Mejía, 2014: 64-65, 100.

En el cuadro anterior se pueden apreciar los tipos de servicios religiosos que pagaban las cofradías, los cuales variaban de una doctrina a otra; asimismo, podemos identificar elementos de religiosidad popular. Hilda Lagunas (*cfr*. 2005: 271) argumenta que en el siglo XVII, el convento de Toluca por misas, cantas y rezadas obtenía alrededor de 50,982 pesos y 213 por misas ofrendadas, ambos ingresos eran

[43] AHAM, c. 19, l. 1, Libro de vista del doctor don Francisco de Aguiar y Seixas, fs. 420-421.

anuales. Además de estos egresos, las cofradías apoyaban en los gastos del culto y en los diferentes actos cívicos. Al respecto el arzobispo Francisco de Aguiar y Seixas, durante su visita al valle de Toluca, pidió a las doctrinas "que la limosna no se gaste en comida, danzas, toros, comedias, chorolates [*sic*], ni otras [cosas] semejantes, si no fuere para el culto divino y adorno de la iglesia".[44]

Otros ingresos variables provenían de los testamentos, los cuales constituyeron una fuente de información que nos permite conocer el pensamiento de la época, el imaginario colectivo religioso de sus habitantes. En este sentido, en las cláusulas testamentarias se pide la protección de Dios e intercesión de la virgen y los diferentes santos y santas (González y Peralta-Peralta, 2014: 68). En cuanto al aspecto administrativo de los testamentos, en el año de 1685 el arzobispo Francisco Aguiar y Seijas pedía a las doctrinas de Toluca, Metepec, Calimaya y Zinacantepec que en las partidas de entierros se colocara el nombre del difunto, sobre el nombre su estatus (soltero o casado), en caso de que testara se colocara el día y ante quiénes; también, que se estipulara a quiénes se dejaba por albaceas y quién por heredero y si el difunto dejaba misas, se cobrara la quinta parte para el arzobispado. También, se pidió que se le notificara al juez eclesiástico para que este, a su vez, notificara a la cámara y gobierno del arzobispado.[45]

Pasando concretamente al tema económico, presente dentro de los testamentos, nos enfocaremos en el contexto de las donaciones, ya que dentro de la práctica testamentaria el tema de las cofradías y capellanías está presente y se ha abordado con anterioridad. Por consiguiente, considero que las donaciones son aquellas contribuciones variables y significativas, como lo han argumentado Caterina Pizzigoni (2008) e Hilda Lagunas (2005). Para el caso de la doctrina de San Pedro y San Pablo de Calimaya, Caterina Pizzigoni (2008: 361-391), señala que las donaciones representaron un ingreso directo a los frailes, tanto españoles como principales, quienes son los que tienen esta práctica, por lo general donan a la iglesia enseres (bienes de plata, pinturas, imágenes de bulto, botijas de aceite y vino, prendas) y dinero en oro y plata, para el caso concreto de la doctrina de Calimaya.

[44] AHAM, c. 19, libro 1, Libro de vista del doctor don Francisco de Aguiar y Seixas, fs. 496v, 515, 520 v.
[45] AHAM, c. 19, libro 1, Libro de vista del doctor don Francisco de Aguiar y Seixas, f. 491.

En los que se refiere al caso de Toluca, dejando por el momento el caso de Metepec por falta de fuentes documentales, Hilda Lagunas, indica que los testadores, además de destinar fuertes cantidades de dinero a la fundación de capellanías, obras piadosas y cofradías, también era una práctica común que legaran a los conventos sumas importantes de dinero.

Hacia la segunda mitad del siglo XVII varios hacendados de Toluca donaron al Convento de la Asunción de Toluca montos de hasta 50 pesos de oro común para que se les permitiera ser enterrados dentro de la iglesia o en otros casos que se les enterrara con el hábito franciscano. Las donaciones a instituciones religiosas se hacían de la siguiente manera:

Cuadro 11. Donaciones al convento franciscano de Toluca, siglo XVII

Testante	Donación
Ana Perea	50 pesos de oro común al convento franciscano
Gaspar González	10 pesos al hospital de la ciudad de México
	10 pesos a las recogidas de la Ciudad de México
	10 pesos al convento
	10 a la Iglesia de nuestra señora de la Asunción
Jerónima de Mendieta	10 cajas de cera a convento
	300 pesos al convento para misas
	10 pesos al hospital de la ciudad de México
Sebastián González	50 al convento de San Francisco

Fuente: elaboración propia a partir de Hilda Laguas, 2005: 119-125.

Para Hilda Lagunas, según el monto de las donaciones de los testadores, estas eran considerable fuente de ingresos de las doctrinas, alcanzaban montos de alrededor de 2739 pesos de oro común, 4000 maravedís, cajas de cera, cajas de tocino, paños de tela, harina, candeleros, platos de plata y en utensilios de cocina de plata. Asimismo, Lagunas indica que había testadores que donaban todos sus bienes a la iglesia.

Otro aspecto a recatar dentro de las donaciones testamentarias o legados testamentarios, es el tema de los bienes inmuebles, casas, ranchos y haciendas, si bien es cierto que la orden profesaba un estricto apego a su principio de pobreza, esto no impidió que los fieles legaran en sus testamentos propiedades. Por ejemplo,

en 1604, Juan Vargas de Becerra alude que en su testamento que deja todos sus bienes a su esposa, pero que al fallecer esta, todas sus propiedades; que se constituye de: solares, casas, semillas, ganado, etcétera, pasen a la administración del convento franciscano de Toluca y que con ello se pague misas para la salvación de su alma.[46] Otro ejemplo similar lo encontramos referido en el año de 1666, cuando Francisco Martín Guadarrama, tesorero de la santa cruzada en esta ciudad y síndico del convento, arrienda a Mateo Gómez, una casa, propiedad de la orden franciscana de Toluca.[47]

Hasta el momento contamos con pocas referencias sobre los bienes inmuebles de las doctrinas, entre el siglo XVI y XVII; una de ellas es la tesis de doctorado de Georgina García Luna (2014: 94-106), quien muestra que, desde finales del siglo XVII y principios del siglo XIX, los frailes de la orden franciscana fueron dueños de varias propiedades, entre casas, fincas urbanas (ubicadas dentro de la traza de la ciudad); y fincas rurales (localizadas fuera del área conurbada) (García, 2014: 94). Entre los años de 1785-1800, los frailes de la orden franciscana tenían bajo su poder alrededor de 26 casas y tres haciendas urbanas, sobresale la Hacienda de Guadalupe. En los mismos años poseían aproximadamente cuatro haciendas rurales. Por cada casa rentada obtenían 500 pesos, por haciendas 1000; por la renta anual de las 26 casas obtenían 13,000 pesos y 7,000 pesos por las rentas de las 7 haciendas, dando un total de: 20,000 pesos anuales (véase García, 2014: 94-95,111). Pese a que los datos son de finales del siglo XVIII, resultan reveladores, porque nos permiten identificar de qué otras fuentes obtenían ingresos.

A lo largo de este apartado nos hemos podido percatar que los ingresos de las doctrinas son de suma importancia para entender su inserción en los flujos de intercambio económico y mercantil al interior y exterior de la zona de estudio. Pues, además de analizar las doctrinas como espacios religiosos, territoriales, sociales y políticos, también son entidades económicas que contribuyen de manera significativa en los flujos económicos del valle de Toluca. En el apartado siguiente describo y analizo cómo es que las doctrinas se insertan en los flujos económicos y mercantiles.

[46] AHNEM, vol. 2, Febrero 6 de 1604, c. 6, l. 6, fs. 21-24.
[47] AHNEM, vol. 11, Junio 10 de 1666, c. 25, l. 1, fs. 95-95v.

Asimismo, se intenta destacar el papel de la recaudación, renta, venta y préstamo de servicios religiosos en la interacción económica.

Para explicar cómo las doctrinas pasaron de ser entidades netamente religiosas a entidades de corte diocesano, retomaremos la figura del síndico del convento, ejercido por un civil que se encargaba – a nombre de los doctrineros- de entablar relaciones económicas con hacendados, rancheros, ganaderos, pueblos de indios, funcionarios del gobierno y el propio clero.

2.3.2.1 Recaudación y administración de rentas eclesiásticas en la doctrina franciscana de San José de Toluca

Hasta el momento nos hemos centrado en los dos tipos de ingresos – fijos y variables– que percibieron las doctrinas del valle de Toluca entre los siglos XVI y XVII. En este apartado realizamos un análisis general de la recaudación y administración de los bienes eclesiásticos, para ello tomaremos como ejemplo la doctrina de San José de Toluca, en donde se han encontrado datos referentes al tema y que corresponden al siglo XVII.

También rescatamos algunos datos relacionados con la administración y recaudación de los bienes del convento, a través de la figura de la sindicatura, cuyas actividades administrativas y recaudatorias eran llevadas a cabo por el síndico del convento. Con lo cual explicaremos la forma en la que los bienes y rentas de la doctrina de San José de Toluca se insertaron en los flujos económicos y comerciales del valle de Toluca. Advertimos que el tema es poco conocido para mi zona de estudio y, hasta el momento, no se cuenta con estudios completos a nivel local y regional que nos proporcionen una visión integra y detallada de este rubro, como lo es para el caso del diezmo.

Como se ha señalado al principio del apartado 2.4.1, la orden franciscana pertenecía a las denominadas órdenes mendicantes[48], por lo que profesaron un estricto apego al voto de pobreza, es decir, su subsistencia material debía provenir de la limosna y caridad de la población (Rubial, 2010: 216; Morales, 2004: 93). De ahí que para la administración de los bienes muebles e inmuebles (incluyendo capital),

[48] La orden franciscana, la igual que la agustina y dominica, surgieron bajo la consigna de vivir de la mendicidad, es decir, eran órdenes que debían vivir en la pobreza y de la limosna de la población. Su principal función era la predicación y la misión entre infieles, labor desarrollada gracias a su efectiva organización (Rubial, 2010: 216).

que por diferentes vías eran donados a los religiosos, se estableciera la figura jurídica de la sindicatura. La cual eximió a los religiosos del manejo directo de dichos recursos, así como evitar que los frailes rompieran con sus votos de pobreza (García, 2010: 65).

Respecto a la sindicatura, fue una institución jurídica que se estableció con la autoridad de la Santa Sede Apostólica para la administración de bienes muebles e inmuebles legados y donados por los fieles a las órdenes mendicantes. Mediante esta institución se nombraron "síndicos apostólicos", los cuales ejercieron un papel esencial dentro del sistema jerárquico de la orden franciscana que, con la autorización de la silla apostólica, la aprobación de los Reverendos Padres Provinciales y el consentimiento de los Padres Guardianes, fiscalizó el funcionamiento de conventos, administró los bienes y derechos donados por los bienhechores (Cruz, 2008: 39). Asimismo, tenían la consigna de dar seguimiento a todos los litigios, causas y negocios civiles y eclesiásticos en los que se viera inmersa la comunidad franciscana; actuando como representantes legales de los religiosos en materia civil como eclesiástica, (García, 2010: 67).

El carácter laico del síndico, permitió a los religiosos dedicar gran parte de su tiempo al estudio, el trabajo, a la huerta y a las obligaciones evangélicas y pastorales, conservando, en la práctica, su voto de pobreza (la de no poseer bienes materiales, sino el usufructo de los servicios religiosos que realizaba en cada demarcación territorial). Por su parte, el síndico afianzaba su condición social, a la vez que disponía de una posición privilegiada para aumentar su patrimonio y asegurar su salvación eterna (Cruz, 2008: 39-40).

Eliza García (2010: 68) expresa que en cada convento y provincia franciscana se nombró un síndico y, con las mismas calidades, un síndico general para el conjunto de provincias del virreinato. Las tareas encomendadas eran básicamente las mismas (administración, recaudación y representación legal) aunque cada uno se diferenció por los alcances y atribuciones jurídico-administrativas de sus puestos. Respecto a nuestra área de estudio, hasta el momento se han identificado fuentes relacionadas con el síndico provincial y el síndico del convento de San José de Toluca, por lo que aún se desconoce la presencia de esta figura en las doctrinas de Calimaya, Metepec y Zinacantepec, aunque no se descarta.

La elección del síndico se realizaba cada tres años, durante los capítulos o asambleas provinciales. El nombramiento corría a cargo de los padres guardianes y para su elección se tomaba en cuenta su linaje, la posición social y, más importante, el respaldo económico (Cruz, 2008: 40). De igual manera, el solicitante debía poseer amplias habilidades y experiencia en cuestiones administrativas y de recaudación, en el comercio y negocios, en causas y procesos legales; además de poseer extensas redes de relaciones con particulares, autoridades e instituciones que favorecieran su buen desempeño (Morales, 1997: 171).

Para que la persona elegida ostentara el cargo y cumpliera con sus funciones se extendía una patente con la que, además de resaltar el vínculo con la orden, se le concedían ciertos privilegios. Por ejemplo, tenía derecho de sepultura dentro del templo o convento, el cual se hacía extensivo a sus herederos; y era recompensado con un buen número de misas, rezadas y cantadas, que ofrecían los religiosos en sufragio de su alma (García, 2010: 68; Cruz, 2008: 39-40).

En la doctrina franciscana de San José de Toluca, el cargo de "síndico del convento" fue uno de los cargos más solicitados y deseados, ya que aseguraba a nivel local un prestigio social, también le permitía acrecentar su patrimonio y, la más importante, asegurar una ventana abierta hacia la salvación eterna. En la jurisdicción de la doctrina de Toluca, para el siglo XVII, se registran alrededor de cinco personas (vecinos de la villa de Toluca) con el cargo de "síndicos del convento" (véase cuadro 12), la mayoría españoles, dueños de haciendas y comerciantes.

Cuadro 12. Síndicos del convento de San José de Toluca, siglo XVII

Año	Sindico	Actividades administrativas y de recaudación
1604	Miguel Jiménez	En el testamento de Juan Vargas Becerra, se expresa que de la mitad de sus bienes pasen a manos de su esposa legítima (Celia de Vargas), pero que al morir ella, los bienes heredados que se constituyen de: solares, semillas, ganado, etcétera, pasen al convento de San Francisco de Toluca.
1613	Miguel Jiménez	Compró a Diego de Lara (vecino de Metepec) dieciocho mulas, trece aparejadas con lazos y reatas y tres de sillas, de diferentes hierros y colores, todas marcadas con su hierro que es el que aparece al margen del documento, a 20 pesos cada una al contado.
1626	Miguel Jiménez	Solicitud de una imagen de Nuestra Señora de la Concepción.

1631	Juan Jiménez de Valencia	Solicita a Pedro Maya de Espinar, vecino de la jurisdicción de Zinacantepec, pagar al padre fray Pedro de Ortiz convento de San Francisco, 310 pesos de oro común en reales de plata.
1634	Juan Jiménez	Arrendamiento de una hacienda de labor por la cantidad de 230 pesos en reales anuales.
1637	Juan Jiménez de Valencia	Alonso López está obligado a pagar al síndico del convento de San Francisco de la villa de Toluca, 180 pesos de oro común por el entierro y novenario de misas cantadas que se han de decir por el ánima de Diego Sayago.
1652	Nicolás de Menchaca	
1654	Juan Jiménez de Valencia	En nombre del capitán don Francisco de Cisneros, se le autoriza al síndico del convento pueda sacar de la parte donde estuviere, una mulata esclava suya llamada María de la Cruz de 20 años de edad que el capitán compró a Juan de la Cruz Chirino, vecino del pueblo de Sayula.
1664	Juan Jiménez de Valencia	Cobro a Diego de Oña y Arciniega, 160 pesos de la limosna, por concepto de misa.
1665	Francisco Martín Guadarrama	Cobro de las mandas forzosas de Agustina López Millán.
1666	Francisco Martín Guadarrama	Mateo Gómez, vecino de la ciudad de San José de Toluca, da en arrendamiento a Francisco Martín Guadarrama síndico del convento de San Francisco una casa ubicada en la calle del Calvario por dos años a 30 pesos de oro común anuales.
1668	Francisco Martín Guadarrama	Venta **y** cobranza de bienes semovientes del convento.
1669	Francisco Martín Guadarrama	Recibe del capitán Alonso Sánchez Pichardo, albacea y tenedor de bienes de su hermano el licenciado Francisco Sánchez Pichardo, presbítero, los ornamentos, frontales y otras cosas que el difunto ordenó se donasen para el adorno de un altar que se colocó por él en ese convento, de la advocación de San José.
1675	Nicolás Bravo de Lara	Cobro de 400 pesos de oro común a Francisco de Ortega.

Fuente: AHNEM, vol. 2, Julio 21 de 1609, c. 6, l. 8, fs. 55v-57; vol. 5, diciembre 20 de 1629, c. 10, l. 3, fs. 29v-30; vol. 2, Febrero 16 de 1606, c.6, l. 2, fs. 24-24v; vol. 1, S/M, 22 de 1602, c. 5, l. 2, fs. 18-18v; vol. 12, abril 6 de 1668, c. 26, l. 9, fs. 45-46; vol. 12, Octubre 31 de 1668, c. 26, l. 9, fs. 185v-187; vol. 11, Mayo 12 de 1666, c. 25, l. 1, fs. 79v-80.

De la información expuesta en el cuadro anterior, se hace un análisis de cada uno de los síndicos como de los procesos mencionados. Iniciando por el síndico Miguel Jiménez, del que se posee más información, fue un hacendado y comerciante de la villa de Toluca, casado con Isabel de Valencia[49], su casa se ubicó en el centro de

[49] AHNEM, vol. 2, Julio 21 de 1609, c. 6, l. 8, fs. 55v-57.

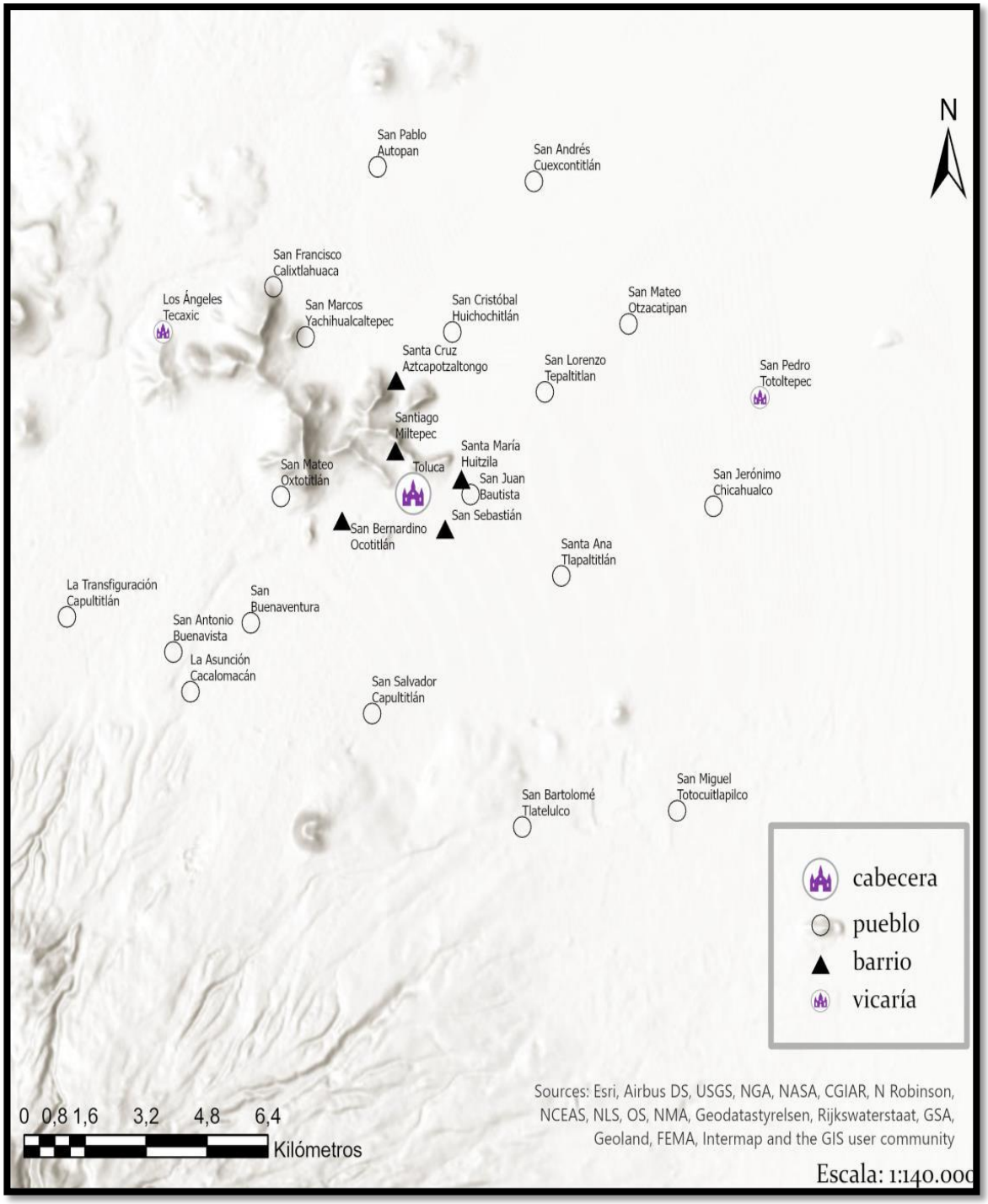
Toluca, en la Calle Real que va a Tlacotepec. Jiménez ocupó el cargo durante los primeros treinta años del siglo XVII[50], siendo sustituido de manera regular por su hijo: Juan Jiménez de Valencia[51].

Miguel Jiménez manejaba los llamados "autos" (escrituras, actas, causas, etcétera) y procesos en materia civil y religiosa; un ejemplo, es un poder fechado en el año de 1606, el cual se menciona que Cristóbal Gómez Maya, vecino de la jurisdicción de Ixtlahuaca, otorgó poder a Miguel Jiménez, vecino de Toluca, para que lo representara "ante el rey, presidentes y oidores de las reales audiencias o ante cualquier alcalde o juez, en los pleitos, causas o negocios civiles y criminales, asimismo a su nombre pueda recibir o cobrar cualquier dinero que se le debiere".[52] Además, Jiménez conocía los procesos en materia civil, los cuales aplicaba en las redes comerciales que lo ligaban con varios sectores de la sociedad y hacendados del valle de Toluca.[53] En el primer cuarto del siglo XVII, este personaje realizó varios negocios con hacendados y comerciantes, actuando como albacea, vendedor de semovientes[54], rentista y como síndico del convento franciscano de Toluca.

Un aspecto relevante dentro de la figura del síndico era su campo de acción o ejercicio. Para nuestro caso de estudio, su figura se circunscribió a la jurisdicción eclesiástica-territorial de la doctrina de Toluca, es decir: a la cabecera, sede del convento franciscano de la Asunción (León, 1969), a los barrios y pueblos de visita (ver mapa 7) (Mejía, 2020: 63).

[50]Archivo Histórico de Notarias del Estado de México (en adelante AHNEM), vol. 1, noviembre 6 de 1596, c. 2, l. 9, fs. 11-11v; vol. 2, febrero 6 de 1604, c. 6, l. 6, fs. 21-24.
[51]AHNEM, vol. 5, diciembre 20 de 1629, c. 10, l. 3, fs. 29v-30.
[52]AHNEM, vol. 2, febrero 16 de 1606, c.6, l. 2, fs. 24-24v.
[53]AHNEM, vol. 1, S/M, 22 de 1602, c. 5, l. 2, fs. 18-18v; vol. 2, febrero 11 de 1605, c. 6, l. 4, fs. 1-2.
[54]Por ejemplo, en el año de 1602 Miguel Jiménez le vendió a Juan Pérez manteca y animales por una cantidad de 268 pesos, un tomín. Otro ejemplo su actividad económica la encontramos asentada en un documento del año de 1613 en donde se anotó lo siguiente: Tomás de Hita, dueño de recua, vecino del pueblo de Metepec, se compromete a pagar a Miguel Jiménez, vecino de Toluca, 114 pesos y 6 tomines por veintitrés costillas y dieciséis cabezas de puerco; treinta y cuatro lomos, dieciocho arrobas de espaldillas y lomos, 10 pesos de longaniza, cinco arrobas de manteca, seis espaldillas, cinco varas de paño y dos mantas. AHNEM, S/M, 22 de 1602, c. 5, l. 2, fs. 18-18v; diciembre 31 de 1613, c. 8, l. 1, fs. 170-170v.

Mapa 7. Jurisdicción eclesiástica de la doctrina franciscana de San José de Toluca



Fuente: Mejía, 2020: 66.

Aunque la figura del síndico estaba suscrita a la jurisdicción de la doctrina de Toluca, no impidió que persiguiera causas en otras jurisdicciones, por ejemplo: en el año de 1631 Juan Jiménez de Valencia, síndico del convento, acudió a la jurisdicción de Zinacantepec para solicitar a Pedro Maya de Espinar el pago de servicios religiosos, los cuales ascendían a 310 pesos de oro común en reales de plata. En caso de no efectuarse el pago, para el mes de abril de 1632 se enviaría a una persona para la cobranza, a quien Pedro Maya de Espinar debía pagar la cantidad de dos pesos de oro, por los días que se "ocupara".[55]

Respecto a las diferentes atribuciones que tuvieron los síndicos, nos interesa prestar mayor atención a aquellas relacionadas con la recaudación y administración de las limosnas del convento, provenientes básicamente de dos fuentes: la limosna que el Marqués del Valle disponía para el sostenimiento del convento y los religiosos (mejor conocido como tercios); y las limosnas que recibían de los fieles, en vida y *post-mortem*.

Como se ha señalado con anterioridad, la limosna para el sustento de los religiosos y mantenimiento del convento, entregada por el Marqués del Valle**,** era principalmente en capital y formaban parte de los ingresos fijos. Respecto al tema, se sabe que el síndico era el encargado de recibirlo y anotarlo en el libro de contabilidad, para su administración (Mejía, 2020:72). En caso de que el pago por servicios religiosos (proveniente del Marqués) se retrasara, como sucedió en otras jurisdicciones eclesiásticas del centro y norte de la Nueva España, el síndico, mediante el remate de las limosnas de los fieles (limosna en especie) o bien de su patrimonio, podía sufragarlo y después recuperarlo; una situación similar ocurrió con la adquisición de productos y bienes para la administración de sacramentos como "vino y aceite", los cuales también podrían ser sufragados por el síndico (García, 2010: 71-72).

Respecto a los ingresos procedentes de las limosnas de los fieles (considerados como ingresos variables o accidentales), es pertinente puntualizar que se constituían de bienes muebles, inmuebles, semovientes y productos agrícolas (principalmente maíz). En la administración y recaudación de estos bienes es donde sobresale y toma

[55] AHNEM, vol. 10, noviembre 7 de 1631, c. 20, l. 17, fs. 2-2v.

mayor relevancia la figura del síndico del convento. Como las limosnas que entregaban los fieles al convento variaban en condición y cantidad, el síndico, en su carácter de administrador, se encargaba de su distribución y en caso de que hubiera excedentes, de su venta. Respecto a la venta de productos, provenientes de las limosnas de los fieles (principalmente indios), sabemos por fuentes de época que estos eran rematados en subastas públicas (como ocurría con los productos que eran diezmados).

Por ejemplo, en el año de 1668 el síndico del convento de San José de Toluca, Francisco Martín Guadarrama, vendió a Francisco de Ortega 57 lechones cebados, a 7 pesos y medio cada uno, dando un total de 427 pesos 4 tomines, los cuales pertenecían a las limosnas de los religiosos del convento. El pago se realizaría a finales del mes de junio del mismo año, en garantía Francisco de Ortega, hipotecó "una casa grande de adobe cubierta de tejamanil, que tiene dos viviendas y en la esquina una tienda, ubicada en la calle Real, que sale de la plaza pública para el barrio de San Juan". Asimismo, declaró tener a su cargo "un censo de 100 pesos de principal redimible en favor de la cofradía del Santo Cristo de esta ciudad, la cual heredó de sus padres Francisco de Ortega y Francisca Suárez".[56]

Como el pago no fue efectuado en tiempo y forma, el síndico acudió con Francisco de Ortega para exigirle el pago total o en su defecto proceder a la ejecución de la hipoteca. Por la gravedad del asunto, los hermanos de Francisco de Ortega, José y Antonio de Ortega, vecinos de la villa de San José de Toluca**,** actuaron como fiadores, comprometiéndose a pagar al síndico los 400 pesos de oro común, además de "pagar las costas de la cobranza y a dar 2 pesos de oro de minas diarios para la persona que de ella se encargaré". Los pagos se realizarían en un plazo de 5 meses, para garantizar el cumplimiento del pago se hipotecaron "unas casas que tienen en esta ciudad".[57] De este proceso podemos notar tres cosas: primero, la presencia del síndico en cuestiones civiles en donde los frailes no podían actuar; segundo, el papel del síndico en la administración y venta de los excedentes del convento, de los cuales se obtenía un beneficio monetario el cual podía ser ingresado a las arcas del convento o para ser empleado en otras actividades económicas; y tercero: el mecanismo por

[56]AHNEM, vol. 12, abril 6 de 1668, c. 26, l. 9, fs. 45-46.
[57]AHNEM, vol. 12, Octubre 31 de 1668, c. 26, l. 9, fs. 185v-187.

el cual los bienes del convento se insertaron en los flujos comerciales y de intercambio a nivel local contribuyendo a una circulación de capital.

Como se ha señalado, la venta de excedentes le permitió a la orden franciscana del convento de Toluca, adquirir dinero líquido para ser empleado en otras actividades económicas, por ejemplo, los préstamos. En el año de 1666 Francisco Martin Guadarrama, síndico del convento y tesorero de la santa cruzada, prestó a Juan Sánchez de Vargas, vecino de la provincia de Metepec, partido de Almoloya, 190 pesos de oro común, el cual debía pagar "de un año en reales más las costas de la cobranza y salario de 2 pesos de oro de minas diarios para la persona que a ella fuere". En garantía del pago, el otorgante hipotecó un "mulato esclavo suyo, criollo, llamado Francisco, de 17 años de edad, y declara haber recibido ya por los servicios de este, 18 pesos de oro común que es el salario a razón de 12 reales mensuales."[58] Al año siguiente, Francisco Martín Guadarrama, declaró haber recibido de Juan Sánchez de Vargas los "190 pesos de oro común en reales que este le debía según escritura, en cuya garantía de pago le había hipotecado un esclavo mulato criollo llamado Francisco, de 17 años", el cual había sido devuelto y con ello quedaba cancelada la escritura.[59]

Otro aspecto que vale la pena resaltar, y que se asocia con la venta de excedentes y la capacidad de préstamos de la orden franciscana del valle de Toluca, es la del arrendamiento de los bienes inmuebles donados o legadas a los franciscanos. Por ejemplo: en el año de 1669, Francisco de Guadarrama, síndico del convento, arrendó a Diego Fernández de Guzmán, vecino de la ciudad de México, una casa "ubicada en la calle Real que sale al camino de la ciudad de México, con una paila de hacer jabón y demás adherentes para hacerlo, 2 hornos y otros adherentes de panadería y demás pertenencias", el tiempo de la renta sería de 2 años los cuales se comenzaran a pagar desde "el primero de enero del próximo año de 1670", el monto obtenido por el arrendamiento era de 140 peros de oro común anuales, los cuales ha de pagar por tercios cada cuatro meses.[60]

[58]AHNEM, vol. 11, mayo 12 de 1666, c. 25, l. 1, fs. 79v-80.
[59]AHNEM, vol. 11, febrero 10 de 1667, c. 25, l. 13, fs. 21-21v.
[60]AHNEM, vol. 12, diciembre 21 de 1669, c. 27, l. 1, fs. 229v-230v.

Otros casos particulares son los poderes sobre bienes concedidos al síndico del convento por parte de la feligresía, por ejemplo, en el año de 1654, el capitán don Francisco de Cisneros y su esposa doña Facunda González, quienes estaban por partir a "los reinos de Perú", otorgaron poder a Juan Jiménez de Valencia, síndico del convento, para que a su nombre pudiera cobrar "una mulata esclava suya llamada María de la Cruz de 20 años de edad que el capitán compró a Juan de la Cruz Chirino, vecino del pueblo de Sayula". El dinero obtenido por la venta de la mulata ya fuera al "contado o fiado", […] [y] "por los precios y plazos en que se concertaré" debía de ser entregado al padre fray José de Cauna, lector jubilado y guardián del convento.[61]

Además de la presencia del síndico en la administración de las limosnas que entregaban los fieles al convento, también estaban presentes en el pago misas y acompañamientos, servicios de entierros, limosnas y ornamentos. Respecto al tema del pago de obvenciones, llámense misas de santos, bautizos, casamientos y entierros españoles, mestizos e indios, no se realizaban directamente con los frailes, sino al síndico, el cual debía dar cuenta al guardián de las donaciones recibidas por las asistencias que realizaban los frailes fuera del recinto claustral (Cruz, 2008: 42). Un caso que se registra sobre el tema es el de Francisco de Anguiano, quien no había pagado la cantidad de 160 pesos de limosna por las misas que los religiosos habían hecho en su hacienda, por lo que, el síndico del convento, Juan Jiménez de Valencia, pidió al corregidor Diego de Oña y Arciniega, que "conminara al alférez exalcalde de la dicha ciudad" para que realice el pago.[62]

Respecto al pago de obvenciones, nos detendremos en el tema de los "servicios de entierros". En varios documentos se asienta la presencia y figura del síndico en este aspecto. Por ejemplo, en el año de 1637 se le obligaba a Alonso López de Valencia con la cantidad de 180 pesos de oro común por el entierro y novenario de misas cantadas que se hicieron por el alma de Diego Sayago, de quien era albacea.[63] Otro caso similar lo encontramos citado en el año de 1643, cuando se les pido a los albaceas de Antonio de Garnica Legaspi, fungiendo como tales sus hijos: Antonio de Garnica Legaspi y su hermano Miguel, el pago de los servicios funerarios, los cuales

[61]AHNEM, vol. 13, Octubre 16 de 1654, c. 30, l. 17, fs. 95v-96v.
[62]AHNEM, vol. 14, Febrero 13-Agosto 2 de 1664, c. 34, l. 15, fs. 1-4.
[63]AHNEM, vol. 8, Agosto 15 de 1637, c.16, l. 1, f. 94v.

ascendían a 362 pesos y 4 tomines de oro común; de los cuales los albaceas debían al convento 300 por limosna de entierro y oficios religiosos, monto que debía ser cubierto a finales de octubre. Por otra parte, se asienta que los 62 pesos y 4 tomines son para la limosna de 125 misas rezadas que deberán ser cubiertas a finales de noviembre del mismo año.[64]

Aunado al tema de los servicios de entierro, el síndico se encargó de dar cumplimiento a las disposiciones testamentarias de los bienhechores. Algunos testadores nombraban al síndico –ante la ausencia de herederos- albaceas de sus bienes, con poder de vender sus propiedades para atender sus necesidades religiosas (Cruz, 2008: 42). Hacia el año de 1604, Juan Vargas Becerra nombró como "albaceas al padre fray Diego Cordero, a Miguel Jiménez, guardián y síndico", para que a la muerte de su esposa Cecilia de Vargas, sus posesiones: solares, semillas y ganado, pasen al convento franciscano de la villa de Toluca.[65] Otro ejemplo es el de Agustina López Millán nombró como "albaceas al padre fray Matías Fernández, predicador, y guardián de dicho convento y a Francisco Martín Guadarrama, síndico del mismo convento." Para que, en ausencia de sus herederos, los bienes pasaran al convento.[66]

Como se ha señalado, el síndico era el encargado de recoger y administrar los bienes muebles e inmuebles legados en los testamentos, sírvase de ejemplo los siguientes casos: en el año de 1626, Miguel Jiménez, síndico del convento, solicito ante Melchor Villalobos y Alarcón, corregidor de la villa de Toluca, una imagen de "Nuestra Señora de la Concepción" que había sido donada, pero que estaba en la casa de Florian del Nombre de Dios, perteneciente a la tercera orden.[67] De manera similar, en el año de 1662, Francisco Martín Guadarrama, síndico del convento, se encargó de recoger y llevar al convento "los ornamentos, frontales y otras cosas" que el difunto, licenciado Francisco Sánchez Pichardo, presbítero, "ordenó se donasen para el adorno de un altar que se colocó por él en ese convento, de la advocación de San José".[68]

[64]AHNEM, vol. 8, Julio 28 de 1643, c. 16, l. 6, fs. 115–116.
[65]AHNEM, vol. 2, Febrero 6 de 1604, c. 6, l. 6, fs. 21-24.
[66]AHNEM, vol. 11, Marzo 3 de 1665, c. 24, l. 11, fs. 25v-27v.
[67]AHNEM, vol. 4, febrero 6 de 1626, c. 9, l. 17, fs. 26-29v.
[68]AHNEM, vol. 12, diciembre 29 de 1669, c. 27, l. 1, fs. 240-241.

Así como el síndico era el encargado de recoger y administrar los legados testamentarios, también era el encargado de cumplir las cláusulas de los mismos. En el año de 1667, Francisco Martin de Guadarrama, síndico del convento, con licencia del teniente de corregidor de la villa de Toluca y como albacea y tenedor de bienes de la difunta Agustina López, para cumplir con las cláusulas del testamento, las cuales fueron fechadas el 13 de marzo de 1665, "hace inventario de los bienes y entrega a la heredera María de los Reyes lo que le corresponde, dándose esta por recibida."[69]

A lo largo del sub-apartado analizamos algunos ejemplos de los ingresos y egresos de la doctrina de Toluca; los cuales fueron recaudados y administrados por la figura del síndico del convento, representante legal y administrador de los bienes (muebles e inmuebles) del convento, ya que los frailes no podían hacerlo por las reglas de la orden. A partir de la actividad desempeñada por el síndico del convento, es posible observar cómo la doctrina franciscana del valle de Toluca formó parte del engranaje económico en el ámbito local y regional. Tal parece que el síndico del convento, como agente económico, fue importante en el valle de Toluca, creó flujos económicos, pero también contribuyó al fortalecimiento de los mismos mediante los préstamos.

A pesar de que los frailes no intervinieron de manera directa y libre en la economía del valle de Toluca, la figura de la sindicatura y el síndico fue fundamental. A través de él, los frailes lograron poner en circulación sus excedentes, así como en la compra de insumos para el desarrollo de su oficio, contribuyendo al desarrollo de la economía local y regional. Asimismo, la figura del síndico permitió a las doctrinas insertarse en los flujos económicos, de recíproca influencia, que además de permitirles obtener dinero para préstamos, el convento podía vender y comprar bienes para el desarrollo de sus actividades religiosas y eclesiásticas.

2.4 Supervisar y debilitar. El papel del Juzgado Eclesiástico y juez eclesiástico respecto a la administración de las doctrinas

Una de las figuras parroquiales poco estudiadas en la región de estudio, pero de las que se posee una cantidad considerable de fuentes de archivo, es la del juez eclesiástico; tanto en trabajos locales como regionales se han encontrado menciones

[69]AHNEM, vol. 12, junio 7-octubre 6 de 1667, C. 26, L. 3, 10 Fs.

de este personaje, pero en muy pocos se hace alusión a sus funciones, atribuciones e importancia dentro de la jurisdicción eclesiástica del valle de Toluca. Por lo anterior, en el presente apartado se ofrece un análisis general de esta figura diocesana, destacando las funciones administrativas y religiosas que desempeñaba dentro de la jurisdicción eclesiástica del valle de Toluca.

Para llevar a cabo dicho análisis nos hemos apoyado en Rodolfo Aguirre (2008), quien explica que la implantación de jueces eclesiásticos en la jurisdicción del arzobispado de México se empezó a gestarse en la segunda mitad del siglo XVII, como parte del proceso de consolidación de la autoridad episcopal. En palabras de Aguirre, "[los obispos] tuvieron que echar mano de múltiples recursos a lo largo de los años para imponer su autoridad, sancionada por el derecho canónico y el Concilio de Trento. Uno de esos recursos fue […] el juez eclesiástico, cuya principal función fue extender la jurisdicción de los obispos en las parroquias y doctrinas de sus respectivas diócesis".

