

allpanchis

# allpanchis

Año XLVIII, núm. 87. Arequipa, enero-junio de 2021

DOI: <https://doi.org/10.36901/allpanchis.v48i87>

## COMITÉ EJECUTIVO

### DIRECTOR

Dr. Alejandro Estenós Loayza (Universidad Católica San Pablo, Perú)

### SUBDIRECTOR

Dr. Francisco Rizo-Patrón Bazo (Universidad Católica San Pablo, Perú)

### SECRETARIA EJECUTIVA

Mg. Pamela Cabala Banda (Universidad Católica San Pablo, Perú)

### EDITOR

Mg. Carlos Zegarra Moretti (Universidad de Bonn, Alemania)

### AYUDANTE EDITORIAL

Amanda Valdez Chauca (Universidad Católica San Pablo, Perú)

## CONSEJO DE REDACCIÓN (2020-2021)

Ananda Cohen-Aponte (Cornell University, Estados Unidos)  
Carlos Arrizabalaga Lizárraga (Universidad de Piura, Perú)  
Claudia Brosseder (University of Illinois at Urbana Champaign, Estados Unidos)  
Ricardo Cubas Ramacciotti (Universidad de los Andes, Chile)  
Juan Marchena (Universidad Pablo de Olavide, España)  
Ascensión Martínez Riaza (Universidad Complutense de Madrid, España)  
Rafael Sánchez-Concha Barrios (Instituto Riva-Agüero, Perú)  
Vera Tyuleneva (Universidad San Martín de Porres, Perú)  
Brendan Weaver (Stanford University, Estados Unidos)

## CONSEJO CIENTÍFICO ASESOR (2020-2021)

Fernando Armas Asín (Universidad del Pacífico, Perú)  
Jürgen Golte (Instituto de Estudios Peruanos, Perú)  
Osmar Gonzales Alvarado (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)  
Armando Guevara Gil (Universidad San Martín de Porres, Perú)  
José de la Puente Brunke (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú)  
Bernard Lavallé (Université de la Sorbonne Nouvelle - Paris III, Francia)  
Carmen McEvoy (Sewanee University, Estados Unidos)  
Karoline Noack (Universidad de Bonn, Alemania)  
Imelda Vega-Centeno (Centro de Estudios Regionales «Bartolomé de las Casas», Perú)

## ENTIDAD EDITORA

© Universidad Católica San Pablo – Centro de Estudios Peruanos

Dirección postal:

Urb. Campiña Paisajista S/N Quinta Vivanco, Barrio de San Lázaro  
Arequipa, Perú  
Telefax: (51-54) 605630

Para colaboraciones, suscripciones y canjes, escribir al correo electrónico  
<allpanchis@ucsp.edu.pe>

Sitio web: <<http://revistas.ucsp.edu.pe/index.php/Allpanchis>>

## PORTADA

Comunidad andina congregada ante la iglesia de Chinchero (Instituto de Pastoral Andina)

*Allpanchis*, revista académica internacional fundada en 1969 por el Instituto de Pastoral Andina (Cusco), publica con una periodicidad semestral artículos relacionados con el mundo andino desde una perspectiva multidisciplinar. Con el nombre original de *Allpanchis Phuturinga* («nuestra tierra dará su fruto»), la revista es editada actualmente por el Centro de Estudios Peruanos de la Universidad Católica San Pablo (Arequipa) y sigue siendo un espacio para la difusión de estudios científicos originales e inéditos desde las ciencias sociales y humanidades. Su especial énfasis geográfico es la zona andina, sin excluir otras experiencias americanas.

Las opiniones expuestas en los trabajos publicados en la revista son de exclusiva responsabilidad de sus autores. Se autoriza la reproducción total o parcial de los originales publicados en *Allpanchis* citando la fuente. Se ruega enviar aviso de las republicaciones a la Secretaria Ejecutiva de la revista.

*Allpanchis* se publica con una licencia de Creative Commons bajo las siguientes condiciones: CC-by-nc-nd (versión 4.0).

Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú, D. L. 98-566

**ISSN impreso: 0252-8835**

**ISSN en línea: 2708-8960**

Impreso en Lettera Gráfica S. A. C.

Av. La Arboleda 431, Ate, Lima-Perú





## ÍNDICE

<b>PRESENTACIÓN</b>	9
Renzo HONORES	
<b>DOSSIER</b>	
<i>El derecho canónico en Indias</i>	13
<i>Canon Law in Spanish America</i>	
Carlos SALINAS ARANEDA	
<i>En busca de la historicidad del derecho canónico indiano. El caso del Tercer Concilio Provincial Mexicano</i>	57
<i>In search of the historicity of Indian Canon Law. The case of the Third Mexican Provincial Council</i>	
Jorge E. TRASLOSHEROS	
<i>El arzobispo de México, Lanciego Eguilaz, ante los problemas de adoctrinamiento de los indios</i>	83
<i>The archbishop of Mexico, Lanciego Eguilaz, faced with the problems of indoctrination of the Indians</i>	
Rodolfo AGUIRRE SALVADOR	

*Toribio de Mogrovejo, Roma y la creación de un esquema de gobierno diocesano en Sudamérica* 117

*Toribio de Mogrovejo, Rome, and the creation of a diocesan government model in South America*

Constanza LÓPEZ LAMERAIN

*Agencia, discursos y prácticas en la región andina. Las cofradías asistenciales y la Santa Sede (siglos XVI-XVII)* 155

*Agency, discourses, and practices in the Andean region. The welfare confraternities and the Holy See (16th-17th centuries)*

José Luis PAZ NOMEY

*Bartolomé María de las Heras, un obispo entre dos cuchillos* 199

*Bartolomé María de las Heras, a bishop between two knives*

Carlos ZEGARRA MORETTI

#### ARTÍCULOS ACADÉMICOS

*La cofradía Nuestra Señora del Carmen del Convento de San Bernardo, Salta (Argentina), segunda mitad del siglo XIX* 241

*The Brotherhood of Our Lady of Mount Carmel of the Convent of San Bernardo, Salta (Argentina), second half of the 19th century*

Enrique QUINTEROS

*Un obispado bajo la mira del virrey y un prelado celoso de su jurisdicción. Los pareceres del conde de Galve y Manuel Fernández de Santa Cruz ante el Consejo de Indias: 1696 y 1697* 289

*A bishopric under the scrutiny of the viceroy and a prelate jealous of his jurisdiction. The insights of the count of Galve and Manuel Fernández de Santa Cruz before the Council of Indies: 1696 and 1697*

Emmanuel Michel FLORES SOSA

## NOTAS

*Escritura en quechua: las ciudades letradas de Alan Durston* 323

*Writing in Quechua: Alan Durston's Lettered Cities*

CARLOS ARRIZABALAGA

*De las viruelas a la COVID-19: epidemias y caricaturas en la* 337

*historia del Perú. Sobre el libro Hijos de la peste de Marcel*

*Velázquez Castro*

*From smallpox to COVID-19: epidemics and cartoons in the history*

*of Peru. About the book Children of the plague by Marcel*

*Velázquez Castro*

Isabelle TAUZIN-CASTELLANOS

LISTA DE EVALUADORES DE *ALLPANCHIS* (NÚMEROS 85-86) 341



## PRESENTACIÓN

El derecho canónico es uno de los pilares de tradición jurídica romano-germánica (llamada también romano-canónica). Su historia es central para conocer cómo se ha edificado el mundo legal. Harold J. Berman sostuvo la tesis de que el derecho canónico fue fundamental en la constitución del sistema jurídico medieval y, por extensión, el de la temprana edad moderna. En su visión, conceptos, categorías y formas de lo jurídico se gestaron en el periodo clásico del derecho canónico (Berman, 1996, pp. 130-176). Este periodo, entre los siglos XII y XIV, fue el de grandes autores y obras canónicas, como la de Graciano y su *Decretum (Concordia discordantium canonum)*, texto concluido hacia 1140 (Brundage, 1995, pp. 44-69). Fue tal el impacto del derecho canónico y del poder papal que para Berman produjeron una verdadera revolución jurídica (Berman, 1996, pp. 11-56).

El derecho canónico fue también capital en la historia del Nuevo Mundo. Su universo no se redujo al de las ideas, la doctrina y la educación universitaria, sino fue parte activa de la práctica y la cultura jurídica. Se escribieron textos canónicos en el Nuevo Mundo y sus instituciones fueron utilizadas profusamente por diversos agentes individuales y colectivos (Salinas Aranedo, 2014, pp. 15-79, 173-189; McKinley, 2016, pp. 26-73). Este *dossier* reúne seis estudios dedicados a la experiencia del derecho canónico y del espacio jurídico de la Iglesia durante el periodo colonial americano.

Estas investigaciones cubren varias áreas de la América española, en particular Charcas, Chile, la Nueva España, Quito y el Perú. Estos ejemplos permiten apreciar la diversidad de ese universo jurídico.

El trabajo de Carlos Salinas Araneda hace una revisión del derecho canónico universal y americano. Aunque la doctrina y los cuerpos normativos europeos fueron traídos al Nuevo Mundo, el artículo muestra la vitalidad y originalidad americana a través de los textos doctrinarios y la legislación. De manera que la experiencia americana fue un capítulo importante en la historia del derecho canónico. Jorge Traslosheros explora la historiografía sobre el Tercer Concilio Provincial de México de 1585. El periodo de la historiografía que revisita discurre entre 1958 y 1987. Esta literatura revaloriza este concilio como un capítulo central en la historia de la Iglesia y muestra la relevancia de su producción normativa. Rodolfo Aguirre revisa la gestión del arzobispo Lanciego Eguilaz (r. 1712-1728) con su énfasis en elevar la educación de los curas de doctrina para una mejor evangelización. Los arzobispos hicieron uso de su facultad normativa para este proceso de disciplinamiento. El trabajo muestra el importante rol de los arzobispos como legisladores.