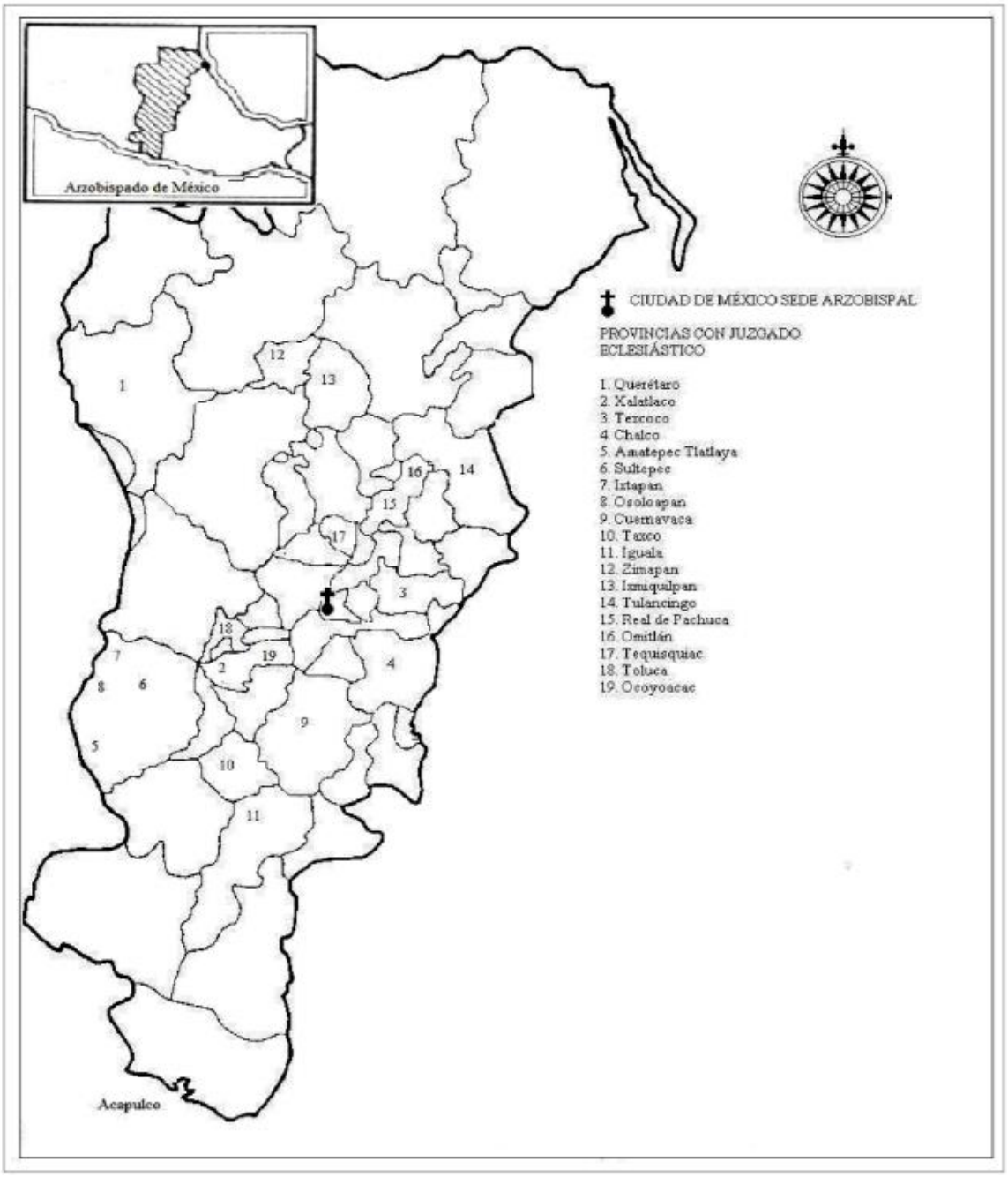
En el contexto del valle de Toluca, la presencia del juez eclesiástico empezaría a gestarse a partir de la segunda mitad del siglo XVII. La referencia más temprana la encontramos en un documento fechado en el año de 1685, en donde se cita que el entonces arzobispo de México, Francisco de Aguiar y Seixas, estableció en el partido de Toluca un juzgado eclesiástico, cuya sede se establecería en la misma cabecera y abarcaría los pueblos de Zinacantepec, Calimaya, Metepec y San Mateo Atenco. En ese momento, el encargado fue Francisco Sánchez Pichardo, quien fue nombrado como juez eclesiástico.[70]

En 1701, Carlos II emitió una real cédula en donde expresó que los obispos podrían nombrar vicarios foráneos (jueces eclesiásticos) sin que se presentaran inconvenientes y represalias. La disposición fue bien recibida por el arzobispo Ortega Montañez (1700-1708), provocando un aumento de los juzgados, provocando que para década posterior a la cédula de 1701 se establecieran en el arzobispado de México alrededor de 19 juzgados, operando de manera permanente (Aguirre, 2008: 10-20). En el siguiente mapa se aprecia la ubicación de los juzgados, llama la atención

[70] AGN, Clero regular y secular, vol. 92, s/n.

que la mayoría de ellos se ubican en el centro del arzobispado y en muchas regiones ocupadas por el clero regular.

Mapa 8. Juzgados eclesiásticos entre 1700 y 1708



Fuente: Aguirre, 2008: 21.

Retomando la idea de que la mayoría de juzgados eclesiásticos se establecieron en jurisdicciones donde la presencia del clero regular era importante, Rodolfo Aguirre (2008: 14) sostiene como hipótesis que los jueces jugaron un papel central en la subordinación de los frailes a la autoridad de los obispos. Por lo que, al ordenarse la secularización de las doctrinas en 1749, el traspaso de las doctrinas de México al clero secular, las autoridades virreinales y los obispos se enfrentaron a un clero regular disminuido, obligado a regular y notificar sus acciones al juez eclesiástico. Esta hipótesis nos permite adentrarnos en las funciones, competencias y sus límites a cargo de los jueces eclesiásticos. Dentro de las facultades y competencias del juez eclesiástico encontramos el oír, conocer, juzgar y sentenciar, tanto causas civiles de "moderada suma" como "leves" entre indios. El juez también debía ser el ejecutor local de todos los autos y decretos de ordinario y la duración de su nombramiento estaría sujeta a la voluntad del arzobispo (Aguirre, 2008: 24).

2.4.1 La Intervención del juez eclesiástico en la administración de las doctrinas

Para profundizar en las funciones del juez eclesiástico en asuntos religiosos, citamos el caso de San Mateo Atenco, en donde tuvo lugar un conflicto por la falta de religiosos para la celebración de sacramentos y el oficio de misas. Según lo referido en el documento, en el año de 1730 los principales y naturales del pueblo de Atenco se quejaron ante las autoridades eclesiásticas de los servicios religiosos que prestaban los frailes en el pueblo. Los oficiales de república acudieron, en primer momento, al tribunal del Arzobispado de la Ciudad de México para solicitar la evaluación de los frailes que prestaban servicios en su pueblo, así como el nombramiento de un fraile confesor en su idioma (náhuatl). Esto porque el religioso que dominaba la lengua estaba enfermo "desde hace días" y los otros frailes no podían cumplir con todos los oficios, como: la enseñanza de la doctrina cristiana, el sacramento de la confesión y el viático a los enfermos.[71]

En respuesta al pedimento, el juez provisor y vicario general del Arzobispado, don Francisco Rodríguez, envió un comunicado al juez eclesiástico de la ciudad de San

[71] AGN, Instituciones Coloniales, Bienes Nacionales, caja 136, exp. 35, fs. 1-2.

José de Toluca, en donde le encargó realizar las averiguaciones pertinentes para saber si eran ciertas las declaraciones de los oficiales y naturales del pueblo.

Días antes de que el juez eclesiástico de San José de Toluca tomara cartas en el asunto, se presentó ante él don Nicolás de Lenagos [sic] "procurador de naturales", quien declaró que el pueblo de San Mateo Atenco, "ayuda de parroquia de Metepec", era cuidado por tres frailes: el cargo de guardián recaía en las manos de fray Juan Tello; el de presidente en fray Diego (de quien se desconocía el apellido) y el tercero por encontrarse enfermo desde hace meses no sabía el nombre y el cargo que desempeñaba. Por su enfermedad no se había podido "dar cumplimiento a las confesiones".[72]

Debido a que la población era numerosa y solo contaban con dos religiosos, era difícil cubrir las demandas de los fieles, provocando que los frailes no pudieran cumplir con la asistencia espiritual y la enseñanza de la doctrina. Esto trajo consigo una serie de penalidades, al "no poder salir a los barrios a administrar el sacramento de la confesión, ni el viático a los enfermos, ni se puede celebrar los divinos oficios, como aconteció en próximo pasado domingo de ramos […], no se celebraron los oficios del día con la solemnidad que siempre se ha acostumbrado, ni tiene aquella asistencia que siempre ha tenido." Por esta razón los naturales se encontraban "sumamente desconsolados".[73] Por esta calamidad, el "procurador de naturales" pidió al juez eclesiástico del partido que se sirviera de las providencias necesarias para impartir justicia y renovar a los religiosos que residen en el convento de San Mateo Atenco, colocando en su lugar a otros hábiles en la lengua para continuar con la enseñanza de la doctrina cristiana y se lograra consumar la realización de los oficios como era costumbre.

Nueve días después de las declaraciones del procurador, el juez eclesiástico mandó traer a tres personas del pueblo, dos españoles y un mestizo, para interrogarles. Los tres declararon bajo juramento que el pueblo de San Mateo Atenco sujeto a la doctrina de Metepec, compuesto por once barrios grandes y pequeños, tenía en su convento tres frailes: fray Juan Tello guardián, fray Francisco Xavier,

[72] AGN, Instituciones Coloniales, Bienes Nacionales, caja 136, exp. 35, f. 2.
[73] AGN, Instituciones Coloniales, Bienes Nacionales, caja 136, exp. 35, f. 2r.

Ramírez presidente, el cual se “halla en cama muchos días” y en peligro de perder su vida, y fray Diego de quien no sabían su apellido.[74]

También, no se habían podido administrar los sacramentos a la mitad de los indios y fray Diego, quien sabe un poco la lengua, hace lo que puede, pero no alcanza cubrir todas las diligencias, por este motivo no se pudieron celebrar los oficios de la cuaresma pasada y el domingo de ramos.

Aunque este caso constituye una pequeña muestra de los problemas que giraron alrededor de las doctrinas y la intervención del juez eclesiástico, nos permite apreciar cómo se fue interviniendo el clero diocesano en la zona. Del mismo modo, deja de manifiesto que antes de efectuarse el programa de secularización, en al menos una jurisdicción eclesiástica, Metepec y su ayuda de doctrinas, se habían suscitado problemas entre la feligresía y el clero secular. Otro proceso de una índole similar, que incumbe a la población y el clero, es que registra María Teresa Jarquín (2010a: 88-89) para el año de 1753, cuando los feligreses hicieron denuncias públicas contra la administración de los frailes; interviniendo el juez eclesiástico del partido de Toluca. Los feligreses acusaban a los religiosos, de un trabajo ineficiente y lentitud en la administración sacramental. Anqué hubo quienes apoyaban la administración de la orden. Estos dos casos refieren que dentro de las jurisdicciones se suscitaron problemas en la administración espiritual, que bien pudieron influir en el problema de secularización. Por otra parte, también debemos apuntar que la feligresía, a pesar de los problemas, apoyaba a la orden en su trabajo espiritual, como ocurrió en la doctrina de San José de Toluca (Mejía, 2020).

En suma, estos casos sirven para ilustrar la relación que tenían los regulares con la feligresía, aspecto que es significativo para entender el actuar de los fieles durante el proceso de secularización en la segunda mitad del siglo XVIII.

Conclusiones

En este segundo capítulo se analizan los cambios y reajustes que sufrieron las doctrinas franciscanas entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, que son de suma relevancia para comprender cómo es que estas

[74] AGN, Instituciones Coloniales, Bienes Nacionales, caja 136, exp. 35, fs. 3r-4r.

instituciones fueron evolucionando y cambiando a lo largo de los dos primeros siglos de dominio español. El análisis realizado comprendió varios temas. El primero fue el de los reajustes territoriales, el cual me permitió identificar una primera reorganización de la estructura de las doctrinas, producto de los enfrentamientos, entra cabeceras y sujetos, es de recordar que es en este lapso de tiempo en donde muchos pueblos sujetos buscan segregarse de sus antiguas cabeceras territoriales esto permitió que además de doctrinas y visitas también se hicieran presentes otras instituciones eclesiásticas de menor rango como fueron las vicarias o ayudas de doctrina, dependencias menores que surgieron en la segunda mitad del siglo XVII y compitieron fuertemente con las cabeceras de doctrina.

El otro tema de análisis fue los cambios en el perfil de la feligresía. A la par del surgimiento de nuevas instituciones eclesiásticas, encontramos cambios importantes en la composición de la feligresía, hacia la segunda mitad del siglo XVII en las doctrinas, además de indios encontramos españoles, mestizos, casta y población negra. Adicionalmente, encontramos otros actores como lo fueron los hacendados y rancheros, los cuales también influyeron en la vida de las doctrinas, desde el aspecto económico hasta el social. Esta nueva composición social también provocó cambios en la dinámica interna de las doctrinas, pues generaron impactos en los aspectos poblacional, económico y territorial que tuvieron las haciendas y ranchos en las doctrinas franciscanas, las cuales, aparte de atender a sus fieles originales, los grupos indígenas enfrentaron el reto de servir a nueva feligresía, más demandante y diversa. Tema de relevancia dentro de la formación, cambio y secularización de las doctrinas

El tercer tema de análisis es la religiosidad en el valle de Toluca. En ella, los frailes de la orden franciscana fueron protagonistas principales y artífices de la creación de una cultura religiosa, misma que se vería reflejada especialmente en las devociones patronales. También en la conformación de una estructura corporativa de fieles, compuesto por instituciones como las cofradías, que aglutinaron a todos los grupos sociales.

Aunado al análisis del tema religioso-devocional, analizamos el tema económico. En este rubro descubrimos que, en la práctica, el voto de pobreza de los franciscanos se volvió relativo cuando investigamos cómo las doctrinas fueron receptoras de limosnas, bienes muebles e inmuebles, y con ellos se fueron insertando en los flujos

económicos del valle comprando y vendiendo bienes a través de la figura del síndico del convento, el cual adquirió un papel sobresaliente en la administración económica de las doctrinas, dado que los frailes, por el voto de pobreza, no podían realizar dicha actividad.

Finalmente, retomamos la figura del juez eclesiástico, una figura diocesana que- en el marco de la política de la corona española y eclesiástica de corte diocesano- intentó sujetar a las doctrinas al orden parroquial. La figura del juez eclesiástico, como las fuentes lo describen, fue minando y sujetando a las órdenes religiosas al control episcopal. Pese a que este capítulo es extenso, nos permite adentrarnos en las continuidades y cambios que experimentaron las dimensiones: territorial, social, religiosa-devocional, económica y eclesiástica de las doctrinas, dejando entrever que el puente entre la formación y secularización de doctrinas se ubica en el siglo XVII.

Capítulo III. La secularización de las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca: San Juan Bautista Metepec, San Miguel Zinacantepec, San Pedro y San Pablo Calimaya y San José de Toluca (1749-1765)

Los capítulos uno y dos muestran que las doctrinas franciscanas del valle de Toluca, mostraron un gran dinamismo a lo largo de los siglos XVI y XVII, en distintos aspectos como el territorial, político, poblacional, religioso y por supuesto el económico. Estos cambios siguieron manifestándose en el siglo XVIII. Particularmente, me interesan los cambios significativos registrados en la segunda mitad de dicho siglo, los cuales repercutieron de manera directa en la estructura y organización de las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca. Dichos cambios fueron producidos bajo el programa de secularización, aplicado en la jurisdicción del arzobispado de México. Sin embargo, de acuerdo con Clara García (2010: 250), el programa de secularización de la segunda mitad del siglo XVIII no fue un hecho singular, sino una etapa más de un proceso que inició desde la llegada del clero secular a la Nueva España en el siglo XVI, que lo enfrentó con el clero regular en torno a la dirección de la fe y el control del territorio eclesiástico.

Por lo anterior, en este tercer capítulo abordaremos de manera puntual la aplicación del programa de secularización, en donde se llevaron a cabo una serie de acciones encaminadas a separar a las órdenes regulares de la administración de las doctrinas para transferirlas al clero secular. De esta forma, en el primer apartado, explicaré a grandes rasgos, cómo la política borbónica, aunada al creciente control episcopal sobre los regulares, minó de manera gradual su poder e influencia, evitando que, al momento de la aplicación del programa, opusieran resistencia. Dicha política, también sería la base jurídica de la cédula de 1749, en donde el rey Fernando VI ordenó el traslado generalizado de las doctrinas.

En el segundo apartado, nos apoyamos en la visita pastoral del arzobispo de México, Manuel Rubio y Salinas, la cual tuvo lugar en 1751, que nos brinda un panorama previo al programa de secularización. En este documento hemos identificado elementos relacionados con la administración eclesiástica, civil y religiosa de las doctrinas, aspectos que muy posiblemente fueron determinantes para su pronta secularización entre 1754 y 1756. En el tercer apartado se analizan las etapas del proceso de secularización con el objeto de identificar la etapa en la que se transfirieron las doctrinas de Metepec, Zinacantepec y Calimaya al clero secular.

Aunado a este proceso se busca ofrece un panorama general de la geografía religiosa del centro del valle de Toluca posterior al programa de secularización, referente a sus alcances, repercusiones y omisiones en los ámbitos económicos, políticos, sociales, territoriales y religioso. Cabe apuntar que para este momento en el valle solo la doctrina de Toluca permanecía bajo la administración de la orden franciscana.

Finalmente, en el cuarto apartado abordamos el caso particular de San José de Toluca, con el objeto de reunir elementos que nos permitan entender por qué Toluca fue la única doctrina en el valle que quedo bajo el protectorado franciscano. Aunado a este proceso también abordamos el tema de la reorganización parroquial del valle de Toluca, en donde se presenta una división territorial, Zinacantepec, por disposición del Arzobispo Lorenzana, es divido en dos jurisdicciones, por lo que además de las parroquias de Metepec, Zinacantepec y Calimaya, surge una cuarta parroquia, San Jerónimo Amanalco.

Cada uno de los apartados que conforman este tercer capítulo nos permitirán dar respuesta a las siguientes preguntas: ¿Cómo fue el proceso a través del cual se efectuó la transferencia de las doctrinas franciscanas de San Juan Bautista Metepec, San Miguel Zinacantepec y San Pedro y San Pablo Calimaya? ¿Después de efectuarse el programa de secularización -en la segunda mitad del siglo XVIII-, cuál fue la estructura política, económica, territorial y eclesiástica que instituyeron los párrocos seculares en el centro del valle de Toluca? ¿Por qué la orden franciscana pudo mantener la doctrina de San José de Toluca bajo su administración hasta el primer tercio del siglo XIX? A partir del programa de secularización aplicado en el valle de Toluca, ¿existieron cambios y/o permanencias en la administración y apropiación del territorio eclesiástico por parte de los curas seculares?

3.1 El arranque oficial del programa de secularización en la arquidiócesis de México (1749)

La segunda mitad del siglo XVIII representó para las doctrinas franciscanas de la región central del valle de Toluca –Metepec, Zinacantepec, Calimaya y Toluca– un periodo de cambios y transformaciones profundas. Las cuales sucedieron en los ámbitos que se han venido trabajando a lo largo de esta investigación, que son: el político, religioso, social, económico y territorial.

La dinastía de Borbón consolidó una política de corte absolutista; la cual se cristalizó con las reformas que implantó el rey Carlos III en el imperio español, durante la segunda mitad del siglo XVIII, las cuales tenían como objetivo remodelar la situación interna de la metrópoli y modificar sus relaciones con los virreinatos americanos. Estos propósitos correspondían a una nueva concepción del Estado, que consistía, principalmente, en recuperar las atribuciones de poder que los Habsburgo habían delegado en corporaciones y particulares, en otras palabras, asumir por completo la dirección política, administrativa y económica del reino. En otras palabras, el objetivo era cambiar las relaciones de poder dirigidas por la Corona; en términos generales, la política borbónica se basó en un régimen de centralización, modernización y reglamentación monárquica (Saldaña, 2011: 60-65).

En cuanto a la política eclesiástica emprendida por la Corona, esta se basó en el “regalismo”, política que se sustentó en las regalías o derechos de los monarcas

españoles sobre el ámbito eclesiástico y que la Corona interpretó como concesiones papales a cambio de la empresa evangelizadora en América (García, 2010: 227-228). Por "regalía" se entiende: "[…] un derecho de la Corona, un derecho regio, algo que corresponde al rey por el simple hecho de serlo" (Durán, 2012: 13). En este sentido, las regalías eran privilegios exclusivos de los reyes en virtud de su suprema potestad y autoridad, es decir, eran inherentes al rey (Saldaña, 2011: 60-61; Cervantes, Cano y Maldonado, 2004). En el presente caso se trata de los derechos de los monarcas en el terreno eclesiástico, pero no en virtud de concesiones pontificias, sino en base a su propia condición de soberano (Durán, 2012: 13).

Al respecto, es pertinente puntualizar que la regalía no fue lo mismo que el Patronato Regio, ya que en el caso del Patronato la autoridad de la Corona procedía y era concedida por el papa, mientras que la regalía era un derecho mayestático inherente a la soberanía del rey. Aunque, no hay que perder de vista que los derechos patronales y de regalía estuvieron tan sobrepuestos que fue muy difícil detectar hasta qué punto la actuación del rey era una usurpación de las prerrogativas eclesiásticas (García, 2010: 228).

De tal forma que la política eclesiástica se basó en la idea de que la única fuente de legitimidad y derecho era la Corona, aun cuando existiera el poder papal, por lo que podía asumir regalías o poderes reales en materia religiosa. Bajo esta base jurídica se implementaron una serie de reformas tanto administrativas como eclesiásticas, cuyo objetivo era recobrar la grandeza del imperio español (García, 2010: 228; Saldaña, 2011: 61).

Las reformas implantadas al amparo del regalismo también establecieron el programa de secularización, el cual, según nuestra consideración, se basa en un conjunto de acciones y medidas (políticas, religiosas, económicas, sociales y territoriales) encaminadas a separar a las órdenes regulares de las doctrinas y entregarlas al clero secular (Álvarez Icaza, 2015). Complementado esta idea, Marcela Saldaña (2012: 175) han definido el término secularización como un proceso político y administrativo, en el que se dio una transferencia de atribuciones y potestades en la administración sacramental del clero regular (órdenes mendicantes) al clero secular. De tal manera que, el propósito secularizador fue consolidar la jurisdicción e influencia diocesana y, por consiguiente, mermar el poder conformado en los siglos

anteriores por las órdenes religiosas. Como consecuencia, los religiosos no solo perdieron el derecho a la administración de sus conventos, las doctrinas y los bienes acumulados, también dejaron de tener presencia e importancia social.

El programa de secularización emprendido en la segunda mitad del siglo XVIII, objeto de esta investigación, tuvo como primer escenario el año de 1748. Año en el que se emprendieron diversas acciones encaminadas a restar presencia e influencia de las órdenes mendicantes sobre la población americana, una de las cuales fue la reunión de ministros, teólogos y juristas ordenada por Fernando VI (Aguirre, 2007: 3).

La Junta de Ministros estuvo formada por: José Carvajal y Lancaster (secretario de Estado, presidente del Consejo de Indias y de la Junta de Comercio); el Marqués de la Ensenada (secretario de Hacienda, Guerra, Marina e Indias y secretario de Estado y superintendente de ingresos); en representación de los teólogos acudieron el recién nombrado arzobispo de México, Manuel Rubio y Salinas y el electo arzobispo de Lima Pedro Antonio de Barroeta, además del padre Francisco de Rávago; también por los ministros del Consejo de Castilla: José Ventura Güell, Diego Adorno, Francisco del Rallo, y Pedro Coló; además de los ministros del Consejo de Indias: José de las Ysequillas, José de la Quintana, Francisco Molinillo y, finalmente, el fiscal José Borull y el secretario José Bonfil (Brading, 2015: 70; Saldaña, 2012: 65).

A la Junta ya mencionada se le encomendó discutir temas relacionados con el estado del clero en América y ofrecer una respuesta al rey sobre las medidas para solucionar los problemas que giraban a su alrededor. Cabe indicar que los convocados a dicha junta abordaron inconvenientes prevalecientes en las Indias, que, a su juicio, requerían soluciones urgentes.

De los muchos puntos abordados, sobresale la “relajación” de las órdenes; que era una fuerte crítica a su práctica y oficio pastoral. Asimismo, se expuso la reticencia exhibida por los regulares a la autoridad de los obispos. Otro asunto que causaba preocupación y despertó fuertes críticas era la excesiva riqueza de los regulares; por lo que se emitieron quejas relativas a la riqueza de los frailes, los cuales contaba con edificaciones, ornamentos y adornos “excesivos para quienes habían realizado votos de pobreza”, mientras que los templos del clero diocesano, en muchas ocasiones, estaba en condiciones de pobreza (Aguirre, 2007: 1-5; Álvarez Icaza, 2014: 290).

Además de la resistencia de los regulares a la autoridad episcopal y la riqueza de sus doctrinas, se hablaba de problemas de disciplina entre sus filas. Para solucionar este escenario se propusieron tres puntos: el primero, examinar el número de religiosos de los conventos para aplicar el remedio conveniente, tanto si eran demasiados como pocos; el segundo planteaba proponer medios para evitar que las órdenes continuaran adquiriendo muchos bienes; el tercer punto, el más sobresaliente, planteaba la conveniencia de separar a los frailes de la administración de las doctrinas para transferirla a manos del clero diocesano. Argumentando que solo la necesidad, -derivada de la escasez numérica del clero secular a inicios del programa de conversión y evangelización del Nuevo Mundo-, había justificado la presencia de los frailes y las concesiones otorgadas a estos. Pero se observó que los frailes no habían adquirido derechos de propiedad o perpetuidad sobre las doctrinas y el monarca gozaba de facultades plenas para removerlos. Era momento de dejar atrás una situación que se había creado en el siglo XVI; ya no eran convenientes a las circunstancias imperantes y debía ponerse al día la estructura parroquial de las diócesis indianas (Aguirre, 2007: 5-10). A nuestra consideración, esto dejaba entrever que la Corona estaba sobre cualquier corporación o individuo; esto indudablemente hace referencia a la política regalista de la Corona. Además, dejó entrever que los frailes solo estaban prestando un servicio, su puesto no era perpetuidad, por lo que no tenían derecho exclusivo sobre las doctrinas y la feligresía.

Es pertinente aquí traer a colación la explicación de Paola M. Flores (2017: 46), según la cual el programa de secularización está basado en las orientaciones de la política eclesiástica de la Corona, es decir, se vuelve evidente el interés por limitar la intervención papal (a la cual rinden obediencia las órdenes monásticas) y garantizar la aplicación del Regio Patronato a través de la regularización de la situación de la Iglesia indiana, esto es, a partir del fortalecimiento del clero secular, que además se veía favorecido por la simpatía que gozaba por parte de las autoridades españolas.

En este contexto, después de analizar los beneficios y los obstáculos planteados por la Junta de Ministros, la Corona española decidió reestructurar la Iglesia indiana, cambiando de forma definitiva los equilibrios vigentes, esto quería decir, restringir los espacios del clero regular y favorecer al clero secular. Por ello, el 4 de octubre de

1749 el rey Fernando VI emitió una real cédula en donde determinó la secularización de las doctrinas (Álvarez Icaza, 2014: 290-291; 2015: 89; Saldaña, 2012: 178).

En suma, la Corona emprendió la reforma de secularización para apoyar el proyecto borbónico, cuyo fin era centralizar y uniformar la autoridad política y supervisar más de cerca al clero, especialmente al clero regular (Taylor, 1999: 119; Flores, 2017: 46). En palabras del prelado regalista Francisco Antonio de Lorenzana, la motivación de imponer al clero secular sobre el regular se debía a que: "los sacerdotes diocesanos son completamente obedientes a vuestra excelencia en todo, y prestos a ejecutar vuestras órdenes y las mías".

Es fundamental mencionar que el programa tenía intenciones de modernizar diversos aspectos de la vida espiritual de los súbditos americanos. En lo que respecta al tema de la modernidad en la Iglesia americana, Luis Jáuregui (2008) argumenta que la modernización borbónica tuvo sus bases en una forma de pensamiento y sistema de valores que se conocen como Ilustración. La característica del movimiento ilustrado es la confianza en la razón humana, el descrédito de las tradiciones, la oposición a la ignorancia, la defensa del conocimiento científico y tecnológico, como medio para transformar al mundo, y la búsqueda, mediante la razón y no tanto en la religión, de una solución a los problemas sociales, en otras palabras, de la ilustración surgió un ideal reformista (*Cfr*. Jáuregui, 2008: 197). En el contexto de la Iglesia, una de las condiciones para dar paso a la modernización era poner las doctrinas en manos de los operarios adecuados, que en este caso sería el clero secular.

Esta forma de pensamiento permitió que la Corona estableciera una nueva política conforme a sus dominios en América. La cual se reflejaría en la centralización del poder y la aplicación de una serie de reformas, conocidas como Reformas Borbónicas, las cuales reflejaban las ideas de la modernidad (Jáuregui, 2008:197). A este respecto, no debemos perder de vista que las reformas son producto de la racionalización del pensamiento, principal fundamento de dicha modernidad. Josefina Zoraida Vázquez (1992:12), indica que las reformas se aceptaron como objetivos de modernización política que tendían a la centralización del poder y a la recuperación de funciones. Para David Brading (1991) las políticas impulsadas por la Corona en el siglo XVIII representaban una revolución en el gobierno.

Bajo este contexto, los regulares eran criticados de relajación y falta de sujeción a la autoridad de los obispos, estaban lejos de ser considerados como agentes modernizadores, más bien constituían un obstáculo; por ello su posición en la Iglesia indiana sería redefinida por la Corona española. Uno de los argumentos que más se cita al realizar la secularización de doctrinas es que los frailes habían cumplido su tarea como primeros evangelizadores, correspondía a los curas seculares continuar con la labor porque estaban preparados y se adecuaban a la realidad social y espiritual de la Nueva España, en donde la composición social había cambiado drásticamente, con la presencia de grupos diferentes a los pueblos originarios. Aunado a este planteamiento, María Teresa Álvarez (2016: 317) ha dejado de manifiesto que una Iglesia de base parroquial era la que mejor coincidía con los planteamientos ilustrados y con las normas canónicas. “Los clérigos diocesanos debían ejercer la función de control directo de la población, […] [por lo que] se hacía necesario potenciar la estructura parroquial como base de la organización territorial”.

Para llevar a cabo el programa de secularización, la Corona optó por actuar con prudencia, aplicando el programa de manera gradual -en un inicio- en los arzobispados de México, Lima y Santa Fe, con la intención de identificar el procedimiento más conveniente y ponerlo en práctica en los demás. Cabe indicar que una de las propuestas para emprender el programa en estos tres arzobispados se debió a que los prelados de dichos arzobispados habían estado presentes en la Junta de Ministros; enterados del mismo, se consideró que podían llevar a cabo el programa de secularización (Álvarez Icaza, 2015: 89). Encima, sus sedes estaban situadas en zonas metropolitanas, por lo que contaban con la infraestructura burocrática y los apoyos necesarios para poner en marcha el plan.

Otra justificación para proceder de manera lenta y pausada era porque se tenía la creencia de que los frailes contaban con el apoyo y devoción de los pueblos. En cuanto a nuestra área de estudio, más adelante hablaremos sobre la postura que adoptó la feligresía. También se argumentó que era necesario el paso del tiempo para evaluar si los curas seculares eran eficientes y podían hacerse cargo con éxito de los curatos atendidos hasta entonces por los religiosos (Álvarez Icaza, 2015: 90-92). Otra dificultad –no menor– era la posible intervención de tribunales y audiencias para defender a las órdenes religiosas, pues el poder y los vínculos que estos estrechaban

con los diversos personajes de la sociedad novohispana, podía ser un obstáculo para frenar el programa (Saldaña, 2012: 178).

Finalmente, en la real cédula de 1749 se dejaba en claro que los actores para llevar a cabo la tarea y responsabilidad de ejecutar la separación de los frailes eran el arzobispo y el virrey, prohibiendo que cualquiera otra institución interviniera. Para la región de estudio, el virrey Juan Francisco de Güemes y Horcasitas, conde de Revillagigedo, y el arzobispo Manuel Rubio y Salinas fueron los actores principales en la separación de los frailes de las doctrinas de indios, incluyendo las doctrinas franciscanas de la región central del valle de Toluca.

3.2 La prelacía de Manuel Rubio y Salinas y su visita general al valle de Toluca (1751)

En el contexto eclesiástico de Nueva España, la prelacía de Manuel Rubio y Salinas (1749-65) constituyó una etapa de grandes cambios y transformaciones. Este arzobispo fue el artífice de varios proyectos encaminados a la modernización de la estructura eclesiástica colonial, como fue el proyecto de secularización de doctrinas; la creación de escuelas de lengua castellana, plan que habían planteado sus antecesores, pero durante su gestión dio un fuerte impulso; y la reforma a las costumbres y prácticas del clero y la feligresía, acción que se vio reflejada mediante cartas y edictos; solo por mencionar algunos (Pizzigoni, 2003: 251-252). Durante sus visitas pastorales a la arquidiócesis, tuvo la oportunidad de entablar un contacto directo y de primera mano con el clero (regular y secular) y la feligresía, por lo que pudo detectar prácticas que, a su punto de vista, le parecieron convenientes y otras reprobables, dignas de enmienda (Álvarez Icaza, 2014: 285; Pizzigoni, 2003: 250).

Por lo anterior, el presente apartado tiene dos objetivos particulares: el primero es analizar el momento en el que se sitúa la visita pastoral del arzobispo Manuel Rubio y Salinas al valle de Toluca; mientras que el segundo es identificar, a través de los documentos surgidos de la visita, el contexto (político, eclesiástico, económico, social y territorial) en la que se hallaban las doctrinas antes de ser objeto del programa de secularización. En lo concerniente al primer objetivo, es importante indicar que la visita del arzobispo Rubio y Salinas a la región central del valle de Toluca (correspondiente a nuestra zona de estudio) tuvo lugar entre los meses de abril y

marzo del año de 1751, tres años antes de efectuarse la secularización de San Juan Bautista Metepec, San Miguel Zinacantepec y San Pedro y San Pablo Calimaya; aún más, es anterior a la concesión de la doctrina de San José de Toluca a la orden franciscana. En este sentido, el analizar los documentos surgidos de la visita pastoral nos ayudará a constatar si la inspección de Rubio y Salinas al valle tuvo injerencia o repercusiones en la aplicación del programa de secularización, o simplemente formaba parte del reconocimiento de su jurisdicción para tener una idea más clara y precisa de la situación prevaleciente en la demarcación a su cargo.

Antes de pasar al análisis de la "visita general y particular" de las cuatro doctrinas franciscanas, es pertinente advertir que hasta el momento de la investigación solo se cuenta con los "autos de visita" de tres doctrinas –Metepec, Calimaya y Zinacantepec–, dos "autos" correspondientes a San Pedro Totoltepec y San Mateo Atenco; el primero ayuda de doctrinas de Toluca y el segundo de Metepec; así como un edicto referente al comportamiento de los clérigos de Toluca, expedido el 10 de abril de 1751. A partir de estos documentos, se plantea armar un contexto general que nos permita profundizar y dar sustento a los objetivos anteriormente esbozados.

Es sabido que la práctica de la "visita pastoral" por parte de los prelados (obispos y arzobispos) a su jurisdicción tenía sus orígenes en la Península Ibérica y se remontaba al siglo IV, por lo que en varias ocasiones se le consideró como una práctica de corte "inmemorial", la realización de estos recorridos posibilitaba a los prelados vigilar de manera cercana al clero y la feligresía de jurisdicción, por lo que, el episcopado podía promover medidas disciplinarias, promover la piedad y garantizar la dignidad del culto (Álvarez Icaza, 2014: 285).

En el caso hispano, el Concilio de Trento insistió en la necesidad de visitar, por parte de los prelados, las diócesis, de igual manera, subrayaba la necesidad de que el prelado realizara un reconocimiento de su jurisdicción. Para mayor referencia del tema, Gerardo González (2018: 254) explica que la base jurídica de la "visita pastoral", en el contexto de Nueva España, se desprende del Concilio de Trento, en donde se menciona que era necesario reconocer la jurisdicción y la feligresía que la conformaba. De manera que los prelados (obispos y arzobispos) tenían la obligación de recorrer personalmente, al menos una vez durante su gestión, el territorio de su

jurisdicción para revisar el estado en el que se encontraba el clero, la feligresía, y dejar constancia de ello.

Para reforzar esta disposición, en el Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585) se retomó el tema y se establecieron las facultades y procedimiento que debían seguir los prelados para efectuar sus respectivas visitas. A decir de lo asentado en el Tercer Concilio, se apuntaba que el prelado debía conocer de manera directa las condiciones de los curatos de su jurisdicción; lo cual implicaba revisar el estado físico de la iglesia con todo y sus ornamentos, constatar la adecuada impartición de los sacramentos y su registro ordenado en los libros; además, debía recabarse información de los asuntos financieros (Pizzigoni, 2003: 252-253).

En el mismo contexto, la visita brindaba al episcopado facilidades para la ejecución de medidas disciplinarias, promoción de la piedad y la garantía de la dignidad del culto (Pizzigoni, 2003: 253-254). En este sentido, la visita se convirtió en un "instrumento disciplinario eficaz; a través del cual la potestad del obispo adquiría especial intensidad y vigencia; podía moderar, ordenar, castigar y ejecutar como le pareciera necesario" (Álvarez Icaza, 2014: 287). También, debemos entender que este instrumento jurídico servía para aplicar la normatividad de la Iglesia universal a nivel local.

Es por ello que las visitas fueron un recurso útil para lograr un buen gobierno tanto en lo espiritual como en lo temporal (Álvarez Icaza, 2014: 287). Sin embargo, este instrumento fue a menudo descuidado y pasado por alto debido a las dificultades del viaje, las largas distancia, los caminos difíciles de transitar y el clima, por ejemplo, el arzobispo Lanziego y Eguilaz en sus recorridos, por lo general, se trasladaba de un pueblo a otro por la mañana, entre las seis y once, para evitar las inclemencias del tiempo y agilizar su recorrido; por la tarde pasaba al oficio de sacramentos, inspecciones y reuniones con la feligresía y los religiosos, dejando apreciar que su agenda era apretada y que requería toda su atención. Según su secretario, al final de la visita pastoral de 1717 el arzobispo estaba agotado y tuvo que descansar once días en el Santuario de Nuestra Señora de los Remedios, a las afueras de la ciudad de México, este ejemplo refiere que no fue una práctica sencilla (Pizzigoni, 2003: 255).

En lo tocante a la visita pastoral de Manuel Rubio y Salinas, esta se apegó a la legislación de época, la cual estaba regulada por las disposiciones tridentinas y las

emanadas de los concilios provinciales. Se produjo en un contexto de reforma, modernización y centralización de la iglesia novohispana, producto de la política absolutista y regalista que traían consigo los Borbones (Saldaña, 2011: 60-80). Como se ha referido en el apartado anterior, antes de que el prelado Manuel Rubio y Salinas ocupara el asiento del arzobispado de México, había participado en la junta de Madrid efectuada entre 1748 y 1749, en donde se determinó reformar la iglesia indiana; por lo que tenía la encomienda de tomar decisiones respecto a la administración eclesiástica del arzobispado, particularmente, efectuar la transferencia de doctrinas al clero secular. Es por esta situación que llama nuestra atención la visita del prelado a la región central del valle de Toluca.

Gracias a los datos proporcionado por Álvarez Icaza (2015: 93; 2014: 291), sabemos que recién llegado el arzobispo Manuel Rubio y Salinas a la Nueva España, empezó a poner en marcha el proyecto secularizador de la Corona. Para realizarlo, contó con un nutrido grupo de colaboradores, que se habían embarcado con él desde España, los cuales estaban decididos a revisar la situación del territorio y poner todo en orden.[75] Para ponerse al tanto de la situación el arzobispado determinó en primera instancia solicitar a los eclesiásticos de su jurisdicción presentar sus licencias para revisarlas, asimismo, exhortó a los jueces eclesiásticos de su jurisdicción mantener su cargo y jurisdicciones[76], pues la figura de estas autoridades eclesiástica jugaría un papel significativo en la secularización de algunas doctrinas, como fue en el caso de las doctrinas franciscanas del valle de Toluca.

Hacia el año de 1750 el programa de secularización empezaba a dar sus primeros pasos en la jurisdicción del arzobispado de México, iniciando con la transición de varias doctrinas de la orden agustina. Al tiempo que se aplicaba el programa de secularización, el arzobispo se daba a la tarea de realizar varios recorridos a su jurisdicción con el fin de tener una idea más clara y precisa de la situación en la que

[75] En un diario de la época, escrito por Ignacio Rodríguez Navarijo, este proporcionó algunas noticias de los pormenores de la llegada del prelado y su trasladado a la ciudad de México, sede del arzobispado: "A 2 de agosto de 1749, sábado a las siete y media de la mañana repicaron por aviso de navíos en que viene el señor arzobispo don Manuel Rubio y Salinas, dicen ser de pompa y traer mucha familia, con que no puede gobernar bien. Dios le dé acierto". "Viernes 22. Entró en la Puebla el señor arzobispo, donde el día 24 domingo, se consagró y subió [?] el palio, según la cédula expedida por Felipe V y mandada ejecutar por Fernando VI, para excusar los gastos, que, por este motivo, se hace en su propia diócesis. Fueron asistentes de la Puebla, y los comisarios padrinos" (Rubial y Bieñko, 2009: 94).

[76] Libro para el buen gobierno Manuel Rubio y Salinas, AHAM, c. 3 CL, L.2. f. 3.

se encontraba el clero y la feligresía. Es muy probable que en este contexto la figura jurídica de la "visita pastoral" se utilizara como un recurso útil y relevante para incentivar la secularización de las doctrinas, porque a través de ella el arzobispo se ponía en contacto directo con las instituciones eclesiásticas (regulares y seculares) de su jurisdicción y podía tomar decisiones determinantes sobre su administración y dirección (Álvarez Icaza, 2014: 292; Pizzigoni, 2003: 253).

Como se ha referido con anterioridad, la visita pastoral de Rubio y Salinas a la jurisdicción del arzobispado se efectuó en diferentes momentos, como lo habían hecho sus antecesores, abarcando una parte de su jurisdicción en cada ocasión. Esta situación se debía a que el territorio que conformaba el arzobispado era vasto y con diversos paisajes. En lo concerniente a nuestra región de estudio, había algunos centros urbanos de importancia como Toluca; así como, asentamientos de corte rural como Metepec, Calimaya y Zinacantepec. Por si fuera poco, la demarcación contaba con una abundante población indígena, española y mestiza, lo que dificultaba su inspección. La visita al valle no podía llevarse mucho tiempo debido a que el arzobispo no se podía ausentar por un largo periodo de tiempo, ya que tenía que atender asuntos que requerían de su presencia en la ciudad de México.

La hipótesis que aquí sostenemos es que la visita del arzobispo al valle de Toluca fue probablemente la primera que realizó durante su gestión, por lo que le resultó de gran utilidad para entender la dinámica y funcionamiento de la red de doctrinas y parroquias del arzobispado de México. En el contexto de las doctrinas franciscanas le permitió tener una idea más clara de su situación y funcionamiento, aspecto de suma relevancia para proceder de mejor manera con la ejecución del programa de secularización.

La visita de mi interés, y que analizaremos a lo largo de las siguientes líneas, corresponde al año de 1751, probablemente una de las primeras visitas que hizo el arzobispo a su jurisdicción. Aunque no se ha podido localizar la visita pastoral completa, la cual nos ayudaría a determinar con detalle la organización eclesiástica de la zona y los pormenores del derrotero. Los "autos de visita" y los "autos generales" constituyen una pieza clave para armar parte de la visita general y llenar el vacío documental que se tiene sobre esta. Parte de la información vertida en estos

documentos nos permite identificar el estado y funcionamiento de las doctrinas, en la antesala del programa de secularización (Pizzigoni, 2003: 252).

Por las visitas que realizó el arzobispo a otras zonas,[77] sabemos que el prelado examinó particularmente las cabeceras y, en casos específicos, las "ayudas de doctrina", santuarios (como fue el caso de Tecaxic) y asentamientos con abundante feligresía para evaluar su condición y determinar si eran adecuados para elevarlos a sedes de parroquia (Álvarez Icaza, 2014: 294).

Sabemos por el secretario del arzobispo, Francisco Aren del Soto, que la visita "especial y general" era un acto solemne, engalanado por el acento de los participantes; aunque también era un espectáculo festivo, propio de los rituales religiosos (González, 2018: 258; Pizzigoni, 2003: 254). En cada sede de doctrina, como fue el caso de Toluca, Calimaya, Metepec, Zinacantepec; y las ayudas de doctrina como: San Pedro Totoltepec y San Mateo Atenco; el recibimiento del arzobispo ratificaba la jerarquía del acto, la cual se hacía presente desde su llegada al pueblo hasta su despedida. El arzobispo era recibido por una caravana que se conformaba de autoridades civiles (el alcalde mayor, los gobernadores, alcaldes de república), funcionarios religiosos, asociaciones, común y naturales.

Sirva de ejemplo el caso de Zinacantepec en donde el arzobispo fue recibido por "el teniente don Antonio Carrasco y por los gobernadores, alcaldes de república, común y naturales; revestido con capa el reverendo padre fray Miguel Navarrete, cura ministro, de diácono Fray Miguel Navarrete, y de subdiácono fray Francisco Méndez"[78]. La presencia de autoridades civiles y eclesiásticas dotaban a la "vista del pueblo" de un carácter solemne y de exaltación, era un momento en donde la elite local podía dar muestras de su presencia e importancia. Desde luego, el ambiente festivo y de exaltación política fue confirmado con el tañido de campanas, tanto de la cabecera como de los pueblos de visita, el cual anunciaban con júbilo la llegada del arzobispo, esto sin dejar de lado las muestras de alegría y jubilo que expresaban los vecinos al paso de la caravana (González, 2018: 159; Pizzigoni, 2003: 254).

[77] En el AHAM, c. 22, CL.1, se conservan cuatro libros de sus visitas que corresponde al periodo de tiempo de 1752 a 1758, pero es muy poco lo que se sabe de las primeras visitas que realizó, como es el caso de la visita del valle de Toluca y otras zonas.
[78] APSMZ, Bautismos, c. 4, vol. 4, "Auto de visita de Manuel Rubio y Salinas", f. 106.

Si el recibimiento del jerarca fue espectacular y su traslado hasta la iglesia fue de júbilo, su camino al altar mayor y presbiterio, fue simplemente apoteósico, en todo su camino fue entonado el *Te deum [laudamus]*, un antiguo himno de alabanza, agradecimiento y petición, reservado para ejecutarse en ocasiones especiales y actos solemnes (González, 2018: 260). Acto seguido, el arzobispo oficiaba una misa, según el ritual romano, y daba lectura al "edicto de pecados públicos", consumado el ceremonial, despedía a los asistentes con agua bendita.[79]

Concluida la ceremonia de recibimiento, la visita adquiría un carácter de corte administrativo. A este prestaremos mayor atención debido a que describe el estado de las doctrinas y la serie de medidas que dispuso el arzobispo para su mejor funcionamiento. Según en los "autos de visita" y el "auto general de vista", el arzobispo empezó por revisar el estado de la doctrina, salas adjuntas y bienes con los que se contaba para el culto divino. Durante este momento, daba paso a la inspección de los libros parroquiales, en donde se asentaron las partidas de bautismos, matrimonios y defunciones, de igual manera examinaba los registros de las cofradías, los padrones y las licencias de los frailes para predicar y confesar (Pizzigoni, 2003: 255). Al margen de la revisión, hizo una serie de recomendaciones, las cuales fueron retomadas en el "edicto general de visita", documento que se analiza a continuación.

Al finalizar la inspección de la doctrina, Rubio y Salinas expidió el "edicto general de visita", en donde tocó diferentes puntos. El primer punto a tratar –relacionado con el ámbito devocional y religioso– fue el trabajo pastoral de los frailes, aspecto de suma importancia, puesto que había sido un punto retomado por la junta de ministros para impulsar y justificar la secularización de las doctrinas. De acuerdo con lo observado por el arzobispo, sugirió -en las doctrinas de Calimaya, Metepec y Zinacantepec, así como su ayuda de doctrina (San Mateo Atenco y San Pedro Totoltepec)-, que los curas ministros desempeñaran su ministerio con la mayor vigilancia, dando a sus ovejas la doctrina con una clara explicación para que los feligreses la recibieran "sin tedio, con gusto y utilidad". Del mismo modo, ser atentos y diligentes, procurando

[79]APSMZ, Bautismos, c. 4, vol. 4, "Auto de visita de Manuel Rubio y Salinas", f. 106; APM, Bautizos, c. 3, vol. 2, "Auto general de visita", f. 28v.

obviar los desórdenes y discordias, asistir a la población con amor y suavidad; sin castigos y sin "estrépitos".[80]

Esto porque había encontrado carencias en la enseñanza de la doctrina, la cual se encontraba en un estado "doloroso", los naturales y principales no sabían "persignarse, ni los principales ministerios que necesariamente se requieren para salvarse". Dicha situación manifestaba "poca asistencia a los ejercicios espirituales" y una falta de cuidado por parte de los religiosos.[81]

Aunque las fuertes críticas también se vertieron en las jurisdicciones dirigidas por el clero secular. Un caso particular fue el de la parroquia de Tepotzotlán, actual municipio del Estado de México, donde el arzobispo refirió que "con dolor [se constató] la pobre y agraviada" situación en la que se encontraban los feligreses en los ministerios de la fe cristiana, muchos no se sabían persignar, tampoco sabían los misterios que necesitan como cristianos para la salvación de su alma, esto se debe en parte a la "rudeza y por la poca fe que los curas y ministros tienen en la explicación de la doctrina cristiana".[82]

Para mediar esta situación, pidió al cura ministro, tenientes y vicarios cumplir en "conformidad" la instrucción y enseñanza de la doctrina cristina, como se había prevenido y establecido en el Concilio de Trento; por ello se estipuló que todos los domingos y días de fiesta se explicara en castellano, mexicano y otomí, la doctrina cristiana a los feligreses "artículo por artículo, y mandamiento por mandamiento"; puntualizó que en los pueblos, barrios y haciendas siempre que se oficiaran misas se realizara la misma explicación. Además, aconsejó y mandó a los padres de familia "que en sus propias casas, a sus hijos y sirvientes, se les enseñen como debe".[83]

Para vigilar la enseñanza de la doctrina pidió que se nombrara en cada doctrina y pueblo de visita, un fiscal para que se encargara exclusivamente del cuidado de la enseñanza de la doctrina cristiana.[84] Finalmente, refería que antes de celebrar matrimonios se le preguntara a los contrayentes la doctrina cristiana.[85] Aunado a este

[80]APC, Bautismos, c. 8, vol. 2, "Auto general de visita de monseñor doctor don Manuel Rubio y Salinas", fs. 71v- 73.
[81]APSMZ, Bautismos, c. 4, vol. 4, "Auto de visita de Manuel Rubio y Salinas", f. 110; APM, Bautizos, c. 3, vol. 2, "Auto general de visita", f. 33v; APC, Bautismos, c. 8, vol. 2, "Auto general de visita de monseñor doctor don Manuel Rubio y Salinas", fs. 71v- 72.
[82]AHAM, c. 21, L. 2, "Libro de visitas 1752-1753", fs. 14v-15.
[83]APSMZ, Bautismos, c. 4, vol. 4, "Auto de visita de Manuel Rubio y Salinas", f. 110;
[84]APC, Bautismos, c. 8, vol. 2, "Auto general de visita de monseñor doctor don Manuel Rubio y Salinas", fs. 75v-76.
[85]APM, Bautizos, c. 3, vol. 2, "Auto general de visita", fs. 33v-34.

tema, Caterina Pizzigoni (2003: 256), explica que uno de los proyectos de los arzobispos para afianzar la doctrina en la población indígena era a través de los niños, a quienes se debía enseñar por separado y de manera diferente la doctrina, tal propuesta nos hace recordar a las técnicas que emplearon las órdenes monásticas para el desempeño de su apostolado.

Como se puede apreciar, existen problemáticas similares y soluciones semejantes. Sin embargo, el clero regular cargó con la peor parte, la falta de atención espiritual jugó en su contra, ya que serviría de justificación y argumento de peso para que el arzobispo de México determinara el momento y los tiempos en los que se efectuaría el programa de secularización.

Asociado a la actividad pastoral, se exalta el comportamiento de los frailes. Para abordar el tema se cita el "Edicto de Manuel Rubio y Salinas, dado en Toluca el 10 de abril de 1751, sobre el comportamiento que deben tener los curas"[86], en donde se expidieron recomendaciones para guiar y auxiliar a los frailes en el ejercicio de su oficio, aunque también se buscó, por parte del arzobispo, sujetar y limitar el actuar de los frailes a la vigilancia del juez eclesiástico.

Conforme a lo referido en el Edicto, el arzobispo indicó que era necesario exaltar el buen ejemplo que debían dar los frailes en su vida. Desde el enfoque paternalista de Rubio y Salinas, el clero tenía que guiarse bajo los preceptos de "padre, pastor y médico"; como padres estaban obligados a encargarse de la educación de los indios, como pastores tenían que ser responsables de su rebaño, y como médicos debían curar los vicios y los pecados (Pizzigoni, 2003: 260). Sin embargo, estas normas no se estaban llevando a la práctica debido a que los feligreses de Toluca se encontraban "cometiendo pecados públicos y escandalosos", asistiendo a juegos de albures, gallos y participando en "tratos y comercios ilícitos".[87] Por pecados públicos, la Iglesia entendía todos aquellos comportamientos y actos que contradecían abiertamente la doctrina y causaban escándalos, por lo que tenían que ser informados a las autoridades diocesanas (Pizzigoni, 2003: 253).

En busca de una solución a tan lastimoso estado, –el cual provocó en el arzobispo un vacío y dolor en el corazón– convocó a todos los religiosos de la ciudad, e

[86] AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, serie Edictos, c. 69, exp. 41, fs 1-2.
[87] AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, serie Edictos, c. 69, exp. 41, f. 1.

incorporó al juez eclesiástico, como la representación viva de la autoridad arzobispal, para advertirle a los frailes del olvido en que habían tenido a la feligresía y proporcionar las providencias necesarias para combatir la situación. En primer lugar, mandó que los religiosos de la ciudad no vistieran ropa indecente y no salieran de sus casas con otras que no fueran las correspondientes a su estado; en segundo lugar, pidió que no asistieran a juegos de gallos, albures, ni otros citados en el edicto; en tercer lugar, ordenó a los religiosos abstenerse totalmente de tratos y comercios, por ser ajenos a los eclesiásticos y según el derecho canónico ilícitos; en cuarto lugar, encargó a los clérigos realizar cada quince días una junta o conferencia para resolver y proponer cuestiones útiles y académicas referentes al estado temporal y religioso de la jurisdicción. Conviene indicar que la junta estaría presidida por el juez eclesiástico, quien sería el encargado de vigilar y procesar todo aquello que se opusiera a la enseñanza y dirección de la doctrina, expidiendo un informe puntual de los sujetos que no la acataran. En quinto lugar, mandó al juez eclesiástico que realizara averiguaciones e hiciera "sumaria información" de los excesos de los clérigos para que se dictaminara el castigo pertinente, expuso que: "muchos de los clérigos de esta ciudad se envalentan [*sic*] demasiado y usan armas para caminar más seguros en su desenfrenamiento, sin temor ni respeto a las justicias". En el sexto y último punto, mandó que todos los eclesiásticos de la ciudad y el partido obedezcan y guarden mayor respeto al juez eclesiástico, cosa que no sucedía. Rubio advirtió a los frailes franciscanos que debían reconocer la autoridad del juez, quien actuaba con el permiso del arzobispo y empleaba "facultades superiores en cuya virtud puede y debe contenerlos". En el caso de no hacerlo, se les impondría una multa de 200 pesos, destinados a obras pías, y se les daría año de cárcel.[88]

Llama nuestra atención el punto tres y seis del Edicto. Respecto al punto tres, no es de extrañar que se les pidiera a los frailes abstenerse de hacer tratos comerciales por ser ajenos a su voto de pobreza y contraponerse al derecho canónico. Ya en la junta de ministros, los arzobispos electos de México y Lima argumentaron que el poder económico de los regulares, sus medios inagotables y el "opulento nervio de haciendas" era un aliciente para resistirse y oponerse a la autoridad episcopal. Por lo

[88] AHAM, Juzgado Eclesiástico de Toluca, serie Edictos, c. 69, exp. 41, fs.1v-2.

que eran necesario restringir su injerencia en la economía y limitarlos a su regla de pobreza (Aguirre, 2007: 3-7; Saldaña, 2011: 62-63). En los apartados 1.5 y 2.3 de esta investigación hemos abordado la precedencia de la orden franciscana en los flujos económicos de intercambio y su importancia a nivel local y regional. Por lo tanto, coincidimos con Marcela Saldaña (2011: 63), quien afirma que uno de los objetivos del programa secularizador era quitarles a los frailes sus bienes, ya que estos habían logrado reunir grandes sumas de dinero y muchas propiedades; la información referente al tema puede consultarse en los cuadros 8, 7, 10 y 11.

En lo que respecta al sexto punto, la figura del juez eclesiástico y su intervención en las cuatro doctrinas, se retoman dos argumentos de Rodolfo Aguirre (2007): 1) la figura del juez eclesiástico se consolidó en la segunda mitad del siglo XVIII. Al respecto, y por los datos hasta el momento recabado, se tiene el conocimiento de que los frailes todavía en el año de 1751 se resistían a la autoridad de este funcionario diocesano, por lo que había enfrentamientos y controversias entre ambos agentes. Esto habla de lo difícil y complicado que fue consolidar la autoridad del clero diocesano en la zona, en la cual la orden franciscana tenía una fuerte presencia política, religiosa, económica, territorial y social, con ellos a la cabeza (Mejía, 2020; 2) la vigilancia del juez sobre el ejercicio pastoral de los frailes. Tomando como referencia la información depositada en el Edicto, se puede entender que el juez eclesiástico ejerció una vigilancia permanente y asfixiante sobre todas las actividades y acciones del clero regular.

Ambos puntos sirven para ejemplificar la manera en la cual la autoridad episcopal empezó a inspeccionar y restringir toda actividad religiosa y eclesiástica emprendida por los frailes. Ejemplo elocuente de lo anterior fue lo ordenado por el arzobispo a fray Carlos Gordillo, coadjutor y predicador, quien prestaba servicios en la vicaría de San Pedro Totoltepec, jurisdicción de Toluca, pidiéndole que:

> "[…] se contenga en los límites que le pertenecen sin innovar en materia alguna ni mezclarse en las que no le pertenece tocar y son propias del conocimiento del juez eclesiástico a quien dará cuenta de todas las causas y delitos cuyo remedio se les dificulte, para que ponga en que sea necesario para la mayor quietud de los feligreses […]."[89]

[89] APST, Bautismos, c. 9, vol. 1, Libro de San Pedro Totoltepec, f. 95v.

Respecto a lo anterior, es oportuno indicar que a partir de la visita de Rubio y Salinas la figura del juez adquirió mayor presencia y relevancia en la jurisdicción, esto permitió sujetar a los frailes a la autoridad episcopal. Es por ello que al efectuarse el programa de secularización en la región central del valle, encontramos un clero regular debilitado y reglamentado por la figura de un clérigo diocesano.

Pasando al registro de las partidas de bautismos, matrimonios y defunciones. De acuerdo con Álvarez Icaza (2014: 197), el registro de los sacramentos era indispensable para evaluar la labor pastoral de los ministros; de igual manera, posibilitaba seguir la trayectoria vital de los feligreses para evitar incumplimientos e irregularidades. Además, los registros permitían dejar claras las obligaciones contraídas por los diferentes actores y que la mitra vigilaría según sus propios intereses. Para las partidas de bautismo, Rubio y Salinas pidió anotar la naturaleza del bautizo, si este era hijo legítimo y de legítimo matrimonio, en caso de no serlo se colocaría: "de padres no conocidos", apuntando también el nombre de los padrinos y el vecindario.[90] En lo que compete a las partidas de entierros, dio instrucciones para que en los libros se anotara el número de misas celebradas, dado que de ellas se cobraba la "cuarta arzobispal".[91]

En cuanto a los matrimonios, el arzobispo insistió que era un sacramento que servía para legitimar a una pareja ante los ojos de Dios, por lo que era de suma importancia que todas las parejas de indios estuvieran casadas, en caso de no estarlo, por ser pobres, determinó que fueran absueltas del pago, aclarando que el sacramento era más importante que la posibilidad de recoger dinero a través de él (Pizzigoni, 2003: 258). Cabe indicar que una cosa era lo indicado por el arzobispo y la otra era lo dispuesto por el clero local, por información depositada en el directorio del convento de Calimaya, se sabe que los indios estaban obligados a pagar cuatro pesos por la misa y tres por las arras, en donde si existía una excepción de pago era en los bautizos.[92]

[90]APM, Bautizos, c. 3, vol. 2, "Auto general de visita", f. 33v; APC, Bautismos, c. 8, vol. 2, "Auto general de visita de monseñor doctor don Manuel Rubio y Salinas", f. 72.
[91]APSMZ, Bautismos, c. 4, vol. 4, "Auto de visita de Manuel Rubio y Salinas", f. 111.
[92]BNAH, Fondo Franciscano, "Directorio del Convento de San Pedro y San Pablo, 1723", vol. 133, exp. 2, f. 8.

En el aspecto social, Rubio recalcó que se realizaran registros separados de naturales, gente de razón y españoles, disposición que sus predecesores ya habían indicado. Aunque para esta visita no se cuenta con padrones, como en las de Francisco Aguiar y Seixas y José de Lanziego y Eguilaz, el arzobispo indicó que en la cabecera, además de españoles e indios, se tenía la presencia de mestizos, castas y negros, grupos denominados como "gente de razón". Tanto Aguirre (2017: 89-103) como Álvarez Icaza (2014: 294-295) argumentan que el simple hecho de que en los pueblos -además de indios- se tuviera la presencia de otros grupos, era razón suficiente para cuestionar la presencia de los frailes en la zona. En otras palabras, la composición social fue también un motivo poderoso para promover la secularización de las doctrinas, esto si consideramos que una justificación de que los frailes permanecieran al frente de las doctrinas era porque estas se conformaban de indios, sin embargo, para el siglo XVIII está justificación ya no era pertinente porque en los pueblos además de indios se tenía la presencia de otros grupos sociales como españoles, mestizos y otras castas.

Otro punto, y que se relaciona con la actividad pastoral de los frailes, fue la fundación de escuelas de lengua castellana, un aspecto que no fue del todo novedoso, Dorothy Tank (1999: 339) argumenta que en la segunda mitad del siglo XVIII las autoridades eclesiásticas promovieron las escuelas para que los indígenas aprendieran el castellano y dejaran de hablar su idioma nativo. Varios obispos y arzobispos, incluyendo a Manuel Rubio y Salinas, afirmaban que solo en castellano se podrían expresar con exactitud los ministerios de la fe y que era necesario suprimir las lenguas autóctonas que se consideraban "bárbaras, pobres y obscuras […]" (Tanck, 1999: 339).

Para el caso que nos compete, según lo asentado en al auto general de visita, en las cabeceras se debía erigir una escuela de lengua castellana "como lo previenen las Reales Cédulas para la instrucción y enseñanza de los naturales", para el cuidado de esta se exhortaba al alcalde mayor y oficiales de república poner especial atención para su mejor funcionamiento; de igual manera, pidió se nombrara un fiscal y un *topil* para que vigilaran la asistencia de los "jóvenes de tierna edad", estos eran de entre

cuatro a once años.[93] Aunque la orden del arzobispo parecía novedosa, más bien, desde 1717 el arzobispo José de Lanziego y Eguilaz encargó al alcalde mayor, a sus tenientes y justicias, se sirvieran de las disposiciones del Márquez de Valero para edificar escuelas de lengua castellana en Calimaya, Metepec, Zinacantepec y San Mateo Atenco, a las cuales asistirían los niños de entre cuatro y diez años de edad y casos especiales los de once.[94]

Hasta el momento se sabe que entre 1750 y 1774 había en la jurisdicción de Toluca 24 escuelas, en Metepec tres, y en Tengo del Valle, jurisdicción a la que pertenecía Calimaya, 11 (Tanck, 1999: 216 - 219). Por lo que es posible asentar que desde la segunda mitad del siglo XVIII en los pueblos de Toluca, Calimaya, Metepec, Zinacantepec y sus respectivas visitas, se tuvo la parecencia de una escuela y por lo menos un maestro. Por investigaciones de Caterina Pizzigoni (2003: 257), sobre el valle de Toluca, entre los siglos XVII y XVIII, se tienen noticias de que se fundaron en las cabeceras escuelas para que los niños aprendieran la lengua castellana. En ellas se impartían clases a niños y niñas de entre cuatro y diez años de edad, a quienes se enseñaba por separado y estaban obligados a asistir diariamente. Cabe puntualizar que la enseñanza estuvo vigilada por el clero local, incluso, el párroco tenía que participar en las clases todos los sábados para comprobar el comportamiento del maestro y examinar el aprendizaje de los niños. En cuanto a los maestros, el ideal era que fueran nativos e instruidos en la fe católica y su salario provenía principalmente de la caja de comunidad.

De los últimos aspectos abordados por el arzobispo encontramos el económico y el territorial–jurisdiccional. En el económico, parece que el arzobispo encontró en buen estado las finanzas de las doctrinas, tanto de Metepec como de Zinacantepec y Calimaya, por lo que no hizo comentarios complementarios. En lo que compete al pago de obvenciones, además de lo descrito en el tema de defunciones, exhortó a los curas ministros y vicarios a tener especial cuidado en la administración y cobranza de los derechos y aranceles parroquiales, aclarando que las rentas de las que gozaba la

[93] APSMZ, Bautismos, c. 4, vol. 4, “Auto de visita de Manuel Rubio y Salinas”, f. 34v -35.
[94]En cuanto al nombramiento de fiscales, este no quería decir que no hubiera o que serían sustituidos por otros nuevos, lo que se buscaba era nombrar a fiscales que se encargaran exclusivamente de la propagación de la doctrina para aligerar la carga de los religiosos. Dorothy Tanck (1999: 157) advierte que, en 1716, el virrey Márquez de Valero, a petición del arzobispo de México, expidió un decreto referente a la educación en los pueblos. Ordenó establecer escuelas de lengua castellana, una para niñas y otra para niños, por otra parte, solicitó nombrar maestros bilingües.

doctrina no eran para el enriquecimiento, sino para el cuidado y sustento del culto católico y la feligresía.[95] También señaló que los templos debían tener el ornato correspondiente a las obvenciones y rentas de sus fábricas, por lo que pedía al cura ministro visitar cada tres meses las iglesias para vigilar su ornato, para que no faltara nada para el culto divino.[96] En el caso de Metepec, exhortó a los feligreses a que "concurran con la limosna" para continuar con la "redificación" de la iglesia parroquial y continuar culto divino y veneración al "divinisimo [*sic*]".[97] En lo correspondiente a San Pedro y San Pablo de Calimaya, comentó que era necesario "para la buena y puntual administración," destinar recursos de las rentas parroquiales a la compra y colocación de candados y llaves en las iglesias y capillas de los pueblos de visita, "principalmente en las pilas bautismales de los pueblos de Santiago Coaxustenco, Nuestra señora de la Asunción, San Lucas Tepemaxalco y en la iglesia de San Antonio de Padua". De igual manera, se destinarán recursos para forrar y componer los ornamentos que sirven para el culto divino.[98]

En el ámbito territorial-jurisdiccional, pidió a los guardianes y curas ministros poner atención a las necesidades de las cabeceras y sus dependencias menores, particularmente, en las "ayudas de doctrina"; así como el número de ministros necesarios para el cuidado de la feligresía. Por ejemplo, Salinas ordenó al cura ministro de Metepec estar al tanto de la administración sacramental de San Mateo Atenco, ayuda de doctrina, realizando inspecciones cada tres meses. Este asunto es revelador, porque refiere como a nivel local el cura ministro era el encargado de supervisar a los religiosos que prestaban servicios en las dependencias menores. Aunque no podemos perder de vista que esta disposición también tenía como objetivo fortalecer la estructura doctrina-vicaría-visita de la jurisdicción, esto porque, Atenco manifestaba cierta autonomía con respecto a su cabecera religiosa (Jarquín, 2006: 139).

[95]APM, Bautizos, c. 3, vol. 2, "Auto general de visita", f. 30v, 31v, 35; APC, Bautismos, c. 8, vol. 2, "Auto general de visita de monseñor doctor don Manuel Rubio y Salinas", fs.73v-74.
[96]APM, Bautizos, c. 3, vol. 2, "Auto general de visita", f. 31-31v.
[97]APM, Bautizos, c. 3, vol. 2, "Auto general de visita", f. 35. María Teresa Jarquín (2007b: 21-39) ha señalado que la edificación de la iglesia de San Juan Bautista se llevó a cabo en diferentes etapas, iniciando en 1533 bajo el cargo de la orden franciscana, con el respaldo de las disposiciones de Carlos I. Pero por varias dificultades, se extendería hasta el siglo XVIII, siendo el cura secular, Cayetano Jacinto de Sotomayor el encargado de concluir la edificación de templo.
[98]APC, Bautismos, c. 8, vol. 2, "Auto general de visita de monseñor doctor don Manuel Rubio y Salinas", f. 74v.

La visita del arzobispo Manuel Rubio y Salinas a las doctrinas franciscanas de la región central del valle de Toluca, además de servir como herramienta para examinar el estado y las características de la administración, tanto en el ámbito temporal como espiritual. Es muy probable que sirviera para determinar el momento y los argumentos bajo los cuales se efectuaría la secularización de las doctrinas, esto si consideramos que a través de ella logró realizar una inspección detallada de la dirección eclesiástica, la importancia social, política, económica y jurisdiccional de cada doctrina. Aunado a la visita y su importancia para el programa de secularización, esta fue un argumento previo a la real cédula de 1753. Además de lo anterior, se retomaron e impulsaron otra medida, por ejemplo: la enseñanza de la doctrina y el establecimiento de escuelas de lengua castellana, con el objeto de ir allanando el terreno para llevar a cabo el programa de secularización, pues el promover el castellano como lengua oficial permitiría a los seculares desempeñar de mejor manera su tarea espiritual; de igual manera, justificaría la secularización de las doctrinas, pues la labor de los frailes como traductores ya no sería necesaria.

3.3 Cuatro doctrinas franciscanas frente al programa de secularización (1754-1757)

En este apartado daremos paso al análisis del programa de secularización y sus alcances en la zona de estudio; con ello se pretende dar continuidad a las etapas constructiva-formativa y de cambios-reajustes analizadas en los capítulos 1 y 2 de esta investigación y que son de suma relevancia para la redacción de este tercer capítulo. Nuestra pretensión es explicar, desde una perspectiva de larga duración, cómo se gestaron estos cambios y también advertir si hubo o no continuidades; así como sus impactos en los aspectos político-religioso, social, económico y territorial, con respecto a los siglos XVI y XVII. Esto implica explicar los procesos propios del programa de secularización de las cuatro doctrinas con el objeto de identificar en cada uno las repercusiones e implicaciones políticas, económicas, sociales y espirituales. Asimismo, hacer contrastaciones entre cada proceso a fin de identificar los principales actores, la respuesta de la población, finalmente, y en la medida en que las fuentes lo permitan, los primeros cambios que se gestaron al interior del curato.

Si bien es cierto que los frailes perdieron el derecho sobre la administración de tres doctrinas en el valle de Toluca, como lo fueron Metepec, Zinacantepec y Calimaya; así como los bienes acumulados, la doctrina de Toluca continuó estando bajo la administración de la orden franciscana. Por consiguiente, es pertinente preguntarse hasta qué punto los frailes perdieron presencia social en la región central del valle de Toluca, como lo ha explicado Marcela Saldaña para otras zonas del arzobispado.

En este contexto, cabe puntualizar que las doctrinas franciscanas del valle de Toluca, no son ajenas al contexto político, eclesiástico, social, que imperaba en el arzobispado y la Nueva España durante la segunda mitad del siglo XVIII. Esto porque formaban parte de una compleja red y sistema de doctrinas y parroquias, por lo que no eran agentes aislados en el espacio y tiempo, por el contrario, fueron instituciones inmersas en el contexto y etapa que les tocó vivir. La segunda mitad del siglo XVIII representó para las doctrinas del valle un periodo de cambios drásticos, propiciado por el programa de secularización el cual apoyó el propósito borbónico de centralizar y uniformar la autoridad política y de supervisar más de cerca al clero, especialmente al regular (Taylor, 1999: 119).

Para analizar la aplicación del programa de secularización en el arzobispado de México y particularmente en nuestra zona de estudio, se ha tomado como referencia la investigación de María Teresa Álvarez Icaza (2015), quién indica que en el proceso de secularización se pueden distinguir dos etapas. La primera comprende los años de 1750 a 1756, denominada como una “etapa intensa”, en donde el programa se aplicó con una fuerte intensidad y velocidad, pues se secularizó el mayor número de doctrinas tanto franciscanas como agustinas y dominicas. Dicha etapa estuvo marcada por dos cédulas: la de 1749 y 1753; es en esta etapa en donde tiene lugar la secularización de las doctrinas de Metepec, Zinacantepec y Calimaya. La segunda etapa comprende los años de 1757 a 1765, denominada como “moderada”, en donde la real cédula de 1757 es la que determinó las características y los parámetros bajo los cuales se continuaría con la transferencia de doctrinas al clero secular; es durante esta etapa en donde tiene cabida el caso de San José de Toluca.

3.3.1 La primera etapa de secularización (1750-1756)

Esta primera etapa de secularización, que comprende los años de 1750 a 1756, es la más difícil y compleja pues no todas las doctrinas fueron entregadas a los seculares sin contratiempos; algunas se convirtieron en objeto de disputa y de conflicto, acarreando ciertos enfrentamientos entre los frailes y autoridades novohispanas. Es justamente en esta etapa en donde centraremos nuestra atención para entender cómo se procedió a la secularización de Metepec, Zinacantepec y Calimaya.

Como se ha señalado en los apartados anteriores, un punto coyuntural en la organización eclesiástica de Nueva España y particularmente del valle de Toluca, fue la real cédula del 4 de octubre de 1749, en la cual la Corona dispuso la transferencia de doctrinas al clero secular. En dicha cédula se recordaba que las sedes de doctrina habían sido asignadas a las órdenes mendicantes de manera temporal, hasta que un número de sacerdotes diocesanos calificados estuviera disponible; y de acuerdo con dicha cédula, ese momento había llegado por lo que era momento de empezar con la remoción de doctrinas, proceso que debía estar bajo la supervisión y conducción del virrey y del arzobispo (Taylor, 1999: 120-121).

En el contexto de Nueva España, la cédula de 1749 fue bien recibida por el entonces virrey Juan Francisco de Güemes y Horcasitas conde de Revillagigedo que en el año de 1750 envió una carta al rey donde señaló que recién recibida la cédula, había notificado al arzobispo Manuel Rubio y Salinas la puesta en marcha de la orden. En dicha carta manifestó su disposición, experiencia y conocimiento del virreinato para llevar a buen puerto el programa de secularización (Saldaña, 2015: 75; Álvarez Icaza, 2015: 93).

Es importante resaltar que el virrey Revillagigedo fue favorable al programa, pues consideraba que podría ser de gran beneficio para los indios, por otra parte, argumentaba que la feligresía no se encontraba bien con los frailes. Además, mencionó que los religiosos poseían las doctrinas sin la autoridad real y sin la aprobación del prelado diocesano, contradiciendo lo dispuesto tanto en las Leyes de Indias como en el Concilio de Trento (De la Torre, 1991; 795; citado en Saldaña, 2015: 88-89); cabe puntualizar que esta última no fue del todo acertada, pues varios conventos como es el caso de Toluca, Metepec, Calimaya y Zinacantepec fueron construidos con la autorización real y en algunos caso, como en el de San Mateo

Atenco, el arzobispo se vio obligado a intervenir.[99] Estas ideas dejaban de manifiesto que el virrey había hecho suya la política real, salvaguardando las regalías del Patronato Real. Siendo de esta manera que, en el mismo año, 1750, elaboró un despacho en donde pidió a los alcaldes mayores que dieran noticias de los curatos que existían en sus distritos y proporcionaran los datos específicos de quienes los administraban (Álvarez Icaza, 2015: 93).

En lo que respecta al prelado Manuel Joseph Rubio y Salinas, como se ha mencionado con anterioridad, para tener un mayor conocimiento de la realidad de su arquidiócesis, dispuso diferentes acciones administrativas, las cuales varemos reflejadas a lo largo de la primera etapa de secularización como, por ejemplo, la solicitud y revisión de licencias, la elaboración de una tabla general de todos los conventos, una relación de clérigos ordenados a título de idioma, un informe del número de curatos y, como lo ha señalado María Teresa Álvarez, la puesta en práctica de la visita pastoral; todas estas medidas formaban parte de un mismo proyecto de secularización y corría paralelamente a la asignación de clérigos (Saldaña, 2011: 75; Álvarez Icaza, 2015: 93).

Tanto el virrey como el prelado lograron recabar información útil para poner en marcha el programa. Cabe puntualizar que antes de la puesta en escena del programa de secularización, en el año de 1745, el total de parroquias y doctrinas en el arzobispado de México era de 188, de las cuales, 88 eran administradas por el clero secular, y 100 estaban en manos del clero regular. Los dominicos tenían bajo su administración 25 doctrinas, los agustinos 41 y los hermanos de la orden seráfica 34, panorama que cambió radicalmente al realizarse la trasferencia de doctrinas al clero secular (Aguirre, 2009: 68).

Para llevar a cabo la secularización de doctrinas, el virrey y el arzobispo plantearon una serie de reglas para proceder; las cuales fueron notificadas al rey a través del marqués de la Ensenada. Según lo expuesto por el virrey, en la real cédula de 1749 no se estipuló el modo en el que se debía proceder para el retiro de las doctrinas y todo se dejaba a “la prudencia de los prelados” (Álvarez Icaza, 2015: 94). Por lo cual, se estipuló que el peso del programa debía recaer en las manos y figura

[99] AGI (consultado en la plataforma PARES), México, 1092, L.14, fs. 96-96v.

del virrey, “como en quién reside el patronato del rey”, el cual se encargaría de emitir los decretos de secularización, señalando el nombre de las doctrinas que debían ser entregadas al clero secular (Saldaña, 2011: 89). Por un “testimonio” que pidió el Padre Fray Miguel José de los Ríos, Procurador General, a Manuel Pedroza, alcalde mayor, sobre la secularización de varias doctrinas franciscanas, sabemos que el retiro de doctrinas se realizó de la siguiente manera:

> “[…] en debida ejecución de los autos reales, órdenes por mis superiores decretos, he mandado proveer en clérigos seculares todas las doctrinas que en estos últimos años han vacado en este reino y en todos sus obispados, y también las que se ha reconocido que poseían los religiosos con algún vicio, defecto o nulidad, y contradiciendo a la forma proveída por las leyes reales de estos reinos […].”[100]

Por la nota anterior, todo parece apuntar que, en primer lugar, se procedería a secularizar las doctrinas que estuvieran vacantes, posteriormente aquellas que mostraran problemas (vicios, defectos y nulidad); por último, las que no contaran con la presentación real y aprobación del prelado diocesano; condición que según Marcela Saldaña (2011) prevalecía en la mayoría de las doctrinas.

Como la aplicación del programa de secularización recaía tanto en manos del virrey como en las del arzobispo, el procedimiento se efectuó de la siguiente manera; el arzobispo evaluaba el estado de las doctrinas que se pretendían secularizar, posteriormente pasaba un informe al virrey, quien, en calidad de representante del rey, valoraba los argumento y expedía billete de ruego y encargo al arzobispo para que formara el despacho correspondiente y comisionar al juez eclesiástico que se encargaría del retiro de la iglesia, convento, bienes, rentas y alhajas. Además del despacho, el virrey debía enviar una orden al juez real de partido, ordenándole asistiera al juez eclesiástico en todo lo necesario para retirar a los religiosos de su cargo, pues era necesario acordar la hora para realizar la trasferencia, cuidando siempre que no se generara ningún escándalo (Saldaña, 2011: 89).

Los jueces, junto con sus respectivos notarios (escribanos) y testigos, notificarían a los frailes la entrega de la iglesia, para que, acto seguido, fuera celebrada la posesión del cura beneficiado, y también se diera a conocer esta noticia al pueblo. Finalmente, se realizaría una inspección del estado de las doctrinas, revisando el

[100] BNAH, Fondo Franciscano, vol. 139, exp. 63, f. 335v.

inventario de los bienes (muebles e inmuebles) del nuevo curato, estando presentes los feligreses, quienes debían dar testimonio sobre las pertenencias de la iglesia (Saldaña, 2011: 89-90). Esta forma de proceder la veremos más a detalle durante el análisis de la secularización de Metepec, Zinacantepec y Calimaya.

En cuanto a la figura del juez eclesiástico, Rodolfo Aguirre (2008) ha dejado de manifiesto que estos deben entenderse como parte del proceso de consolidación de la autoridad episcopal. Su presencia es relevante, particularmente en nuestra zona de estudio, por el papel que desempeñó en la sumisión de las doctrinas a la autoridad episcopal. Su intervención en asuntos rutinarios, así como en la ejecución de autos y decretos de ordinario, había permitido que se le restara influencia a los regulares; por lo que se convirtieron en los más idóneos para ejecutar a nivel regional y local programa de secularización. En cuanto a las autoridades judiciales y su intervención en asuntos eclesiásticos, dejaron en claro que el programa contaba con el apoyo de la potestad temporal, por lo que, de suscitarse algún problema, como ocurrió en muchas regiones del arzobispado, se contaría con el apoyo y respaldo de la autoridad civil (Álvarez Icaza, 2015: 98).

Delineada la forma de actuar y las autoridades que intervendrían, se procedió a la aplicación del programa, el cual inició en el año de 1750 en varias doctrinas de la orden agustina, siendo Actopan la primera doctrina en ser transferida al clero secular. Posteriormente, tendrían lugar otras confiscaciones, tanto en la capital novohispana como en otras regiones, en la mayoría de las trasferencias se señaló que las doctrinas estaban vacantes.[101] De las primeras doctrinas secularizadas a la orden agustina sobresale el caso de Capulhuac, en donde se suscitaron enfrentamientos entre el clero regular y secular, así como en la feligresía y las autoridades novohispanas. El problema fue de tal magnitud que uno de los religiosos fue llevado a la prisión de Veracruz para, posteriormente, ser deportado a España y quedar a disposición del rey (Álvarez Icaza, 2015: 95; Saldaña, 2011: 97). Ante los acontecimientos suscitados en Capulhuac el provincial de San Agustín se vio forzado a entregar las doctrinas de Actopan y Tianguistenco, junto con los bienes de la iglesia; aunque, al poco tiempo, intentó negociar su recuperación (Saldaña, 2011: 97).