El estudio de José Luis Paz se ocupa de las cofradías asistenciales americanas, especialmente en lo que hoy es Bolivia, Chile, Ecuador y el Perú. Su trabajo muestra que estas cofradías cultivaban una especial relación con la Santa Sede. Las hermandades andinas solicitaron bulas a los pontífices romanos, quienes fueron muy activos en otorgarlas. Estas cofradías contaban con procuradores que fueron sus agentes en Roma. El estudio de Paz muestra que estas cofradías se orientaron especialmente a los servicios de asistencia y salud y que los rescriptos papales fueron muy apetecidos por los cófrades. El trabajo de Constanza López Lamerain se concentra en la gestión del arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo (r. 1581-1606) y su potestad normativa. Ella sostiene que el contexto americano abrió nuevas posibilidades a los prelados y sirvió para que ellos gestaran un complejo mundo normativo. Mogrovejo escribió a la Santa

Sede sobre consultas en derecho canónico. Finalmente, y en esa misma línea de la potestad normativa de los obispos, Carlos Zegarra estudia la gestión de Bartolomé María de Las Heras (r. 1683-1806) en el Cusco. Como obispo trató de amenguar la legislación real que podía minar la autonomía y privilegios de su Iglesia. Antes que un sometimiento al poder regio, Las Heras muestra un activo poder de agencia.

Este número reúne estas investigaciones para reflexionar sobre esta importante área en los estudios histórico-jurídicos. El derecho canónico aparece como un conjunto de normas, principios, políticas y negociaciones. Un notable material de archivo existente en diversos repositorios americanos y europeos pueden ser utilizados para futuras investigaciones. Un estudio del derecho canónico permite una relectura de la historia social de la Iglesia y brinda nuevas miradas a su pasado.

RENZO HONORES, coordinador del *dossier*

## REFERENCIAS

- BERMAN, Harold J. (1996). *La formación de la tradición jurídica de Occidente*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- BRUNDAGE, James A. (1995). *Medieval Canon Law*. Londres: Longman.
- MCKINLEY, Michelle A. (2016). *Fractional Freedoms. Slavery, Intimacy, and Legal Mobilization in Colonial Lima, 1600-1700*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SALINAS ARANEDA, Carlos (2014). *Estudios históricos. El Derecho Canónico en Chile: Derecho Canónico Indiano*. Valparaíso: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.



## El derecho canónico en Indias

Carlos SALINAS ARANEDA

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Valparaíso, Chile)  
carlos.salinas@pucv.cl

Código ORCID: 0000-0003-2070-7751

### RESUMEN

Se presenta el derecho canónico vigente en América Latina durante el período hispánico en su doble vertiente del derecho canónico universal y del derecho canónico indiano, tanto *in spiritualibus* como su proyección y relaciones con el derecho de la monarquía.

**PALABRAS CLAVE:** *derecho canónico universal, derecho canónico indiano, patronato indiano*

## Canon Law in Spanish America

### ABSTRACT

The canon law in Latin America during the Hispanic period is presented in its double perspective of Universal and American-Spanish Law, both *in spiritualibus* and its projection and relations with the monarchy's law.

**KEYWORDS:** *universal canon law, Indian canon law, Indian patronage*

CUANDO CRISTÓBAL COLÓN DESCUBRIÓ AMÉRICA el derecho canónico constituía un ordenamiento jurídico con una vasta tradición, por lo que, desde los primeros momentos, su vigencia se proyectó hacia los nuevos territorios sin ninguna discusión. Esto era reconocido por la misma modalidad con que las Indias occidentales se incorporaron a Castilla, definida por el *ius commune* como incorporación «accesoria», según la cual el derecho del reino incorporante se traspasaba al reino incorporado produciéndose, así, una común vigencia del mismo derecho en ambos territorios.

Desde el primer momento las fuentes universales del derecho canónico se proyectaron hacia Indias —principalmente el *Corpus Iuris Canonici*— regulando el actuar propio de la Iglesia en estas nuevas tierras, a las que se fueron agregando las que siguieron dictándose en los años sucesivos, especialmente el Concilio de Trento y toda la legislación complementaria a él. Pero, además, y sin perjuicio de la vigencia en Indias de ese derecho universal, rigió un derecho canónico propiamente indiano, surgido para responder a las necesidades peculiares de esta porción del Pueblo de Dios que se encontraba en las Indias de Occidente. En las páginas que siguen hago una breve presentación del derecho canónico vigente en las Indias de Occidente —en sus dos vertientes de universal e indiano— mostrando ese derecho en las fuentes que lo contenían, que fueron las usadas por quienes tuvieron la tarea de llevarlo a la práctica, lo que explica la extensa referencia bibliográfica final a los textos producidos durante esos años.

Pero el derecho canónico indiano, además, ha sido y es objeto de estudio por los investigadores. La acotada extensión de un artículo me impide asomarme a esa extensa y valiosa literatura, para la cual remito a un par de avances bibliográficos, uno general, Duve (2012); otro para Chile, Salinas (1984, 2014); aparte de uno para la década de los años ochenta del siglo pasado, Salinas (1994a, 2014). En los últimos años, sin embargo, se ha producido un renovado interés por los temas canónico-indianos con aportes de indudable interés, por lo que me detendré brevemente en ellos.

## 1. DERECHO CANÓNICO UNIVERSAL

### 1.1 *CORPUS IURIS CANONICI*

Esta denominación empezó a generalizarse a partir de la segunda mitad del siglo XIV. El cuerpo de derecho canónico estaba compuesto por una serie de colecciones canónicas, la primera de las cuales fue el *Decreto de Graciano* (1140), al que le siguieron las *Decretales* de Gregorio IX (1234), el *Liber Sextus* de Bonifacio VIII (1298) y las *Clementinas* de Clemente V (1317). Posteriormente se incluyeron las *Extravagantes* de Juan XXII y las *Extravagantes comunes*, publicadas por Jean Chappuis en 1500. El *Corpus Iuris Canonici* fue objeto de una edición oficial a cargo de una comisión romana cuyos miembros fueron llamados «correctores romanos», instituida por san Pío V (1566-1572), y la edición de los correctores romanos fue publicada por Gregorio XIII (1572-1585) en 1582 (Friedberg, 1959). Hubo comentarios escritos en Indias, entre los que se puede mencionar el referido al libro II de las *Decretales* escrito por el obispo de Popayán, Feliciano de Vega (De Vega, 1633).

La vigencia y uso del *Corpus* canónico en América hispana fue principal *in spiritualibus*, pero también rigió en el fuero civil, y no solo por el régimen de patronato que reguló las relaciones entre la Iglesia y la Corona, sino porque la mayoría de los juristas castellanos,

siguiendo una doctrina que se remonta a Bartolo y Baldo (Wolter, 1975, p. 43), se inclinó por dar preferencia subsidiaria respecto del derecho real al derecho canónico por sobre el romano (Del Corral, 1756, p. 45). Basta ver las bibliotecas indianas de los hombres de leyes para advertir la presencia de ejemplares del *Corpus Iuris Canonici* en una parte no menor de ellas; un buen ejemplo son las bibliotecas de los oidores de la audiencia de Chile (Barrientos, 1992).

## 1.2 CONCILIO DE TRENTO

Como la Iglesia empezó a discurrir por cauces históricos diversos, las normas del *Corpus* canónico debieron ser adecuadas a las nuevas realidades, especialmente después del Concilio de Trento. Eso hizo que, junto al *Corpus*, surgiera otro conjunto de fuentes, cuya nota común fue su carácter complementario del derecho anterior en un marco de creciente centralismo pontificio y una cada vez más acentuada espiritualización. Debido a que parte de la reforma disciplinar fue dejada a la actuación del papa, la labor legislativa de este fue intensa, no solo cumpliendo lo resuelto por el concilio, sino sobre otras materias. Esto originó la aparición de colecciones de actos pontificios llamadas «bularios», entre los que destaca el *Magnum Bullarium Romanum* iniciado por Laertius Cherubini (+1626), continuado por Girolamo Mainardi y después por Charles Cocquelines, que alcanzó treinta y dos volúmenes hasta 1758, con textos que van desde León I (440-461) hasta 1758, con varias ediciones, de las que la «novissima» es la de Luxemburgo iniciada en 1742, a la que se agregaron dos *Continuationes* que alcanzaron diecinueve y catorce volúmenes. Esto sin olvidar que existen bularios particulares referidos a territorios específicos o a órdenes religiosas.

## 1.3 ACTUACIONES DE LA CURIA ROMANA

Junto a la labor pontificia fue intenso también el trabajo de las congregaciones de la curia romana; entre ellas destacó la Sagrada Congregación del Concilio instituida por Pío IV (1559-1565)

para velar por la ejecución de los decretos tridentinos. Produjo un creciente número de decisiones que establecieron la interpretación ordinaria de los decretos disciplinares. Fue una de las principales fuentes del derecho canónico en estos siglos, lo que motivó la recopilación de sus actuaciones (*Thesaurus*, 1739; Pallottini, 1867-1983; Zamboni, 1812-1816). No menos importante fue la Sagrada Congregación de Propaganda Fide que fue elaborando un derecho misional, distinto del derecho común del *Corpus*, que fue igualmente recopilado, aunque de manera parcial (S. Congregationis de Propaganda Fide, 1893; De Martinis, 1888-1897). Sin embargo, la monarquía española impidió sistemáticamente la actuación de la Propaganda Fide en tierras americanas, alegando que, por concesiones pontificias, la tarea misionera en Indias era obligación de la Corona.