[101]Para tener un panorama más amplio y puntual de las doctrinas confiscadas a la orden agustina, véase María Teresa Álvarez Icaza (2015), *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, p. 93-132.

Con la trasferencia de estas primeras doctrinas, y los problemas que se habían suscitado, las órdenes religiosas buscaron diferentes mecanismos para hacer frente al programa de secularización. Es en estos primeros años de la aplicación del programa donde las voces de agustinos y franciscanos buscaron hacer eco entre la población y las autoridades. Señalaron que la real cédula de 1749 era un repentino ataque contra su prestigio y bienestar. En sus primeros reclamos a la Corona "lamentaron la ingratitud por los siglos de leal servicio y se declararon «mártires de la envidia»". Pero estos reclamos no tuvieron el impacto esperado, pues los mendicantes siguieron siendo objeto de fuertes críticas y señalamientos, acusados principalmente de negligentes e irresponsables (Taylor, 1999: 121).

Pese a las primeras réplicas, el programa siguió con el curso deseado, por lo que en el año de 1751 se procedió a la secularización de cuatro doctrinas de la orden de Santo Domingo, aclarando que estas habían estado vacantes por un largo periodo de tiempo. Según el virrey, la falta de frailes para su administración justificaba su remoción. En el mismo año se procedió a la secularización de la doctrina de Xichú la cual había sido administrada de manera esporádica por los frailes de la orden franciscana, por lo que no contaban con la aprobación del virrey y del arzobispo. Por esta situación, la cual era inadmisible para el virrey y el arzobispo, se procedió a su secularización (Álvarez Icaza, 2015: 96).

Al tiempo que se procedía con la secularización de las doctrinas antes mencionadas, tenían lugar otros eventos relacionados con el programa. Por un lado, tomando nuestra área de estudio, se daba paso, por parte del arzobispo Manuel Rubio y Salías, al periodo de visitas pastorales, las cuales permitieron tomar decisiones sobre el proceder del programa y el actuar de los primeros párrocos en las zonas secularizadas (véase apartado 3. 2). Y por el otro, se daba a conocer la bula *Cum nuper* de Benedicto XIV, la cual respondía a las peticiones de Fernando VI al papado. El documento dio un duro golpe a las órdenes mendicantes, otorgaba facultades a los obispos para conferir las doctrinas a clérigos seculares "cuya idoneidad comprobaran previamente por medio de exámenes y los religiosos solo continuarían en caso de contar con aprobación episcopal expresa". Es de recordar que los regulares emprendieron sus labores de evangelización con el apoyo y legitimidad papal, pero con la bula *Cum nuper*, que llegaba en un momento crítico, las órdenes quedaban sin

el respaldo pontificio y las colocaba en una situación de desventaja frente al clero secular, por lo que fueron objeto del escrutinio de los obispos (Álvarez Icaza, 2015: 99).

Como la balanza se inclinaba a favor de los intereses reales, los religiosos debían defenderse por sí mismos. Hacia el año de 1752 el programa de secularización continuó con el mismo ritmo. En el mismo año el arzobispo de México, Manuel Rubio y Salinas, informaba a la corte que doce curatos pertenecientes a dominicos y agustinos se habían transferido al clero secular sin conmoción y desagrado por parte de los indios.[102] Tal parece que el informe quería transmitir a la corte seguridad, minimizando los pormenores que se habían suscitado en la trasferencia de algunas doctrinas. Las noticias del prelado fueron tranquilizadoras, pues no se habían presentado los problemas pronosticados, por lo que era de esperarse que las transferencias continuaran sin complicaciones (Álvarez Icaza, 2015: 103).

En vista de los logros conseguidos, el rey decidió extender el programa de secularización. A través de la cédula del 1 de febrero de 1753, Fernando VI ratificaba su política y confirmaba lo dispuesto en la cédula de 1749. A partir de la promulgación de esta cédula, el programa se intensificaría y se aplicaría con una mayor rigidez (Saldaña, 2011: 109; Taylor, 1999: 121). Adentrándonos en el contenido de la cédula, nos podemos percatar que el rey ratificaba su idea de trasferir la administración espiritual a los clérigos seculares, aclarando que habían terminado las condiciones que justificaban el trabajo e intervención de los regulares. Asimismo, reiteró que las diócesis de sus dominios americanos, con el trascurso del tiempo, habían llegado a contar con abundantes clérigos seculares "[…] adornados de las prendas de suficiencia, literatura, loables costumbres, y demás correspondientes a su estado en quien poder con seguridad fiar la cura de almas […]".[103]

Entre las novedades, se disponía que el programa se extendiera a todas las diócesis americanas. Sobre su desarrollo en Nueva España, el virrey, señaló que a todos los prelados les había dado a conocer sus respectivas cédulas. De igual manera, refería que para su ejecución se habían realizado las providencias necesarias, "aunque en algunas partes se ha obrado con más vigor que en otras,

[102] AHAM, c. 21 CL, l. 2.
[103] AGI, indiferente, 2883, "Cedula de secularización de 1753", citada en Saldaña, 2011: 165.

dependiendo […] de la mayor o menor actividad de los prelados, de la copia de los clérigos o de alguna consideración a los religiosos" (De la Torre, 1991; 795; citado en Álvarez Icaza, 2015: 104). Las palabras del virrey ratificaban su actuación, así como la del arzobispo. Hasta el momento, en la arquidiócesis de México, las autoridades eclesiásticas y civiles no habían encontrado obstáculos que impidieran su labor. Por otra parte, los religiosos no habían emprendido acciones concertadas, ni habían conseguido el respaldo de actores sociales y civiles (Álvarez Icaza, 2015: 104).

Continuando con el contenido de la cédula, se insistió que la transferencia debía proseguir con los curatos vacantes y los que estuvieran ocupados sin canónica institución. Aunque también se incluía otro punto novedoso, el programa se extendería a todos los lugares en donde resultara conveniente.

El objetivo de este último punto era que el conjunto de las parroquias quedara a cargo de los clérigos seculares y sujetos a los prelados diocesanos. En palabras de María Teresa Álvarez Icaza (2015: 104) "en este documento se hace evidente la determinación de lograr que, finalmente, la Iglesia indiana funcionara de acuerdo con las necesidades y los deseos de las autoridades civiles y diocesanas".

En ese mismo año, el papa Benedicto XIV concedió a la Corona el derecho de patronato universal en el territorio peninsular. A través de este concordato se reconocía el Patronato Real, el cual estaba preexistente en Indias y Canarias, aunque no concedía el patronato universal, otorgó derechos de nombramiento, presentación y patronato de beneficios, antes reservados a la Santa Sede (Egido, 1979: 182). Con este concordato la Corona podía continuar con sus planes de reestructurar la Iglesia Indiana.

A mediados de 1753 el arzobispo Rubio y el virrey Francisco Güemes de Horcasitas determinaron continuar con el programa de secularización, bajo los mismos términos, pues consideraban que la trasferencia de doctrinas era bien vista por diferentes autoridades, esto sin tomar en cuenta el parecer de los religiosos.

Aunque el arzobispo y el virrey señalaban que la trasferencia continuaría como en los primeros años de su aplicación, la documentación nos deja ver que se vivió un panorama completamente diferente, esto porque la transferencia se realizó de forma más acelerada y contundente. Es a partir de 1753 cuando las órdenes de San Agustín y Santo Domingo fue objeto de la secularización de otras doctrinas importantes, tanto

en la capital como en la periferia (Saldaña, 2011: 98-106); y es también en este lapso de tiempo donde la orden franciscana empezaron a experimentar la crudeza del programa de secularización, pues en dicho año se procedió a la secularización de Zempoala, Santa María de la Redonda y Chiauhtlan. En el caso de Zempoala, la doctrina había quedado vacante por la muerte de su doctrinero, por lo que se procedió a la presentación de candidatos para ocupar el puesto, pero el provincial recibió órdenes de ceder la doctrina al clero secular. Cuando los frailes hicieron la entrega de la doctrina, "por no ser hora oportuna para salir del pueblo", pidieron abrigo en la casa del síndico, pero este fue presionado para sacar a los religiosos de su casa (Álvarez Icaza, 2015: 106).

Un caso similar y que despertó fuertes reacciones por parte de los franciscanos al programa de secularización fue el caso de Santa María de la Redonda, el 27 de junio de 1753, la doctrina quedaría vacante por la muerte del fraile José de Herrera Sotomayor. A causa de este suceso, el provincial, fray José de la Vallina, acudió al palacio virreinal para dar noticia del suceso y presentar terna para ocupar la doctrina, sus intentos no lograron el objetivo deseado, pues el mismo día del entierro del fraile se procedió a la secularización de la doctrina. Según Marcela Saldaña (2011: 108-109) se entablaría una querella por la doctrina, la cual concluiría el 9 de julio de 1753 con la entrega de esta al clero secular.

Es en este lapso de tiempo que las órdenes mendicantes empezaron a reaccionar en proporción a la gravedad de la situación que las aquejaba. Por un lado, optaron por mostrar mayor disposición en la entrega de las doctrinas; mientras que por el otro, buscaron alternativas para hacer frente al programa, situación que era compleja debido a que las máximas autoridades virreinales habían cercado sus relaciones con los diferentes sectores de la sociedad y muy pocos estaban dispuestos a brindarles su apoyo y asumir las consecuencias.[104] Los franciscanos del Santo Evangelio comisionaron a fray Diego de Osorio para preparar un memorial en 1753 que sirviera para salvaguardar las doctrinas; en el memorial se destacaron los méritos de los

[104] Sobre el tema véase el texto de Marcela Saldaña (2012), "Representación del Ayuntamiento de la ciudad de México en contra de la secularización de doctrinas, 1753", en *Estudios de Historia Novohispana*, no. 46, enero-junio, Instituto de Investigaciones histórica. En donde cita un documento producido por el Ayuntamiento de la Ciudad de México, del año de 1753, en donde se hace una abierta defensa de los frailes franciscanos. En el documento, los miembros del ayuntamiento manifestaron su postura en favor de las órdenes mendicantes y, por consiguiente, externaron su reprobación a la administración espiritual de los sacerdotes, advirtiendo que serían de gran daño para los indios.

religiosos como un intento de ampararlos frente a las acusaciones de las que habían sido objeto. De igual forma, se designó a Fray Nicolás García, lector de Sagrada Teología y calificador del Santo Oficio, y a Manuel Nájera, lector de Sagrada Teología y secretario de la provincia, para representar los intereses de la provincia en Madrid y pedir la restitución de las doctrinas, convento y alhajas (Álvarez Icaza, 2015: 108).

Retomando el caso de la secularización de Zempoala, Chiauhtlan y el litigio por la doctrina de Santa María de la Redonda, que fueron los detonantes para armar una defensa del programa de secularización, conocemos que el provincial del Santo Evangelio, fray José de la Vallina, envió una carta cordillera a las doctrinas franciscanas del arzobispado de México en donde dio instrucciones de carácter "preventivo", como respuesta al violento despojo que la provincia había experimentado. En dicha carta solicitó a los encargados de los conventos extraer con la mayor discreción todo cuanto pudieran: "así de plata, como de ornamentos, en caso de que esto se pueda hacer sin escándalo, ni especial notar de los indios, exceptuando aquellos conventos que hubiere ya visitado el Señor Arzobispo".[105] Encargó que, de ser posible, se hicieran nuevos inventarios o se borraran los bienes sustraídos, anotando en los márgenes: "se dio por consumido". También solicitó que se sacaran del convento los libros de patentes, decretos, gasto y recibo para ser llevado a su presencia. En el valle de Toluca la carta llegó a los pueblos de Chapultepec, Atenco, Calimaya, Metepec, Toluca, Zinacantepec, Tecaxic, Jilotepec y Acambay, aunque también debió de haberse enviado a otras zonas.[106]

Por el *Inventario de las alhajas que se han extraído de los conventos de esta Santa Provincia*[107], probablemente del año de 1753, sabemos que los frailes encargados de las doctrinas de Toluca y Calimaya, así como los que residían en Tecaxic (ayudas de Toluca), sustrajeron y enviaron, en diferentes momentos, al padre provincial varios enseres de plata, ornamentos y ropa. Esto lo sabemos porque en los inventarios se asientan ocho registros, de los cuales se pueden apreciar cuatro completos; debido al deterioro de los documentos. Hasta el momento se desconoce si los frailes encargados de las doctrinas de Metepec y Zinacantepec sustrajeron bienes.

[105]BNM, Archivo Franciscano, c. 127, leg. 1649, doc. 35, f. 3.
[106]BNM, Archivo Franciscano, c. 127, leg. 1649, doc. 35, f. 2.
[107]BNAH, Fondo Franciscano, vol. 139, fs. 1-39.

Entre los bienes que fueron extraídos de las doctrinas encontramos casullas, enseres y alhajas de plata como: palabreros, blandones, candeleros, incensarios, relicarios, cucharas y vinajeras, por mencionar algunos. En el cuadro que corresponde a la doctrina de Toluca se registran los objetos, cantidades y en algunos casos el peso de los bienes extraídos (véase cuadro 13). Para el caso particular de Calimaya cabe anotar que únicamente se registraron tres cálices de plata con sus patenas y un palabrir [*sic*], por lo que se desconoce si aportó otros bienes.[108]

Es difícil determinar de manera clara hasta qué punto repercutió esta extracción de bienes, pues en la transferencia de doctrinas al clero secular se entregaron los inventarios completos, además se anexaron otros bienes que nos estaban registrados, como ocurrió en el caso de Calimaya y Metepec. Por otra parte, los bienes sacados de las doctrinas dejaban de manifiesto la importancia económica y la riqueza que habían acumulado las doctrinas a lo largo de dos siglos, como ocurrió con el caso de Toluca y Tecaxic.

Anexo a la carta, se envió otra**,** en donde se le ordenó a los guardianes, vicarios y asistentes de los conventos de doctrina remitir a la secretaría, la nómina de los religiosos que están a su cargo "individuando" sus ministerios, en que idiomas tienen licencias de confesar.[109]

Retomando el tema de la secularización de doctrinas, los frailes de la orden franciscana intentaron –a pesar del poco apoyo de los feligreses y sus procuradores– frenar la aplicación del programa en su jurisdicción y recuperar las doctrinas confiscadas. El año de 1754 apuntaba para consolidar ambos objetivos, pues dos de los impulsores del programa de secularización, y cercanos al rey Fernando VI, José de Carvajal, marqués de la Ensenada, había fallecido, y Francisco de Rávagon, confesor real, había abandonado su puesto. Asimismo, los asuntos de guerra volvieron acaparar los intereses de la Corona, por lo que se percibía en el ambiente una brisa de esperanza. Inclusive, Fray Nicolás García, quien, junto con Manuel Nájera, había llegado a Madrid para defender los intereses de la orden; escribió al provincial del Santo Evangelio de México para hacerle saber que con la ausencia del

[108] BNAH, Fondo Franciscano, vol. 139, fs. 7, 16v,
[109] BNM, Archivo Franciscano, c. 127, leg. 1649, doc. 35, f. 5.

ministro José de Carbajal había oportunidad de alcanzar sus objetivos (Álvarez Icaza, 2015: 111).

Cuadro 13. Memoria de la plata que entregó el convento de Toluca, sin año

Bienes	Tipo	Peso	Cantidad
Cáliz de plata guarnecido de filigranas con patena sobredorada	e	Seis marcos, seis onzas y media	1
Cáliz blanco con serafines y patena sobredorada	e	Tres marcos	1
Cáliz sobredorado con patena sobredorada	e	Cuatro marcos y cinco onzas y media	1
Cáliz blanco con patena sobredorada	e	Tres marcos y dos onzas	4
Cáliz blanco sincelado [sic] con patena sobredorada	e	Tres marcos, cuatro onzas y tres cuartas	1
Vaso grande sobredorado con serafines	e	Ocho marcos y medio	1
Vaso blanco sin cruz	e	Tres marcos y dos onzas	1
Relicario	a	Cuatro marcos y tres onzas	1
Relicario sin dorar	a	Marco y medio	1
Relicario con pie y vidrieras (guarda un clavo tocado de Jesucristo)	a	Tres marcos y cinco onzas	1
Vasos para lavatorio	e	Pesan dos marcos y siete onzas	2
Vinajeras con tapa y dos platos	e	Todo pesa seis marcos, onza y media	6
Blandosillo	-	Cada uno pesa seis marcos	6
Candeleros cuadrados	e	Cada uno pesa dos marcos	4
Palabreros de plata (labrados)	-	Doce marcos	1
Atril de plata	e	Doce marcos	1
Incensario	e	----------	1
Hostiario con tapa (sincelados)	e	----------	1
Cucharitas de plata sobredoradas	e	----------	11
Cucharas de plata sin dorar	e	----------	7
Vaso de plata sobredorado	e	----------	1
Albas de Britania	Prendas		12

Fuente: BNAH, Fondo Franciscano, vol. 139, f. 39v. Para enseres se coloca la letra (e) y para las alhajas la letra (a).

Sucedió todo lo contrario, el 14 de noviembre de 1754 el virrey Francisco de Güemes y Horcasitas, por solicitud del arzobispo Manuel Rubio y Salinas, decretó la secularización de 19 doctrinas (con todo y sus anexos), sujetas a la jurisdicción del arzobispado de México. Argumentando que se hacía en “ejecución de las reales

ordenanzas" y "por las justas y graves causas" (de las que estaba informado). Por la promulgación del decreto, la orden de Santo Domingo se vio obligada a entregar, al clero secular, cuatro doctrinas: San Jacinto, Mixcoac, San Agustín de las Cuevas y San Pedro Tláhuac. Los hermanos de la orden seráfica, quienes fueron los más afectados, entregaron ocho de sus mejores doctrinas: Cuautitlán, Tlalnepantla, Tacuba, Tultitlan, Tulancingo, Huichapan, Metepec y Zinacantepec. William B. Taylor (1999: 156-167), explica que estas ocho doctrinas se asentaban en zonas altamente productivas, con crecientes ingresos, los cuales podían llegar a superar los 2,000 pesos anuales; de igual manera, en ellas había una gran concentración de población, con asentamientos bien definidos y con feligreses dispuestos a participar y colaborar con los curas; por otra parte, estaban situadas en posición estratégica, muy cercanas a la capital virreinal. Los frailes de la orden de San Agustín confirieron a los seculares siete doctrinas: Huauchinango, Atotonilco, Tlayacapan, Tantoyuca, Acolman, Zacualtipán y Huasca.[110]

La secularización de estas doctrinas reflejaba la rapidez y contundencia con la que el virrey y el arzobispo aplicaron el programa de secularización en el arzobispado México, por tal motivo Marcela Saldaña (2011) y María Teresa Álvarez Icaza (2015) han denominado como una etapa intensiva, la cual se caracterizó por el traslado generalizado de doctrinas.

3.3.2 Agentes secularizadores del valle de Toluca: el juez eclesiástico, el cura beneficiado y las autoridades locales

Señaladas las generalidades del proceso, conviene identificar a los actores que intervinieron a nivel regional y local. Como se ha puntualizado a lo largo de los apartados anteriores, la orden de secularización emanó de la Corona, quien, a su vez, depositó en la figura del virrey y el arzobispo la responsabilidad de su ejecución; estos, por su parte, comisionaron a los jueces eclesiásticos y las autoridades civiles para llevar a cabo la ejecución del programa; finalmente, los curas párrocos fueron los encargados de consolidar y dar nueva cara al proyecto eclesiástico de la Corona. En este punto nos enfocaremos en tres actores; el juez eclesiástico, el cura párroco

[110] BNAH, Fondo Franciscano, v. 139, fs. 393-394v, 395v-396.

beneficiado o vicario *in capite*; finalmente, las autoridades civiles a nivel local y regional.

En lo que compete al juez eclesiástico, fue una figura de primera línea en la aplicación del programa gracias a sus facultades de gobierno y justicia parroquial. Entre sus muchas atribuciones y funciones, estaban la ejecución, a nivel local, de todos los autos y decretos de ordinario, aspecto que lo posicionaba como la figura más idónea para intervenir en la trasferencia de las doctrinas al clero secular (Aguirre, 2008: 24). Como podremos apreciar más adelante, la figura del juez eclesiástico fue fundamental en la transferencia de las doctrinas franciscanas de Zinacantepec y Calimaya al clero secular.

Respecto a la figura del cura beneficiado, conviene plantear dos preguntas ¿De qué manera los clérigos llegaron hacerse acreedores a las parroquias de Metepec, Zinacantepec y Calimaya? ¿Qué implica ser cura beneficiado? Con la intención de ofrecer respuestas a estas dos interrogantes, definimos en primera instancia la condición de cura beneficiado, el cual se aplica a los sacerdotes que tuvieron a su cargo "la parroquia como beneficio […] bajo el título de vicario *in capite* (rector o titular)" (Taylor, 1999: 148). Como titular tenía derecho a percibir un ingreso parroquial, trabajo y suministros sancionados por la ley o por costumbre. Su cargo era vitalicio o hasta su promoción, siempre y cuando no violara las leyes civiles y eclesiásticas. Aunado al beneficio de la parroquia, se les otorgó, por parte de la Audiencia Arzobispal, el nombramiento de "juez eclesiástico", tal denominación le otorgó funciones de gobierno y justicia, desde luego, se trataba de justicia ordinaria, tanto criminal, como civil donde estuvieren involucrados clérigos (Vivero, 2019: 47-48).

Para que los seculares pudieran ocupar una parroquia debían participar en un concurso de oposición, los cuales tenían lugar de manera anual o bianual, una vez que el arzobispo publicara la convocatoria (Taylor, 1999: 148; Aguirre, 2012: 184-186). Respecto a la elección de curas párrocos para los partidos de Metepec, Zinacantepec y Calimaya, María Teresa Álvarez Icaza (2020: 338) explica que esta tiene como referencia la promulgación de la real cédula de secularización del 1 de febrero de 1753, la cual permitió a los obispos tener mayor campo de acción sobre

las doctrinas y dar varios pasos a favor del clero diocesano del arzobispado de México.

El arzobispo Rubio y Salinas, aprovechó el momento para planificar y realizar varios preparativos, entre estos estaba la publicación de edictos que convocaban a los clérigos para participar en los concursos de oposición, los ganadores ocuparían futuras parroquias vacantes. Respecto a los concursos de oposición, estos sirvieron como filtros para elegir a los mejores prospectos, quienes debían contar con amplios conocimientos de teología, prudencia, rectitud moral y seriedad para desempeñar la labor de cura de almas. Pese a que los requisitos anteriormente señalados eran indispensables para ocupar una parroquia, en la práctica también influyeron otros factores como: las relaciones personales, la calidad del candidato y los méritos (Taylor, 1999: 147-155). Mediante estos concursos, el arzobispo examinó "con todo rigor" a un conjunto abundante de clérigos diocesanos con el objeto de tenerlos listos para cuando fueran necesarios, esto quiere decir, que aún antes de efectuarse la secularización de Metepec, Zinacantepec y Calimaya, ya había prospectos para ocupar los partidos.

Además de los concursos de oposición, es de notar el grado de estudios que poseían los clérigos nombrados para ocupar los curatos de Metepec, Zinacantepec y Calimaya los cuales ostentaron el título de "doctor". William B. Taylor (1999: 113-127; 147-156) argumenta que este se obtenía continuando con los estudios de teología, era un grado que no exigía cursos nuevos, pero si un periodo de pasantía. Podía acceder a este título solo una "elite académica" que buscaba ganar prestigio y tener al alcance las mejores opciones laborales, desde un curato en lugares competidos hasta los cargos más altos de la Iglesia o la burocracia. De igual manera, indica que su presencia en estas parroquias se debía a las ventajas políticas, territoriales, sociales, pero particularmente, a los beneficios económicos; puesto que los ingresos anuales de los párrocos eran superiores a los 2,000 pesos, suficientes para cubrir sus salarios como curas párrocos y sufragar la presencia de vicarios auxiliares. Más allá de considerar si un individuo era cura por vocación, por prestigio familiar o por la posición que brindaba, el oficio permitía ganarse la vida: era una manera de procurarse ingresos para la subsistencia (véase también Aguirre, 2015).

Para ejemplificar la figura del párroco beneficiado traemos a discusión la figura del cura párroco Cayetano Jacinto de Sotomayor, quien fue el primer cura secular de la parroquia de San Juan Bautista Metepec. La recurrencia a la figura de este cura párroco nos permitirá contar con un ejemplo para conocer las características generales de los párrocos nombrados para Zinacantepec y Calimaya.

Cayetano Jacinto de Sotomayor (véase imagen 1) fue originario de Toluca, hijo de don Juan Antonio de Sotomayor y doña Antonia de Ita; ambos españoles. Fue "colegial de erección" y ejerció la catedra de elocuencia en el Real y Pontificio Colegio Seminario, en el año de 1737 solicitó el nombramiento de colegial en el Real y Pontificio Colegio Seminario. Obtuvo el grado de doctor en teología por la Real Universidad Pontificia de México, en donde fungió como catedrático sustituto. Además de su carrera como cura párroco, era dueño de la hacienda La Crespa, cerca del pueblo de San Pedro Totoltepec, jurisdicción de Toluca, se tienen noticias de que en el año de 1774 sostuvo un litigio con el pueblo de Totoltepec por las tierras de la hacienda (Jarquín, 2010a: 105-107).

Imagen 1. Pintura del párroco de Metepec, Cayetano Jacinto de Sotomayor, siglo XVIII



Fuente: APM, la pintura no tiene clasificación o referencia, está colgada en el interior de las oficinas que conforman el archivo parroquial. Fotografía tomada el 23/03/22.

La presencia de las autoridades civiles en el programa de secularización, no fue casual, pues las autoridades virreinales solicitaron a los miembros de las repúblicas de españoles e indios atestiguar la salida de los religiosos y reconocer al nuevo cura párroco diocesano (Álvarez Icaza, 2015: 98). Por otra parte, no debemos olvidar que estas intervinieron de manera activa en el proceso de secularización, y en algunas ocasiones ostentaron atribuciones del ámbito eclesiástico, sírvase de ejemplo el caso de alcalde mayor de la jurisdicción de Metepec-Ixtlahuaca, Manuel de Manduyra y Cisneros, quien fue comisionado por la mitra, bajo el título de "juez receptor", para llevar a cabo la secularización de San Juan Bautista Metepec.

Para reforzar esta idea, Óscar Mazín (2010: 53-65) argumenta que en el periodo virreinal había una dualidad de potestades civil y religiosa, que no se limitó solo a la Corona, también permeo en las esferas inferiores. Todas ellas orbitaron entre una esfera y otra, participando tanto en asuntos de orden temporal-secular y religioso-eclesiástico. Es de recordar que a nivel local los oficiales de república fueron el medio que permitió a las autoridades virreinales y eclesiásticas entablar relaciones con la población y viceversa. Representaban al pueblo tanto en cuestiones civiles como eclesiásticas-religiosas, tales como la recepción del obispo, el alcalde mayor, el subdelegado o el virrey. Una de las actividades más importantes del consejo municipal en los pueblos fue la organización y financiamiento de las celebraciones religiosas (Tanck, 2005: 23-31; 1999:48-52).

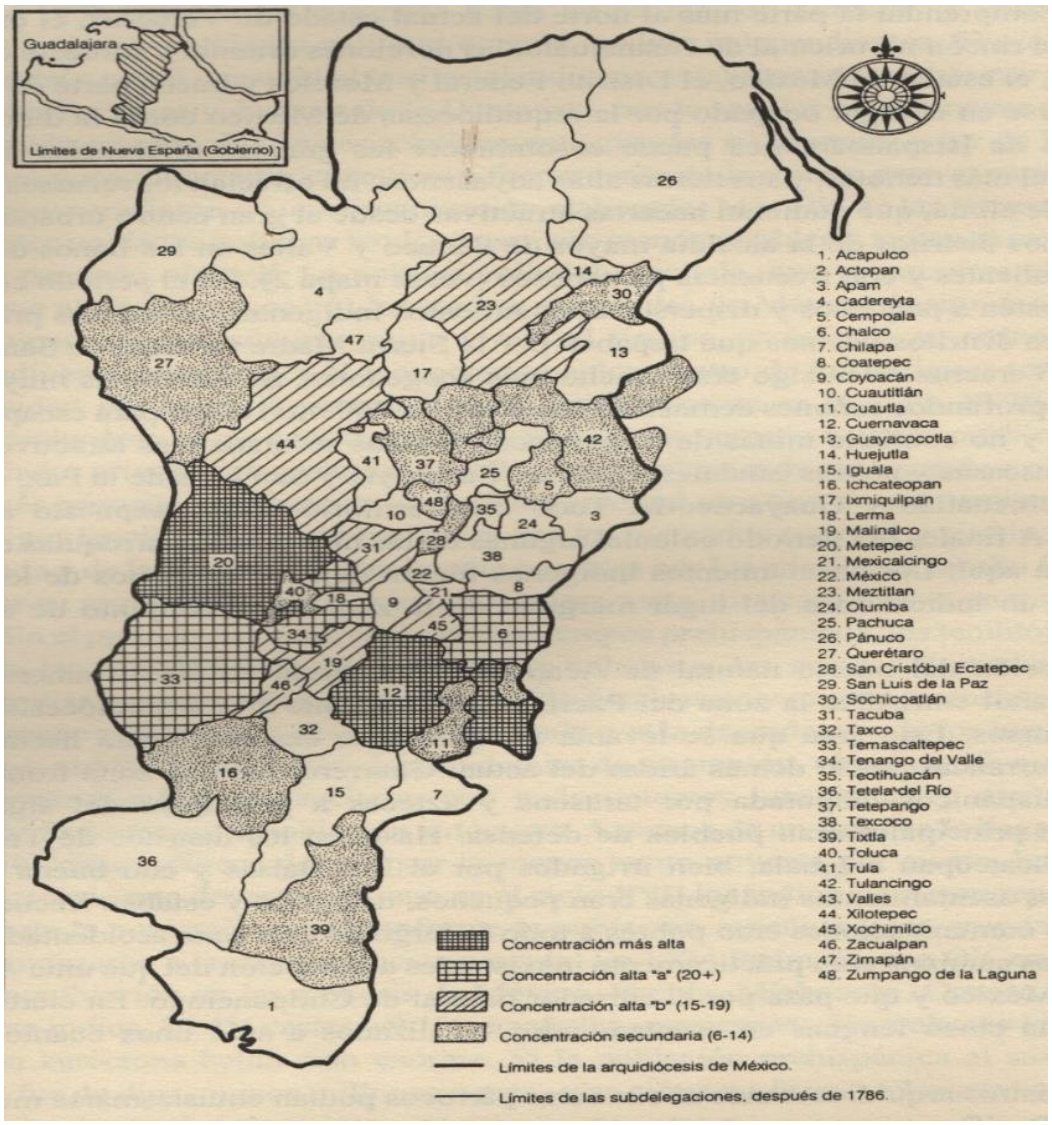
Después de identificar a los actores que participaron en el programa de secularización a nivel local y regional, es pertinente pasar al análisis del proceso de secularización en las doctrinas franciscanas de la región central del valle de Toluca.

3.3.3 La secularización de dos doctrinas de la región central del valle de Toluca (1754-1756)

A lo largo de este sub-apartado se realiza un análisis de la secularización de San Juan Bautista Metepec y San Miguel Zinacantepec, doctrinas franciscanas que fueron secularizadas en el mismo lapso de tiempo, el porqué de esta situación se debe posiblemente a que Metepec y Zinacantepec (junto con otros pueblos) formaba parte de una misma jurisdicción política, la alcaldía mayor de Metepec-Ixtlahuaca;

asimismo, formaban parte del mismo distrito eclesiástico. William B. Taylor (1999: 57-71) ha señalado que la región central del valle de Toluca se conformaba, en el siglo XVIII, de cuatro distritos: Toluca, Metepec, Lerma y Tenango del valle (véase mapa 9). Zinacantepec y Metepec conformaban un mismo distrito. Calimaya pertenecía al distrito y jurisdicción de Tenango del Valle; mientras que Toluca se erigió como sede de un corregimiento, (Gerhard, 1986: 179-182; García, 2016: 84-94; Álvarez Icaza, 2015: 206-214), perteneciente al Marquesado del Valle.

Mapa 9. Distritos de la arquidiócesis de México, 1750-1810



Fuente: Taylor, 1999: 56.

Otros posibles argumentos sobre la transferencia de Metepec y Zinacantepec al clero secular en el año de 1754, se debe a que ambas formaban parte de una misma jurisdicción política, sujeta a la Corona. Esto nos ayudaría a entender la razón por la que Calimaya y Toluca fueron secularizadas después. En el caso de Calimaya que no fue secularizada en 1754 junto con los dos pueblos anteriormente señalados, se debe posiblemente a que además de estar sujeta al distrito eclesiástico de Tenango del Valle, estaba bajo la administración del condado de Santiago de Calimaya, título nobiliario creado en 1616 por el rey Felipe III a favor de Francisco Altamirano y Velasco, Corregidor de México, Capitán General de Guatemala y Presidente de su Real Audiencia. Caso semejante el de Toluca, perteneciente la jurisdicción del Marquesado del Valle de Oaxaca, que representa un caso muy particular y el cual abordaremos más adelante.

Por lo anterior se propone, como hipótesis, que -para proceder a la secularización de las doctrinas franciscanas del valle de Toluca- el virrey y el arzobispo de México tomaron como base la jurisdicción civil- los distritos civiles en los que se dividía el valle-, la calidad jurídica de las cabeceras. Esto permitiría entender por qué las cuatro doctrinas fueron objeto del programa de secularización en diferentes momentos.

Como se ha referido con anterioridad, la secularización de Metepec y Zinacantepec, tiene como marco de referencia la cédula de 1753 y punto de partida el decreto del 14 noviembre de 1754, en donde el virrey Francisco de Güemes y Horcasitas ordenó la transferencia generalizada de ocho doctrinas franciscanas al clero secular. El proceso daría inicio con la promulgación de la orden de secularización, posteriormente se otorgaría al arzobispo Rubio y Salinas “billete de ruego y encargo”[111] para que, en ejecución de la orden, formara el despacho correspondiente y comisionara a los jueces eclesiásticos, de cada partido, para que procedieran al retiro y confiscación de los bienes, iglesias, conventos, rentas y alhajas administrados por los regulares. Asimismo, se escribirían órdenes a los alcaldes y tenientes de los partidos para que asistieran al juez eclesiástico, cuidando no generar escándalos.[112]

[111] BNAH, Fondo Franciscano, vol. 139, f. 337.
[112] BNAH, Fondo Franciacano, vol. 139, f. 343.

Además de lo anterior, el virrey notificaba a los padres provinciales, mediante un despacho, las doctrinas que pasarían a manos del clero secular con el objeto de evitar conflictos y agilizar la transferencia. Posterior a la recepción del despacho, el provincial de la orden, fray José de la Vanilla, envió una carta, con fecha del 15 de noviembre de 1754, a los "padres guardianes" de "Tacuba, Tlalnepantla y Tulancingo y otros que no pertenecen a esta cordillera [Cuautitlán, Tultitlan, Huichapan, Metepec y Zinacantepec]", para informarles la entrega de sus respectivos curatos, conventos, "alhajas, obras pías, y demás a ellos pertenecientes", por lo cual, les pedía estar al pendiente de "[…] la entrega de lo expresado, y que pidan testimonio, y recibo de todo lo que entregaren a las personas que fueren a recibir por parte de la sagrada mitra portándose en acto tan sensible con la mayor modestia, y religiosidad sin dar […] menor queja".[113]

Rescatamos tres puntos del contenido de la carta: primero, se le pedía a los guardianes estar listos para la entrega en la "mayor forma que se pudiera", esto implicaba: tener en orden y con el debido cuidado los edificios religiosos (iglesia, sacristía, oficinas y salas adjuntas), organizar los libros en donde se asentaron las partidas de bautizos, matrimonios, defunciones, capellanías, obras pías, y, particularmente, revisar y actualizar el inventario de bienes del convento (estos inventarios fueron de suma relevancia durante el proceso, ya que en ellos se registraron bienes muebles e inmuebles del partido); segundo, solicitar a los encargados de la transferencia "testimonio y recibo" de todo lo que fuere entregado; tercero, se le ordenó al padre guardián y sus ayudantes que al concluir la entrega y transferencia del curato se trasladaran a la sede de la provincia "para darles el destino que convenga".[114]

3.3.3.1 La secularización de San Juan Bautista Metepec (1754)

En lo que respecta a la secularización de Metepec, esta tuvo lugar el 28 de noviembre de 1754. Las fuentes exponen que el alcalde mayor de la Provincia de Metepec-Ixtlahuaca, Manuel de Manduyra y Cisneros, en calidad de "juez receptor" fue el encargado de consumar la secularización del partido.[115] El que la mitra concediera al

[113] BNAH, Fondo Franciacano, vol. 139, f.332.
[114] BNAH, Fondo Franciscano, vol. 139, f. 332-332v.
[115] BNAH, Fondo Franciscano, vol. 139, fs. 376-376v.

alcalde mayor tan complicada tarea, se debió a que la secularización de Metepec se sobrepuso a la de Zinacantepec, pues ambas se efectuaron con un día de diferencia, por lo que fue necesario realizar ajustes al programa. Por esta razón, el alcalde mayor en calidad de "juez receptor" acudió a Metepec, mientras que el juez eclesiástico de San José de Toluca se dirigió a la doctrina de San Miguel Zinacantepec.

Por la documentación disponible sabemos que el proceso dio inició con el arribo al pueblo del juez receptor, los testigos y el recién nombrado cura párroco. La recepción de la comitiva sucedió con toda la formalidad posible, como si se tratara de la vista del arzobispo o alguna otra autoridad civil o religiosa, en la entrada del pueblo el séquito fue recibido y acompañados, durante toda la diligencia, por los oficiales de república. En cuanto la comitiva se aproximó a la entrada del cementerio situado en el atrio de la iglesia, repicaron las campanas de la iglesia, anunciando la llegada del nuevo cura párroco. Casi de inmediato salió de la iglesia el padre guardián fray Manuel Martínez de los Ríos, acompañado de sus auxiliares (los predicadores fray Francisco Cervantes y fray Andrés de Vargas), fiscales indios, común y naturales del pueblo, para recibir a la comitiva con cantores que "esperaban con puchiles [instrumentos de cuerda] ramos y chirimías y los recibió con el mayor acatamiento y estimación, manifestado la mayor conformidad y [res]ignación con la superior orden".[116]

Después de la recepción, ingresaron al interior de la iglesia y estando en el altar mayor fray Manuel Martínez de los Ríos "por mano extrajo al santísimo para el acto de posesión, en que se manifestó al público que el nuevo párroco**,** [Cayetano Jacinto de Sotomayor]". Al concluir la ceremonia de recepción, fray Manuel Martínez de los Ríos hizo entrega a Jacinto de Sotomayor el baptisterio y puso en sus manos "las llaves así del sagrario, como de la pila bautismal y caja de los santos óleos, los libros de parroquia y llaves de su Archivo con el directorio de misas, y demás obvenciones de parroquia, y con la misma conformidad puntual […] y demostraciones cariñosas".[117] Mediante estos actos, el padre franciscano reconocía la autoridad del doctor Cayetano Jacinto de Sotomayor como cura beneficiado por su majestad, vicario *in capite* y juez eclesiástico del partido de Metepec. De igual manera, era una entrega

[116] BNAH, Fondo Franciscano, v. 139, f. 376v.
[117] BNAH, Fondo Franciscano, v. 139, f. 377.

simbólica, que legitimaba la presencia y figura de cura secular y que incentivaba a los naturales a reconocerlo como nuevo dirigente de la jurisdicción.

Al día siguiente, 29 de noviembre, fray Manuel Martínez de los Ríos, procedió a la entrega de ornamentos, plata labrada, alhajas y avíos de la iglesia, oficinas, sacristía, convento y salas adjuntas, al padre guardián y juez receptor, quienes cotejaron los bienes con el inventario del convento. Estando en la entrega de bienes, se vivió un momento de tensión cuando uno de los fiscales indios presentaron al párroco varias "alhajas sueltas" -las cuales no se habían incluido en el inventario-, ante este hecho, Cayetano Jancito de Sotomayor, abrió un interrogatorio al padre guardián y sus dos auxiliares. Ellos explicaron que, desde su nombramiento, hacía más de 30 años, las alhajas y ornamentos para el culto divino habían aumentado, pero tanto los nuevos como los viejos se habían registrado en el inventario, aunque algunos pudieran no estar registrados "por estar sueltos".

Concluidos los interrogatorios, el padre guardián entregó las llaves de la iglesia y el convento al padre Sotomayor; este pidió que se revisara e inspeccionara las existencias del convento. El padre guardián, según lo referido por el notario y atestiguado por el juez receptor, sacó del convento un "reducido ajuar […], y […] vimos ser todo de tan corta entidad y tan precisó* para sus personas que el más pobre del siglo no pudiera salir más reducido".[118] En los días siguientes, el cura párro, quien también fungía como juez eclesiástico de la feligresía de Metepec y pueblos anexos, Cayetano Jacinto de Sotomayor, realizó el reconocimiento de los barrios y pueblos sujetos a su jurisdicción.

El día 2 de diciembre de 1754 visitó la "ayuda de parroquia" de San Mateo Atenco y al reconocerla como parte de su curato nombró como teniente al vicario don José Cristóbal Rodríguez, puesto que había sido ocupado por el reverendo padre fray Pedro de Ondaya.[119] Junto con este nombramiento se procedió a la secularización de San Mateo Atenco.

[118] *Ibíd*. fs. 377v-378.
[119] APSMA, Bautizos de hijos legítimos de 1828-1863, c. 4, t. 12, f. 2.

3.3.3.2 La secularización de San Miguel Zinacantepec (1754)

La transferencia de San Miguel Zinacantepec al clero secular tuvo lugar el día 29 de noviembre de 1754, con la misma formalidad que aconteció en el partido de Metepec, los oficiales de república y autoridades eclesiásticas recibieron en el pueblo a don Juan del Villar, abogado de la Real Audiencia y juez eclesiástico de San José de Toluca, y su comitiva. Al concluir la ceremonia de recibimiento, el juez eclesiástico presentó al doctor don Antonio González de Velasco como cura beneficiado del partido de Zinacantepec, en sustitución del reverendo padre guardián, fray Miguel Navarrete. Refiriendo que la transferencia era por orden del virrey y el arzobispo Manuel Rubio y Salinas.[120]

Las autoridades y feligresía reconocieron a don Antonio González de Velasco como cura párroco de Zinacantepec. El escribano, por solicitud del Reverendo Padre fray Miguel Navarrete, sacó un tanto del inventario de los bienes y alhajas de la parroquia, el cual fue entregado al Doctor Don Antonio González. El inventario fue revisado hasta el más mínimo detalle; de igual manera, se hizo un minucioso registro de los bienes de la iglesia, convento, sacristía y salas pertenecientes a la iglesia (véase anexo 1). Del 29 de noviembre al 2 de diciembre de 1754, el cura y juez eclesiástico de Zinacantepec, prosiguió con la transferencia y reconocimiento de la jurisdicción.

El día 3 de diciembre, del mismo año, el cura y juez eclesiástico de la doctrina de San Miguel Zinacantepec, don Antonio González de Velasco, en compañía de Domingo Fernández de Tejada, alcalde mayor de la jurisdicción; los Bachilleres, Francisco de Sancha y José de Lagunas; se trasladó al pueblo de San Jerónimo Amanalco, vicaría de San Miguel Zinacantepec, para reconocerla como parte de su curato y proceder a su secularización. La transferencia se realizó en presencia del gobernador, don Juan Nicolás, los caciques, fiscales de los poblados aledaños y el padre franciscano fray Joaquín Antonio de Amesti, encargado hasta ese momento de la vicaría. Como había ocurrido en la cabecera, la transferencia se llevó a cabo con toda formalidad, presentando al cura párroco de la jurisdicción y al nuevo cura vicario del pueblo, posteriormente se procedió a la revisión del inventario de bienes, la

[120] BNAH, Fondo Franciscano, vol. 139, f. 365; APSMZ, Matrimonios, c. 14, vol. 5, f. 285v.

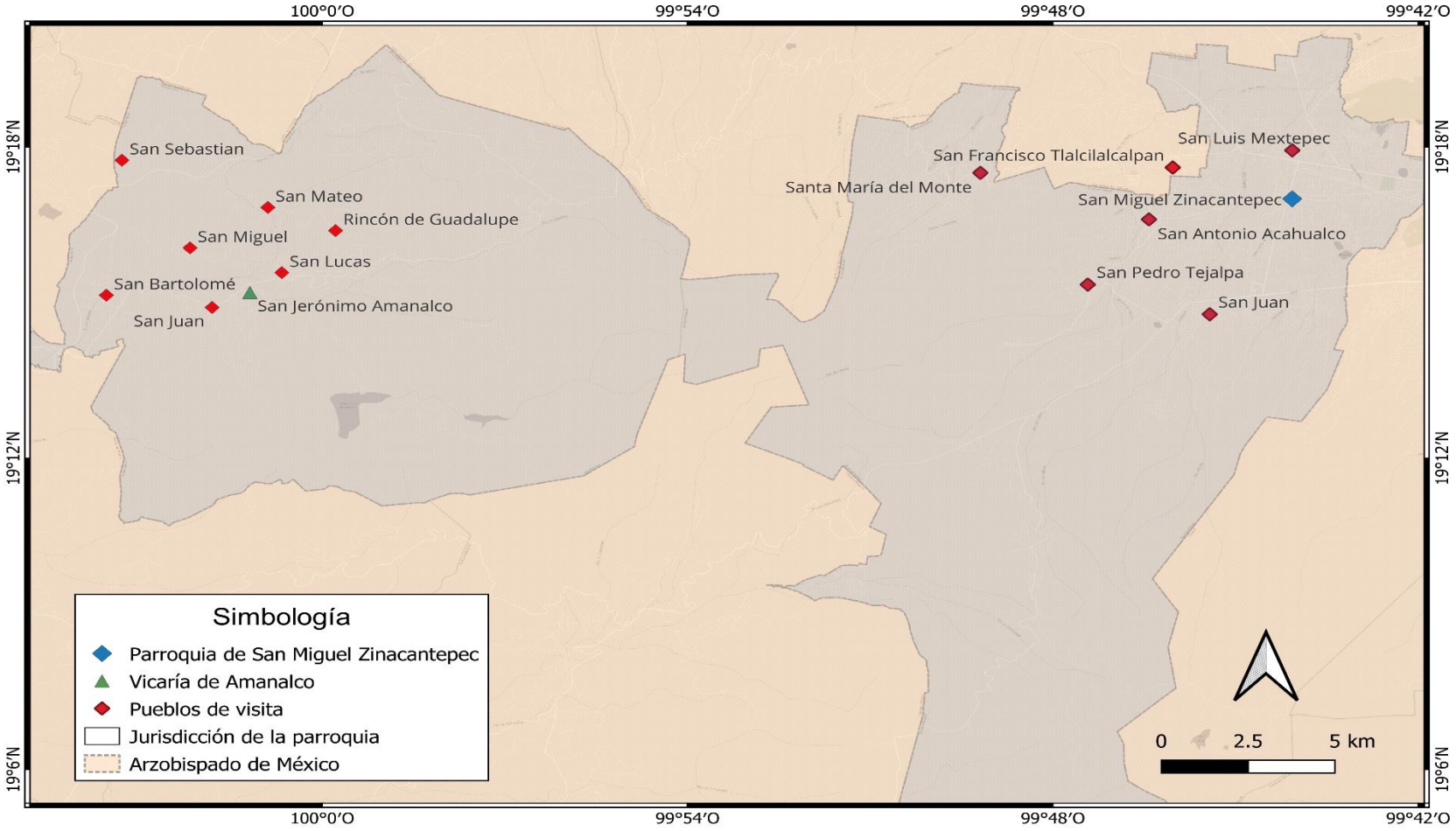
revisión de la jurisdicción y con ello a su secularización.[121] En el siguiente apartado nos referiremos con más detalle al caso de San Jerónimo Amanalco.

Además del proceso administrativo que conllevó la secularización de Metepec, Zinacantepec y sus vicarias, sabemos por un informe de Antonio González de Velasco, cura beneficiado del partido de Zinacantepec, cómo fue el proceso de transición y los primeros tiempos de un cura secular frente a un curato recién secularizado. A través del testimonio entendemos que la primera tarea del cura secular era reconocer –o por lo menos tener idea– la jurisdicción de su parroquia, identificando pueblos de visita, haciendas, ranchos y barrios. Por el informe se tienen noticias de que en el año de 1754 la jurisdicción eclesiástica de Zinacantepec se conformaba de 8 pueblos de visita: "San Francisco, San Antonio, San Juan, Santa Cruz, San Cristóbal, la Transfiguración, y San Luis, los que-con la cabecera- hacen ocho distando de ella el que más una legua"; Llama la atención que el listado anterior en lugar de San Pedro se refiera que San Antonio es un pueblo de visita, pues según fray Agustín de Vetancourt este último era una de las tres ermitas de la cabecera; por otra parte, no cita a San Jerónimo Amanalco como pueblo de visita o vicaría sujeta a la jurisdicción de San Miguel Zinacantepec, es muy probable que no aparezca listado porque en dicho momento se estaban llevando a cabo las averiguaciones para la erección de Amanalco como parroquia.[122] Cabe señalar que en el informe no se refiere el número de ranchos y haciendas (véase mapa 10).

Todos los pueblos de visita poseían iglesia, pero carecían de paramentos para el culto divino, por lo que tenían que ser llevados desde la cabecera. Las alhajas de la sacristía y los enseres para el oficio sagrado de la cabecera poseían "la decencia necesaria", tal y como se anotó en el inventario. En cada uno de los pueblos se celebraban dos misas, una rezada y una cantada.

[121] BNAH, Fondo Franciscano, v. 139, f. 374.
[122] AGN, Bienes nacionales, vol. 450, leg. 38, f. 25.

Mapa 10. Organización y jurisdicción de la parroquia de San Miguel Zinacantepec, 1754



Fuente: elaboración propia a partir de AGN, Bienes nacionales, vol. 450, leg. 38, f. 25; Basurto, 1977: 383-384. En el mapa se incorpora la vicaría de Amanalco y los pueblos que administra, no se incluyen haciendas, 3 barrios de la cabecera y el pueblo de la Transfiguración.

En el informe se comentó que, a los pocos días de tomar posesión del cuarto, se levantó un padrón de todos los pueblos y haciendas, y de acuerdo con el cómputo: en la cabecera residían 203 familias de todas las calidades, 20 en sitios de hacienda, 133 en el pueblo de San Francisco, y 357 de los 6 pueblos de vista restantes; por lo que poseía una población de 713 familias. Cabe puntualizar que en este conteo no se contemplan las familias de San Jerónimo Amanalco.

Anexo del padrón se apuntó que en la cabecera, había cuatro cofradías: Santísimo Sacramento, Ánimas Benditas del Santo Purgatorio y Santo Entierro de españoles y naturales.

Para el cuidado pastoral de la feligresía de los pueblos de visita se realizaban visitas con duración de ocho días, por lo que se realizaban dos cada mes, es decir, cada 15 días se realizaban visitas. Para desempeñar tan difícil tarea, Velasco informó que en la cabecera de la parroquia asistían, además de él, dos vicarios: uno de asistencia personal y el otro con el título de bachiller, del primero no se tiene referencias, pero del segundo se anota que respondía al nombre de Pedro de Cueto, quien estaba "ordenado a título de idioma otomí, por su ordenamiento y por su literatura"; él se encargó de realizar, las visitas y atender las necesidades espirituales de la población asentada en las haciendas, ranchos y pueblos de visita. En la vicaría de Amanalco asistía el licenciado José Cortés, abogado de la Real Audiencia, "ministro viejo y ordenado a título de idioma". Oficialmente en la jurisdicción había un total de cuatro clérigos seculares, los cuales se encargaban de la administración espiritual de la jurisdicción. Por si fuera poco, se contó con la presencia de dos eclesiásticos ordenados a título de capellanía.[123]

Respecto al número de clérigos, es pertinente puntualizar que antes de la secularización de Zinacantepec, el curato estaba administrado, dependiendo del momento, por tres o cinco frailes de residencia continua. Por ejemplo, en el año de 1751 se registran en la jurisdicción cuatro frailes, tres en la cabecera: uno con el título de guardián y dos como diáconos; y en Amanalco, ayuda de doctrina, la presencia de un fraile con título de coadjutor y vicario.[124] Como podemos constatar, no hubo un

[123] AGN, Bienes nacionales, vol. 450, leg. 38, f. 25-25v.
[124] APSMZ, Bautismos, c. 4, vol. 4, "Auto de visita de Manuel Rubio y Salinas", f. 106.

cambio sustancial en el bajo número de las personas encargadas de la administración del curato.

En suma, por la información proporcionada por el cura y juez eclesiástico de Zinacantepec, nos podemos hacer una idea general de los primeros años de vida de las parroquias secularizadas. Más aún, nos provee de información sobre la forma en la cual se efectuó la transferencia y, hasta cierto punto, las primeras dificultades para lograrlo, pues el traspaso de las doctrinas a los clérigos seculares empezó por el reconocimiento territorial-jurisdiccional y temporal de la jurisdicción parroquial. Por otra parte, no debemos perder de vista, como lo indica María Teresa Álvarez Icaza (2015: 119), que los informes realizados por los curas de las parroquias secularizadas, permitieron a Rubio y Salinas recabar información sobre las necesidades, recursos humanos y materiales disponibles para el funcionamiento de las parroquias; elementos relevantes para justificar la secularización y plantear la división de parroquias, como ocurrió en el caso de Amanalco.

3.3.3.3 El deseo de independencia ante el orden jerárquico de las parroquias. El caso de Amanalco (1755)

En el arzobispado de México, la coyuntura que propició el programa de secularización en la segunda mitad del siglo XVIII no solo se manifestó en cambios de corte religioso y eclesiástico, también provocó reajustes y transformaciones en campos como el territorial-jurisdiccional; en este, se vivió un proceso de división y creación de parroquias, provocando cambios en la geografía parroquial. Los reajustes jurisdiccionales en el arzobispado de México ocurrieron desde etapas tempranas. En nuestra región de estudio, el centro del valle de Toluca se empezaron a gestar desde la segunda mitad del siglo XVI y alcanzaron su punto más álgido entre 1650 y 1700, cuando pueblos de visita como San Mateo Atenco, San Mateo Mexicalcingo, San Jerónimo Amanalco y Tecaxic fueron promovidos al rango de vicarias o “ayudas de doctrina” (véase apartado 2.1 de esta investigación). En la segunda mitad del siglo XVIII este proceso se reavivó con mayor fuerza, conjugando viejos y nuevos intereses, tanto de las autoridades civiles como de las eclesiásticas, como lo dejaría de manifiesto el caso de San Jerónimo Amanalco.

Respecto al tema, Óscar Mazín (1989: 69-86) explica que en las diócesis del centro del virreinato, México y Puebla, el programa de secularización propició una recomposición de la geografía parroquial, en donde se presentó una división de curatos y "la agregación de pueblos a otras cabeceras", respondiendo siempre a la política eclesiástica, empeñada en el "control político y en la exacción fiscal", más que en la fe cristiana. En la misma línea, Rodolfo Aguirre (2014: 123-130) argumenta que el programa de secularización trajo consigo la necesidad de reorganizar el territorio parroquial, esto con el objeto de tener una mejora en la administración espiritual. Dado que para los obispos y los arzobispos un reto permanente fue hacer de cada partido un territorio bien delimitado, con comunidades de fieles estables regidas por ministros responsables. Aunque esta no fue una tarea sencilla, debido a que se enfrentaron a la estructura histórica de las parroquias y doctrinas, y que estos partidos no se podían modificar simplemente por un decreto. Los mitrados debían tomar en cuenta los intereses del clero parroquial y las afectaciones que sus obvenciones sufrirían.

Algo similar sugiere María Teresa Álvarez Icaza (2011: 502-518; 2015: 112-124) pues señala que el proceso de secularización fue una coyuntura que permitió a las autoridades civiles y eclesiásticas la posibilidad de dividir y separar pueblos sujetos, para consolidarlos como nuevos centros políticos-religiosos, lo que dio como resultado un proceso de intensa recomposición política, territorial y religiosa. Asimismo, apunta que la "Iglesia había tratado de potenciar la estructura parroquial con base en su organización territorial y, al mismo tiempo, lograr un control más riguroso de los fieles", es por ello que en la arquidiócesis de México, se aprovechó la coyuntura para reforzar y recomponer la geografía parroquial.

A esta dos propuestas es preciso sumar las aportaciones de Margarita Menegus (2006), quien subraya que todavía en el siglo XVIII se continuaron presentando redefiniciones político-territoriales en los pueblos de indios, es decir, se siguieron gestando litigios entre pueblos sujetos y cabeceras; por su segregación y erección como cabeceras políticas y territoriales.

Con el objeto de identificar algunos cambios en la estructura jurisdiccional religiosa de la región central del valle de Toluca, a causa de la aplicación del programa de secularización, tomaremos como referencia el caso de San Jerónimo Amanalco, vicaría de Zinacantepec, en donde se planteó la creación de una parroquia. Aunque

el proceso de Amanalco se divide en dos etapas: la primera de 1755 y la segunda de 1768; en este apartado nos enfocaremos en la primera, debido a que permite apreciar el procedimiento, los intereses, argumentos y limitantes que giraron alrededor de la erección de una parroquia en la segunda mitad del siglo XVII.

Para entender los intereses y las motivaciones religiosas y jurisdiccionales de los promotores de la parroquia, haremos un recuento general de la historia de San Jerónimo Amanalco.

San Jerónimo Amanalco se sitúa en la parte central de la porción occidental del actual Estado de México, a 62 kilómetros al oeste de su capital, Toluca. Limita al norte con Villa Victoria y Villa de Allende; al sur, con Valle de Bravo y Temascaltepec; al este, con Almoloya de Juárez y Zinacantepec y al oeste, con Donato Guerra y Valle de Bravo.

Son muy pocos datos los que se tienen del origen del asentamiento, pero las fuentes de archivo arrojan que Amanalco, durante la congregación efectuada en el siglo XVI, fue incorporado a la jurisdicción de San Miguel Zinacantepec, en calidad de pueblo sujeto, por lo que fue adherido a la encomienda de Juan de Sámano Turcios, primer encomendero de Zinacantepec. Sámano Turcios y sus descendientes se caracterizaron por ser excelentes comerciantes, establecieron vínculos con la burocracia colonial, ocuparon cargos de corregidor, alcalde mayor, puestos en el ejército, entre otros; en el contexto eclesiástico contribuyeron a la edificación de la iglesia y el convento, además de establecer capellanías (García, 2011: 292).

En el contexto de las segundas congregaciones 1603-1604, Amanalco fue un pueblo de indios. En el año de 1603 don Juan de Mendoza, juez de congregación de la provincia de Ixtlahuaca, ordenó que los pueblos de San Lucas, San Bartolomé, San Sebastián y San Juan se congregaran en el pueblo de San Jerónimo Amanalco.[125] Debido a la resistencia mostrada por los naturales en 1604 para no ser congregados, se les ordenó de nueva cuenta a los pueblos de San Lucas, San Sebastián y San Juan que se congregaran en el pueblo de Amanalco para que residiera “allí para su doctrina un religioso súbdito del convento de Zinacantepec”, asimismo, se refería que el religioso residiría en el pueblo de manera ordinaria y permanente. La población

[125] AGN, Congregaciones, vol. 1, exp. 109, fs. 66v-67.

presentó cierta diversificación ocupacional. Hubo oficiales carpinteros de vigas, tablas, tejamaniles y fabricantes de varas de ocote, pero también personas que acudían a las minas de Sultepec y Zacualpan, obteniendo "una buena congrua" (ganancia).[126]

Según René García Castro (1999: 477) en 1654 Amanalco fue reconocido como república de indios, con un gobernador y cabildo. Sin embargo, en cuanto a la jurisdicción eclesiástica seguía sujeto a la jurisdicción de Zinacantepec; para el año de 1693 el pueblo fue elevado al rango de ayuda de doctrina, teniendo como núcleo ocho pueblos sujetos: San Jerónimo, San Juan, San Bartolomé, San Lucas, San Miguel, San Mateo, Rincón de Guadalupe y San Sebastián (Gerard, 1986: 18, 275, 340; Basurto, 1977: 3132) (véase mapa 10).

A raíz del programa de secularización, el partido de San Miguel Zinacantepec fue transferido al clero secular entre noviembre y diciembre de 1754. Por lo que el 3 de diciembre de dicho año se procedió a la secularización de San Jerónimo Amanalco, pueblo que fue reconocido por el doctor don Antonio González de Velasco, cura y juez eclesiástico de Zinacantepec, como vicaría o ayuda de parroquia. A raíz de la secularización se nombró a un clérigo secular como "vicario", este se encargaría de la administración espiritual y temporal de la feligresía.[127]

En el contexto de la aplicación del programa de secularización, los vecinos de San Jerónimo Amanalco, solicitaron a las autoridades eclesiásticas separarlos de la jurisdicción religiosa-eclesiástica de San Miguel Zinacantepec para constituirse como una parroquia independiente. La solicitud, que fue bien recibida por el arzobispo Manuel Rubio y Salinas, quien, a raíz del programa de secularización, había emprendido una política de reorganización territorial-parroquial de la arquidiócesis de México, creando parroquias menores a partir de la división o reorganización de las ya existentes (Taylor, 1999: 148). Con esta política buscaba: afianzar la autoridad del obispo (para una mejor ejecución de sus instrucciones); responder a la creciente demanda de atención espiritual, producto del incremento poblacional; un mejor control de la administración sacramental; mayor margen de acción en cuestiones políticas y económicas de los curatos; un control más riguroso sobre los fieles; por último, pero

[126] AGN, Congregaciones, vol. 1, exp. 234, f. 115.
[127] BNAH, Fondo Franciscano, vol. 139, fs. 342-343.

no menos importante, generar espacios para satisfacer la demanda de un gran número de clérigos necesitados de acomodo, ya que en este periodo se había incrementado el número de clérigos (Álvarez Icaza, 2011:506-508).

Bajo este marco, el 22 de febrero de 1755, el arzobispo de México, Manuel Rubio y Salinas, estando en la visita pastoral de Actopan, envió un despacho a don Cayetano Jacinto de Sotomayor, vicario *in capite* y juez eclesiástico de San Juan Bautista de Metepec, en donde planteó la división del curato de Zinacantepec y la posible creación de una parroquia en San Jerónimo Amanalco. Para determinar la pertinencia de la división y la utilidad de una nueva parroquia, el arzobispo Rubio y Salinas encomendó a Sotomayor la realización de las diligencias pertinentes. El nombramiento de Sotomayor como cura y juez eclesiástico de Metepec y "juez comisario de la diligencia", no fue un asunto que el arzobispo Rubio y Salinas hubiera tomado a la ligera, pues sabía que Cayetano, en su carácter de juez eclesiástico, tenía las facultades y habilidades para realizar dichas averiguaciones, pues además de oír, conocer, juzgar y sentenciar causa tanto civiles como criminales, entre otras; también, podía intervenir en averiguaciones relativas a la división de doctrinas y parroquias.[128]

Para la tarea encomendada, se le pidió hacer padrones de todas las familias del distrito (separando españoles, indios y otras cualidades); realizar un inventario de los bienes de la iglesia, sacristía, cofradías, y hermandades, especificando el estado de cada una; de igual manera, indicar la distancia entre la vicaría de Amanalco y la parroquia de Zinacantepec, así como los pueblos que conformarían el posible curato (recurriendo, de ser necesario a las justicias del pueblo). Finalmente, se le pedía prestar especial atención en la congrua de la vicaría y la parroquia, para determinar la viabilidad de una nueva parroquia y las posibles afectaciones para la cabecera parroquial.[129]

[128] Como sucedió en la república de indios de Huitzilac, cerca de la doctrina de Cuernavaca, cuando los indios solicitaron al virrey que su pueblo se convirtiera en una vicaria independiente, debido a que se encontraba a más de tres leguas de la cabecera. Frente a la resistencia de los frailes por la división y creación de una vicaria, el arzobispo de México, José de Lanziego Eguilaz, ordenó que el juez eclesiástico del partido realizara las averiguaciones pertinentes. Luego de ello, el arzobispo Lanziego solicitó al virrey la división, con base en los argumentos elaborados por el juez eclesiástico (Aguirre, 2008: 24-25).
[129] AGN, Bienes nacionales, vol. 450, leg. 38, fs. 3-4.

Para analizar a detalle el contenido de las diligencias ejecutadas por Sotomayor, retomamos la propuesta metodológica de María Teresa Álvarez Icaza (2011: 509), con algunas adecuaciones, que consiste en ubicar la información en tres aspectos o rubros: 1) *elementos básicos o esenciales*, situados en el ámbito religioso-eclesiástico consisten en la revisión del estado de los edificios religiosos los cuales servirían como sede de parroquia, asimismo, el levantamiento del inventario de bienes de la iglesia, sacristía, cofradías, hermandades y sus posibles sujetos, aspectos que eran esenciales y nodales para la erección de parroquias; 2) *pertinencia de la división*, se centra en el aspecto jurisdiccional-territorial, pues el juez comisario tenía que indagar sobre la existencia de pueblos importantes que pudieran fungir como parroquias, referir los pueblos sujetos a la sede parroquial y realizar padrones de la feligresía, únicamente era factible crear una nueva parroquia en pueblos con un número considerable de habitantes; 3) *utilidad y funcionamiento de una nueva parroquia*, entiéndase por utilidad al servicio que la parroquia podría brindar a la población, mientras que funcionamiento hace referencia a lo administrativo, relativo al aspecto económico, es decir a los recursos financieros disponibles para el sostenimiento del párroco beneficiado, siempre y cuando no se afectara al de la cabecera. Bajo estos parámetros se llevará a cabo el análisis siguiente.

1) *Aspectos básicos o esenciales*

El 4 de marzo de 1755, el juez eclesiástico y comisario de la diligencia, don Cayetano Jacinto de Sotomayor, en compañía de su notario, don José Sánchez, se trasladó al pueblo para realizar las diligencias. El primer punto en su agenda fue la inspección de los edificios religiosos que podían fungir como sede de doctrina. En primera instancia, Sotomayor inspeccionó la iglesia, refiriendo que estaba construida de piedra y mezcla, pero, estaba techada en la parte del presbiterio con un "tejado de tejamanil, con algunas roturas donde entra el aire y el agua", la otra parte de la iglesia estaba sin techar; sus paredes estaban sucias y sin blanquear; el piso era de viguería nueva así como sus puertas, cerradura y llaves; en términos generales refirió que la iglesia estaba "sin la decencia necesaria para poder colocarse el santísimo".[130]

[130]AGN, Bienes nacionales, vol. 450, leg. 38, fs. 4v-5v.

Según la descripción, todo apunta a que la iglesia principal de San Jerónimo estaba en un proceso de remodelación o reconstrucción, efectuado posiblemente en el contexto de separación eclesiástica del pueblo, pues la posesión de una iglesia bien ornamentada podría ser un importante argumento de separación (González, 2017: 92-93). Sin embargo, la reconstrucción de la iglesia de Amanalco podría responder al interés generalizado, a lo largo del siglo XVIII, del cura o la feligresía por la reconstrucción, ampliación o remodelación de iglesias y parroquias, aspecto que se hizo notar en todo el arzobispado (Vivero, 2019: 120) y se reflejó en el valle de Toluca, por ejemplo en la doctrina de Metepec.

En cuanto a la sacristía, Sotomayor apuntó que era pequeña y con unos cuantos muebles. La casa que habitaba el cura secular estaba constituida por una sala, una recámara pequeña, un cuarto anexo que servía de despensa y cocina, un corredor con una escalera que conectaba la casa con la "ante sacristía". Mediante la antesacristía se podía pasar a los establos, un patio contiguo y la portería de la iglesia. La descripción indica que, al parecer, la casa-habitación del vicario estaba situada a un costado de la iglesia, ya que compartían paredes. Posiblemente, esta fue, por algún momento, la residencia del fraile franciscano que moraba en el pueblo. En este sentido, William B. Taylor (1999: 183) explica que, en los años posteriores a la secularización, la residencia de los curas seculares bien podría ser el mismo convento o la casa de algún feligrés (arrendada o prestada), esto mientras se construía la nueva residencia clerical.

Después de revisar los edificios religiosos, el cura párroco inspeccionó el inventario de bienes y alhajas de la vicaría, sin contemplar aquellos bienes de los pueblos de visita, los cuales también poseían algunos enseres para el oficio divino.

Emprendí la revisión y análisis del inventario de 1755, correspondiente a las diligencias de Sotomayor, y lo comparé con el inventario de secularización de 1754, los cuales tienen tres meses de diferencia. Mi objetivo fue comparar ambos inventarios para identificar la cantidad de bienes que poseía la vicaría de Amanalco en ambas fechas, así como las diferencias encontradas en cada inventario.

En el inventario de 1754 se registraron únicamente los bienes y alhajas utilizadas para el oficio del culto divino. Mientras que en el inventario de 1755 se presenta una lista detallada de los bienes de la iglesia, sacristía y salas adjuntas al templo, en

donde, además de citar los enseres para el oficio de los sacramentos, encontramos la presencia de otros bienes como imágenes de bulto, pinturas y, particularmente, casullas y ornamentos de diferentes colores (véase cuadro 14). Por lo tanto, queda claro que la realización de ambos inventarios respondió a diferentes intereses: el primero (1754) fue elaborado para la trasferencia de la doctrina al clero secular, mientras que el otro (1755) tenía como principal motivación la fundación de la parroquia. A continuación se presenta el cuadro que muestra los bienes y alhajas de la vicaría de Amanalco en 1754 y 1755.

Cuadro 14. Inventario de los bienes y alhajas de la vicaría de Amanalco (1754-1755)

Inventario de bienes y alhajas (1754)			**Inventario de bienes y alhajas (1755)**		
Bienes	**Estado de los enseres**	**Cantidades**	**Bienes**	**Estado de los enseres**	**Cantidad**
Custodia […]	-	1	Cuerpos dorados [*sic*]		3
Cáliz con su patena […]	-	1	Lienzos	Nuevos y decentes	8
Plata con su sol, y un […]	-	1	Retablo pequeño de Nuestra señora de Guadalupe	-	1
Cálices con sus […]	-	2	Retablo de San Sebastián	Pequeño y antiguo	1
Vinagreras	-	-	Mesa de altar	Sin adornos de manteles	1
Lámparas	-	2	Estatuas de Santos (pequeñas y grandes)	Antiguas	21
Incensario con su naveta y cucharas todo de plata	-	1	Lienzo de San Diego	Mide tres varas (viejo y sin pie de altar)	1

Concha de plata para bautizar	-	1	Pulpito	Nuevos	1
Vasitos de plata […] = más otro en que esta el oleó* para los enfermos	-	-	Bancas	Ordinarias	2
Misales	-	2	Confesionario	-	1
Aras	-	2	Órgano	Pequeño y bien tratado	1
Pares de corporales	-	4	Campana grande	mide una vara	1
Bolsas de corporales	-	12	Campanas pequeñas	-	2
Frontales	-	5	Una rueda con seis campanas	-	1
Casullas de todos colores	-	15	Campanas de mano	-	2
Frontales	-	5	Pila bautismal	Sin el seguro necesario	1
albas con una deshilada	-	3	Custodia de plata	Antiguas	1
sobre pellis	-	1	Relicario	-	1
Hábitos	-	2	Crucifijo con remate de cáliz	-	1
Cíngulos	-	2	Cáliz de plata lizo con patena	-	1
Paños de cálices de todos los colores	-	7	Cáliz de plata cincelado con patena	-	1
Capas […]	-	3	Lámparas de plata	Antiguas	2
Capas blancas	-	2	Cadena de plata	-	1
Capa negra	-	1	Incensario con naveta y cuchara	-	1
Paño de afril Negro		1	Cruz de plata	-	1

Palia de tela cortada	-	1	Vasos de plata	-	2
Pabellón del sagrario con Galon y flecos de oro, todo nuevo	-	1	Concha de plata	-	1
Pabellón grande de contención pintado de […]	-	1	Acetre	viejo	1
-	-	-	Ornamentos blancos	5 nuevos y uno viejo	5
-	-	-	Ornamentos encarnado	3 viejos	4
-	-	-	Ornamentos verdes	-	2
-	-	-	Ornamentos negros	6 desgastados y 5 viejos	14
-	-	-	prendas blancas	10 viejas y 3 rotas	20
Total		79			107

Fuente: elaboración propia a partir de: BNAH, Fondo Franciscano, v. 139, fs. 374-375; AGN, Bienes Nacionales, vol. 450, leg. 38, fs. 5v-7.

Del cuadro anterior, concluimos dos cosas: 1) los enseres que poseía la vicaría para celebrar los oficios religiosos eran insuficientes, provocando que el trabajo y desempeño del vicario en la cabecera (Amanalco) y pueblos de visita fuera deficiente y cuestionable. Por la información vertida en el cuadro podemos indicar que entre los años de 1754 y 1755 no hubo cambios sustanciales en los utensilios empleados para el sacrificio de la misa y el oficio de los sacramentos del bautismo, confirmación, penitencia, eucaristía, matrimonio y extremaunción. A través de los datos se infiere que en la cabecera solo había una custodia de plata antigua para exhibir al Santísimo Sacramento, una concha de plata para el bautismo, una pila bautismal sin candados y llaves para su resguardo, dos cálices de plata con patena para colocar la hostia durante la misa, nada más por mencionar los más relevantes.

En comparación con Zinacantepec, cabecera parroquial, donde había más de una custodia, nueve cálices de plata con patena, tres lámparas de plata, una concha de plata, una pila bautismal resguardada con candado y llaves, un vaso para el viático

de los enfermos, dos vasos para el lavatorio, seis crismeras, entre otros bienes, por lo que se marcaba una clara diferencia, pues Zinacantepec desde la incorporación de los frailes de la orden franciscanos había desempeñado la función de cabecera religiosa, a la que se sujetaron varios pueblos de visita, que la proveyeron de bienes para el desarrollo del culto divino; mientras que Amanalco desde la segunda mitad del siglo XVII desempeñaba la función de ayuda de doctrina o vicaría, sujeta a las obligaciones y necesidades su la cabecera eclesiástica.

2) El estado de los enseres, a partir de los datos proporcionados en el cuadro identificamos que había tanto enseres viejos como nuevos, en el inventario de bienes y alhajas de 1755, particularmente, se expresa que en la vicaría se habían adquirido y renovado enseres como: bancas, un pulpito, ornamentos (de diferentes colores), lienzos; además de que había bienes que estaban en buenas condiciones como imágenes, campanas, incensarios, relicarios, crucifijos, entre otros. A diferencia del inventario de 1755, en el inventario de Zinacantepec de 1754 no se cita el estado de los enseres, por lo que no se puede establecer una clara diferencia y punto de comparación.[131] En resumen, aunque la mayoría de bienes y alhajas del pueblo de Amanalco se encontraban en un estado cuestionable, podemos advertir que la población los estaba renovando poco a poco, pues las fuentes nos permiten apuntar que en este lapso de tiempo la parroquia estaba en un proceso de remodelación, situación que pudo suscitarse con los enseres.

2) *Pertinencia de la división, aspecto jurisdiccional-territorial*

Después de revisar los elementos básicos, Sotomayor pasó a la inspección de la jurisdicción, visitando cada uno de los asentamientos, indicando distancia, características geográficas y las condiciones de los edificios religiosos. En el aspecto jurisdiccional-territorial del pueblo de Amanalco señaló que este se ubicaba a nueve leguas de distancia de San Miguel Zinacantepec y se constituía de ocho pueblos de visita, un barrio y dos ranchos, todos ubicados a no más de cuatro leguas de la cabecera (véase cuadro 15). Por la descripción del juez comisionado y las referencias de Gerhard (1986: 182) y Trinidad Basurto (1977: 31-32), todo parece apuntar que

[131] BNAH, Fondo Franciscano, vol. 139, fs. 365-360.

desde la segunda mitad del siglo XVII Amanalco no presentó cambios en su jurisdicción geográfica (véase mapa 11).

Cuadro 15. Jurisdicción eclesiástica de San Jerónimo Amanalco, año de 1755

Jurisdicción	Pueblos de visita	Distancia con respecto de la cabecera	Edificio religioso	Otras características
San Jerónimo Amanalco	San Juan	¼ de legua	Capilla pequeña de adobe y techo de tejamaní, cuenta con un altar mayor, torre y campanas	Casas dispersas y apartadas de la iglesia
	San Bartolo	Una legua	Posee una Iglesia de piedra y mescla de buen tamaño, una torre y solo tres campanas bajo un tejado de tejamaní	Tiene gran población pero con caseríos dispersos
	San Sebastián	Dos leguas	Posee una iglesia pequeña de adobe, altar, santo titular y dos campanas	Poca vecindad y casillas
	Rancho de los Potreros			
	San Mateo	Una legua	Iglesia y sacristía de adobe, con dos campanas y un retablo del santo titular	Muchas casa y vecindad
	San Miguel	Cuatro leguas	Iglesia de adobe, con su altar mayor y santo titular	Pueblo de pocas familias y vecindad
	Barrio de Nuestra Señora de Guadalupe (El Rincón)	Media legua		Asentamiento de gente de razón
	Rancho Arévalo	Media legua		
	San Lucas	Ubicado en el camino a Zinacantepec		Pueblo de mediana vecindad y a una legua otro asentamiento
	San Simón y San Antonio (jurisdicción de Malacatepec)			

Fuente: AGN, Bienes Nacionales, vol. 450, leg. 38, fs. 7v-9.

Mapa 11. Vicaría de San Jerónimo Amanalco, año de 1755



Fuente: Elaboración propia partir de AGN, Bienes Nacionales, vol. 450, leg. 38, fs 7-8v; Gerhard, 1986: 181; Tanck, 2015: 110; *Monografía Municipio de Amanalco*, 1971:16. En el mapa sólo se incluye el rancho El Potrero, los otros ranchos no se han podido localizar.

En lo que respecta a los edificios religiosos de los pueblos sujetos y ranchos, Sotomayor informó que todos poseían una iglesia, una capilla en donde se resguardaba al santo titular, campanas, pero a excepción de pueblo de San Mateo[132] la mayoría carecían de ornamentos y enseres suficientes para el oficiar misas, por lo que era necesario traerlos de la cabecera de Amanalco.

Un punto notable, relacionado con el tema poblacional, fue la distribución de los asentamientos y el contexto geográfico en donde se encontraban. El "juez comisario de la diligencia" reportó que la mayoría de los pueblos sujetos estaban dispersos y en la mayoría de los casos poco poblados; de la misma manera, refirió que para transitar entre ellos se tenía que caminar por caminos barrosos, pedregosos, esto sin dejar de lado que se debía atravesar laderas y montañas. La geografía accidentada donde se asentaba Amanalco, hacía difícil el desplazamiento de los curas seculares a los diferentes pueblos de la jurisdicción, causando problemas en el desarrollo de su ministerio. Todo parece apuntar que pese a los esfuerzos de los frailes franciscanos por congregar a la población en 1603, los lugareños ofrecieron resistencia, un problema con el que tendría que lidiar el clero secular posterior a la secularización del curato.

William Taylor (1999: 147-171) explica que, hacia la segunda mitad del siglo XVIII, un pueblo sujeto en donde vivían más de 80 tributarios o más de 300 habitantes indios, eran buenos prospectos para ser segregados de sus cabeceras religiosas y establecerse como parroquias independientes. Por ejemplo, hacia 1721, Huitzilac poseía 300 vecinos y pidió a las autoridades que se le permitiera segregase de su cabecera, por el tamaño de su población y la congrua, las autoridades virreinales autorizaron la separación del pueblo (Aguirre, 2008: 25). Álvarez Icaza (2011: 508) argumenta que la creación de parroquias a mediados del siglo XVIII era una respuesta al crecimiento demográfico de la población, como ocurrió con Amanalco, donde, en 1717, se contabilizaron 242 familias y para la segunda mitad del siglo XVIII,-como veremos- 863 familias, por lo que hubo un crecimiento exponencial en la zona (Aguirre, 2016: 234) argumento muy fuerte para la creación de una parroquia el área

[132]Sotomayor anotó que la iglesia del pueblo además de poseer un retablo en honor a su santo titular, tenía enseres para la celebración de las misas que se llegaran a celebrar en la iglesia: frontales de damasco blanco, verdes y amarillos; y palios "bien tratados".

de Amanalco. En este sentido, se procedió a la revisión del padrón de población, para ello se contó con el apoyo del fiscal y el gobernador de república. De acuerdo con el padrón, en la cabecera de Amanalco, solo había una familia de españoles compuesta de una mujer viuda y dos parientes solteros; se registraron 116 familias de indios; en el barrio del Rincón se contabilizaban 77 familias de gente de razón, familias mezcladas, había mulatos, indios y mestizos, "casados unos con otros"; en el pueblo de San Juan 76 familias de indios; en San Bartolomé 214 familias de indios; San Sebastián 73 familias de indios; San Mateo 154 familias de indios; San Miguel 62 familias de indios; y en San Lucas 90 familias de indios. Por lo que se tenía una población aproximada de 863 familias.[133]

3) *Utilidad y funcionamiento de una nueva parroquia*

El funcionamiento de la parroquia tenía que ver con el aspecto administrativo, relativo, principalmente, al sustento del posible curato. El juez eclesiástico procedió a la revisión de las cofradías, hermandades y rentas de Amanalco. Para lo cual, le pidió al Licenciado don José Cortés, teniente del cura de Zinacantepec, presentar el libro o directorio de gobierno de Zinacantepec, en donde se asentaba y registraba todo lo relativo al tema. Según lo referido por el teniente, el pueblo no tenía cofradías, ni hermandades, tampoco "rentas, ni propios", era un "pueblo de ración", es decir, se mantenía de las cuotas semanales que entregaba la feligresía, tanto en la cabecera como los pueblos sujetos; estas raciones se conformaban de reales o productos en especie como "semillas, carneros, aves, huevos", entre otros productos.[134]

En lo correspondiente a los derechos de "pie de altar", el vicario de Amanalco, argumentó que los pagos eran los mismos que cobraban los regulares franciscanos, y estos se conforman principalmente de misas de precepto, misas dominicales, y fiestas de santos titulares, por todas estas celebraciones la vicaría obtenía de ingreso anual 797 pesos con siete reales (véase cuadro 16). Por la cantidad de ingresos y que no se suscitaron problemas entre el vicario y la feligresía, es muy posible que tanto la feligresía como el cura acordaran los montos y pagos de los servicios religiosos, por lo que había un acuerdo entre partes. Caso contrario al del partido de

[133] AGN, Bienes Nacionales, vol. 450, leg. 38, fs. 10v.
[134] AGN, Bienes Nacionales, vol. 450, leg. 38, f. 9v.