## 2. DERECHO CANÓNICO INDIANO

Junto al derecho canónico universal, con plena vigencia en Indias, existió también un derecho canónico surgido al calor de la nueva realidad que había empezado a vivir la Iglesia en las tierras descubiertas por Colón, un derecho canónico dirigido específicamente a esta porción del Pueblo de Dios. El derecho canónico presenta la particularidad de producirse en dos niveles diversos, cada uno con un legislador propio: un derecho canónico «pontificio», cuyo legislador propio es el romano pontífice, que puede crear normas para toda la Iglesia o sólo para una porción de ella; y un derecho canónico «particular», cuyo legislador propio es el obispo diocesano, que puede crear normas para la iglesia particular al frente de la cual se encuentra, derecho al que se agrega el elaborado por los concilios provinciales y sínodos diocesanos; derecho «particular» este que, para las Indias de Occidente, denominaré derecho canónico indiano «criollo». En ambos casos estamos frente a normas jurídicas vinculantes y obligatorias, y ambas dimensiones se dieron en la producción del derecho canónico indiano.

## 2.1 DERECHO CANÓNICO INDIANO PONTIFICIO

La actuación de los romanos pontífices en relación con las Indias occidentales se encuentra desde los primeros momentos posteriores al descubrimiento, pues la incorporación de las Indias a la Corona de Castilla y la actuación de la misma en torno a la Iglesia americana se produjo por las grandes concesiones pontificias producidas al calor del descubrimiento. Las primeras bulas pontificias fueron las bulas *Inter caetera*, de 3 y 4 de mayo de 1493, por las que el papa Alejandro VI (1492-1503) hizo donación a los Reyes Católicos de las tierras descubiertas por Colón y les concedió la exclusiva de su evangelización (García Gallo, 1957-1958, pp. 799-807; Morales, 1979, pp. 165-180; Metzler, 1991, pp. 71-75, 79-83; Hernández, 1895, pp. 12-14); y la bula *Eximiae devotionis*, del 3 de mayo de 1493, que hizo extensivos a los mismos reyes los privilegios eclesiásticos concedidos en África a los reyes de Portugal, sin que, empero, pudiese hablarse de vicariato regio (García Gallo, 1957-1958, pp. 808-810; Metzler, 1991, pp. 89-91; Hernández, 1885, pp. 15-16). Posteriormente, el mismo Alejandro VI, por la bula *Eximiae devotionis sinceritas*, del 16 de noviembre de 1501 (Fita, 1892, pp. 261-263; Hernández, 1895, pp. 20-21; Garrido, 1979, pp. 330-331; Metzler, 1991, pp. 89-91), concedió a perpetuidad los diezmos de las Indias, con tal de que los monarcas españoles asignaren de antemano, en forma real y efectiva, dote suficiente a las iglesias que se hubieren de erigir en las Indias, con la que sus prelados y rectores se pudieren sustentar congruentemente y llevar las cargas que incumbieren a dichas iglesias, «y ejercitar cómodamente el culto divino a honra y gloria de Dios Omnipotente, y pagar los derechos episcopales». La Corona, no queriendo lucrar con estos dineros —uno de los impuestos que más le rendía— procedió a su devolución a la Santa Sede, la que los volvió a re-donar a la Corona española, determinándose finalmente que dos novenas partes de ellos quedarían en la Corona y las siete partes restantes se destinarían al sostenimiento de la Iglesia. El 8 de abril de 1510, a través de la bula *Eximiae devotionis affectus*, Julio

II dispuso que los metales preciosos quedaran exentos del diezmo, correspondiendo íntegramente a la Corona (Fita, 1892, p. 288; Metzler, 1991, pp. 109-112).

Tras insistentes peticiones del rey Fernando el Católico, Julio II (1503-1513), mediante la bula *Universalis Ecclesiae Regimini*, del 28 de julio de 1508 (Leturia, 1959, pp. 253-258; Hernáez, 1895, pp. 224-25; Metzler, 1991, I, pp. 104-107), concedió a los reyes de España el patronato universal de todas las iglesias de las Indias. Se trató de una concesión que no había existido nunca hasta entonces en el derecho canónico y comprendió todas las diócesis y dignidades eclesiásticas (Ayala, 1949; Bruno, 1967; Gutiérrez, 1954; De la Hera, 1959, 1970; Martínez, 1987; Salinas, 2009). El mismo monarca había solicitado que se le permitiera precisar los límites de las primeras diócesis, lo que no se le dio de manera general, pero los papas empezaron a concederlo para sedes concretas en las bulas de erección. Finalmente, mediante la bula *Exponi nobis*, del 9 de mayo de 1522, más conocida como *Omnimoda* (Hernáez, 1895, pp. 382-386; Levillier, 1919, pp. 41-44; Metzler, 1991, pp. 166-169), Adriano VI (1522-1523) estableció la forma canónica de envío de misioneros a Indias por los reyes de España, previa designación de sus superiores, lo que puso en manos de los monarcas hispanos la facultad de organizar en todos sus aspectos las expediciones misioneras al Nuevo Mundo, al tiempo que les dio una cierta prerrogativa para inmiscuirse en los asuntos internos de los institutos religiosos y vencer la resistencia de los provinciales de las órdenes de enviar a sus frailes a las tierras recién descubiertas. Esta preeminencia sería más tarde ampliada al eximirse a los religiosos que quisieren pasar a las Indias de la necesaria licencia de sus superiores. En la década de los años treinta del siglo XVI, el papado confirmó los anteriores privilegios y los Concilios Provinciales de Lima (1583) y México (1586), aprobados por el papa, reconocieron el patronato universal de los reyes en Indias. Años después, Benedicto XIV (1740-1758), en el concordato de 1753

con España, indicaba expresamente que nunca se había controvertido el derecho de los reyes en las presentaciones para los beneficios de las Indias.

Sin perjuicio de lo anterior, muy pronto América empezó a mostrar su originalidad, una realidad que no siempre facilitaba la directa aplicación de un derecho elaborado para realidades tan diversas como eran las europeas. Surgió así la necesidad de ir elaborando un derecho complementario, de origen pontificio, que debió asumir, a veces con originalidad, las experiencias que la Iglesia empezaba a enfrentar (Hernández, 1895; De Tobar, 1954, 1966; Metzler, 1991, 1995; García Gutiérrez, 1951). Al hacerlo, no solo elaboró normas a partir del derecho canónico ya existente, sino que no faltaron ocasiones en que, a partir de las nuevas experiencias indianas, terminó enriqueciéndose el mismo derecho canónico universal, como sucedió con la definitiva configuración de los privilegios paulino y petrino (Aznar, 1985, 1986). Con todo, la creación de un derecho indiano de corte pontificio quedó fuertemente limitada por el régimen de patronato imperante, al igual que su aplicación, toda vez que empezó a exigirse el «pase regio» para que dichas normas pudieran aplicarse en Indias (1538).

## 2.2 DERECHO CANÓNICO INDIANO CRIOLLO

### *a) Concilios y sínodos*

Sin perjuicio de la vigencia del derecho universal, surgió también en Indias un derecho canónico particular que, especialmente a partir del Concilio de Trento, hizo aplicables a estas peculiares realidades la legislación universal. Su principal fuente estuvo en los concilios y sínodos que desde época temprana empezaron a celebrarse en América y a publicarse sus actas (Sáenz, 1754; Haroldus, 1673; De Villanuño, 1784, 1850; Tejada, 1849-1859), entre los que destacan el III Concilio Limense (Martínez y Gutiérrez, 2017) y el

III Concilio Mexicano (Martínez, 2009), existiendo modernas ediciones de otros concilios provinciales indianos (De Utrera, 1940; Bantingue, 1957; Velasco, 1964).

Por diversos privilegios, la Santa Sede fue ampliando los plazos establecidos en Trento —los concilios debían reunirse cada tres años y los sínodos anualmente (Conc. Trid. sess. 24 c. 2 de ref.)— para la reunión de los concilios provinciales —sucesivamente se ampliaron a cinco, siete y doce años— los que, en todo caso, por derecho común —D. 17 c. 1-7; Sixto V, const. *Immensa*, del 3 de febrero de 1587— requerían la aprobación de la Santa Sede y, por disposiciones reales —Felipe II, real cédula del 31 agosto de 1560, recogida en Rec. Ind. 1, 8, 6—, también la del Consejo de Indias. No se varió, en cambio, la disciplina referida a los sínodos diocesanos, los cuales solo necesitaban la aprobación de la correspondiente autoridad civil local, salvo que «de ellos resultare haber alguna cosa contra nuestra jurisdicción y patronazgo real, u otro inconveniente notable», en cuyo caso debían suspender su ejecución y enviarlo al Consejo de Indias, que debía proveer lo conveniente (*Recopilación* 1, 8, 6). La misma *Recopilación* (1, 8, 3) recordaba a los arzobispos y obispos que debían celebrar sínodo anualmente. De este modo se fue creando toda una legislación canónica diocesana local en Indias.

De estos sínodos, cuya nómina completa disponemos (García y García, 1985, pp. 384-386; Betancourt, 2013), se ha escrito que no son mayormente novedosos por cuanto se refiere a la disciplina de los clérigos y religiosos, aspectos estos en los que, salvo raras excepciones, reflejan el tradicionalismo, la meticulosidad y el rigor tridentinos y, en definitiva, medievales. La gran novedad de los sínodos americanos radicó en todo lo relacionado con el problema misional y trato que había que dar a los indios, aspecto este en que no había precedentes tridentinos ni medievales (García y García, 1982; Esponera, 1989; Salinas, 1990-1991; 2014).

Las limitaciones propias de un artículo me impiden hacer una relación de las modernas ediciones de algunos sínodos indianos,

pero ellas se encuentran en el avance bibliográfico de Thomas Duve (2012), a la que remito al lector, así como la abundante literatura a que han dado origen estas asambleas eclesiales que no puedo ni siquiera enunciar, materia que, por lo demás, excede el objetivo de este estudio centrado más bien en las fuentes del derecho canónico en Indias. Con todo, hay que destacar la edición del sínodo de Buenos Aires de 1655 (Frías y Terráneo, 2012), del que se había hecho una presentación general con anterioridad (Capello, 1992) y del que se ha hecho una presentación resumida (Terráneo, 2019a). Tanto los concilios como los sínodos indianos han dado lugar a una amplia literatura sobre una temática variada, que queda recogida en la bibliografía recién aludida (Duve, 2012) y en un balance de la historiografía sobre concilios y sínodos indianos entre los años 1980 y 1996 (Salinas, 1998, 2014). Entre los trabajos más recientes se puede mencionar un estudio sobre los delitos y las penas en los sínodos indianos del territorio argentino (Terráneo, 2013a); a propósito del III Concilio Provincial Mexicano, un trabajo sobre la libertad como requisito para la profesión religiosa (Chico, 2018); en relación con el III Concilio de Lima, las apelaciones del clero de Charcas (Martínez, 2015); y en relación con el IV Concilio Provincial de México, un estudio sobre los principios de la *salus animarum* y la *aequitas canonica* como criterios interpretativos del derecho canónico indiano (Terráneo, 2017). A propósito de los sínodos chilenos se ha estudiado el estatuto jurídico de la acción catequística (Concha, 2010) y, últimamente, hay un nuevo trabajo sobre los sínodos limeños de Santo Toribio de Mogrovejo (Grignani, 2019).

#### b) *Actas de visita*

Otra fuente importante de este derecho particular indiano fueron los autos de visita dictados por los obispos o los visitadores, con ocasión de las visitas a sus obispados. Se trata, sin embargo, de una fuente apenas estudiada (Basto, 1957; Camus, 1994; Walker, 1994a, 1994b). Entre estas destacan las visitas de idolatrías realizadas

en Lima por el arzobispo Lobo Guerrero que, en opinión de alguna autora, constituyen una institución propia del derecho canónico indiano (Cordero, 2011, 2016; Guibovich, 2011). Recientemente se ha estudiado la visita canónica a los libros parroquiales en Buenos Aires, entre 1603 y 1750 (Frías, 2015), las visitas pastorales a parroquias indígenas andinas (Ramos, 2016) y, últimamente, la visita pastoral del obispo Mariano Martí a la diócesis de Caracas entre 1771 y 1784 (Dávila-Mendoza, 2019).

*c) Derecho de regulares, párrocos y misiones*

Los religiosos arribaron a América desde los primeros momentos de la presencia hispana en el continente, y ellos fueron protagonistas importantes de la tarea evangelizadora asumida por la Corona, por lo que, el derecho canónico referido a ellos ocupa un lugar particular, tanto el referido a los religiosos en general — literatura a la que, por razones de espacio, no me puedo referir—, como el referido específicamente a los regulares en Indias (De Parras, 1783). Un lugar no menor ocupa la literatura dirigida a los párrocos de Indias, la que ofrece gran interés canónico, pero también para el mundo secular en cuanto informan a los párrocos para que puedan orientar jurídicamente a los naturales (De Molina, 1585-1603; Carrillo, 1596; Bautista, 1601; De la Peña, 1668-1771; De Avendaño, 1668-1687; Almoguera, 1671; Pérez de la Cerda, 1679; De Zárate, 1736 [1845]; Aragón, 1894; De las Casas, 1958; Barinas, 1955; Chinchilla, 1959; Rubiños, 1936). Tarea de los párrocos era llevar los libros parroquiales que, al modo de los modernos registros del Estado, dejaban constancia y daban autenticidad a determinados hechos o situaciones como el bautismo, el matrimonio y la defunción, libros cuya importancia ha sido puesta de relieve (Konetzke, 1946; Barreda, 1957; Díaz, 1962). Son también interesantes para el derecho los libros de técnicas misionales (Focher, 1574; 1960; De Zurita, 1586; Acosta, 1589; De Sandoval, 1627). Se conserva inédita una obra de fray Antonio Comajuncosa titulada *El comisario prefecto*

*de misiones instruido* del que se ha estudiado, en una tesis doctoral, los elementos de derecho canónico indiano que se encuentran en ella (González, 2012).

*d) Otras fuentes del derecho canónico indiano*

En las páginas que anteceden he intentado ofrecer un panorama general del derecho canónico vigente en Indias durante el período hispano, tanto del derecho canónico universal como del propiamente indiano, centrando mi atención en las fuentes editadas del mismo y los principales estudios hechos a partir de ellas. Las limitadas posibilidades de un artículo impiden abordar las temáticas específicas tratadas por dichos cuerpos normativos, cuya literatura puede encontrarse en las bibliografías citadas; no obstante, más adelante presento un panorama general de la literatura *ius* histórica de los últimos años.

Hay, además de las anteriores, otras fuentes de derecho canónico indiano que regularon el actuar de hombres y mujeres en las tierras americanas de esos años, como las reglas de hermandades y cofradías, las consuetas de las catedrales y los aranceles eclesiásticos, los diferentes autos dictados para mantener el orden en las diócesis, los decretos locales de indulgencias, los ordos y rituales ceremoniales, y otras. Se trata de fuentes, por lo general manuscritas, guardadas en archivos y colecciones documentales de las que ya hay estudios antiguos y recientes, pero que están a la espera de futuras investigaciones que permitan conocer mejor espacios, comportamientos y lugares donde se entretrajeron las normas con la vida social y religiosa de los fieles en Indias, normas que, en su tiempo, marcaron el ritmo de vida de personas y comunidades (Martínez de Sánchez, 2008). Estudios recientes han abordado las consuetas de la catedral de México (Terráneo, 2011) y Lima (Grignani, 2019), las cofradías (Arizmendi, 2009), los aranceles eclesiásticos (Frías, 2006-2007, 2008), pero, al tiempo que se ha puesto de relieve su riqueza, se ha alertado acerca del riesgo de su uso (Frías, 2014).

e) *Los justos títulos*

Hay otro ámbito en que el derecho canónico ocupó un lugar de importancia frente al tema indiano. Cuando en el universo jurídico europeo empezaba a proyectarse el humanismo, en las penínsulas de Italia y de España se produjo un renacer de la escolástica medieval, que se presentaba amoldada a los nuevos tiempos y que es conocida como «la segunda escolástica». Su arco cronológico abarca el siglo XVI hasta bien entrado el XVII, y muy ligado a este renacer está el florecimiento del tomismo. Entre los iniciadores de la segunda escolástica pueden situarse el cardenal Cayetano, Tomás de Vio (1468-1534) o Conrado Koellin (+1537). Pero fue en España donde se encontraron los autores más importantes, un grupo de teólogos que, con algunos juristas, formaron lo que un autor ha llamado los «Magni hispani» (*Hervada*, 1987, p. 217): los teólogos juristas del siglo XVI o escuela española del derecho natural (*Giacon*, 1943-1950; *Ambrosetti*, 1951, 1973; *Carro*, 1944; *Thieme*, 1954, 1969-1970). El movimiento fue iniciado por Francisco de Vitoria (1492-1546) y llegó a su culminación con Francisco Suárez (1548-1617). Entre los juristas no pueden silenciarse autores de la talla de Fernando Vázquez de Menchaca (1512-1569), Diego de Covarrubias y Leyva (1512-1577) o Martín de Azpilcueta (1492-1596).

Vitoria era profesor en la Universidad de Salamanca, donde llegaban todas las inquietudes del Nuevo Mundo, por lo que fue un testigo privilegiado de lo que estaba sucediendo en Indias: el derecho común se mostraba insuficiente y, en ocasiones, injusto, para asumir las nuevas realidades. Se trataba de un derecho concebido para un mundo entendido como la «cristiandad» en que, no obstante las diferencias, todos compartían la misma fe y que ahora pretendía aplicarse en un mundo donde esa igualdad se había quebrado. Impulsado por la necesidad de solucionar los problemas surgidos con la conquista, se trataba ahora de buscar principios e instituciones que permitieran la convivencia de pueblos con fe diferente: cristianos y no cristianos; un derecho superior de carácter

puramente racional. Este afán de buscar soluciones que iluminaran los problemas de la conquista a partir de un derecho común de carácter ius-racionalista dio origen a una rama que podemos considerar propiamente «indianista»: integrada por discípulos de los maestros salmantinos, destacaron en América, en la cátedra de las nacientes universidades y en el gobierno espiritual o civil, el jesuita José de Acosta en Lima (1540-1600), el agustino Alonso de la Veracruz en México (1507-1584), su hermano de hábito y después obispo Juan de Zapata y Sandoval (+1630), y el también agustino y obispo Luis López de Solís (1534-1606). Estos y muchos más trataron de llevar a la práctica los principios que habían aprendido en las aulas peninsulares (Salinas, 1994b). La condición de clérigo de muchos de ellos les permitió, a través de los sínodos y concilios de la Iglesia en Indias, desarrollar, contrastar y adecuar lo que habían aprendido de sus maestros, revisando las instituciones más importantes que condicionaron y dominaron durante la primera conquista. Todo este proceso de reflexión ha sido considerado «una de las páginas más luminosas para la filosofía de la historia americana» (Pereña, 1987, vi) y en ella los canonistas y el derecho canónico ocuparon un lugar de honor.