San Juan Bautista Metepec, en donde la feligresía manifestó su descontento por el monto y pago de servicios religiosos, tal y como lo veremos más adelante.[135]

Respecto al tema, María Teresa Álvarez Icaza (2015: 117-118) argumenta que Manuel Rubio y Salinas, después de efectuar el traslado de doctrinas al clero secular, decidió mantener los montos que los indios pagaban a los regulares por servicios religiosos, "con esto el prelado buscaba evitaba que el régimen administrativo de los clérigos se juzgara abusivo en comparación con el de los frailes", y en el caso de existir controversia se le imponía al cura la pena de restituir el doble de lo obtenido.

Cuadro 16. Cómputo del pie de altar, 1755

Servicios religioso	Características	Precio	Cantidad pagada
Misas de pascua	Se hacen tres al año	40 pesos	120 pesos
Corpus Cristi	Misa única	46 pesos	46 pesos
Aniversario de difuntos	Se celebra en tres pueblos	7 pesos	21 pesos
Misa de difuntos	Mensuales	3 pesos	36 pesos
Misa dominical en la cabecera	Pago anual		216 pesos
Misa de santos titulares	6 misas anuales	18 pesos	108 pesos
Misas votivas o por devoción	Pago anual (perpetuas)		27 pesos
Misas en el barrio del Rincón	Misas mensuales	3 pesos	36 pesos
Pie de altar	Pago anual que realiza el pueblo		185 pesos 7 reales
Total			797 pesos y 7 reales

Fuente: AGN, Bienes Nacionales, vol. 450, leg. 38, fs. 9v-10.

Aunado a los ingresos de "pie de altar", también se contabilizaron los ingresos accidentales, los cuales se obtenían del pago de bautismos, casamientos y defunciones; para calcular estos ingresos, el comisario se basó en los pagos efectuados entre los años de 1753 y 1754, con ellos se buscaba obtener un monto aproximado. De acuerdo con el cómputo, por ingresos accidentales se podría percibir anualmente un monto de alrededor de 355 pesos 4 tomines. Haciendo una suma entre

[135] AGN, Bienes Nacionales, leg. 982, exp. 19.

los ingresos fijos y accidentales, la vicaría percibía anualmente, alrededor de 1152 pesos, 7 reales y 4 tomines.

Respecto a los ingresos de Amanalco conviene apuntar que estos se equiparaban a los ingresos que obtenían las parroquias más pobres de Guadalajara, las cuales tenían ingresos por debajo de los 1100 pesos anuales. En el mismo contexto, en el arzobispado de México las parroquias más redituables obtenían ingresos superiores a los 2000 pesos anuales y las vicarias alrededor de 1100 pesos anuales (Taylor, 1999:156-172). Esta comparación arroja que el pueblo de San Jerónimo Amanalco gozaba de una muy buena estabilidad económica, pese a ubicarse en una zona montañosa

Antes de concluir la inspección y evaluación de Amanalco, Sotomayor mando traer a cuatro personas del pueblo para que proporcionaran información alusiva al cura ministro (vicario) y la administración del culto. Los presentados al interrogatorio fueron dos mestizos y dos españoles, dos jóvenes de entre 25 y 39; y dos adultos de entre 50 y 60 años de edad. Las personas examinadas mencionaron que el pueblo, desde la administración de los frailes franciscanos hasta la presencia del clero secular, había tenido un religioso de "pie fijo", que se encargaba de atender las necesidades espirituales de la cabecera y los pueblos aledaños. Pero su presencia no era suficiente para satisfacer las necesidades espirituales de la población "como ha ocurrido durante la Cuaresma y Semana Santa", cuando el grueso de la población acudía a la iglesia principal; asimismo, explicaron que el cura no recibía ayuda de los ministros de Zinacantepec y otros curatos, por lo que era difícil satisfacer la demanda religiosa de la población, y, más aún, no se había consagrado el Santísimo Sacramento por la "poca decencia y comodidad de la Iglesia".[136]

Concluidas las diligencias en Amanalco, Sotomayor, solicitó a Juan Osorio, gobernador indio actual, y Nicolás Juan, gobernador pasado, así como a Alonso Vicente Revollado, escribano, que en ausencia de población española, atendieran lo más pronto posible los problemas que giraban alrededor del culto, de igual manera solucionar y vigilar los problemas relacionados con la iglesia, como la colocación del

[136] AGN, Bienes Nacionales, vol. 450, leg. 38, fs. 11-13.

sagrario, las lámparas para alumbrar al “Santísimo Señor Sacramentado” y todo lo que fuere necesario para el culto.

Hasta este punto, la visita de Sotomayor nos ofrece un cuadro completo del pueblo de Amanalco posterior a la secularización de las doctrinas, en donde podemos analizar ámbitos como el jurisdiccional-territorial de las parroquias recién secularizadas, la distancia entre las cabeceras y sus dependencias menores, el perfil poblacional, los ingresos de las vicarias.

De regreso a Metepec, Sotomayor pasó a la parroquia de San Miguel Zinacantepec para inspeccionar las rentas (congrua) de la parroquia; revisó el libro de gobierno, el directorio de la parroquia y el libro de asiento de bautismos, entierros, casamientos, cofradías y rentas. Antonio González de Velazco, cura *in capite* y juez eclesiástico de Zinacantepec, informó que los indios no estaban sujetos al arancel, sino, según costumbre, daban semanalmente carneros, huevos, aves, carbón y otros productos para la manutención del cura y sus vicarios (Álvarez Icaza, 2015: 118). Por derechos de pie de altar se recogían 1050 pesos anuales (véase cuadro 17). Por ingresos accidentales, anualmente la parroquia de Zinacantepec obtenía alrededor de 1000 pesos de congrua. Haciendo un total de 2050 pesos al año, sin contar con los ingresos de la vicaría de Amanalco que eran de 1152 pesos, 7 reales y cuatro tomines. Por lo que si sumamos los ingresos de la parroquia y la vicaría, anualmente se recolectaba tanto por ingresos fijos como accidentales: 3152 pesos, 7 reales y 4 tomines.

Cuadro 17. Ingresos por pie de altar en Zinacantepec, 1754

Concepto	Monto
Cofradías	164 pesos
Visitas de dominicas en los pueblos	361 pesos
Pascua	96 pesos
Aniversario de difuntos	30 pesos y 4 reales
Fiestas de los santos titulares	226 pesos con 6 tomines
Raciones semanales y ofrendas de Corpus, Semana Santa y los días de Santos titulares	70 pesos y 6 reales

Fuente: Elaboración a partir de AGN, Bienes Nacionales, vol.450, leg. 38, fs.14v.

Concluidas las diligencias, el juez comisario envió al arzobispo Manuel Rubio y Salinas el informe y sus conclusiones. Comentó que era difícil y casi imposible la administración de todo el curato desde Zinacantepec, esto por lo "tramposo" del monte y lo dilatado, áspero y peligroso del camino. Asimismo, aclaró que "es cierto estar clamando Amanalco la división, y erección de parroquia, para lograr el socorro, y pasto espiritual de que carecería sin duda, a no tener un ministro asistente para socorro de las ordinarias, y extraordinarias necesidades […]". Pero era necesario dejar en claro la utilidad y la necesidad de la división y erección de la parroquia. Desde su punto de vista, la división era útil porque favorecería a la feligresía y reforzaría el culto entre la población, permitiendo el culto al "Divinísimo Señor Sacramentado" y otros oficios religiosos. Sin embargo, de la necesidad planteada por los habitantes, el comisario no veía la urgencia de separar Amanalco de Zinacantepec, "pues la población de Amanalco corre la misma surte que la asentada en la parroquia", en el sentido de que no carecían del oficio de la misa en las fiestas y todo el socorro espiritual "que estaba provisto".

Para Sotomayor un obstáculo en su búsqueda de sede parroquial era la iglesia, la cual no estaba terminada, ya que "solo está techado el presbiterio con madera y tejamanil; la iglesia no presenta el debido aseo"; en segundo lugar, los ornamentos y enseres "eran muy viejos, indecentes, y deben darse por consumidos y fabricarse de nuevo"; en tercer lugar, la falta de familias de razón para custodia del divinísimo, hacía fútil la erección de la parroquia, ya que había que recurrir hasta Zinacantepec en búsqueda de oficiales de justicia, "sin cuyo respecto se insolentan los indios, y exceden en la embriaguez, y esto con difícil corrección […]"[137].

Respecto al tema de la iglesia, sacristía y residencia clerical, Charles Gibson (1967), Margarita Menegus, René García (1999), Gerardo González (2017: 92-93) y Dorothy Tanck (2005: 36), han señalado que entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del siglo XVII uno de los argumentos que esgrimieron los pueblos sujetos,

[137] Un caso similar se vivió en la provincia de la plata, en 1757, que con motivo de las diligencias para la separación de los pueblos de San Miguel Ixtapan, San Martín Ocochitepec y Santa Cruz con respecto al curato de San Francisco Temascaltepec, el promotor fiscal del arzobispo determinó que por la falta de ornamentos en la iglesia y otros aspectos no se podía llevar a cabo la erección de la iglesia (Vivero, 2019: 120).

frente a las órdenes mendicantes, para separarse de sus cabeceras religiosas era la existencia de edificios religiosos bien cuidados y ornamentados, particularmente su iglesia. Todo parece apuntar que este argumento no cambió en la segunda mitad del siglo XVIII con el clero regular, pues por el informe de Cayetano uno de los requisitos formales para permitir la separación de un pueblo sujeto era que tuviera una iglesia consagrada dentro de sus límites.

En lo concerniente a la población, el comisionado hizo un retrato poco favorable de los naturales, catalogándolos como desordenados y proclives a la embriaguez; en opinión de Sotomayor, únicamente los españoles podían garantizar el orden y respeto debido a los sacramentos, esta situación permitía realizar un cuestionamiento al trabajo de la orden franciscana en la zona. María Teresa Álvarez Icaza (2015: 121) explica que para el clero secular, el indio en ausencia de españoles que lo vigilen y guíen por el buen camino es considerado como un agente peligroso para el culto.[138] Se puede decir hasta este punto que Jacinto Cayetano de Sotomayor ponía en tela de juicio la capacidad de los naturales para ser dignos de contar con una parroquia independiente, lo que sugiere una completa desventaja de Amanalco frente a su cabecera eclesiástica.

A las conclusiones de Jacinto de Sotomayor se sumaron las del promotor fiscal, quien revisó el caso y determinó que aunque la distancia entre Amanalco y la parroquia era considerable,-aproximadamente 9 leguas (equivalente A 43 kilómetros) y servía para justificar la erección de una parroquia en Amanalco- la cabecera carecía de una iglesia que permitiera el culto al Santísimo Sacramento, por lo que significaba que “la pobreza, y miseria, con que regularmente vive todo indio, frustra cualesquiera obligación en que se considere constituido”.

Este punto es retomado por el comisario, quien ratificó que Amanalco no contaba con los ornamentos necesarios y los que tiene están “demasiado maltratados” y alegó que: “Y aunque se diga que proveído el curato, el nuevo párroco cuidara de que la iglesia se perfeccione, y tenga lo preciso para el culto Divino, esto no puede facilitar por ahora la división, y erección de nueva parroquia”. Reiteraba que para establecerse una parroquia en el lugar era necesario verificar la decencia de la iglesia y los

[138] AGN, Bienes Nacionales, vol., leg. 38, fs.16-18.

ornamentos necesarios para la erección y licencia para administrar los santos sacramentos.[139]

A los argumentos del comisario y promotor fiscal se sumaron las del teniente del partido, quien señaló que, con el objeto de velar el cumplimiento de su obligación, había pasado en repetidas ocasiones por el partido de Amanalco y había observado que las personas que residían ahí "eran muy inclinadas a la embriaguez por lo que es difícil que se coloque allí el Santísimo Sacramento", más aún, no habitaba "gente de razón" que custodiara al santísimo, además no se podían solventar los gastos de aceite y cera para alumbrarlo. También, era evidente el mal estado de la iglesia, la carencia de ornamentos y paramentos para oficiar los sacramentos. Apuntó que en muchas ocasiones se había hecho uso de los ornamentos y enseres de la cabecera para el oficio de misas en Amanalco. Señaló que, pese a la distancia, en el pueblo siempre había residido un vicario, incluso, antes de que tomaran posesión del cuarto, los frailes franciscanos habían colocado un religioso, el cual era suficiente para la administración de los oficios religiosos. Además, había visto al vicario de Zinacantepec auxiliar al de Amanalco en las misas. Pero en caso de que no fuera suficiente su presencia, se podían pagar dos o tres eclesiásticos de Toluca los días de fiesta, según la mayor o menor necesidad, para que auxiliaran al vicario del pueblo. Esta situación es importante, pues podría pensarse que, al secularizarse los partidos, los frailes no estuvieron presentes en la vida de las parroquias. María Teresa Álvarez Icaza (2015: 115) argumenta que los religiosos no abandonaron por completo los curatos, como fue el caso de Huichapan, en donde algunos frailes tenían la autorización del arzobispo para seguir en activo y apoyar a los curas seculares cuando lo requirieran. Tal parece en el valle de Toluca los frailes franciscanos del convento de la Asunción de Toluca también auxiliaron a los curas seculares en algunos oficios.

En lo tocante a la congrua, el teniente argumentó que no era suficiente para sostener a un párroco, pues fue testigo que el de la cabecera, pagaba al vicario, y hacía erogaciones de sus ingresos para el aceite de las lámparas y otros elementos indispensables. En muchas ocasiones no se les cobraba el casamiento a los indios

[139] AGN, Bienes Nacionales, vol., leg. 38, fs.18-19v.

“por ser pobres”, por lo que la división de la parroquia traería dificultades tanto a Zinacantepec como para Amanalco.

Posterior a las declaraciones del teniente de Zinacantepec, el cura *in capite* y juez eclesiástico de la parroquia de Zinacantepec emitió su opinión. Refirió que para el pueblo de Amanalco se había nombrado a un vicario de “pie fijo” para que se encargara de la administración de los santos sacramentos. En segundo lugar, refirió que “no hay iglesia […] capaz de depositar el cuerpo sacramentado de nuestro dueño; por ser solo un jacal muy indecente, acompañado a esta indecencia la de los paramentos de sacristía […]”. Es indudable que una de las principales críticas y oposición a la erección de la Parroquia en Amanalco era el estado de la iglesia.

En tercer lugar, el cura refirió que la congrua del curato no era suficiente y en caso de existir una división este se agravaría; señalaba que la parroquia obtenía ingresos de 2050 pesos anuales y el curato de Amanalco 797, haciendo un total de 2847, de los cuales se erogaban 1200 que correspondía al pago de los dos vicarios del partido (a cada vicario de le pagaban 600 pesos anuales), uno residente en la parroquia y otro en Amanalco. Es pertinente apuntar que en Amanalco el pago a los vicarios era mayor en los reales de minas de Sultepec y Zacualpan en donde se les pagaba a los vicarios 500 pesos anuales, por lo que hay una clara diferencia entre los ingresos entre una y otra parroquia. Restando los 1200 pesos, solo restaban 1647, pero a esto también había que restarle al pago de frailes auxiliares, el pago de aceite para las lámparas del santísimo y finalmente su sueldo como párroco. La información proporcionada en el expediente no detalla los montos, pero el cura párroco fue muy enfático en indicar las dificultades económicas de la parroquia.

Sin embargo, y al hacer un análisis más a fondo, nos podemos percatar que el párroco de Zinacantepec únicamente contempló los ingresos fijos, por lo que no contabilizó, los ingresos variables, a esto hay que sumar que tampoco agregó los pagos de las cofradías por servicios religiosos. Aunado a este punto, es pertinente aclarar que tampoco refirió los ingresos obtenidos de las haciendas. Todo parece apuntar que al cura párroco de Zinacantepec no le convenía la separación de Amanalco, pues el único impedimento, sin contemplar el perfil socioétnico de la población, era la falta de una iglesia terminada, ornamentada y con los enseres necesarios para el culto divino.

Después de revisar el dictamen del comisario y haber atendido a las declaraciones del promotor fiscal, teniente y cura párroco de Zinacantepec, el 9 de mayo de 1755, el arzobispo Manuel Rubio y Salinas, decidió no proseguir con la división del curato de Zinacantepec y erección de una nueva parroquia en Amanalco, argumentando que:

> Con la respuesta dada por el promotor fiscal, respecto, que la iglesia de dicho pueblo no se halla techada, ni con ornamentos, suspendemos por ahora dicha división; y atendiendo a lo fragoso del terreno, y distancia de ocho leguas de Amanalco a la cabecera, como al numeroso vecindario, que se comprende en los ocho pueblos, pertenecientes al citado Amanalco, para que no padezcan necesidad alguna en la espiritual administración mandamos se notifique a los gobernadores, y alcaldes de dichos ocho pueblos esfuercen a sus vecinos para que reparen, y techen dicha iglesia, y la adornen con todos los paramentos, y vasos sagrados necesarios, a fin de que puedan colocarse en ella el [santísimo] con la debida decencia, y culto, y erigirse en Parroquia o hacerse ayuda […].[140]

En caso de que no se atendieran los problemas como: el término de la iglesia, la supervisión y administración del culto divino, se retiraría al vicario en turno y se procedería a cerrar la iglesia. La solución del arzobispo fue contundente, no solo no concedió la erección de la parroquia, sino que amenazó con cerrar la iglesia, dejando sin culto a la población y un llamado general al partido. Por lo señalado por el arzobispo de México, la pertinencia y la viabilidad de la parroquia se vio opacada por la situación que atravesaba el partido, pese a que Zinacantepec llevaba tres meses bajo la administración del clero secular, es evidente las dificultades a las que se enfrentaron.

En suma, es claro que en los meses posteriores a la secularización de las doctrinas, fue clara la intención de modificar las jurisdicciones eclesiásticas del valle de Toluca, pero no fue un proceso sencillo, sino muy complejo, en el que convergieron diferentes factores como la estructura religiosa (edificios religiosos y los elementos del culto), la geografía, el perfil socioétnico de la población, y, por supuesto, el tema económico. Desde mi punto, de vista el factor financiero fue un elemento que develó la lucha entre el párroco de Zinacantepec y las autoridades civiles y religiosas de

[140] AGN, Bienes Nacionales, vol. 450, leg. 38. Fs. 26-26v.

Amanalco por los ingresos que se percibían. Esta fue la razón clave para evitar la erección de la parroquia. Por otro lado, es de notar las dificultades a las que se enfrentaron los curas seculares en los primeros meses de administración sacramental y la concepción que tenían sobre la población indígena. Independientemente del racismo evidente, la visión desfavorable contra los indígenas de Amanalco era un pretexto más para evitar la secesión de Zinacantepec y Amanalco.

3.3.4 La secularización de San Pedro y San Pablo Calimaya (1756)

Para el año de 1756, casi por concluir la primera etapa de secularización, se llevó a cabo otra transferencia generalizada de doctrinas. En dicho año se efectuó la transferencia de las doctrinas de Cuernavaca, Otumba, y Calimaya, las cuales pertenecían a la orden franciscana; los agustinos perdieron Culiacán y Chapatongo; en lo que respecta a los dominicos, se les confiscaron las doctrinas de Yautepec y Oaxtepec (Álvarez, 2015: 133).

En cuanto a la secularización de San Pedro y San Pablo de Calimaya, el 10 de febrero de 1756, se procedió a su transferencia, el encargado de llevar a cabo el proceso fue el bachiller don Jerónimo Francisco Carranza, Comisario del Santo Oficio de la Inquisición y juez eclesiástico del partido de Tenango del Valle, quien señaló que por comisión del arzobispo de México, Manuel Rubio y Salinas y ejecutando las disposiciones reales, se había mandado ejecutar el traslado de dicho partido; el cual sería transferido, al cura y juez eclesiástico, doctor don Juan de Inostroza, cura Beneficiado.[141]

Como el protocolo dictaba, el reverendo padre fray Bartolomé González, cura del partido, como "muestra de gran obediencia" entregó la parroquia, poniendo a disposición el inventario de las "alhajas, ornamentos y bienes" de la parroquia (véase cuadro 4). Se puede apreciar, comparando los registros de las tres doctrinas secularizadas en la primera etapa, que en el contexto económico las tres doctrinas eran importantes, pues los inventarios eran extensos, no solo contenían bienes de plata, también encontramos el registro de otros enseres de valor como pinturas, muebles, entre otros. Es difícil identificar la cantidad de bienes que tenía el convento en el momento de la secularización, pero un inventario de 1723 se registra alrededor

[141] BNAH, Fondo Franciscano, vol. 139, exp. 11, "Testimonio de la entrega de la parroquia de Calimaya", f. 88.

de 70 bienes muebles, entre enseres, pinturas, ornamentos, alhajas y utensilios de comida.[142] Además de los bienes extraídos en 1753. La doctrina de San Pedro y San Pablo de Calimaya, en el contexto económico, era igual de valioso que las de Metepec y Zinacantepec, pese a que las tres doctrinas eran catalogadas como rurales.

Además del inventario, el cura guardia de Calimaya entregó al nuevo cura secular otros bienes de plata que no estaban registrados en el inventario de la parroquia, refiriendo que estos recientemente se habían adquirido, por lo que no se tenía registro (véase cuadro 18).

Cuadro 18. Inventario de bienes de la parroquia de San Pedro y San Pablo de Calimaya

Cantidad	Bienes
4	Casuchas encarnadas
1	Casucha verde
6	Casuchas blancas
1	Paño de atril blanco
1	Paño de atril morado
3	Cíngulos de una ara
1	Misal
1	Atril Blanco
1	Misal
1	Ornamento negro con franja de plata
8	Lámparas de plata de todos tamaños

Fuente: BNAH, Fondo Franciscano, vol. 139, exp. 11, f. 88.

De la primera etapa de secularización podemos rescatar varios elementos, pero nos enfocamos en tres particularmente: 1) la transferencia de las doctrinas de Metepec, Zinacantepec y Calimaya, las cuales fueron secularizadas en diferentes momentos y con características particulares; 2) los curas seculares nombrados para estas doctrinas eran designados como “curas beneficiados” y jueces eclesiásticos; 3) la modificación jurisdiccional del área de estudio, ya que, a diferencia de los dos siglos

[142] BNAH, Fondo Franciscano, vol. 133, exp. 2, “Directorio del Convento de San Pedro y San Pablo”, 1723.

anteriores, en donde tenemos cuatro doctrinas, para la segunda mitad del siglo XVIII, solo San José de Toluca se mantiene en posesión de la orden franciscana.

3.4 Segunda etapa de secularización. El caso particular de San José de Toluca (1765)

En los sub-apartados anteriores se procedió al análisis de la primera etapa de secularización en donde se examinaron los casos de Metepec, Zinacantepec y Calimaya. No así para el caso de San José de Toluca, por lo cual, en este apartado, correspondiente a la segunda etapa, nos centraremos en la doctrina de Toluca; con el objeto de reunir elementos que nos permitan entender por qué fue la única doctrina en la región que permaneció bajo la administración franciscana.

Partiendo de las particularidades de la segunda etapa, esta tuvo como referente jurídico la real cédula del 27 de junio de 1757, emitida por Fernando VI[143]. A diferencia de las reales cédulas de 1749 y 1753, en esta se hicieron algunas consideraciones, esto porque la Corona había detectado algunos "inconvenientes […] con la ejecución y prontitud […] [de la] Cédula de 1 de febrero de 1753", mismas que fueron comunicadas al virrey Agustín de Ahumada y Villalón, marqués de las Amarillas. Entre los principales cambios se planteó el regreso a una política moderada, como se había sugerido la cédula de 1749, en donde las providencias se ejecutaran "con la suavidad posible" para evitar contratiempos e inconvenientes.

Pensando en el cuidado espiritual de los indios y la utilidad del clero regular, se tomaron ciertas consideraciones, las cuales se desglosan en los siguientes puntos: primero, no se debían nombraran ministros seculares para las doctrinas ocupadas por los frailes; en caso de hacerse un nombramiento, este se haría efectivo hasta su vacancia y bajo la determinación del virrey y el arzobispo, quienes evaluarían la pertinencia de la transferencia, tomando en cuenta "la idoneidad" y el manejo del idioma de los naturales. Segundo, se manifestó el interés de la Corona por lo religiosos que habían sido separados de sus curatos, los cuales, según su percepción, andaban "dispersos" y sin "medios y facultades con que ocurrir a su sustento".

Por lo cual, el rey determinó que en cada provincia las órdenes religiosas dispusieran de una o dos doctrinas de las más "pingues" para que en ellas residieran

[143] AGN, Reales cédulas originales, vol. 77, exp. 77, f. 186-189v.

los frailes que habían sido separados de sus conventos y se educaran a los religiosos que serían enviados a las misiones vivas. No obstante, se especificó que las órdenes no podían elegir o considerar los curatos que ya estuvieran en manos de los curas seculares (Álvarez Icaza, 2015: 131-132). Tercero, al haber una vacante se debía entregar la iglesia con sus ornamentos y alhajas, pero podían conservar los conventos que se hubieran fundado con las solemnidades debidas, es decir, con la autorización del rey y el arzobispo. La reinterpretación de esta disposición permitió a los regulares franciscanos solicitar la devolución de 16 conventos cabecera que habían sido secularizados durante la ejecución de la real cédula de 1753.

En otro punto, se expresó que las órdenes podían continuar con su labor misional, aunque se les pedía no recibir más novicios que los indispensables para mantener la disciplina en los conventos y proveer de religiosos a las misiones vivas (Álvarez Icaza, 2015: 132).

La emisión de la real cédula de 1757 no significaba que el ambiente hostil que rodeaba a las órdenes religiosas en los dominios españoles hubiera desaparecido, en opinión de Álvarez Icaza (2015: 135-136) la cédula respondía a la presión social y las protestas de los religiosos, asimismo, buscaba debilitar la resistencia que habían montado los frailes ante el programa, por lo que se optó por ir más lento en la trasferencia de doctrinas. Además de estas dos propuestas, me atrevería a referir que el rey había visto en las órdenes regulares una herramienta para la evangelización de los asentamientos norteños, por lo que optó por mantener un considerable número de regulares para llevar a cabo dicha labor.

Como se ha señalado, las tensiones entre la autoridad civil y eclesiástica no habían terminado. Con el ascenso de Carlos III al trono español (1759-1788), se le siguió prestando mayor interés a los asuntos eclesiásticos. Durante el gobierno del monarca se endureció el regalismo. Se siguieron censurando a la Iglesia diferentes asuntos como: la acumulación de bienes, el excesivo número de eclesiásticos, deficiente disciplina de los regulares y prácticas religiosas supersticiosas. Para mediar esta situación, se propusieron tres líneas de acción: (1) la defensa de las atribuciones regias, (2) la reforma de los eclesiásticos y (3) el control sobre las manifestaciones barrocas de la devoción popular. En este contexto, el programa de secularización seguía en marcha, solo que se ajustaba a los propósitos e intereses de Carlos III. El

monarca se pondría al tanto de la situación del programa mediante un resumen de las causas y etapas del proceso, por lo que dio su aprobación para que continuara (Álvarez Icaza, 2015: 140).

A la par del cambio dinástico, también se llevó a cabo un cambio en el gobierno civil de la Nueva España, esto por la muerte del virrey Agustín de Ahumada y Villalón, II marqués de las Amarillas. Poco después, inició el gobierno de Joaquín Juan de Montserrat y Cruillas, primer marqués de Cruillas, quien mostró cierto apoyo a los regulares. Durante su periodo de gobierno, el cargo de virrey sufrió modificaciones y limitaciones en sus atribuciones militares, políticas, económicas y administrativas; esto sin contar con los constantes roces con el visitador José de Gálvez y con Juan de Villalba. El primer asunto eclesiástico al que prestó atención fue el de la secularización de las doctrinas. El virrey se mostró dispuesto a darle cierto apoyo a los regulares con el objeto de encontrar respaldo en situaciones relacionadas con la iglesia, particularmente con el clero regular.

Hacia el año de 1764, los frailes de la orden franciscana, a través de su procurador fray Juan Bermúdez de Castro, pidieron apoyo al rey para la aplicación y ejecución de las prerrogativas emanadas de la cédula de 1757, las cuales no habían sido aplicadas en la Nueva España. Argumentaban que la provincia del Santo Evangelio se encontraba en una situación lastimosa por la falta de conventos donde poder recoger, educar y criar a sus religiosos (Mejía, 2020: 183).

Argumentaron tener a su cargo 48 misiones vivas en Tampico y Nuevo México, las cuales debían ser provistas de religiosos, educados primero en sus conventos. Asociado a la petición, fray Juan Bermúdez de Castro incluyó una lista de 16 conventos cabecera de doctrina que, según lo estipulado en la cédula de 1757, se debían haber dejado a los franciscanos, los conventos señalados estaban ubicados en la jurisdicción del arzobispado de México y correspondían a: Cuernavaca, Tulancingo, Tila, Ecatepec, Calimaya, Chalco, Otumba, Zempoala Huichapan, Santa María de la Redonda, Jiutepec, Cuautitlán, Tepeji y Metepec. También se solicitó la devolución de Atlixco, ubicado en el obispado de Puebla.[144] Llama la atención la solicitud de Metepec y Calimaya, doctrinas que habían sido transferidas al clero

[144] BNM, Fondo Franciscano, c. 127, leg. 1647, doc. 23.

secular en 1754 y 1756, aunque no es de extrañar que el reclamo se deba a una reinterpretación de la cédula de 1757; en todo caso estaríamos hablando de una relectura del quinto punto, el cual refiere que se podían conservar las doctrinas más prosperas para que allí residieran los frailes separados de los curatos y se educaran a los religiosos enviados a las misiones.[145]

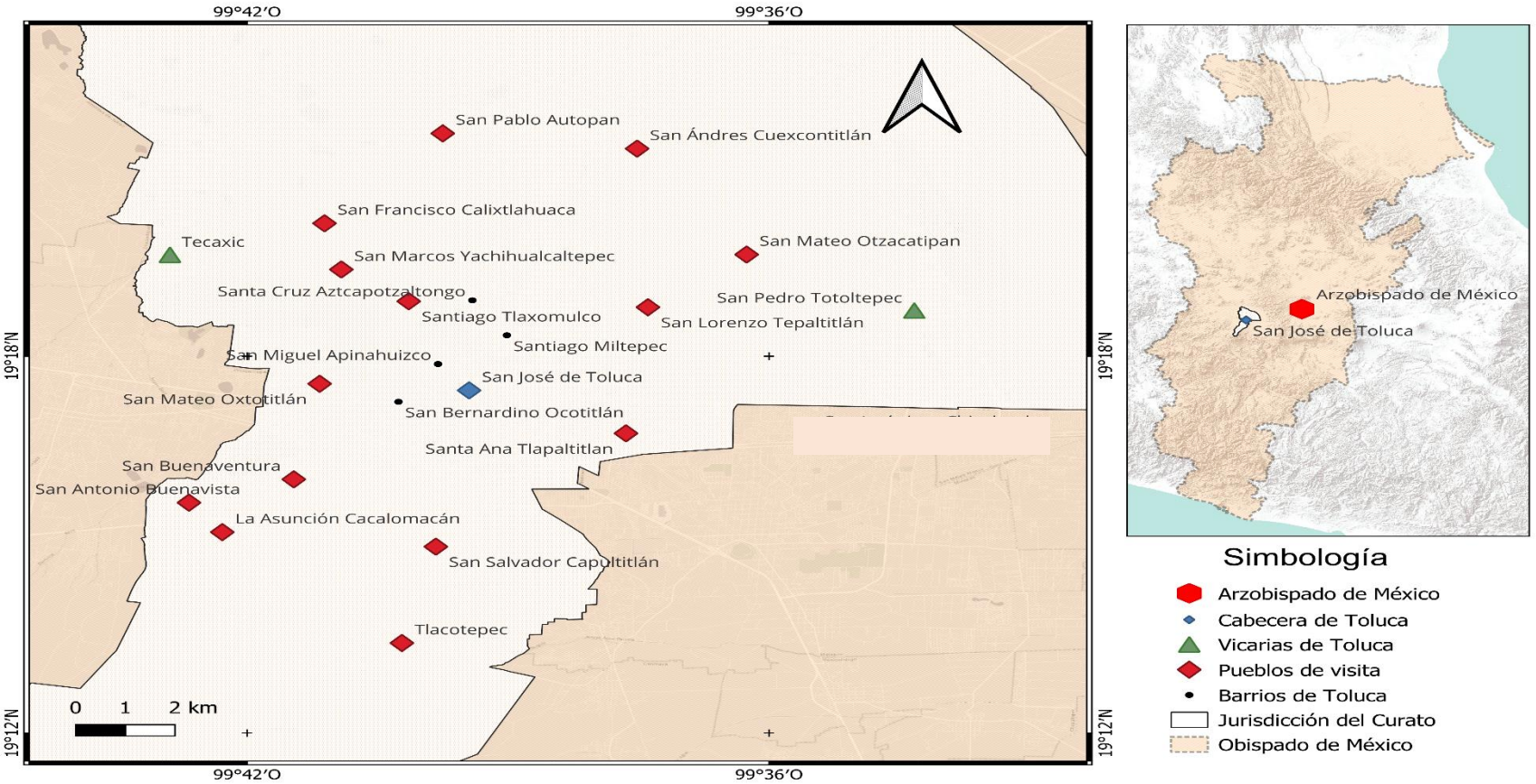
Para el año de 1764, el procurador pidió al rey la devolución tanto de los conventos mencionados como de las doctrinas. En caso de que no se les reestablecieran los conventos solicitados, pedía "por gracia y limosna" la doctrina de la iglesia de San José en el convento de San francisco de la ciudad de México, y conservar los curatos de Texcoco y Toluca en México, así como Tepeyac y Tlaxcala en Puebla, para socorro de los conventos de estudio y para criar religiosos destinados a las misiones vivas[146].

En respuesta a la representación anterior se emitió una real cédula, fechada el 3 de abril de 1765. En dicho documento se le pidió al virrey Joaquín Juan de Montserrat y Cruillas revisar el asunto de la restitución de los conventos solicitados, asimismo mencionaba el precedente de Zitácuaro, el cual había sido devuelto a la provincia franciscana de Michoacán mediante una real cédula del 9 de septiembre 1761. En el mismo documento, el monarca aprobó la petición de dejar a la provincia del Santo Evangelio los curatos de Texcoco y Toluca, en México, y de Tlaxcala y Tepeyac, en Puebla (Álvarez Icaza, 2015: 145).

Para el año de 1765 se aprobó que Toluca, la doctrina más importante del occidente de la capital novohispana (por los recursos que proveía a los ministros), permaneciera bajo la administración de la orden franciscana, esto en respuesta a real cédula de 1757. A decir de esta concesión, Karen Ivett Mejía (2020: 100) explica que a los frailes francisanos se les concedió la administración del convento y el partido; de igual manera, menciona que la administración se llevó igual que en una parroquia, pese a estar administrada por frailes. Otro aspecto a resaltar era que Tecaxic, vicaría de Toluca, se propuso como un convento de recolección, y adonde podían asistirían los frailes de las doctrinas secularizadas (véase mapa 12).

[145] AGN, Reales Cédulas Originales, vol. 77, exp. 77, fs. 187-188.
[146] BNM, Fondo Franciscano, c. 127, leg. 1647, doc. 23.

Mapa 12. Curato de San José de Toluca, 1765



Fuente: elaboración propia a partir de Mejía, 2020: 66; Álvarez Icaza, 2015: 212; Basurto, 1977: 349-355; Tanck, 2005: 110; Gerhard, 1986: 180; Álzate y Ramírez, *Atlas eclesiástico de el Arzobispado de México*, 1767: 35. No ha sido posible ubicar los 23 pueblos de visita y 17 barrios, por lo que el mapa es una reconstrucción a partir de la información disponible. De igual manera, no se incorporan ranchos y haciendas.

A raíz de esta concesión podemos hablar de un cambio en la jurisdicción eclesiástica, pues de las cuatro doctrinas surgidas en el primer tercio del siglo XVI, nada más Toluca permaneció bajo el abrigo de los franciscanos, mientras que Metepec, Calimaya y Zinacantepec, juntos con sus vicarias, quedaron bajo la administración secular.

Aunque, cabe puntualizar que esta situación, no impidió que hubiera enfrentamientos entre los cleros secular y regular, pues es de recordar que en la doctrina de Toluca se contaba con la presencia de juez eclesiástico, quien ejercía una vigilancia contante (respecto al tema véanse los apartados 2.4 y 3.2). Sobre el ámbito administrativo, Karen Ivett Mejía (2020: 26) expresa que hacia la segunda mitas del siglo XVIII, Toluca era una doctrina que funcionaba como curato, es decir, la labor pastoral correspondía a los frailes franciscanos, pero estaba custodiada por el arzobispo de México y el provincial de la orden franciscana.

En el mismo tenor, es oportuno expresar que en el contexto temporal la administración espiritual era vigilada por el marqués del Valle y sus delegados; la relación entre el marqués y sus vasallos implicaba el cuidado de las “almas” de estos, porque era lo que justificaba el dominio del rey; en este sentido la jurisdicción señorial pesó sobre el ámbito eclesiástico de las poblaciones sujetas porque era la encargada de vigilar que los curas llevaran a cabo una buena administración y también porque intervenía en la fundación de nuevas corporaciones, al ser necesarias su autorización. Aunque en la práctica, para los habitantes del Marquesado no hacía diferencia que la vigilancia de la atención espiritual estuviera a cargo del marqués, pues este carecía de patronato eclesiástico, por lo que el rey disponía sobre los asuntos eclesiásticos (Mejía, 2020: 74-75).

En el contexto social, Karen Ivett Mejía (2020: 98) argumenta que la organización eclesiástica de Toluca fue de suma relevancia para la población hispánica (española, criolla y mestiza) y la población india, ya que en ausencia de un cabildo que les permitiera en cuestiones civiles, la iglesia fue un espacio en donde se pudo integrar un régimen social-eclesiástico, donde la población podía intervenir de manera activa y ejercer su presencia.

Hacia el año de 1769, el provincial de la orden franciscana presentó a las autoridades un informe de los conventos que estaban bajo la administración de la

orden. En dicho informe se expone que en el arzobispado había cinco conventos de comunidad: Santiago, Toluca, Texcoco y San Cosme, este último no tiene curato, es convento de recolección y regularmente mantiene cerca de cuarenta religiosos. Respecto a Toluca, es un convento con curato, el cual permanece en manos de la orden por concesión del rey, dicho convento servía para mantener 35 religiosos, los cuales serían destinados a las misiones vivas; mientras que Tecaxic, su anexo, podía albergar más de 8 religiosos separados de sus curatos.[147]

[147] BNM, Fondo Franciscano, c. 133, leg. 1679.1, fs. 1-6.

Epílogo. Una nueva geografía eclesiástica. La región central del valle de Toluca a la luz de la prelacía de Francisco Antonio de Lorenzana (1766 – 1770)

Con el deceso del arzobispo Manuel Rubio y Salinas (1765), el cabildo eclesiástico estuvo al frente del arzobispado de México, este organismo adscrito a la catedral de México se hacía cargo del gobierno de la arquidiócesis durante los periodos de sede vacante (Zahino, 1996: 13-14). En este contexto, las órdenes religiosas se encontraban en un momento de gran actividad para lograr reposicionarse. A principios del año de 1766 el comisario de la orden franciscana, fray Manuel de Nájera, se dirigió al virrey marqués de Cruillas para continuar el proceso iniciado, en 1764, por el ex-comisario fray Juan Bermúdez de Castro, para recuperar varios de los conventos que habían sido transferidos al clero secular. En un principio, Nájera se vio obligado a realizar una serie de aclaraciones sobre los conventos solicitados; explicó que eran 18 los que habían sido transferidos al clero secular; incluyéndose los conventos de Tacuba, Zinacantepec, Metepec, Calimaya y Jilotepec; los cuales se habían fundado con la aprobación real.

En este contexto, el comisario franciscano, fray Manuel de Nájera, daba cuenta al virrey de la situación que enfrentaba la provincia del Santo Evangelio; de igual manera, hacía críticas al funcionamiento de las parroquias, señalando que el número de operarios no era suficiente para satisfacer las demandas espirituales de la

feligresía. Indicaba que donde hubo muchos religiosos ahora había un cura auxiliado por uno o dos vicarios. Según el comisario, los indios aún requerían un número abundante de operarios para sacarlos de la “barbarie” y salvar sus almas. Los argumentos de Nájera impactaron de manera favorable en el ánimo del virrey, el marqués de Cruillas, quien expresó que las reflexiones del comisario franciscano y el antiguo mérito de la religión merecía la piedad el rey. Todo apunta, a que antes del arribo del arzobispo Lorenzana, los regulares, encabezados por los franciscanos, habían emprendido una campaña ante el monarca para recuperar terreno, y acudían a la autoridad del virrey en búsqueda de ayuda, sin embargo, estos movimientos no cambiaron, pues el panorama seguía su cauce (Álvarez Icaza: 2015: 155-157).