*f) Legislación real en materias eclesiales: el patronato indiano*

Junto a las normas emanadas en el ámbito propiamente canónico hay que agregar en Indias las normas reales que abordan en forma explícita el tema eclesial. En efecto, las especiales relaciones Iglesia-Estado que se dan durante este tiempo, calificadas genéricamente como «regalismo», permitieron que los Estados elaboraran normas para regular los más diversos aspectos de la vida de la Iglesia. Para Indias esto tuvo una especial significación desde los primeros años, pues en virtud de la bula *Universalis Ecclesiae Regiminis* (1508) ya citada, Julio II (1503-1513) concedió a los reyes castellanos el patronato real, lo que significó no solo el derecho de presentación de obispos y altos dignatarios eclesiásticos sino también, y en virtud de otros

privilegios, el derecho de cobrar los diezmos. Como contrapartida, la Corona asumió la obligación de mantener y dotar a la Iglesia de lo necesario para el cumplimiento de sus tareas espirituales. Existe, pues, una abundante legislación real relativa a lo eclesial (Cedulario, 1920-1921; Urteaga y Angulo, 1924-1942), un buen ejemplo de lo cual es el libro primero de la *Recopilación de Leyes de Indias*. La literatura sobre el tema fue abundante en el período indiano (Álvarez de Abreu, 1769; Cirer y Zerda, 1736; De Rivadeneyra, 1755; De Solórzano, 1629-1639, 1647; De Villarroel, 1656-1657; Frasso, 1677-1679; Morales, 1747; García Pérez de Aciel, 1624; Salgado de Somoza, 1646; De la Cueva, 1749; Bravo, 1750) y ha seguido en la actualidad (Ayala Delgado, 1949; Bruno, 1967; Cantelar, 1989; De la Hera, 1959, 1970, 1980, 1992; De la Hera-Martínez de Codes, 1987; Leturia, 1959; García Gutiérrez, 1941; Gómez Zamora, 1897; Gutiérrez de Arce, 1954; Martínez de Codes, 2008; Quesada, 1910; Sánchez Bella, 1990; Scheils, 1961; Albani, 2012, 2014; Pizzorusso-Sanfilippo, 1998; Sanfilippo-Pizzorusso, 2004; Pizzorusso, 2014).

Esta preocupación de la Corona por la difusión de la fe como el primero y principal fin del gobierno temporal de las tierras y pueblos de ultramar, al que había de subordinar todo lo demás, ha llevado a algún autor a calificar al Estado español de esta época como un auténtico Estado misional: si dentro de la historia de la Iglesia, la Edad Moderna es una etapa de expansión sin paralelo, en la que la difusión de la fe fuera de Europa hace brillar su catolicidad de un modo hasta entonces inédito, ello se debe, en no poca parte, a la contribución que prestaron las monarquías española y portuguesa a la evangelización de los pueblos indígenas de América y Filipinas. En este sentido, pese a los defectos y limitaciones de toda obra humana, «la forma en que por más de tres siglos colaboraron allí los dos poderes, espiritual y temporal, en la tarea evangelizadora, merece ser tenida como una de las más fructuosas que la Iglesia ha conocido en sus dos mil años de existencia» (Bravo Lira, 1992).

g) *Vigencia subsidiaria del derecho canónico en el fuero civil*

Además de su vigencia en el ámbito eclesial, el derecho canónico era uno de los dos principales integrantes del *ius commune*, por lo que igualmente su vigencia se proyectaba hacia el ordenamiento secular. En efecto, de acuerdo con la doctrina común, según he dicho, el derecho canónico tenía una aplicación subsidiaria si la materia, siendo solo del fuero secular, no encontraba regulación en el derecho real al que se recurría primeramente a título de principal.

Esta misma condición de ser uno de los dos integrantes universales del *ius commune* hizo que el derecho canónico fuera enseñado en las universidades y formara parte de la educación que recibían los juristas civiles en Indias. Hay quien sostiene que la primera clase de derecho impartida en Indias fue de derecho canónico. En efecto, el 25 de enero de 1553, día en que se conmemora la conversión de San Pablo, se hizo la solemne apertura de la Universidad de México, de la que el apóstol había sido declarado patrono. Cinco meses después, el 3 de junio de ese año, se inauguraron los cursos con una ceremonia académica y, dos días después, los maestros dieron sus primeras lecciones, correspondiendo la primera al catedrático de prima de cánones. Con todo, si no fue la primera clase de derecho en Indias, al menos parece que lo fue en dicha universidad (Schroeder, 1992, p. 90). Es por lo que, frecuentemente, se encuentran obras canónicas en las bibliotecas de los juristas de la época, como he señalado (Barrientos, 1984, 1993). La enseñanza y aplicación del derecho canónico, tanto *in spiritualibus* como *in temporalibus*, permitió la edición de obras que presentaban el derecho canónico en visiones de conjunto (Murillo, 1743, 2005; Morel, 1776). Y, como el derecho canónico del período indiano proyectó su vigencia por todo el siglo XIX, surgieron en las repúblicas americanas manuales decimonónicos que recogieron ese derecho tanto universal como indiano (Donoso, 1848-1849; Roa, 1862; Devoti-Corominas, 1871; Vera, 1887).

### 3. LOS RECIENTES ESTUDIOS SOBRE DERECHO CANÓNICO INDIANO

En los últimos años ha ido surgiendo una moderna literatura histórico-jurídica en la que ha ocupado un lugar destacado un grupo de investigadores en torno al Instituto de Historia del Derecho Canónico Indiano en la Universidad Católica Argentina, al alero del cual se han celebrado algunas jornadas de estudio, de las que se han publicado las actas de tres de ellas, las correspondientes a las segundas (Terráneo y Moutin, 2015), las terceras (Terráneo y Moutin, 2017) y las cuartas jornadas (Terráneo y Moutin, 2018). Un útil instrumento de trabajo, puesto a disposición de los investigadores, ha sido un avance bibliográfico para el estudio del derecho canónico indiano (Duve, 2012) que, en palabras de su autor, «quiere ser un primer acercamiento a la bibliografía sobre la historia del desarrollo del Derecho Canónico durante la dominación española-portuguesa del continente americano y de los años siguientes a los procesos emancipatorios»; los registros se ordenan por orden alfabético de autores, sin mayores divisiones.

Las temáticas abordadas por los trabajos publicados en la última década, además de los enunciados en las páginas que anteceden, es variada, con aportes tanto de carácter general, como referidos a instituciones en particular. Al no poder hacer un análisis más detenido de los mismos, me limito a enunciarlos, a fin de mostrar la variada temática que muestra la investigación actual. Entre lo más generales, a propósito de las fuentes del derecho canónico indiano se ha hecho una aproximación que su autor entiende como unos apuntes liminares (González, 2009-2010). A partir del *ius tridentinum* se han estudiado sus tres variaciones, a saber, el derecho canónico común, el derecho canónico indiano y el derecho canónico misionero (Sastre, 2019). Se puede mencionar también un estudio sobre teología moral y probabilismo jurídico, en el que el autor ofrece una mirada, entre otros, del jesuita Diego de Avendaño (Ruiz, 2017) y el uso canónico de los santos padres (Giudice, 2015).

Referido más específicamente al derecho canónico indiano se ha planteado una hipótesis sobre su naturaleza y contenido (Terráneo, 2013b), afirmándose la naturaleza propiamente eclesial del mismo, generado con autonomía respecto del derecho de la monarquía, el que, si bien abordaba materias eclesiales, no debería ser considerado derecho canónico indiano. La enseñanza del derecho canónico en Indias también ha sido tratada (Terráneo, 2017), tema del que se ha escrito acerca de los textos utilizados en su enseñanza en Chile (Salinas, 2000). Desde otra perspectiva es el estudio de temáticas eclesiales y religiosas en las actas de cabildos seculares de la frontera oriental del virreinato del Río de la Plata (Flores, 2018). Se ha estudiado también la proyección en Indias de la literatura canónica veneciana (Dougnac, 2011-2012) y al canonista peruano Feliciano de Vega (Barrientos, 1999-2000).

Si nos aproximamos a la literatura más particularizada a partir de los cinco libros de las *Decretales*, en lo que refiere al primero de ellos, «Iudex», nos encontramos, en materia de fuentes del derecho, con estudios sobre la costumbre (Terráneo, 2014) y la legislación eclesiástica de la arquidiócesis de Santa Fe en el Nuevo Reino de Granada (Cobo, 2018). De los obispos se ha escrito acerca de su nombramiento en Chile (Salinas, 2016), sus facultades decenales (González, 2018), su expulsión (Garavelli, 2015) y sus atribuciones judiciales durante la visita canónica (Terráneo, 2016a). También se han dado algunas contribuciones recientes sobre jueces (Terráneo, 2015; Moriconi, 2019) y abogados (Honores, 2019) y, a propósito de los cabildos catedralicios, sobre los adjuntos (Terráneo, 2018).

Vinculados al libro II de las *Decretales*, «Judicium», hay que mencionar los numerosos trabajos del profesor Nelson Dellaferre referidos a los tribunales y procesos, todos ellos recogidos en la bibliografía de Duve (2012); más recientemente se ha publicado una serie de artículos referidos al derecho canónico indiano, a las relaciones de la justicia eclesiástica con el poder secular y a la apli-

cación del derecho en la vida de los virreinos americanos, con especial atención a la población indígena (De Zaballa, 2011). Existe también una valoración historiográfica sobre la administración de la justicia eclesíastica en el Río de la Plata entre los siglos XVII y XVIII con una nutrida bibliografía (Moriconi, 2012); estudios sobre justicia eclesial que también se han realizado para Nueva España, algunos vinculados a la materia matrimonial (Traslosheros, 2014, 2016; Traslosheros-Zaballa, 2010; Siegrist, 2011, 2012). Siempre sobre procesos, se ha escrito sobre el procedimiento breve (Moutín, 2017) y el proceso de nulidad matrimonial en el derecho canónico indiano y sus puntos de contacto con recientes reformas procesales en el ámbito de dicho proceso en la legislación canónica actual (Terráneo, 2016b).