Con la llegada del nuevo arzobispo de México, Francisco Antonio de Lorenzana y Buitrón, y el recién nombrado virrey, Carlos Francisco de Croix, Marqués de Croix en junio de 1766, el panorama positivo propiciado por la real cédula de 1757 para las órdenes mendicantes cambió de manera significativa, como lo veremos más adelante. Lorenzana, sostenía una con postura antijesuística, que se extendía a las órdenes regulares. En este sentido se convirtió, a los ojos de Carlos III y de su confesor Eleta, en el candidato ideal para dar en las Indias un empujón definitivo al plan de reforma de la Iglesia hispánica. Al frente del arzobispado mexicano, Lorenzana desarrollaría – desde 1766 hasta 1772 – una actividad febril e impresionante, pero no original o pionera. Sus acciones son reflejo de la generación de obispos y arzobispos que compartieron una serie de rasgos: su procedencia del clero secular, su elevado nivel de preparación académica, su comunidad ideológica con postulados “galicanos” y su apertura a los avances intelectuales de la Ilustración católica hispana y europea, reflejada en proyectos culturales y sociales de gran importancia puestos en marcha en sus respectivas diócesis (Escamilla, 2005: 128-129).

De la prelacía de Lorenzana y Buitrón nos interesa rescatar las acciones que tomó para continuar con el programa de secularización y la reorganización de las jurisdicciones parroquiales –entre ellas las de la capital virreinal y el valle de Toluca- lo cual dio lugar una nueva geografía religiosa en el arzobispado. Ahora bien, para el arzobispo de México, conocer las circunstancias en las que se encontraba los clérigos y sus partidos -a lo largo y ancho de la diócesis- era un objetivo esencial. En primer

lugar, debido a la extensión territorial que abarcaba el arzobispado, la distancia de los curatos con respecto a la ciudad capital, los reacomodos jurisdiccionales de los partidos, solo por mencionar algunas (Vivero, 2019: 25). Por esta razón, Lorenzana precisaba de la elaboración de un mapa con información actualizada y fidedigna para emprender sus proyectos.

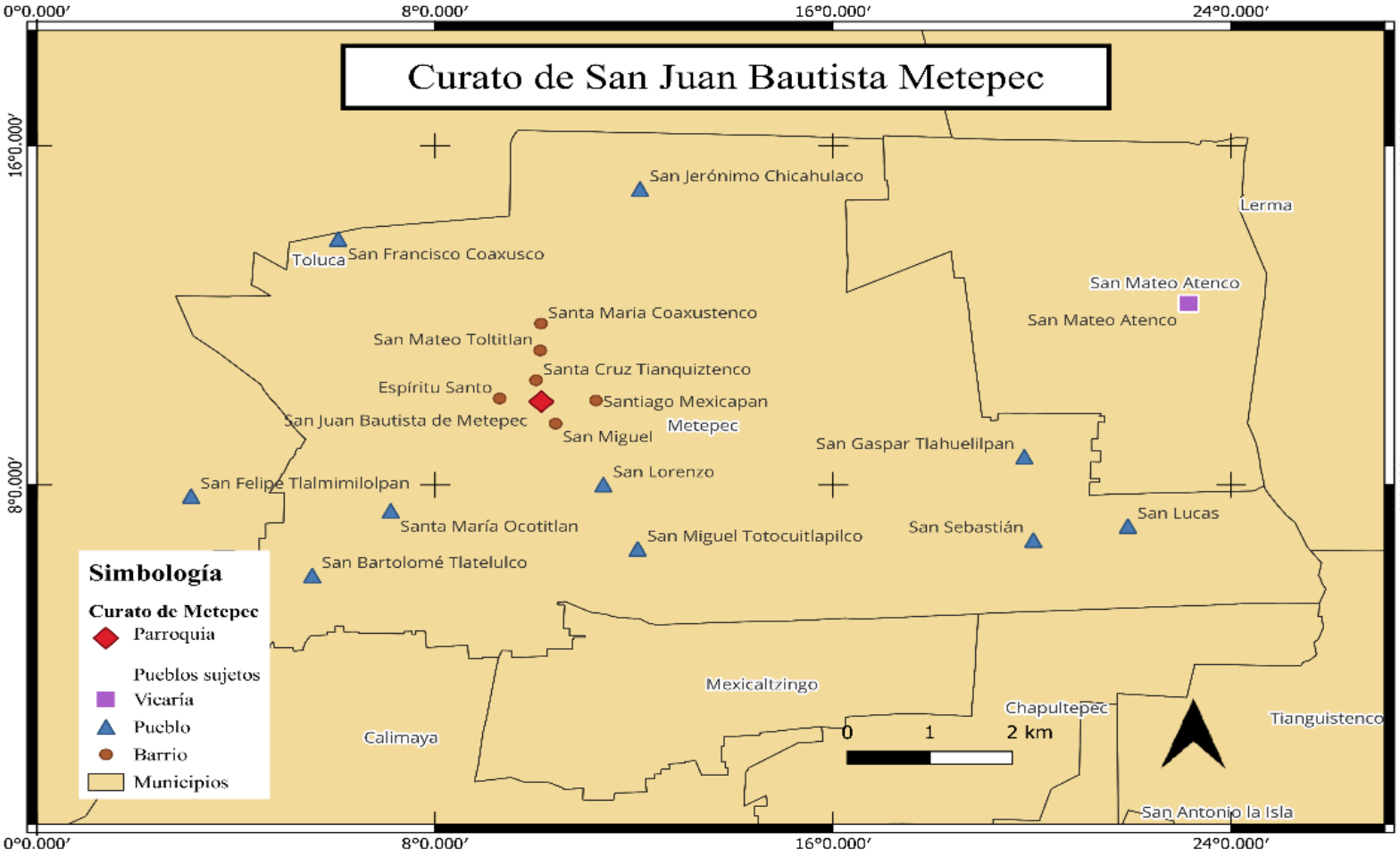
En este contexto, Lorenzana encargó, en agosto de 1766, a José Antonio de Álzate la elaboración de un *Atlas eclesiástico*, para cuyo desarrollo Álzate acudió a los encargados directos de los partidos, porque, a su juicio, eran los más idóneos para dar informes detallados de su composición (Zahino, 1996: 63).

El *Atlas eclesiástico* representa 220 curatos con 54 vicarias; nos limitaremos a los curatos representados de Metepec y Calimaya con sus respectivas vicarias; asimismo, a la doctrina de San José de Toluca. Cabe mencionar que no se registra la parroquia de Zinacantepec. A partir de dicho atlas, junto con otras fuentes primarias y secundarias, se realizaron dos mapas correspondientes al curato de Metepec, los cuales nos permiten identificar la configuración territorial-eclesiástica de una parroquia en la segunda mitad del siglo XVIII (véanse mapa 13 y 14).

Lorenzana reconocía los aportes de Rubio y Salinas, referentes al programa de secularización y reorganización parroquial (Escamilla, 2005: 129), específicamente en la necesidad de consumar en su totalidad el programa de secularización, solo así tendría las manos libres para hacer y deshacer a su antojo, (Zahino, 1996: 53). Cabe puntualizar que, el programa de secularización estaba atravesando su segunda fase con el arzobispo Manuel Rubio y Salinas, caracterizó por su aplicación lenta y moderada. Con la muerte de Rubio y Salinas, en 1766, Lorenzana emprendió acciones más contundentes para proseguir con la secularización de doctrinas.

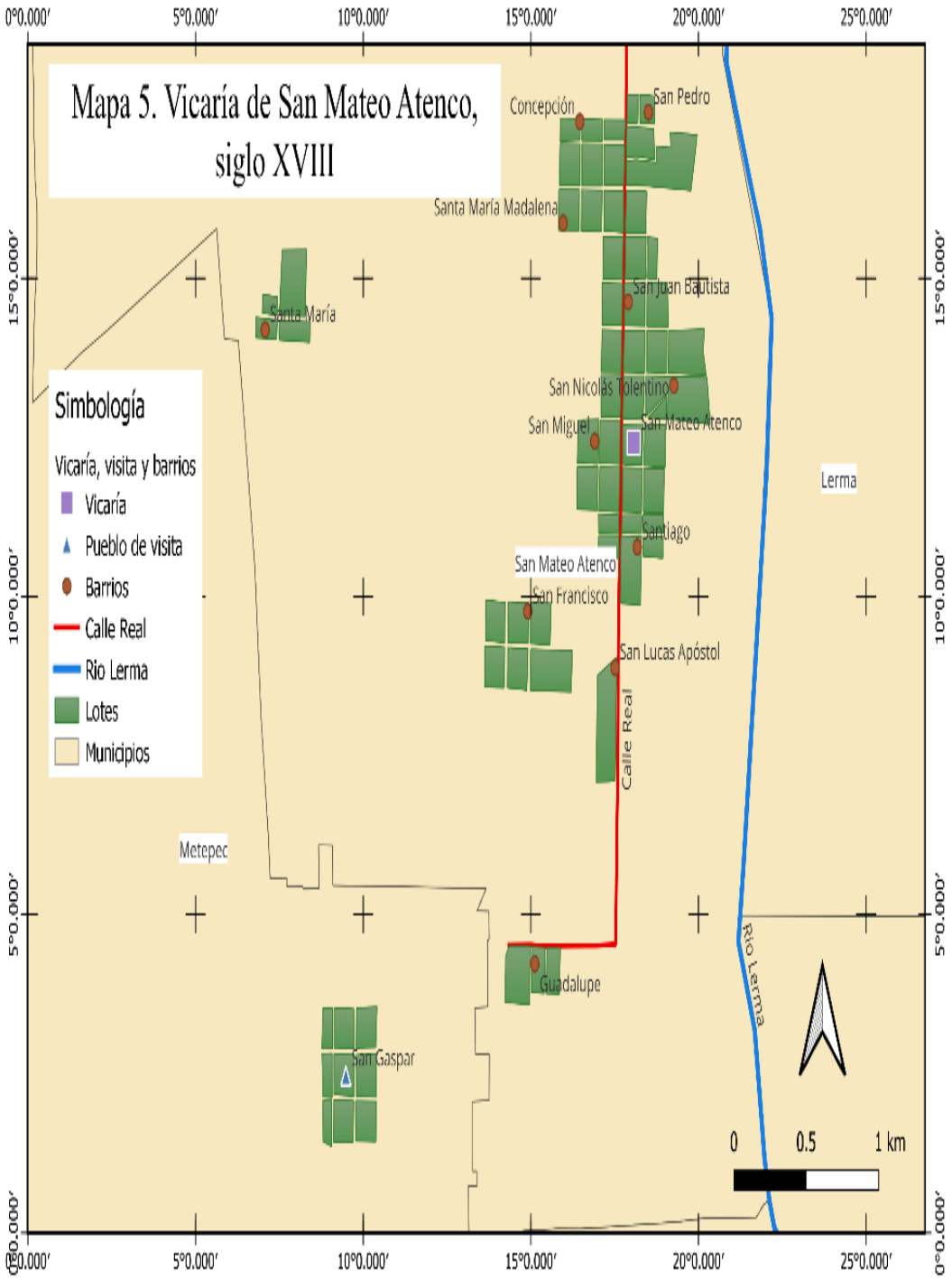
Un complemento de las acciones del arzobispo, fue la solicitud de informes al comisario general de las provincias franciscanas para solicitarle información sobre diversos asuntos alusivos a la provincia del Santo Evangelio, por parte del virrey Croix en el año de 1767. Por ejemplo, la solicitud de documentos relacionados con la fundación de conventos, esta petición por parte del virrey frustró los deseos de la orden para recuperar varias de las doctrinas confiscadas entre 1754 y 1756, (Aguirre, 2014: 130-132).

Mapa 13. Curato de San Juan Bautista de Metepec, 1767



Fuente, elaboración propia a partir de: Tanck, 2005: 110; Gerhard, 1986: 180; Álzate y Ramírez, *Atlas eclesiástico de el Arzobispado de México*, 1767: 39.

Mapa 14. Vicaría de San Mateo Atenco, 1767



Fuente: Tanck, 2005: 110; Gerhard, 1986: 180; Álzate y Ramírez, *Atlas eclesiástico de el Arzobispado de México*, 1767: 39.

Para entonces, los franciscanos aún no habían formalizado ante las autoridades la solicitud de administración de dos conventos que la real cédula del 23 de junio de 1757 les concedía. Álvarez Icaza (2015: 160) argumenta que era una medida estratégica para conseguir la devolución de algunas doctrinas, pues todo apunta que durante la prelacía de Lorenzana las órdenes religiosas no se habían resignado a la perdida de sus doctrinas, seguían en pie de lucha, logrando retrasar algunas acciones del arzobispo.

En el mismo año de 1767, Lorenzana emitió un nuevo arancel para el arzobispado, esto en respuesta a los problemas que giraban alrededor del tema. A juicio del prelado diocesano, el arancel anterior, refiriéndose al del 18 de enero de 1638 y sus modificaciones, ya no era funcional porque presentaba demasiadas ambigüedades; además tenía muchos agregados que aumentaban la confusión y daban pie a constantes pleitos entre los ministros y la feligresía. El arancel que promovió Lorenzana no estuvo exento de problemas, en las alcaldías mayores de Metepec, Tenango del Valle, Malinalco, Temascaltepec y Zacualpan los conflictos no se hicieron esperar (Taylor, 1999: 631-655).

Un acontecimiento sin precedentes y relevante dentro de la historia eclesiástica novohispana fue la expulsión de los jesuitas en 1767, ordenada por el rey Carlos III y ejecutada el virrey de la Croix (Álvarez Icaza, 2015: 164). La expulsión de los jesuitas fue un aliciente para el nuevo impulso que tomo el nuevo programa de secularización Para finales del mismo año de 1767 los frailes de la orden franciscana tuvieron que aceptar la transferencia de Tochimilco, Lorenzana le ordenó al cura y juez eclesiástico de Zacualpan actuar sin oír protesta, replica o instancia alguna por parte de los religiosos. Para el año de 1768, se gestó un fuerte golpe a los frailes de la orden franciscana, pues se transfirieron al clero secular cinco doctrinas: Tlalmanalco, Tepeji del Río, Alfajayucan, Coatlinchan y San Sebastián de Querétaro. Todo parece apuntar a que la Corona –a través de Lorenzana- decidió proseguir con el programa y no atender la petición de la orden de San Francisco para conservar los curatos que aún poseían (Álvarez Icaza, 2015: 167).

En el mismo año de 1768, en medio de la nueva ola de secularización de doctrinas, el arzobispo retomó el tema de la división de curatos (Aguirre, 2014: 134). Respecto a la reorganización territorial, Clara García (2010: 257) argumenta que, en el contexto

de la Nueva España, los obispos reformistas se interesaron por buscar su antigua autoridad y jurisdicción sobre un territorio parroquial bien organizado y administrado por el clero secular. Lorenzana tenía como meta cambiar la geografía eclesiástica de su arzobispado, -apoyado en al atlas realizado por José Antonio de Álzate en 1766-, con esta reorganización buscaba que los fieles permanecieran en su propia parroquia para todo acto litúrgico y ceremonial. Con este propósito se siguió una política de dos niveles: la creación de nuevas parroquias en zonas con poca población y la división del territorio entre más parroquias. En suma, la multiplicación de parroquias debía desembocar en territorios administrativamente manejables fiscal y espiritualmente.

Frente a este panorama, refiriéndome al caso de Zinacantepec y el de San Jerónimo Amanalco, se insertan en el contexto de la división y erección de nuevas parroquias. En 1755 Rubio y Salinas ordenó la división de la parroquia de Zinacantepec en dos parroquias: la misma de Zinacantepec y la de Amanalco. En 1768 Lorenzana reimpulsó la creación de la parroquia de Amanalco. El prelado diocesano expresó que después de haber visto y revisado las diligencias practicadas para la erección de una nueva parroquia en Amanalco, no entendía por qué se suspendió la división. No consideraba que el estado de la iglesia y los paramentos fueran una razón suficiente para frenar la erección de una nueva parroquia. Ante la situación, Lorenzana decidió proveer de los ornamentos necesarios y comisionó a don Francisco Cosío Velarde, notario receptor del Juzgado de Capellanías y Obras Pías (de dónde), realizar las averiguaciones necesarias para determinar la utilidad y necesidad de la erección de una parroquia en Amanalco, “para el más pronto socorro espiritual de sus vecinos”.[148]

Como sucedió en 1755, el comisario debía averiguar si una vez erigido el curato habría rentas y emolumentos suficientes para la manutención del cura, de acuerdo con los derechos señalados en el nuevo arancel (1767), y si la iglesia de Amanalco ya estaba decente, bien provista de ornamentos y con casa cural. También, se le pidió sacar inventario de las alhajas y los bienes de las iglesias, enlistar las cofradías y obras pías existentes, así como averiguar el número de familias existentes en el pueblo.[149]

[148] AGN, Bienes Nacionales, vol. 450, leg. 38, fs. 28-29.
[149] AGN, Bienes Nacionales, vol. 450, leg. 38, fs. 29v.

El 5 de agosto de 1768, el comisionado llegó a la cabecera de Zinacantepec y se entrevistó con el cura y juez eclesiástico Pedro de Cueto, quien había recibido el nombramiento después de haber sido vicario por 14 años. Según su opinión, era necesaria la división y erección de una nueva parroquia en los términos de Amanalco, para socorrer las necesidades espirituales de la población, asunto que no podía realizar con prontitud por la distancia de "nueve leguas y mal camino" y porque en tiempo de lluvias es intransitable el camino. Señaló también que no podía llevar a cabo el socorro espiritual por la duración del traslado al pueblo, el cual le tomaba un día o dos. Asimismo, señaló que la iglesia de Amanalco había quedado bien ornamentada con los enseres que había enviado el arzobispo.[150]

Al entrevistar al vicario de Amanalco este señaló que la división era necesaria por la distancia que el pueblo guardaba con su cabecera; también argumentó que la población había crecido considerablemente, contando con población española y de razón suficiente para el cuidado de los sacramentos. En lo que compete a los ingresos parroquiales, estos ascendían a los 2000 pesos anuales, contemplando ingresos fijos y variables, por lo que eran suficientes para el sustento de un cura párroco.[151]

Aunado a este testimonio, el alcalde mayor argumentó, respecto a la distancia de Amanalco y los pueblos sujetos a este que están muy lejos de Zinacantepec, a una distancia de poco más de ocho leguas; en lo tocante a la feligresía, esta era abundante y fácilmente puede sostener a una cura párroco. En cuanto a los edificios religiosos "estaban decentes", los indios se comprometían a apoyar en su sostenimiento. Por la información vertida en el expediente, nos podemos percatar que el pueblo de Amanalco había sufrido cambios significativos, principalmente en el poblacional y económico; además de que los problemas detectados en 1755 ya habían sido resueltos.

Después de aprobar las diligencias realizadas por el comisionado, el arzobispo envió todo el expediente al virrey para solicitar su consentimiento, conforme a la regla del Real Patronato. En cuanto de la Croix dio su aprobación, Lorenzana erigió a Amanalco en parroquia, en calidad de beneficio eclesiástico, declarándolo vacante y de concurso. Señaló los límites de la nueva parroquia; pidió a los pueblos

[150] AGN, Bienes Nacionales, vol. 450, leg. 38, fs.30-32v.
[151] AGN, Bienes Nacionales, vol. 450, leg. 38, fs.33.

pertenecientes reconocer a Amanalco como su cabecera y que contribuyeran como lo habían hecho o de acuerdo con lo establecido con el arancel vigente, del cual se les remitiría un ejemplar. El asuntó finalizó cuando a inicios de 1769 el cura nombrado para Amanalco recibió testimonio del auto.[152]

Pasando a las particularidades del caso de la parroquia de San José de Toluca, para el año de 1770, durante la visita de Lorenzana a la doctrina de Toluca, se realizó una "Razón clara y distintas de lo que pertenece a esta parroquia del señor San Joseph de Toluca", en dicho documento se refería que en la segunda mitad del siglo XVI se había fundado la iglesia del curato y en el año de 1575 se celebró una misa para engalanar tal acto. Guardaba límites al oriente con las parroquias de Tarasquillo y San Bartolomé Otzolotepec; al poniente con la de Zinacantepec y Almoloya; al norte con la de Temoaya; y por el sur con Metepec y Calimaya. La jurisdicción eclesiástica se conformaba de 17 pueblos de visita, 16 barrios, 12 ranchos y 25 haciendas. De todas las haciendas, nueve tienen misa los domingos y días de fiesta (se desconoce cuáles). Las demás no tienen por estar cerca de los pueblos (León, 1969: 36).

La parroquia poseía dos vicarias o ayudas de parroquia, una en Tecaxic y otra en San Pedro Totoltepec. La vicaría de Tecaxic administra a dos pueblos, San Martin y Calixtlahuaca. Para el oficio de los servicios religiosos, contaba con cinco ministros, cuatro ministros "aprobados en lengua castellana y nahua" y uno en "idioma castellano y otomí"; en el convento residieron otros once religiosos entre sacerdotes, teólogos y estudiantes. También, hay la presencia de 4 coristas (León, 1969: 36). En comparación a los años de 1749, en el convento había menos residentes, pues se sabe que para esta fecha residían en el convento 25; y en 1776 entre 34 y 36, estos datos refieren claramente que el número de frailes vario a lo largo de los años (Mejía, 2020: 108). Lo que no podemos pasar por alto es que el convento en donde se educaban a los frailes que acudían a las misiones de Nuevo México.[153]

Para el año de 1771, durante la secularización de Huexotla y Teotihuacán, el virrey Carlos Francisco de Croix autorizó que las provincias franciscanas de México, Michoacán y Zacatecas conservaran solo dos doctrinas o curatos. Las doctrinas que conservaron, respectivamente, fueron: Texcoco y Toluca; San Juan de la Vega y

[152] AGN, Bienes Nacionales, vol. 450, leg. 38, fs. 49-50.
[153] BNAH, Fondo Franciscano, vol. 150, exp. 54, fs. 316-327.

Acámbaro; San Luis Potosí y Charcas (Mejía, 2020: 185). A la disposición del virrey, los regulares indicaron que dos curatos no eran suficientes para mantener sus provincias. Después de un largo proceso -cuyo fin se desconoce- la orden franciscana llegó a poseer en la provincia del Santo Evangelio de México alrededor de 34 doctrinas (en 1745), para 1771 únicamente conservaba dos doctrinas: Texcoco y Toluca, un severo golpe para la orden y que reflejó el impacto del programa de secularización durante la segunda mitad del siglo XVIII.[154]

En suma, a lo largo de dos siglos y medio de dominio español, la orden franciscana se afianzó de manera muy importante en la región central del valle de Toluca, en donde logró mantener cuatro doctrinas importantes, no solo para la región, sino para la Provincia del Santo Evangelio; dicha importancia se reflejó en el tema económico, político, poblacional, territorial y por supuesto religioso. Sin embargo, para 1771, en el ocaso del programa de secularización, el panorama había cambiado de manera drástica, pues la orden franciscana nada más pudo mantener bajo su jurisdicción el convento de San José de Toluca, bajo el carácter de casa de educación y formación de religiosos que serían enviados a las misiones de Nuevo México. Además de lo anterior, es de notar que la importancia del convento en las diferentes esferas sociales se mantuvo, su importancia e injerencia en el orden social de la villa de Toluca, permitió que el convento y la orden franciscana siguiera en funciones y como uno de los conventos más relevantes del centro de México, situación que duró hasta finales del periodo virreinal e inicios del México independiente, pues su secularización se consumaría hasta 1859.

[154] BNM, Fondo Franciscano, c. 157, leg. 1836.1, s/n.

Conclusiones finales

Esta investigación tuvo como tema inicial la secularización de cuatro doctrinas franciscanas del valle de Toluca, San Juan Bautista Metepec, San Pedro y San Pablo de Calimaya y San Miguel Zinacantepec y San José de Toluca, en la segunda mitad del siglo XVIII. Por lo cual se partió de un enfoque político-administrativo, centrándome únicamente en la política eclesiástica de los reinados de Fernando VI y de Carlos III. Sin embargo, el diálogo con fuentes de archivo, historiografía especializada y el empleo de la historia social y cultural, me llevaron a concluir inicialmente que la transferencia de doctrinas al clero secular, como proceso histórico de la Iglesia novohispana, fue más complejo que un trámite administrativo. Esto porque la política de secularización fue concebida por la Corona para todas las diócesis de Indias, pasando por alto la situación de cada obispado y las regiones que lo conforman, las cuales presentaba condiciones eclesiásticas, sociales e históricas propias.

Por lo que fue necesario replantear el enfoque de esta investigación, lo que también implicó reconsiderar el área de estudio y la temporalidad. Respecto al primer aspecto, era evidente que para entender los alcances y repercusiones del tema de secularización era necesario tener un panorama completo de las doctrinas: sus características políticas y eclesiásticas, los límites geográficos, su importancia social-

poblacional y económica, por lo que era necesario retomar el proceso formativo de las doctrinas, los cambios y reajustes acaecidos entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII, para, de esta manera, concluir con el programa de secularización, esto ayudaría a tener un panorama más completo de la importancia y consecuencia del programa secularizador aplicado en el centro del valle de Toluca.

En este sentido, el enfoque regional fue pertinente, puesto que ayudó hacer un análisis puntual de los asentamientos, ya que, si bien, Metepec, Zinacantepec, Toluca y Calimaya están emplazados en una misma área geográfica, poseen diferencias en su desarrollo y funcionamiento como sedes de doctrina. De igual manera, este enfoque permitió distinguir de mejor manera las particularidades y alcances de la política eclesiástica, es de recordar que en el valle se presentó el caso atípico de San José de Toluca, guardianía regional que permaneció bajo la administración franciscana.

Ahora bien, en lo que se refiere a la delimitación temporal, era evidente que se tenía que adoptar una doble perspectiva; una de larga duración que me permitiera dimensionar la evolución de las doctrinas y la compleja pugna entre el clero regular y secular, tanto a nivel general como regional; y una de corta duración, que ayudara a delimitar los años que abarcó la secularización borbónica en la región central de Toluca. En cuanto a larga duración, esta me facilitó identificar las etapas de formación, desarrollo y secularización de las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca (Toluca, Metepec, Calimaya y Zinacantepec).

De igual manera, contribuyó a tener una visión más amplia y completa del complejo entramado eclesiástico que establecieron los frailes de la orden franciscana entre 1521 y 1765, el cual, como se ha referido con anterioridad, no solo se limitó al aspecto religioso-eclesiástico. En este sentido, es pertinente indicar que las doctrinas, además de fungir como centros de administración sacramental, también asumieron atribuciones políticas, económicas y territoriales. Pero el mayor aporte fue ayudarme a entender que estas entidades eclesiásticas pueden ser analizadas como agentes dinámicos (que cambiaron a lo largo del tiempo), que interactuaron con diferentes actores como: la Corona, las autoridades virreinales, los provinciales, las autoridades diocesanas los pueblos de indios, los diferentes sectores de la feligresía, hacendados,

cofrades, entre otros y quienes incidieron en el funcionamiento, estructura y organización, de acuerdo con sus intereses.

En lo que se refiere a la corta duración, fue de utilidad para definir de manera puntual el momento en el que se implementó el programa de secularización en el arzobispado de México y particularmente en la región central de Toluca, esto porque no se tenía claridad y certeza en las etapas y momentos en los que se efectuó dicho proceso, ya que la transferencia de Metepec, Zinacantepec y Calimaya al clero secular se efectuó entre 1750 y 1756, una primera etapa caracterizada por el rigor y la intensidad con la que se aplicaron las reales cédulas de 1749 y 1753; mientras que el proceso de Toluca se enmarcó en una segunda etapa que comprendió de 1757 a 1765 caracterizada por la aplicación de la tercera cédula de secularización, 1757, que modificó la forma en la cual se aplicaron las dos anteriores, suavizando el rigor del proceso y permitiendo que las órdenes tuvieran la oportunidad de apelar a la transferencia de conventos y rentas al clero diocesano.

Teniendo como base metodológica la perspectiva de larga y corta duración, establecí una periodización de acuerdo a la identificación de algunos aspectos, los cuales considero pertinentes para la recuperación e interpretación de la historia de las doctrinas franciscanas del centro del valle de Toluca, desde su proceso formativo hasta su secularización. Partiendo del supuesto de que la convergencia de factores políticos, sociales, económicos, territoriales y, por supuesto, religiosos, influyeron en la formación y desarrollo de las estructuras de las cuatro doctrinas y la huella indeleble que dejaron en los diferentes estamentos de la sociedad novohispana.

Para fortalecer y contribuir al enfoque de larga y corta duración, del fenómeno y problemática planteada, se recurrió a la historia social y cultural. Bajo el enfoque de la historia social, se logró deducir que las doctrinas franciscanas formaron parte del engranaje local y regional del valle de Toluca, sirviendo como unificadoras sociales frente al mosaico social y cultural; asimismo, fungieron como agentes económicos insertos en las dinámicas comerciales de los pueblos. Se configuraron como centros de poder y legitimación política, en el marco de la estructura eclesiástica, varias poblaciones entablaron litigios con sus cabeceras para constituirse como nuevos centros políticos y religiosos, como es el caso de las “ayudas de doctrina” de San Mateo Atenco, San Mateo Mexicalcingo, Nuestra señora de los Ángeles Tecaxic, San

Pedro Totoltepec y San Jerónimo Amanalco. En el contexto de las doctrinas y su estructura jerárquica (cabecera-sujeto) se fueron entablando y gestando diferentes tipos de relaciones sociales, por ejemplo: los frailes mediante el apoyo de la autoridad local y los tributarios legitimaron su presencia y actuación en la zona. Mientras que la población encontró en las instituciones eclesiásticas un espacio de legitimación y participación social, en donde podían llevar a cabo diferentes actividades como la investidura y reconocimiento de autoridades locales, la participación en actividades públicas como fueron las fiestas de los pueblos, la visita pastoral del arzobispo, y en última instancia la aplicación del programa de secularización, en donde las autoridades y la población estuvieron presente, legitimando y reconociendo al cura secular.

En lo que compete a la historia cultural me permitió analizar de manera puntual cómo los frailes franciscanos fueron incorporándose y articulando sus formas de pensamiento a las actividades culturales e ideológicas de la población del centro del valle de Toluca. En otras palabras, el papel que desempeñaron los frailes en el contexto local y regional, fue más lejos del simple hecho de actuar como representantes locales de la Iglesia, fueron agentes de cambios ideológicos y culturales, esto lo podemos ver muy claramente en las expresiones religiosas que promovieron y afianzaron a lo largo del periodo novohispano, como las fiestas en honor a los santos patronos de la cabecera y pueblos de visita. Igualmente, en la creación de cofradías, capellanías y obras pías, en donde también tuvieron una fuerte influencia.

En suma, la metodología basada en el enfoque de larga y corta duración, además del empleo de la historia social y cultural, permitió la realización de un estudio más completo y detallado del tema de investigación; más allá de la muy estudiada etapa fundacional de las doctrinas y el proyecto evangelizador de la orden franciscana en el siglo XVI.

En función de la metodología y la aplicación de la historia social y cultural, propongo la siguiente periodización que puede contribuir al mejor análisis de la historia eclesiástica de la región central del valle de Toluca. La periodización propuesta se constituye de tres etapas: La primera está encaminada al análisis del establecimiento y formación de las doctrinas franciscanas, por lo que abarca de 1525

a 1640; la segunda, que denominé cambios y reajustes, abarca principalmente los cambios políticos, eclesiásticos, sociales y jurisdiccionales de las cuatro doctrinas, por ello comprende de 1640 a 1749; la tercera etapa se extiende de 1749 a 1765, por lo que comprende los principales cambios en la administración sacramental y la reorganización de la geografía eclesiástica, todos ellos a la luz del programa de secularización. Abordando la particularidad de cada periodo planteado, el primero que comprende de 1525 a 1640 se caracteriza por la incorporación de la orden franciscana al valle de Toluca y la fundación de las primeras sedes eclesiásticas. En esta etapa se analiza el rubro político-territorial, el religioso-eclesiástico, el poblacional y, finalmente, el económico. En lo que respecta al político-territorial, se consolida la idea de que la fundación de sedes eclesiásticas se basó en la estructura política de los señoríos indígenas, las cabeceras se constituyeron como centros neurálgicos y principales sedes del orden político y religioso, tal y como ocurrió en otras zonas del centro de México; durante esta etapa los frailes articularon su estructura doctrina-visita en función de los señoríos indígenas más importantes, como lo ha referido René García Castro (1999) en su investigación: *Indios*, *territorio y poder en la provincia matlatzinca*. Aunado a este proceso, no debemos perder de vista que la jurisdicción de las doctrinas también se ajustó a los alcances y límites jurisdiccionales de la encomienda y el corregimiento.

En lo que se refiere al poblacional, nos apoyamos en el programa de congregaciones, el cual fue bien recibido e impulsado por los regulares de la orden franciscana, para consolidar su red de doctrinas-visitas. En el contexto eclesiástico, el programa ayudo a reconfigurar los límites jurisdiccionales de las doctrinas; de igual manera, permitió que la iglesia y el convento, se constituyeran como el núcleo de cualquier actividad religiosa y eclesiástica.

El rubro económico complementa este primer periodo, ya que está relacionado con el funcionamiento y desarrollo de la actividad doctrinal de los regulares. Es durante este lapso de tiempo en donde los frailes establecieron las bases de su compleja estructura económica y que tendría gran relevancia a lo largo de los del periodo novohispano. El tema resulta relevante, porque fue uno de los argumentos que justificó la transferencia de las doctrinas a la administración secular.

De 1640 a 1749 las instituciones eclesiásticas del valle de Toluca entraron en un periodo de cambios y reajustes. En este lapso de tiempo las doctrinas experimentaron cambios en su estructura eclesiástica, producto de los procesos de separación política y territorial que experimentó el sistema cabecera-sujeto. Dichos procesos provocaron que en el binomio doctrina-visita sufriera modificaciones. Es en este lapso de tiempo en donde varios pueblos de visita fueron elevados a la categoría de "ayudas de doctrina" o vicarias, por lo que el sistema eclesiástico del valle cambió de manera sustancial, configurándose la estructura cabecera-vicaria-visita. Asociado a este proceso, se llevó a cabo la incorporación de ranchos y haciendas, lo que propició un cambio en la geografía eclesiástica del valle y en la composición social y poblacional de las doctrinas. Por lo cual, además de la población india y española, se tiene la presencia de población mestiza denominada como "gente de razón". En el contexto económico se tiene una compleja estructura, la cual se va a interrelacionar con los diferentes estamentos del valle. En el mismo contexto surge la figura del síndico del convento, quien es el encargado de la administración de bienes de la doctrina de Toluca.

Por último, 1750-1765 es el tercer corte propuesto para el análisis de las doctrinas franciscanas de la región central del valle de Toluca. Esta perspectiva metodológica de corta duración implica dos etapas muy particulares; la primera de 1750 a 1756, cuando las cédulas de 1749 y 1753 sirvieron de sustento al arzobispo de México Rubio y Salinas para emprender la transferencia de doctrinas a la administración secular, caracterizándose por ser una etapa intensa y rigurosa. Para el caso particular del área de estudio, la cédula de 1753 es la que marca los parámetros y bases mediante las cuales se va a proceder a la secularización de San Juan Bautista de Metepec (1754), San Miguel Zinacantepec (1754) y San Pedro y San Pablo de Calimaya (1756). La segunda etapa comprende los años de 1757 a 1765, durante esta etapa el rey Fernando VI promulgó una tercera cédula, de 1757, la cual va a permitir que las órdenes regulares conserven en cada arzobispado una o dos doctrinas, es en este contexto en donde se enmarcó el caso de Toluca, doctrina que va a permanecer bajo la supervisión franciscana, pero que va a funcionar administrativamente como una parroquia.

Asociado a esta política, se propone que entre 1754 y 1765, para el caso particular del valle de Toluca, se llevó a cabo la primera etapa de recomposición del clero y de la geografía parroquial, el cual rompió con la composición que establecieron los frailes de la orden franciscana entre los siglos XVI y XVII. Una segunda etapa, entre 1768 y 1771, corresponde a la prelacía de Lorenzana, durante la cual llevó a cabo una recomposición en el terreno parroquial del valle de Toluca, en donde sobresale el caso de Zinacantepec.

Otro aspecto a rescatar es la figura del juez eclesiástico, quien logró minar una zona influenciada por el clero regular. Complementando el argumento de Rodolfo Aguirre, sobre su implantación y afianzamiento en el valle de Toluca, considero que es en la segunda mitad del siglo XVIII, durante la visita pastoral de Rubio y Salinas al valle de Toluca, cuando se lleva a cabo una segunda etapa de consolidación y afianzamiento del juez eclesiástico. A partir de este momento, la mayoría de las actividades administrativas y devocionales de los frailes son limitadas y supervisadas por el juez eclesiástico. Desde mi perspectiva, la visita de Rubio y Salinas en 1751 es complementaria al proceso de consolidación del juez diocesano.

Uno de los primeros resultados que obtuvimos de esta investigación es el que tiene que ver con la geografía eclesiástica del valle de Toluca. Al inicio de esta investigación descubrimos que las doctrinas cambiaron a lo largo de los dos siglos y miedo de dominio español, por lo que no se pueden considerar como instituciones estáticas, como se suele pensar. Por lo que era necesario identificar en qué momento se suscitaron dichos cambios; para ello planteamos dos momentos o etapas: el primero, de 1650 a 1700; y, el segundo, de 1754 a 1771, a lo largo de estos dos periodos se registraron los cambios más significativos de los partidos eclesiásticos. De 1650-1700, se puede identificar el surgimiento de “ayudas de parroquia”, producto de conflictos políticos y religiosos que entablaron los pueblos sujetos con sus cabeceras. De 1754 a 1771, se vivió un proceso de división y creación de parroquias menores (como fue la del caso de Amanalco), que corresponde, principalmente, a los intereses del clero diocesano por un territorio parroquial bien ordenado y organizado. Respecto al tema llama la atención que tres parroquias: Zinacantepec, Calimaya y Metepec sufrieron subdivisiones con las vicarias de Amanalco, San Mateo Mexicalcingo y San Mateo Atenco respectivamente.

Aunado al tema jurisdiccional, es de resaltar que los frailes de la orden franciscana habían creado una estructura que rebasaba la esfera religiosa y eclesiástica, abarcó otras áreas como la política, presente en la elección de autoridades civiles; la económica, insertándose en los flujos económicos del valle de Toluca, siendo partícipes a través de la figura de la sindicatura, a través de la cual fungieron como instituciones económicas sin romper con sus actividades devocionales y eclesiásticas; y social formando parte esencial de la sociedad novohispana del valle de Toluca, proporcionando elementos de participación y legitimación social, particularmente en el caso de Toluca en donde la iglesia fue un espacio en donde la población pudo participar abiertamente, esto por la carencia de instituciones civiles, como el cabildo; en el tema cultural con el diseño y organización de un complejo calendario litúrgico. Parte de esta estructura pasaría casi íntegra a los curas párrocos, pues después de la secularización de los curatos, estas nuevas figuras religiosas aprovecharon las estructuras que habían diseñado los frailes en el siglo XVI y XVIII para continuar con sus actividades civiles y eclesiásticas.

Otro resultado fue entender de manera más amplia el caso del partido de San José de Toluca, el cual fue una excepción al programa de secularización, ya que aquel permaneció bajo la administración de la orden franciscana. Desde nuestro punto de vista, el que la doctrina permaneciera en manos del clero regular es producto y resultado de la política que la Corona había aplicado, pues es de recordar que la cédula de 1757 permitió a los regulares conservar en cada provincia dos conventos. El tema real radica en la importancia geográfica, política y económica del curato, ya que fue la misma orden quien consideraba a Toluca, junto con Texcoco, como uno de los más prósperos, situación que no era casual, pues en 1744 la doctrina percibía de ingresos 6924 pesos anuales y para 1775 superaban los 3000.

Además de los resultados anteriormente expuestos, la presente investigación abre las puertas a futuras investigaciones relacionadas con la economía franciscana, si bien, a lo largo de esta investigación se abordó el tema, aún quedan muchos elementos por analizar. Los directorios conventuales, en donde se registran los bienes y enseres de las doctrinas, son fuentes esenciales para el estudio del ámbito económico, pero que no fueron analizados e incorporados a esta investigación en su totalidad.

Otra línea de investigación es el juzgado eclesiástico, que desde nuestro punto de vista es un tema complejo. En esta investigación fue difícil abordarlo por completo. Pero existe una gran cantidad de fuentes que pueden ayudar a entender su funcionamiento y jurisdicción en el valle de Toluca. La continuación del estudio, sin duda, rendirá buenos frutos para terminar de entender la historia eclesiástica de las doctrinas.

Al final, este estudio pretende ofrecer una imagen más cercana a la realidad de las doctrinas franciscanas del valle de Toluca. El estudio del fenómeno eclesiástico nos permite adquirir nuevas herramientas para construir la historia regional y local de los pueblos asentados en el centro del valle de Toluca.

Anexos

Anexo 1. Inventario de las alhajas, adornos y bienes de San Miguel Zinacantepec (1754)[155]

Inventario de Secularización

Altares y retablos	
Altar mayor dedicado a San Miguel Arcángel (con imagen de bulto)	1
Altar de Nuestra Señora de los Dolores (ubicado a la diestra de San Miguel)	1
Altar de San Antonio de Padua (ubicado a la siniestra de San Miguel)	1
Altares ubicados en el cuerpo de la Iglesia	
Nuestra Señora de Guadalupe	1
San Nicolás	1
Animas [benditas del Santo Purgatorio]	1
Santo Entierro de los Naturales	1
Santo Entierro de la Cofradía de los españoles	1
Santa Catarina	1
Nuestra Señora del Rosario	1
San Joseph [José]	1
Bienes y anexos al cuerpo de la Iglesia	
Púlpito de piedra	1
Confesionarios	5
Bancas de madera	5
Anexo, pila bautismal con su puerta y llaves	
Anexo, sacristía	
Anexo, convento (claustros)	
Anexo, portería	
Torre de la Iglesia	
Campana grande	1
Campanas medianas	3
Coro de la Iglesia	
Órgano grande, servible y corriente [*sic*]	1
Imagen de Nuestro Señor Jesucristo, crucificado con su cendal de lienzo	1
Imágenes de bulto de Nuestro Señor Jesucristo	3
Imagen de San Juan	1
Imagen de San Martin	1
Sacristía	

[155] BNAH, Fondo Franciscano, v. 139, fs. 365-360.

Cajones para ornamentos	
[Imagen o lienzo] de Nuestra señora* de la Piedad	1
Lienzos de ángeles que miden dos varas	2
Techo de la sacristía un cielo pintado en cotense* con un florón en medio	
Imagen del Espíritu Santo	1
Lienzo del Señor de Chalma de tres varas de largo con su marco dorado	1
Lienzo de San Joseph como de vara de largo con su marco dorado	1
Lienzo de San Pablo de vara y cuarta con su marco dorado y su medio punto	1
Cinta del Santo Jesucristo como de tres varas	1
Cruz	1
Cabellera	1
Corona	1
Cendal de lienzo	1
Espejos (tres de marco negros para la sacristía y dos dorados)	5
Espejos con marcos morados y calados para la capilla de la Soledad	2
Niño Jesús, de talla como de más de cuarta, con camisa y gabán	1
Cajas de dos varas, una de cedro de la Bana y otra de madera ordinaria (con cerradura y llave en que se guarda la plata)	2
Escritorio con sus pies de madera fina pintado de encarnado y con flores con [tres pétalos]	1
Mesa redonda forrada de badona* son su clavasón* dorado	1
Pedestal de madera ordinaria, para la cruz y seriales	1
Alhacena con puertas, cerradura y llave para cáliz y misales	1
Otros bienes	
Plata	
Baldaquin	1
Custodias	
Cruz de plata que pesa tres marcos y cuatro onzas y tres cuartas	1
Hostiario con su tapa de plata y pesa dos marcos	1
Vinajeras con sus platos sobre doradas (pesa el plato seis marcos y tres onzas)	1
Vinagreras con su plato (todo pesa cinco marcos cinco onzas y media de plata)	4
Blandones (pesan tres marcos dos onzas y media)	2
Blandosillos (pesan treinta y cuatro marcos y cuatro onzas)	4
Blandosillos de plata (pesan treinta y nueve marcos y seis onzas)	6
Pebeteros formados en triangulo (pesan ocho marcos menos media onza)	4
Incensarios de plata	2

Naveta* y cucharas de plata (en conjunto pesan un marco y dos onzas)	1
Vaso para el labatorio (pesa un marco y cinco onzas)	1
Acetro* con su hisopo (todo plata y pesa diez y ocho marcos tres onzas y media)	1
Cáliz sobre dorado con esmaltes (pesa un marco y tres onzas y media)	1
Cáliz [...] dorado con esmalte	1
Cáliz [...] (pesa cuatro marcos, cuatro onzas y media)	1
Cáliz (pesa cuatro marcos, cuatro onzas y media)	1
Cáliz [...]	1
Vaso par formas [...]	1
Vaso [...] (pesa dos marcos y dos onzas y una cuartilla)	1
Vaso de plata con su tapa (pesa un marco tres onzas y una cuarta)	1
Vaso con tapa para el beatico pesa tres marcos tres onzas y media)	1
Lámparas de plata	3
Concha de plata para bautizos (pesa seis onzas)	1
Relicario de plata con tapa dorada para el beatico de las haciendas (seis onzas y media)	1

Fuente: reconstrucción a partir de BNAH, Fondo Franciscano, v. 139, fs. 365-360.

Siglas y abreviaturas

AGI…….....	Archivo General de Indias
AGN……	Archivo General de la Nación
AHAM…….	Archivo Histórico del Arzobispado de México
AHNEM……..	Archivo Histórico de Notarias del Estado de México
APC……	Archivo Parroquial de San Pedro y San Pablo Calimaya
APM……	Archivo Parroquial de San Juan Bautista Metepec
APSMA……...	Archivo Parroquial de San Mateo Atenco
APSMZ……	Archivo Parroquial de San Miguel Zinacantepec
APST……...	Archivo Parroquial de San José el Sagrario de Toluca
APT…….	Archivo Parroquial de Nuestra Señora de los Ángeles Tecaxic
CIESAS……..	Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social
BNAH…….	Biblioteca Nacional de Antropología e Historia
BNM……...	Biblioteca Nacional de México
BUAP…….	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
CMQ……...	El Colegio Mexiquense A.C.
ICsyH……..	Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades
IIH…….....	Instituto de Investigaciones Históricas
INEGI……...	Instituto Nacional de Estadística y Geografía
UNAM……...	Universidad Nacional Autónoma de México
C……	Caja
Coord……	Coordinador
Coords……..	Coordinadores
Exp……	Expediente
F……	Foja
Fs……..	Fojas
Reimpr……..	Reimpresión

Leg…… Legajo

No……. Número

Trads…… Traducción

Vol……. Volumen

Imps……... Impresor

Fuentes consultadas

Archivos

AGN, Archivo General de la Nación.

- Bienes nacionales
- Congregaciones
- Indiferente virreinal

AHAM, Archivo Histórico del Arzobispado de México.

- Visitas pastorales
- Juzgado eclesiástico de Toluca

APST, Archivo Parroquial del Sagrario de Toluca

- Libros de bautizos, matrimonio, defunciones, visitas parroquiales.

APSMA, Archivo Parroquial de San Mateo Atenco

- Libros de bautizos, matrimonios y defunciones

APC, Archivo Parroquial de San Pedro y San Pablo de Calimaya

- Libros de bautizos, matrimonios, defunciones

APM, Archivo Parroquial de San Juan Bautista de Metepec

- Libros de bautizos y defunciones

BNAH, Biblioteca Nacional de Antropología e Historia

- Fondo franciscano

BNM, Biblioteca Nacional de México

- Fondo franciscano

Bibliografía

Abasolo Palacio, Víctor Enrique (2006), *Entre el cielo y la tierra, un pueblo de la Alta Montaña en el Estado de México*, Tesis de doctorado, Universidad Iberoamericana, Ciudad de México, México.

Aguirre Salvador, Rodolfo (2008), “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII”, en *Historia Critica*, no. 36, julio-diciembre, Bogotá, pp. 15-35.

-------- (2010), “Rentas parroquiales y poderes locales en una región novohispana. Yahualica, 1700-1743”, en Francisco Javier Cervantes Bello (Coord.), *La Iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, México, ICsyH-BUAP/IIH-UNAM, pp. 115-142.

-------- (2012), *Un clero en transición: población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación/Bonilla Artigas Editores.

-------- (2013), “Frailes a la defensiva: la imposición del subsidio eclesiástico en el arzobispado de México a principios del siglo XVIII”, en *Letras Históricas*, núm. 9, otoño-invierno, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, México, pp. 43-71.

-------- (2014), “El IV concilio Provincial Mexicano ante la problemática de la división parroquial”, en *Fronteras de la Historia*, vol. 19, no. 2, julio-diciembre, pp. 122-146.

-------- (2015) “La diversificación de ingresos parroquiales y el régimen de sustento de los curas. Arzobispado de México, 1700-1745”, *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, México, vol. 36, no. 142, El Colegio de Michoacán, pp. 195-235.

-------- (2017a), “Una compleja etapa formativa, 1521-1640”, en Rodolfo Aguirre (Coord.), *Conformación y Cambio Parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, pp. 25-77.

-------- (2017b), “Nuevos cambios sociales y reajustes parroquiales, 1640-1750”, en Rodolfo Aguirre (Coord.), *Conformación y Cambio Parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, pp. 87-142.

-------- (2020), “La integración de las haciendas a la jurisdicción parroquial en el arzobispado de México, 1650-1750”, en María del Pilar Martínez López-Cano

y Francisco Cervantes Bello (Coords.), *La iglesia y sus territorios, siglos XVI-XVIII*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 243-278.

Aguirre Salvador, Rodolfo (Coord.) (2017), *Conformación y Cambio Parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa (2011), "Reorganización del territorio parroquial de la arquidiócesis de México durante la prelacía de Manuel Rubio y Salinas (1749-1765)", en *Hispania Sacra*, vol. 63, núm. 128, julio-diciembre, pp. 501-518.

-------- (2015), *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

--------- (2014), "Los afanes de Manuel Rubio y Salinas por reformar el Arzobispado de México (1754-1758)", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (Coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 285-307.

---------- (2020), "La geografía eclesiástica del arzobispado de México, 1749-1765", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (Coords.), *La iglesia y sus territorios, siglos XVI-XVIII*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 279-314.

--------- (2020), "Los curas en el Arzobispado de México, 1749-1765", en Felipe Castro Gutiérrez e Isabel M. Povea Moreno (Coords.), *Los oficios en las sociedades indianas*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 329-364.

Albores, Beatriz (2006), "Una travesía conceptual. Del Matlatzinco al Valle de Toluca," *Anales de Antropología*, vol. 40, núm. 1, México, UNAM, pp. 154-282.

Álvarez Icaza Longoria, María Teresa y Rodolfo Aguirre Salvador (2017), "La reorganización parroquial en la era de las secularizaciones, 1750-1873", en Rodolfo Aguirre (Coord.), *Conformación y Cambio Parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, pp. 155-196.

Álvarez, Ana María y María Rosa Avilés (2002), "Documentos para la geografía histórica de dos provincias en el siglo XVI: Metztitlán y Xilotepec", en Rosa

Brambila Paz (Coord.), *Episodios novohispanos de la historia otomí*, México, Instituto Mexiquense de Cultura.

Aviña Levy, Edmundo (Ed.) (1976), *Descripción del arzobispado de México hecha en 1570 y otros documentos*, Alonso de Montúfar, vol. 9, México, Biblioteca de facsímiles mexicanos.

Avilés, María Rosa (1997), "Representaciones gráficas de la provincia de Xilotepec durante el periodo colonial, en *Dimensión Antropológica*, vols. 9-10, enero/agosto, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 129-143.

Basurto, J. Trinidad (1977), *El Arzobispado de México. Jurisdicción relativa al Estado de México Edición Preparada por Mario Colín*, México, Biblioteca enciclopédica del Estado de México.

Béligand, Nadine (2017), *Entre lagunas y volcanes; una historia del Valle de Toluca (finales del siglo XV- siglo XVIII)*, México, El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de México.

Bravo Rubio, Berenice y Marco Antonio Pérez Iturbe (2004), "Tiempos y espacios religiosos novohispanos: la visita pastoral de Francisco Aguiar y Seijas (1683-1684)", en Alicia Mayer y Ernesto de la Torre (Eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 67-84.

Brading, David (1991), *El orbe indiano. De la monarquía católica a la república de criollos*, México, Fondo de Cultura Económica.

-------- (2015), Una iglesia asediada: El obispado de Michoacán, 1749-1810, México, Fondo de Cultura Económica.

Brambila Paz, Rosa (2010), "Noticias del Códice de Xilotepec", en *Códice de Xilotepec (Estado de México)*, Estado de México, El Colegio Mexiquense, A.C./Gobierno del Estado de México/Biblioteca Mexiquense del Bicentenario/Instituto Nacional de Andrología e Historia, pp. 13-25.

Bribiesca Sumano, María Elena, *et al*. (2012), "El arrendamiento del diezmo y la importancia social de los hacendados arrendatarios en el valle de Toluca, según los protocolos de la Notaría No. 1 de Toluca. 1650-1700", en *Diálogos Revista Electrónica de Historia*, vol. 13, núm. 1, febrero-agostó, pp. 177-192.

Bribiesca Sumano, María Elena, *et al*. (2013), “Diez para Dios. El diezmo y su arrendamiento en el Valle de Toluca, 1650-1700”, en *Contribuciones desde Coatepec*, año XII, núm. 24, enero-junio, pp. 45-65.

Burke, Peter (1996), “Oberturas: la nueva historia, su pasado y su futuro”, en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer Historia*, 2ª ed., Alianza Universidad, España, pp. 11-37.

Burke, Peter (2005), *Historia y teoría social*, Amorrortu Editores, Madrid.

Burke, Peter (2006), *¿Qué es la historia cultural?*, España, Ediciones Paidós Ibérica.

Carbajal Correa, María del Carmen y Luis Alfonzo González Miranda (2004), “Metepec prehispánico”, en María Teresa Jarquín Ortega (Coord.), *Metepec: de aldea a ciudad*, México, El Colegio Mexiquense, pp. 21-54.

Carbajal López (2017), “Administración, corporaciones y seglares: el arzobispo Lorenzana y las cofradías del arzobispado de México, 1767-1769”, en *Signos Históricos*, vol. XIX, no. 37, junio-julio, pp. 8-33.

Carrasco Pizana, Pedro (1950), *Los otomíes: cultura e historia de los pueblos mesoamericanos de habla otomiana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Cervantes Bello, Francisco Javier (2010), “Introducción”, en Francisco Javier Cervantes Bello (Coord.), *La Iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, México, IIH-Universidad Nacional Autónoma de México/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 3-17.

Chevalier, François (1976), *La formación de los latifundios en México: tierra y sociedad en los siglos XVI y XVII*, México, Fondo de Cultura Económica.

Códice de Metepec (2010), “Paleografía y versión de Ángel María Garibay Kintana, 1949”, en María Teresa Jarquín (Coord.), *San Juan Bautista de Metepec: vástagos de dos culturas*, México, El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 113-189.

Cruz Domínguez, Silvana E. (2012), *Nobleza y gobierno indígena de Xilotepec (siglos XV-XVIII)*, México, Fondo Editorial del Estado de México.

De la Vorágine, Santiago (2004), *La leyenda dorada,* ts. I y II, España, Alianza Forma.

Espinosa Spínola, Gloria (1999), *Arquitectura de la conversión y evangelización en la Nueva España durante el siglo XVI*, España, Universidad de Almería.

Escamilla González, Iván (2005), “El arzobispo Lorenzana: la Ilustración en el IV concilio de la iglesia mexicana”, en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (Coords.), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencia*, México, UNAM/Instituto de Investigaciones Históricas/BUAP, pp. 123-144.

Fernández Orozco, Guillermo, *et al*. (2013), *La catedral de Toluca*, México, H. Ayuntamiento de Toluca/Instituto Municipal de Cultura y Arte.

Flores Michel, Paola (2017), *Tierras sagradas: territorialidad y feligresía en la parroquia de San Juan Bautista de Tulancingo, 1754-1803*, Tesis de Maestría, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Florescano, Enrique y Margarita Menegus (2000), “La época de las reformas borbónicas y el crecimiento económico (1750-1808)”, *Historia general de México, versión 2000*, México, El Colegio de México.

Frost del Valle, Elisa Cecilia (2011), “La evangelización del Valle de Toluca”, en María Teresa Jarquín Ortega y Manuel Miño Grijalva (Coords.), *Historia General Ilustrada del Estado de México*, vol. 3, México, Biblioteca Mexiquense del Bicentenario, pp. 185-211.

García Martínez, Bernardo (1969), *El marquesado del valle: tres siglos de régimen colonial señorial en la Nueva España*, México, Alianza.

-------- (2005), *Los pueblos de la Sierra. El poder y el espacio entre los indios del norte de puebla hasta 1700*, México, El Colegio de México.

García Castro, René (1999), *Indios, territorio y poder en la provincia matlatzinca*: *La negociación del espacio político de los pueblos otomianos, siglos XV y XVII,* México, El Colegio Mexiquense/ INAH/ CIESAS.

------- (2013), *Suma de visitas de pueblos de la Nueva España: 1548-1550*, México, UAEM.

------- (2011), “Pueblos, alcaldías mayores y corregimientos” en María Teresa Jarquín Ortega y Manuel Miño Grijalva (Coords.), *Historia General Ilustrada del Estado de México*, vol. 3, México, Biblioteca Mexiquense del Bicentenario, pp. 111-142.

------- (2018), “Los vecinos españoles de Toluca y su organización política frente al Marquesado del Valle y el rey”, en María Teresa Jarquín Ortega y Manuel Miño Grijalva, *Toluca. Los ejes históricos de una ciudad mexicana*, México, El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 27-51.

García Ayluardo, Clara y Antonio Rubial García (2019), *Iglesia y religión: la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica.

García Ayluardo, Clara (2010), “Re-forma la Iglesia novohispana”, en Clara García Ayluardo (coord.), *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, Fondo de Cultura Económica/CONACULTA, pp. 225-287.

García Castro, René y Susana García Hernández (2016), “La conquista y la colonización españolas en la cuenca Alta del Lerma”, en Yoko Sugiura Yamammoto, *et. al.*, *La cuenca del Alto Lerma: ayer y hoy. Su historia y se etnografía*, México, El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 75-134.

García Berumen, Elisa Itzel (2010), “Los comerciantes de Zacatecas y las rentas eclesiásticas en la segunda mitad del siglo XVII”, en Francisco Javier Cervantes Bello (Coord.), *La Iglesia en la Nueva España: relaciones económicas e interacciones políticas*, México, ICsyH-BUAP/IIH-UNAM, pp. 51-90.

Gerhard, Peter (1986), *Geografía histórica de la Nueva España 1519-1821*, 2 ed., México, Universidad Nacional Autónoma de México.

---------- (1977), “Las congregaciones de indios en la Nueva España antes de 1570”, en Historia Mexicana, México, vol. XXVI, núm. 3, El Colegio de México, pp. 347- 397.

---------- (1992), *Síntesis e índices de los mandamientos virreinales 1548-1553*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Gibson, Charles (1967), *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, 16ª ed., México, Siglo XXI.

Giorgi, Rosa (2013), *Santos. Los diccionarios del arte*, Barcelona, Electra.

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (2007), *Imágenes de santos en los pueblos de la región de Chalma. Mudos predicadores de otra historia*, Tesis de doctorado, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

González Reyes, Gerardo (2001), “Señorío, cabildo de indios y memoria histórica (La desestructuración del señorío prehispánico durante el siglo XVI en la región matlatzinca)”, en Guadalupe Yolanda Zamudio Espinosa y José María Aranda Sánchez (Coords.), *Valle de Toluca: Devenir social y cultural*, México, El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 85-115.

González Reyes, Gerardo y Marco Antonio Peralta Peralta (2014), “La religiosidad novohispana en la villa de Toluca durante el siglo XVII, vista a través de los testamentos”, *Contribuciones desde Coatepec*, 2014, núm. 26, enero-junio, pp. 67-89.

González Reyes, Gerardo (2016), “Santos, capillas y devociones. Fragmentación política y formaciones identitarias entre los pueblos de indios, siglos XVII y XVIII”, en María Teresa Jarquín Ortega (Coord.), *Vida indígena en la Colonia. Perspectivas etnohistóricas*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 85-127.

---------- (2018), “Religiosidad y cultura barroca en la villa de Toluca, siglo XVIII. La visita pastoral de fray José de Lanziego y Eguilaz”, en María Teresa Jarquín y Manuel Miño Grijalva (Coords.), *Toluca. Los ejes históricos de una ciudad Mexicana*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 253-280.

Hernández Rodríguez, Rosaura (2009), *El valle de Toluca: época prehispánica y siglo XVI*, México, El Colegio Mexiquense A.C.

Hobsbawm, Eric (1991), “De la historia social a la historia de la sociedad”, en *Historia Social*, núm. 10, Dos Décadas de Historia Social, Fundación Instituto de Historia Social, pp. 84-104.

Iracheta Cenecorta, María del Pilar (2001), “Religiosidad y devociones en el valle de Toluca, siglos XVII-XVIII”, en Guadalupe Yolanda Zamudio Espinosa y José María Aranda Sánchez (Coords.), *Valle de Toluca: Devenir social y cultural*, México, El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 207- 249.

--------- (2015), “Del *capolli* prehispánico al barrio colonial. Permanencias y transformaciones en la villa española de Toluca, siglo XVI”, en Marcela Dávalos López y María del Pilar Iracheta Cenecorta, *Barrios y periferias: espacios socioculturales, siglos XVI-XXI*, México, El Colegio Mexiquense, A.C.

Jarquín Ortega, María Teresa (1994), *Congregaciones de pueblos en el Estado de México*, México, El Colegio Mexiquense, A.C.

--------- (2004), "Emplazamiento geográfico de Metepec", en María Teresa Jarquín Ortega (Coord.), *Metepec: de aldea a ciudad oportunidades*, México, El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 13-20.

--------- (2007a), *Una batalla epistolar del siglo XVIII. El peregrinar de San Juan Bautista de Metepec*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense, A.C./Biblioteca Mexiquense del Bicentenario.

--------- (2007b), "En pos de oro, siervos y almas. La evangelización en el Estado de México", en Mílada Bazant y Carmen Salinas (Coords.), *Visiones del Estado de México. Tradición, modernidad y globalización*, México, Milenio Estado de México, pp. 95-107.

--------- (2010), "La construcción de la primera iglesia de San Juan Bautista de Metepec", en María Teresa Jarquín Ortega y Bertha Balestra (Coords.), *San Juan Bautista de Metepec: vástagos de dos culturas*, México, El Colegio Mexiquense, A.C./Gobierno del Estado de México/Biblioteca Mexiquense del bicentenario, pp. 77-100.

---------- (2014), "El ciclo agrícola en el calendario nahua y su relación con la liturgia católica", en María Luisa Pazos Pazos y Verónica Zárate Toscano (Coords.), *Memorias sin olvido. El México de María Justina Sarabia*, España, Universidad de Santiago de Compostela, pp. 97-113.

--------- (2015), *Guía del Archivo Parroquial de San Pedro y San Pablo de Calimaya*, Zinacantepec, Estado de México, El Colegio Mexiquense, A.C.

---------- (2020), "Devoción y prodigios de Nuestra Señora de los Ángeles de la Asunción de Tecaxic durante la época novohispana", en María Teresa Jarquín Ortega y Gerardo González Reyes (Coords.)*, Orígenes y expresiones de la religiosidad en México. Cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional*, México, El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 225-240.

Jarquín Ortega, María Teresa y René García Castro (2011), "Encomiendas y pueblos en la zona otomiana", en María Teresa Jarquín Ortega y Manuel Miño Grijalva (Coords.), *Historia General Ilustrada del Estado de México*, vol. 3, México, Biblioteca Mexiquense del Bicentenario, pp. 89-110.

Jarquín Ortega, María Teresa y Gerardo González Reyes (Coords.) (2018), *Santos, devociones e identidades en el centro de México, siglos XVI-XX*, México, El Colegio Mexiquense, A.C.

Jarquín Ortega, María Teresa y Gerardo González Reyes (Coords.) (2020), *Orígenes y expresiones de la religiosidad en México. Cultos cristológicos, veneraciones marianas y heterodoxia devocional*, México, El Colegio Mexiquense, A.C.

Jarquín Ortega, María Teresa y Antonio de Jesús Enríquez Sánchez (2020), *La virgen, los santos y el orbe agrícola en el valle de Toluca*, México, El Colegio Mexiquense, A.C.

Jauregui, Luis (2008), "Las reformas borbónicas", en Gerardo Jaramillo Herrera (ed.), *Nueva historia mínima de México, Ilustrada*, México, pp. 197- 243.

Terrazas, José Joaquín (Imps.) (1987), *Descripción del Arzobispado de México*, hecha en 1570, México, Biblioteca de Facsímiles Mexicanos.

Lagunas Ruiz, Hilda (1982), Testamentarias Toluqueñas 1552-1631, Tesis de licenciatura, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

--------- (2005) *Hacendado del valle de Toluca, vida cotidiana y muerte durante los siglos XVII y XVIII*, Tesis de doctorado, México, Universidad Iberoamericana.

Lara Cisneros, Gerardo (2010), "La justicia eclesiástica ordinaria y los indios en la Nueva España borbónica: balance historiográfico y prospección", en Jorge E. Traslosheros y Ana de Zaballa Baescoechea (coords.), *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 127-156.

León, Nicolás (1969), *El Convento Franciscano de la Asumpción de Toluca*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

León García, María del Carmen (2002), *La distinción alimentaria de Toluca. El delicioso valle y los tiempos de escases, 1750-1800*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores, México.

Loera Chávez, Margarita (1986), *Calimaya (época colonial)*, México, TIACUILOANI.

Loera, Margarita y Ch. de Esteinou (1977), *Climaya y tepemaxalco* […], México, INAH.

Lockhart, James (1991), “Españoles entre indios: Toluca a fines del siglo XVI”, en Manuel Miño Grijalva (coord.), *Haciendas, pueblos y comunidades*, México, Concejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 52-116.

Mazín Gómez, Óscar (1989), “Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII”, *Relaciones. Estudios de Historia y sociedad*, Zamora, El Colegio de Michoacán, no. 39, pp. 69-86.

--------- (2010), “El poder y las potestades del rey: los brazos espiritual y secular en la tradición Hispánica”, en María del Pilar Martínez López–Cano (Coord.), La iglesia en Nueva España: problemas y perspectivas de investigación”, México, UNAM, pp. 53-68.

--------- (2010), “Clero secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI-XVII”, en Margarita Menegus (*et al.)*, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: la pugna entre las dos iglesias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, pp. 139-206.

Mejía Torres, Karen Ivett (2014), *Las cofradías en el valle de Toluca y su relación con el crédito, 1794-1809*, Zinacantepec, Estado de México, El colegio Mexiquense, A.C.

--------- (2020), *Justicia y orden social en Toluca: un régimen corporativo eclesiástico en la integración urbana, 1669-1799*, Tesis de doctorado, El Colegio de México.

Menegus Boornemann, Margarita (1994), *Del señorío indígena a la república de indios: el caso de Toluca, 1500-1600*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

-------- (2005), *Descripción del Arzobispado de México de 1793 y el informe reservado del arzobispo de México de 1797*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Centro de Estudios sobre la Universidad.

-------- (2010), “La Iglesia de los indios”, en Margarita Menegus (*et al.)*, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: la pugna entre las dos iglesias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, pp. 77-137.

Menegus, Margarita y Rodolfo Aguirre (2006), *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España, siglos XVI-XVIII*, Centro de Estudios sobre la Universidad/Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Mendieta, Gerónimo Fray (1945), *Historia eclesiástica indiana*, Tomo I y II, Editorial Salvador Chávez.

Merlo Juárez, Eduardo (2009), "El culto a la lluvia en la Colonia. Los santos lluviosos", en *Arqueología Mexicana*, vol. XVI, núm. 96, marzo-abril, pp. 64-68.

Merlo Solorio, Jorge Luis (2013), *San José en Nueva España. La devoción josefina a través de la producción artística y literaria de los criollos novohispanos (siglos XVI-XVIII)*, tesis de licenciatura, México, Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Morales, Francisco (2010), "La iglesia de los frailes", en Margarita Menegus (*et al.)*, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España: la pugna entre las dos iglesias*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, pp. 13-75.

---------- (2004), "Economía en una orden mendicante. La pobreza franciscana en Nueva España. Del idealismo fundacional al pragmatismo de la vida pastoral", en María del Pilar Martínez López-Cano, Elisa Speckman Guerra y Gisela con Woberser (Coords.), *La iglesia y sus bienes. De la amortización a la nacionalización*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, pp. 85-106.

Oroz, fray Pedro, *et al.* (1947), *Relación de la descripción de la provincia del Santo Evangelio que es en la Indias Occidentales que llaman la Nueva España, hecha en el año de 1585*, México, Imprenta Mexicana de Juan Aguilar Reyes.

Pérez Puente, Leticia (2001), *Fray Payo de Rivera y el fortalecimiento de la iglesia metropolitana de la ciudad de México, siglo XVII*, tesis de doctorado, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

--------- (2009), *El concierto imposible. Los concilios provinciales en la disputa por las parroquias indígenas (México, 1555-1647)*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Pérez Puente, Leticia y Rodolfo Aguirre Salvador (Coords.)(2009), *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México*

Colonial, México, Universidad Nacional Autónoma de México/instituto de investigaciones sobre la Universidad y la Educación.

Pérez Silva, Gerardo (2014), "Panorama general del pensamiento novohispano en el siglo XVIII", en Noé Héctor Lara Cisneros y Adolfo Díaz Ávila (Coords.), *El entrecruce de la racionalidad en el siglo XVIII novohispano: tradición, modernidad y ética*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Piho, Virve (1977), "La secularización de las parroquias y la economía eclesiástica en la Nueva España", en *Journal de la société des américanistes*, pp. 81-88.

Pizzigoni, Caterina Luigia (2007), "Region and Subregion in Central Mexican Ethnohistory: The Toluca Valley, 1650–1760", C*olonial Latin American Review,* vol. 16, no. 1, junio, pp. 71-92.

--------- (2008), "Late Nahuatl Testaments from the Toluca Valley: Indigenous-Language Ethnohistory in the Mexican Independence Period", en Miriam Melton-Villanueva, *Ethnohistory, vol.* 55, núm. 3, pp. 361-391.

Powell, Wayne P. (1994), *La Guerra Chichimeca (1550-1600*), México, Fondo de Cultura Económica.

Quesada, Noemí (1996), *Los Matlatzincas. Época prehispánica y época colonial hasta 1650*, México, Universidad Autónoma del Estado de México.

Ragon, Pierre (2002), "Los santos patronos de las ciudades del México central (siglos XVI y XVII)", *Historia Mexicana*, vol. LII, núm. 2, octubre-diciembre, pp. 361-389.

Ramos Medina, Manuel y Clara García Ayluardo (Coords.) (1997), *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano,* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia-Centro de Estudios de Historia de México Condumex-Universidad Iberoamericana.

Ricard, Robert (2005), *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los Métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523 a 1572,* 9ª reimpr., México, Fondo de Cultura Económica.

Rocher Salas, Adriana (2017), Parroquias y territorio en Yucatán: 1541-1966", en Rodolfo Aguirre (Coord.), *Conformación y cambio parroquial en México y Yucatán (siglos XVI-XIX)*, México, UNAM, pp. 211-247.

Rubial García, Antonio (1989), El convento agustino y la sociedad novohispana (1533-1630), México, Universidad Nacional Autónoma de México.

--------- (2010), *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de la Nueva España (1521-1804)*, México, Fondo de Cultura Económica-Universidad Nacional Autónoma de México.

------- (2014), "Las reformas de los regulares novohispanos anteriores a la secularización de sus parroquias (1650-1750)", en María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (Coords.), *Reformas y resistencias en la Iglesia novohispana*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 143-166.

Roulet, Eric (2013), "Piété et dévotion personnelle des indiens christianisés en Nouvelle-Espagne au XVI siècle", en Lillian con der Waller y Mariel Reinoso (Eds.), *Virreinatos II*, México, Colección dossiers, pp. 18-26.

Rubial García, Antonio (Coord.) (2013), *La iglesia en el México colonial*, México, UNAM, BUAP.

Salinas, Miguel (1986), *Datos para la historia de Toluca*, México, Gobierno del Estado de México.

Saldaña Solís, Marcela (2009), "La orden de San Francisco frente a la secularización parroquial, 1760", en Leticia Pérez Puente y Rodolfo Aguirre Salvador (coord.), *Voces de la clerecía novohispana. Documentos históricos y reflexiones sobre el México colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, pp. 395-412.

--------- (2011), *El inicio de la secularización de las doctrinas. Arzobispado de México, 1749-1760*, tesis de maestría, Universidad Nacional Autónoma de México.

Sánchez Colín, Salvador (1951), *El Estado de México, su historia, su ambiente, sus recursos*, Tomo I, Editorial Agrícola Mexicana, México.

Sánchez Ramírez, Benito (2005), "Los poseedores de la encomienda de San Miguel Zinacantepec, siglos XVI-XVII", en Rosaura Hernández Rodríguez (Coord.), *Zinacantepec*, México, El Colegio Mexiquense, A.C., pp. 61-81.

Serna, Justo y Anaclet Pons (2013), *La Historia Cultural. Autores, obras, lugares*, 2ª edición, España, Ediciones AKAL.

Sierra Carrillo, Dora (2004), "San Miguel arcángel en los rituales agrícolas", Arqueología Mexicana, vol. XII, núm. 68, pp. 74-79.

Taylor, William B. (1999), *Ministros de lo sagrado: sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vols. I y II, Óscar Mazín y Paul Kerser (trads.), México, El Colegio de México-El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación.

Tanck de Estrada, Dorothy (1999), *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, El Colegio de México, México.

-------- (2005), *Atlas ilustrado de los pueblos de indios: Nueva España, 1800*, El Colegio Mexiquense, A.C., /El Colegio de México, México.

Thompson, E. P. (1989), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona.

Traslosheros, Jorge E. (2004), *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La audiencia del arzobispado de México 1528-1668*, Editorial Porrúa/Universidad Iberoamericana, México.

Tutino, John (1991), "Los españoles de las provincias. Los pueblos de indios y las haciendas: sectores interrelacionados de la sociedad agraria en los valles de México y Toluca, 1750-1810", en Manuel Miño Grijalva (coord.), *Haciendas, pueblos y comunidades*, México, Concejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 160-185.

Vera, Fortino Hipólito (1981), *Itinerario parroquial del Arzobispo de México*, México, Biblioteca Enciclopédica del Estado de México.

Vetancurt, Agustín de (1870), *Teatro Mexicano*, México, Escalante.

Virve, Piho (1981), *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Vivero Domínguez, Luis Fernando (2019), El clero de la provincia de la plata: dinámica parroquial y conflicto social en Sultepec, Temascaltepec y Zacualpan en el siglo XVIII, Tesis de Licenciatura, Facultad de Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Von Wobeser, Gisela (2010), El crédito eclesiástico en la Nueva España. Siglo XVIII, México, UNAM/Fondo de Cultura Económica.

Wood, Stephanie (1990), "Gañanes y cuadrilleros formando pueblos. Región de Toluca, época colonial", en Manuel Miño Grijalva (Coord.), *Mundo rural,*

ciudades y población del Estado de México, México, El Colegio Mexiquense, A.C.,/Instituto Mexiquense de Cultura, pp. 91-144.

Zahino Peñafort, Luisa (1996), *Iglesia y sociedad en México, 1765-1800. Tradición, reforma y reacciones*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Jurídicas.

Zoraida Vázquez, Josefina (1992), "El siglo XVIII mexicano: de la modernización al descontento", en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Interpretaciones del siglo XVIII mexicano. El impacto de las reformas borbónicas*, México, Nueva Imagen, pp. 9-26.

Recursos electrónicos

Álzate y Ramírez, José Antonio de (1767), *Atlas eclesiástico de el Arzobispado de México, en el que se comprenden los curatos con sus vicarías y lugares dependientes [Material cartográfico manuscrito]; dispuestos de orden del Ilustrísimo Señor Doctor Don Francisco Antonio Lorenzana Buitrón dignísimo arzobispo de esta santa Iglesia Metropolitana; por el Bachiller Don Joseph Antonio de Álzate y Ramírez*, *Biblioteca Virtual del Patrimonio Bibliográfico* [En línea], documento HTLM, disponible en: «https://bvpb.mcu.es/iberoamerica/es/consulta/registro.do?id=397651», (consulta: 2/02/2022).

Aguirre, Rodolfo (2008), "La secularización de doctrinas en el arzobispado de México: realidades indianas y razones políticas, 1700-1749", *Hispania Sacra* [En línea], vol. 60, núm. 122, pp. 487-505, documento PDF disponible en: «https://doi.org/10.3989/hs.2008.v60.i122.65», (consulta: 20/04/2021).

Brading, David (2008), "El jansenismo español", Artes de México, vol. 12, pp. 66-17, Dialnet plus, [En línea], documento HTLM, disponible en: «https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2943936 », (consulta: 20/04/2021).

Cabrera Miguel Ángel y Álvaro Santana Acuña (2006), "De la historia social a la historia de lo social, en *Ayer (Asociación de Historia Contemporánea)* [En Línea], núm. 62, JSTOR, documento HTML disponible en:

«http://revistaayer.com/sites/default/files/articulos/62-7 ayer62_MasAllaHistoriaSocial_Cabrera.pdf» (consulta: 15/05/20).

Castro Gutiérrez, Felipe (2016), “Historia social en estudios de Historia Novohispana”, *Estudios de Historia Novohispana* [En línea], no. 55, Instituto de Investigaciones histórica, Universidad Nacional Autónoma de México, México, documento HTML disponible en: «http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/63696/55846» (consulta: 12/06/2020).

Concilio de Trento (1785), *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento. Traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala*... [En línea], 2ª. ed., Madrid, Real Imprenta, documento PDF disponible en: «https://bivaldi.gva.es/es/catalogo_imagenes/grupo.do?path=1004345», (consulta: 06/05/2021).

Concilios Provinciales (1769), *Concilios Provinciales Primero y Segundo, celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México...* [En línea], México, Imprenta del Superior Gobierno, Antonio de Holgal, documento PDF disponible en: «https://repositorio.tec.mx/handle/11285/574027» (consulta: 06/05/2021).

Gómez Arzapalo Dorantes, Ramiro Alfonso (2010), “Los santos y sus ayudantes. Mayordomías en Xalatlaco, México. Reproducción cultural en el contexto de la religiosidad popular”, *Gazeta de Antropología* [En Línea], no. 16, Universidad de Granada, documento PDF disponible en: «http://www.ugr.es/~pwlac/G26_05RamiroAlfonso_GomezArzapalo.html» (consulta: 06/05/2021).

--------- (2018),”Santos, fiestas y maíz: cristianismo agrícola mesoamericano”, *Revista Voces. Revista de Teología Misionera de la Escuela de Teología de la Universidad Intercontinental* [En línea], año 25, núm. 49, julio-diciembre, documento PDF disponible en: «https://www.academia.edu/34295310/Santos_fiestas_y_ma%C3%ADz_cristianismo_agr%C3%ADcola_mesoamericano» (consulta: 06/05/2021).

Grez Toso, Sergio (2004), “Debates en torno a la Historia Social, una aproximación desde los historiadores”, *1 Jornada de Historia Social,* [En línea], Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, documento PDF, disponible en: «http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/122852», (consulta: 01/05/2020).

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2020), “La cartografía topográfica, base para el desarrollo”, [En línea], «http://inegi.or.mx» (consulta: 31/03/2021).

Martínez Aguilar, José Manuel (2016), “La secularización del convento franciscano de Tzintzuntzan. Resistencia de un pueblo”, *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, [En línea], núm. 64, julio-diciembre, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, México, documentos HTML disponible en: «http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-719X2016000200069» (consulta: 31/03/2021).

Martínez Aguilar, José Manuel (2020), “Formación y usos de los conventos en la provincia franciscana de Michoacán durante el virreinato”, *Historia Mexicana* [En línea], vol. 70, núm. 278, octubre-diciembre, pp. 599-643, documento PDF disponible en: «HTTPS://DOI.ORG/10.24201/HM.V70I2.4164» (consulta: 3/02/2022).

Morales, Francisco (1994), “Santoral franciscano en los barrios indígenas de la ciudad de México”, *Estudios de Cultura Náhuatl* [En línea], núm. 24, pp. 351-385, documento PDF disponible en: «http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/revistas/nahuatl/pdf/ecn24/440.pdf» (consulta: 15/08/2020).

Ponce, Fray Alonso (1873-75), *Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al padre fray Alonso Ponce en las provincias de la Nueva España [...]*, 2 tomos, Madrid, Imprenta de la Viuda de Calero, [edición digitalizada, disponible en: «http://bibliotecadigital.aecid.es/bibliodig/es/consulta/registro.cmd?id=580» (consulta: 15/11/2020).

Real Academia Española (1996), *Diccionario de Autoridades*, [En línea], documento HTML, disponible en: «https://www.rae.es/recursos/diccionarios/diccionarios-anteriores-1726-1996/diccionario-de-autoridades» (consulta: 01/03/2020).

Saldaña Solís, Marcela (2012), “Representación del Ayuntamiento de la ciudad de México en contra de la secularización de doctrinas, 1753”, en *Estudios de Historia Novohispana* [En línea], no. 46, enero-junio, Instituto de Investigaciones histórica, Universidad Nacional Autónoma de México, México, documento HTML, disponible en: «http://www.revistas.unam.mx/index.php/ehn/article/view/32491/29860» (consulta: 01/04/2020).

Vetancourt, Fray Agustín de (1971), Teatro Mexicano, 2, tomos, Madrid, [edición digitalizada, disponible en: «https://books.google.com.mx/books?id=3XYFR_xBpDYC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false», (consulta: 01/03/2020).