Sobre las materias legisladas en el libro III de las *Decretales*, «Clerus», se ha escrito sobre confesión (Ferreira, 2014) y predicación (Ferlán, 2019), así como de religiosos (Chico, 2018) y de monasterios (Pérez, 2019). Hay algunos artículos sobre patronato, uno en las Cortes de Cádiz (Westermeyer, 2016), otro sobre el patronato en el paso de la monarquía a la república en Chile (Enríquez, 2019) y un tercero sobre una real cédula de Carlos III, que dispuso recoger en las Indias un breve de Clemente XIV en favor de los jesuitas (González, 2015). Además, se ha escrito sobre administración diocesana (Mazzoni, 2019) y desamortización en México (Vázquez, 2018).

En materia de matrimonio, al que se dedica el libro IV de las *Decretales*, «Connubia», es de particular interés la edición del *Tratado de los impedimentos matrimoniales* del jesuita Fabián Hidalgo (Hidalgo, 2005). En 2016 la Revista Complutense de Historia de América dedicó un dossier al «Matrimonio en los siglos XVI-XVIII: derecho canónico, conflictos y realidad social», que profundizó en la práctica del matrimonio postridentino en los virreinos de Lima y México, tanto entre la población indígena como española y de castas; tras la introducción (De Zaballa, 2016a), se abordó su celebración en Lima y Charcas (Latasa, 2016a), las dispensas para matrimonios

secretos (Siegrist, 2016), el matrimonio de los indios en México (De Zaballa, 2016b) y las separaciones, divorcios y nulidades en la audiencia de Charcas (Presta, 2016). Otros estudios han abordado las dispensas de amonestaciones en Lima (Latasa, 2008), la libertad para casar (Latasa, 2016b), las promesas y engaños (De Zaballa, 2016c) y el parentesco por afinidad en el siglo XIX, período histórico en que se proyecta la vigencia del derecho canónico vigente en Indias en el período hispano (Siegrist, 2015).

Tampoco han faltado en estos últimos años estudios referidos al derecho penal indiano, el libro V de las *Decretales*, «Crimen»: el derecho canónico en la justicia penal del Río de la Plata del siglo XVIII en delitos como el aborto, infanticidio, adulterio, herejía, y otros (Olaza, 2017), el asilo en sagrado (Olaza, 2018) o el régimen penal de las asambleas eclesiásticas de santo Toribio de Mogrovejo (Terráneo, 2019b). Hay que mencionar también una valoración crítica que se ha hecho del *Cursus juris canonici hispani et indici* de Pedro Murillo Velarde como contribución fundamental a la literatura penal indiana (Rodríguez, 2019), *Curso* del que se ha hecho una nueva edición (México 2005).

Como puede advertirse, el interés por los estudios de derecho canónico indiano muestra una gran vitalidad, la que, además de la literatura apuntada, que no pretende ser exhaustiva, presenta dos logros que no pueden omitirse: un *Diccionario histórico de derecho canónico en Hispanoamérica y Filipinas. Siglos XVI-XVIII*, que lleva adelante el Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte, del que se han publicado en línea algunas voces. Y un muy reciente manual (Terráneo, 2020) que, en algo más de setecientas páginas, presenta la más completa exposición moderna del derecho canónico que rigió en las Indias.

#### 4. A MODO DE CONCLUSIÓN: LA VIGENCIA DEL DERECHO CANÓNICO INDIANO DESPUÉS DE LA INDEPENDENCIA DE LOS PAÍSES LATINOAMERICANOS

Producida la independencia, la vigencia del derecho canónico indiano continuó a lo largo del siglo XIX. Por lo pronto, la revolución de la independencia había sido un acontecimiento político desarrollado en los ambientes civiles, y si bien los hechos que llevaron a la independencia política de España afectaron en grado no menor a la Iglesia en América, el nuevo estado de cosas no afectó al derecho propio de la Iglesia que, en consecuencia, siguió rigiendo en los años postindependencia. Contribuyó a esta continuada vigencia el régimen de patronato del que las autoridades republicanas se sintieron herederas, con la consiguiente intervención en los asuntos eclesiales, lo que hizo que no se celebraran concilios ni sínodos por la injerencia que en ellos pretendían las nuevas autoridades, no pocas veces contrarias a la Iglesia; por todo ello las grandes asambleas indianas, como el III Concilio Limense, vio prolongada su vigencia hasta finales del siglo. Pero el influjo del derecho canónico indiano estaba llamado a prolongarse aún más allá del siglo XIX.

En efecto, en 1904, a poco de haber iniciado su pontificado, el papa Pío X decidió sustituir el viejo *Corpus Iuris Canonici* por un moderno *Codex Iuris Canonici*. A pesar de ello, el pontífice no quiso que el nuevo *Codex* sea solo una obra de expertos, sino que dispuso al mismo tiempo que se realice una consulta a todo el episcopado para que ellos, con la experiencia que les proporcionaba el uso del derecho canónico en el gobierno cotidiano de sus iglesias particulares, hicieran las sugerencias que consideraren pertinentes al derecho canónico vigente. En tal ocasión fueron consultados todos los obispos latinoamericanos y, en las propuestas que ellos formularon en respuesta a la consulta romana, apareció el derecho canónico indiano, pues algunas de sus proposiciones hundían sus

raíces, a veces manifestado expresamente, en el derecho canónico desarrollado durante el período hispánico. Se trató de una proyección hasta ahora poco conocida, pero que es expresión de la vitalidad que había alcanzado el derecho canónico indiano (Salinas, 2017, 2010).

## REFERENCIAS

- ALBANI, Benedetta (2012). «Nuova luce sulle relazioni tra la Sede Apostolica e le Americhe. La pratica della concessione del “Pase regio” ai documenti pontifici destinati alle Indie». En: C. Fernal (ed.). *Eusebio Francesco Chini e il suo tempo. Una riflessione storica*. Trento: F. B. K. Press, pp. 83-102.
- ALBANI, Benedetta (2014). «Un nuncio per il Nuovo Mondo. Il ruolo della nunciatura di Spagna come istanza di giustizia per i fedeli americani tra Cinque e Seicento». En: P. Tusor y M. Sanfilippo (eds.). *Il papato e le Chiese locali. Studi / The Papacy and the local Churches. Studies*. Viterbo: Sette Città, pp. 257-286.
- ALMOGUERA, Juan (1671). *Instrucciones de sacerdotes, con aplicación individuada a curas y eclesiásticos de las Indias*. Madrid: Por Julián Paredes.
- ÁLVAREZ DE ABREU, Antonio Josef (1769). *Víctima real legal: discurso único jurídico-histórico-político sobre que las vacantes mayores y menores de las Indias Occidentales pertenecen a la Corona de Castilla y León con pleno y absoluto dominio*. Madrid: Por Andrés Ortega.
- AMBROSETTI, Giovanni (1951). *Il diritto naturale della Riforma Cattolica*. Milán: Giuffrè Editore.
- AMBROSETTI, Giovanni (1973). «Diritto privato ed economía nella seconda scolastica». En: Paolo Grossi (ed.). *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno. Quaderni per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno*, vol. 1. Milán: Giuffrè Editore, pp. 23-52.
- ARAGÓN LASIERRA, Victorian (1894). *Colección de la legislación civil y penal de España y Ultramar necesaria para el desempeño de la cura parroquial, adaptada*

*a las actuales circunstancias del sacerdote*. Segunda edición a cargo de F. Delgado. Huesca: Tip. Blasco y Andrés.

- ARIZMENDI ECHECOPAR, Emilio (2009). «Un caso de derecho canónico indiano: el marco jurídico de la cofradía limeña de finales del virreinato». *Ita Ius Esto*, vol. 2, pp. 137-198.
- AYALA DELGADO, Francisco Javier (1949). «Iglesia y Estado en las leyes de Indias». *Estudios Americanos*, vol. 3, pp. 417-460.
- AZNAR, Federico (1985). *La introducción del matrimonio cristiano en Indias: aportación canónica (s. XVI)*. Salamanca: Bibliotheca Salmanticensis Estudios.
- AZNAR, Federico (1986). «El matrimonio en Indias. Recepción de las Decretales X 4.19.7-8». *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. 11, pp. 13-42.
- BANTINGUE, Pedro N. (1957). *The provincial Council of Manila of 1771, its text followed by a commentary on Actio II «De episcopis»*. Washington: Catholic University of America Press.
- BARINAS, A. (1955). «Documento sobre casos morales de Indias». *Missionalia Hispanica*, vol. 12, pp. 555-570.
- BARREDA, Felipe (1957). «Libros parroquiales de ciudades del Perú». *Revista del Instituto Peruano de Investigaciones Genealógicas*, vol. 10, pp. 79-85.
- BARRIENTOS GRANDÓN, Javier (1992). *La cultura jurídica en el reino de Chile. Bibliotecas de ministros de la real audiencia de Santiago (s. XVII-XVIII)*. Santiago: Publicaciones Universidad Diego Portales.
- BARRIENTOS GRANDÓN, Javier (1993). *La cultura jurídica en la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- BARRIENTOS GRANDÓN, Javier (1999-2000). «Un canonista peruano del siglo XVII: Feliciano de Vega (1580-1640)». *Revista Chilena de Historia del Derecho*, vol. 18, pp. 101-118.

- BASTO GIRÓN, L. J. (1957). «Los legajos de visitas del archivo arzobispal de Lima, siglo XVII». *Documenta*, Lima, vol. 3, pp. 349-425.
- BAUTISTA, Juan (1600). *Advertencia para los confesores de naturales*. México: En el convento de Santiago Tlatilulco. Por M. Ocharte.
- BETANCOURT SERNA, Fernando (2013). «Fuentes del *Ius Canonicum Particulare* español e indiano». *Glossae. European Journal of Legal History*, vol. 10, pp. 95-107.
- BRAVO DE LAGUNAS Y CASTILLA, Pedro J. (1750). *Discordia de la concordia*. Lima: s/e.
- BRAVO LIRA, Bernardino (1992). «La epopeya misionera en América y Filipinas: contribución del poder temporal a la evangelización». En: Pontificia Commissio pro America Latina. *Historia de la evangelización de América. Trayectoria, identidad y esperanza de un continente*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, pp. 65-75.
- BRUNO, Cayetano (1967). *El derecho público de la Iglesia en Indias*. Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Instituto San Raimundo de Peñafort.
- CAMUS IBACACHE, Misael (1994). «Frecuencia y estilo de la visita pastoral en Chile, período hispánico». *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, vol. 12, pp. 9-38.
- CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco (1989). «Patronato y vicariato regio español en Indias». En: *Derecho canónico y pastoral en los descubrimientos luso-españoles y perspectivas actuales*. Salamanca: Bibliotheca Salmanticensis, pp. 57-102.
- CAPELLO, Hugo (1992). «El sínodo de Buenos Aires celebrado por el obispo Mancha en 1655». *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 49, pp. 51-76.
- CARRO, Venancio (1944). *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América*. 2 volúmenes. Madrid: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Sevilla.

- CARRILLO, M. (1596). *Memorial de confesores*. Zaragoza: Por Ximeno Sánchez.
- CIRER Y ZERDA, Miguel (1736). *Propugnáculo histórico-canónico-político-legal, que descubre los fondos de la más preciosa piedra de la Corona de España*. Madrid: s/e.
- COBO BETANCOURT, Juan Fernando (2018). «Reflexiones sobre la edición de la legislación eclesiástica de la arquidiócesis de Santa Fe en el Nuevo Reino de Granada». En: Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutin (coords.). *IV Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Junín: Ediciones de las Tres Lagunas, pp. 73-92.
- COLECCIÓN (1920-1921). *Colección de documentos históricos del arzobispado de Santiago: I-II, Cedulaario 1548-1720*. Santiago: Imprenta Chile.
- CONCHA CONTRERAS, María Inés (2010). «El estatuto jurídico de la acción catequística en la legislación sinodal chilena del período indiano». *Revista Chilena de Historia del Derecho*, vol. 22, pp. 417-434.
- CORDERO, Macarena (2011). «Formación de una institución: las visitas de idolatrías». En: Ana de Zaballa (coord.). *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, pp. 109-152.
- CORDERO, Macarena (2016). *Institucionalizar y desarraigar. Las visitas de idolatrías en la diócesis de Lima, siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Instituto Riva-Agüero.
- CHICO, Sandra (2018). «La libertad como requisito canónico para la profesión religiosa en el tercer Concilio Provincial Mexicano». En: Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutin (coords.). *IV Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Junín: Ediciones de las Tres Lagunas, pp. 51-72.
- CHINCHILLA AGUILAR, E. (1959). «Un confesionario del siglo XVII, escrito por fray Antonio del Saz ofm». *Antropología e Historia de Guatemala*, vol. 11, pp. 32-39.

- DANWERTH, Otto, Benedetta ALBANI y Thomas DUVE (eds.) (2019). *Normatividad e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI-XIX*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History.
- DÁVILA-MENDOZA, Dora (2019). «La visita pastoral del obispo Mariano Martí a la diócesis de Caracas 1771-1784. Fuentes y temas para un estudio social». *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 28, pp. 101-131.
- DE ACOSTA, José (1589). *De promulgando Evangelio apud barbaros seu de procuranda indorum salute*. Salamanca: Apud Guillelmum Foquel.
- DE AVENDAÑO, Diego (1668-1686). *Thesaurus indicus seu generalis instructor pro regimine conscientiae in iis quae ad Indias spectant*. Amberes: Meursio.
- DE LA CUEVA PONCE DE LEÓN, Alonso (1749). *Concordia de la discordia sobre un punto grave de inmunidad eclesiástica*. Lima: En la imprenta de la Calle de Palacio.
- DE LA HERA, Alberto (1959). «El regio patronato español de las Indias en las bulas de 1493». *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. 29, pp. 317-349.
- DE LA HERA, Alberto (1963). *El regalismo borbónico y su proyección indiana*. Madrid: Ediciones Rialp.
- DE LA HERA, Alberto (1970). «La legislación del siglo XVIII sobre el patronato indiano». *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. 40, pp. 287-311.
- DE LA HERA, Alberto (1980). «El patronato indiano en la historiografía eclesiástica». *Hispania Sacra*, vol. 32, pp. 229-264.
- DE LA HERA, Alberto (1992). «El patronato y el vicariato regio en Indias». En: Pedro Borges. *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX), I: Aspectos generales*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, I, pp. 63-79.

- DE LA HERA, Alberto y Rosa María MARTÍNEZ DE CODES (1987). «La Iglesia en el ordenamiento jurídico de las leyes de Indias». En: *Recopilación de Leyes de los Reinos de las Indias. Estudios histórico-jurídicos*. México: Miguel Ángel Porrúa, pp. 101-140.
- DE LA PEÑA MONTENEGRO, Alonso (1668). *Itinerario de párrocos de indios, en que se tratan las materias más particulares tocantes a ellos para su buena administración*. Madrid: Joseph Fernández de Buendía.
- DE LAS CASAS, Bartolomé (1958). «Avisos y reglas para los confesores». Madrid: Biblioteca de Autores Españoles, pp. 235-248.
- DE MARTINIS, Raphael (1888-1897). *Iuris Pontificii de Propaganda Fide colectens bullas brevia acta SS. a Congregationis institutione ad praesens juxta temporis seriem disposita auspice Joanne Simeoni*. 7 volúmenes. Roma: Ex Typographia Polyglotta.
- DE MOLINA, Cristóbal (1584). *Confesionario para los curas de indios*. Lima.
- DE PARRAS, Pedro José (1783). *Gobierno de los regulares de la América, ajustado religiosamente a la voluntad del rey*. 2 volúmenes. Madrid: Por D. Joachim Ibarra Impresor de Cámara de S. M.
- DE RIVADENEYRA Y BARRIENTOS, Antonio Joaquín (1755). *Manual compendio del regio patronato indiano para su más fácil uso*. Madrid: Antonio Marin.
- DE SANDOVAL, Alonso (1627). *Naturaleza, policía sagrada y profana, costumbres i ritos, disciplina y catechismo evangélico de todos etíopes*. Sevilla: Por Francisco de Lira, impresor.
- DE SOLÓRZANO PEREIRA, Juan (1629). *Disputatio de Indiarum iure, sive de iusta Indiarum Occidentalium inquisitione, adquisitione et retentione*. Madrid: Fanciscia Martinez.
- DE SOLÓRZANO PEREIRA, Juan (1639). *De Indiarum iure, sive de iusta Indiarum occidentalium gubernatione*. Madrid: Fanciscia Martinez.
- DE SOLÓRZANO PEREIRA, Juan (1647). *Política indiana...* Madrid: Impr. Diego Días de la Carrera.

- DE TOBAR, Balthasar (1954-1966). *Compendio bulario indico*. 2 volúmenes. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.
- DE UTRERA, Cipriano (1940). *El concilio dominicano de 1622. Sanctiones Concilii Dominicani, con introducción histórica*. Ciudad Trujillo [actual Santo Domingo, República Dominicana]: Arquidiócesis de Santo Domingo.
- DE VEGA, Feliciano (1633). *Relectionum canonicarum in secundum Decretalium librum*. Lima: Jerónimo de Contreras.
- DE VILLANUÑO, Matías (1785). *Summa Conciliorum Hispaniae, quotquot invenire potuerunt ad usque saeculum proxime praeteritum, epistolarum ad Hispanos cum earum delectu*. 4 volúmenes. Madrid: Apud Joaquín Ibarra.
- DE VILLANUÑO, Matías (1850). *Summa Conciliorum Hispaniae, quotquot invenire potuerunt ad usque saeculum proxime praeteritum, epistolarum ad Hispanos cum earum delectu*. 2 volúmenes. Barcelona: ex Typographia Pauli Riera.
- DE VILLARROEL, Gaspar (1656-1657). *Gobierno eclesiástico pacífico y unión de dos cuchillos, pontificio y regio*. 2 volúmenes. Madrid: Diego García Impresor.
- DE ZABALLA BEASCOECHEA, Ana (2016a). «Introducción. Matrimonio en los siglos XVI-XVIII: derecho canónico, conflictos y realidad social». *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 42, pp. 11-14.
- DE ZABALLA BEASCOECHEA, Ana (2016b). «Una ventana al mestizaje: el matrimonio de los indios en el arzobispado de México, 1660-1686». *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 42, pp. 73-96.
- DE ZABALLA BEASCOECHEA, Ana (2016c). «Promises and Deceits. Marriage among Indians in the New Spain in the Seventeenth and Eighteenth Centuries». *The Americas: A Quarterly Review of Latin American History*, vol. 73, pp. 59-82.

- DE ZABALLA, Ana (2011) (coord.). *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.
- DE ZÁRATE, Miguel (1736 [1845]). *Brevis forma administrandi apud indos sacramenta. Et alia ad sacrum rerum cultum maxime pertinentia: iuxta ordinem S. Romanae Ecclesiae*. Quito: Ex typografia Huius P. ac Pont. Universitatis.
- DE ZURITA, Fernando (1586). *Theologicarum de Indiis quaestionum, enchiridion primum*. Madrid: Gerardo Querino.
- DEL CORRAL, Juan (1756). *Commentaria in libros Recopilationis indiarum*. Madrid: s/e.
- DEVOTI-COROMINAS, L. (1871). *Institutionum canonicarum libri IV ad usum iuventutis scholarum insularum Philipinarum*. Manila: Typis Collegii Sancti Thomae Sub D. A. Aoiz.
- DÍAZ VIAL, Raúl (1962). «Situación de los libros parroquiales». *Revista de Estudios Históricos*, vol. 10, pp. 109-122.
- DONOSO, Justo (1848-1849). *Instituciones de derecho canónico americano*. 2 volúmenes. Valparaíso: Imprenta y librería del Mercurio.
- DOUGNAC RODRÍGUEZ, Antonio (2011-2012). «Venecia, el derecho canónico y su proyección en Indias». *Revista Chilena de Historia del Derecho*, vol. 23, pp. 9-33.
- DUVE, Thomas (2012). *Información bibliográfica para el estudio del derecho canónico indiano*. Buenos Aires: Ediciones de las Tres Lagunas.
- ENRÍQUEZ, Lucrecia Raquel (2019). «El patronato de la monarquía católica a la república católica chilena (1810-1833)». En: O. Danwerth, B. Albani y T. Duvé (eds.), *Normatividad e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI-XIX*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, pp. 233-243.

- ESPONERA, Alfonso (1989). «¿Los concilios provinciales americanos realizaron una recepción creativa de Trento?». En: *Los sínodos diocesanos del Pueblo de Dios. Actas del V Simposio de Teología Histórica*. Valencia: Facultad de Teología San Vicente Ferrer, pp. 345-354.
- FERLÁN, Claudio (2019). «Comunicar la fe. La predicación de los primeros jesuitas entre Austria y Perú (siglo XVI)». En: O. Danwerth, B. Albani y T. Duve (eds.), *Normatividad e instituciones eclesíásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI-XIX*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, pp. 111-134.
- FERREIRA ASCENSIO, Claudia (2014). *Cuando el cura llama a la puerta. Orden sacramental y sociedad. Los padrones de confesión del Sagrario de México (1676-1825)*. México: El Colegio de México.
- FITA, Fidel (1892). «Primeros años del episcopado de América». *Boletín de la Real Academia de la Historia*, núm. 20, pp. 261-263.
- FLORES, Alfredo de J. (2018). «Temáticas eclesiales y religiosas en las actas de cabildos seculares de la frontera oriental del virreinato del Río de la Plata». En: Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutin (coords.), *IV Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Junín: Ediciones de las Tres Lagunas, pp. 27-50.
- FOCHER, Juan (1574). *Itinerarium catholicorum profiscientium, ad infideles convertendos*. Sevilla: Apud Alfonsum Scribanum. Versión en castellano: *Itinerario del misionero en América. Texto latino con versión castellana, introd. y notas de Antonio Aguiluz*. Sevilla: Apud Alfonsum Scribanum.
- FOCHER, Juan (1960). *Itinerario del misionero en América. Texto latino con versión castellana, introd. y notas de Antonio Aguiluz*. Madrid: Colección de libros y documentos referentes a la historia de América.
- FRASSO, Pedro (1677-1679). *De regio patronatu: ac aliis nonnullis regaliis regibus catholicis in indiarum occidentalium imperio pertinentibus, quaestio aliquae desumptae et disputatae*. 2 volúmenes. Madrid: Ex Typographia Imperiali apud Josephum Fernández a Buendía.

- FRÍAS, Susana (2006-2007). «Aranceles eclesiásticos. Normas y costumbre». *Investigaciones y Ensayos*, vol. 56, pp. 133-162.
- FRÍAS, Susana (2008). «El arancel eclesiástico en Cuyo». *Revista de Historia del Derecho*, vol. 36, pp. 181-227.
- FRÍAS, Susana (2014). «Las fuentes eclesiásticas. Riqueza y riesgo de su uso». En: M. L. Salinas y M. G. Quiñónez. *Fuentes para la historia social, nuevas miradas, nuevas perspectivas*. Rosario: Didascalía.
- FRÍAS, Susana (2015). «La visita canónica a los libros parroquiales Buenos Aires 1603-1750». En: Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutin (coords.). *II Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Buenos Aires: Ediciones de las Tres Lagunas, pp. 45-75.
- FRÍAS, Susana R. y Sebastián TERRÁNEO (2012). *Sínodo de Buenos Aires de 1655. Edición crítica, notas y estudio histórico-canónico a cargo de*. Junín: Ediciones de las Tres Lagunas.
- FRIEDBERG, Emil (1959 [1879]). *Corpus Iuris Canonici*. Graz: Akademische Druck- U. Verlagsanstalt.
- GARAVELLI, Hugo José (2015). «La expulsión de arzobispos, obispos y eclesiásticos según las leyes de Indias, los juristas de los siglos XVI a XVIII y Juan del Corral Calvo de la Torre». En: Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutin (coords.). *II Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Buenos Aires: Ediciones de las Tres Lagunas, pp. 109-130.
- GARCÍA GALLO, Alfonso (1957-1958). «Las bulas de Alejandro VI y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias». *Annuario de Historia del Derecho Español*, vols. 27-28, pp. 799-807.
- GARCÍA GUTIÉRREZ, Jesús (1941). *Apuntes para la historia del origen y desenvolvimiento del regio patronato indiano hasta 1857*. México: Escuela Libre de Derecho.

- GARCÍA GUTIÉRREZ, Jesús (1951). *Bulario de la iglesia mejicana. Documentos relativos a erecciones, desmembraciones, etc. de diócesis mejicanas*. México: Ed. Buena Prensa.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (1982). «Para una interpretación de los concilios y sínodos». En: *Juan García de Palacios, Sínodo de Santiago de Cuba de 1681*. Madrid; Salamanca: Colección Sínodos Americanos 1, pp. xxi-xxiv.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (1985). *Iglesia, sociedad y derecho*. Salamanca: Bibliotheca Salmanticensis, I, pp. 384-386.
- GARRIDO ARANDA, Antonio (1979). *Organización de la Iglesia en el reino de Granada y su proyección en Indias*. Sevilla: Publicaciones de la Escuela de Estudios Hispanoamericanos.
- GIACON, Carlo (1944-1950). *La seconda scolastica*. 3 volúmenes. Milán: Fratelli Bocca.
- GIUDICE, Hernán (2015). «El uso canónico de los Santos Padres a través del *De procuranda indorum salute* de José de Acosta». En: Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutin (coords.). *II Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Buenos Aires: Ediciones de las Tres Lagunas, pp. 131-146.
- GÓMEZ ZAMORA, Matías (1897). *Regio patronato español e indiano*. Madrid: Imp. del Asilo de huérfanos del S. C. de Jesús.
- GONZÁLEZ, Fernando (2009-2010). «Apuntes liminares de derecho canónico indiano». *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, vol. 16, pp. 269-277.
- GONZÁLEZ, Fernando (2012). *Elementos de derecho canónico indiano en la obra inédita de fray Antonio Comajuncosa «El comisario prefecto de misiones instruido»*. Junín: Ediciones de las Tres Lagunas.
- GONZÁLEZ, Fernando (2015). «Comentario canónico y público eclesiástico a una real cédula de Carlos III». En: Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutin (coords.). *II Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Buenos Aires: Ediciones de las Tres Lagunas, pp. 77-108.

- GONZÁLEZ, Fernando (2018). «Aproximación a las facultades decenales otorgadas a los obispos indios». En: Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutin (coords.). *IV Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Junín: Ediciones de las Tres Lagunas, pp. 93-104.
- GRIGNANI, Mario L. (2019). «La legislación eclesiástica de Toribio Alfonso de Mogrovejo, segundo arzobispo de Lima: la *Regla consuetu* y los sínodos diocesanos». En: O. Danwerth, B. Albani y T. Duve (eds.). *Normatividad e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI-XIX*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, pp. 19-42.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro M. (2011). «Visitas eclesiásticas y extirpación de la idolatría en la diócesis de Lima en la segunda mitad del siglo XVII». En: Ana de Zaballa (coord.). *Los indios, el derecho canónico y la justicia eclesiástica en la América virreinal*. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert, pp. 177-201.
- GUTIÉRREZ DE ARCE, Manuel (1954). «Regio patronato indiano. Ensayo de valoración histórico-canónica». *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 11, pp. 107-168.
- HAROLDUS, Franciscus (1673). *Lima Limata*. Roma: Tip. Iosephi Corvi.
- HERNÁNDEZ, Francisco Javier (1895). *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia en América y Filipinas*. Bruselas: Imprenta de Alfredo Vromat, Impresor-Editor.
- HERVADA, Javier (1987). *Historia de la ciencia del derecho natural*. Pamplona: Ediciones Universitarias de Navarra.
- HIDALGO, Fabián (2005). *Tratado de los impedimentos matrimoniales. Córdoba, 1734. (Estudio, transcripción paleográfica y versión española a cargo de S. Benito Moya – G. de Santis)*. Córdoba: Centro de Estudios Históricos Profesor Carlos S. S. Segreti.
- HONORES, Renzo (2019). «Litigación en la audiencia arzobispal de Lima: abogados y procuradores de causas en la litigación canónica, 1600-

- 1650». En: O. Danwerth, B. Albani y T. Duve (eds.), *Normatividad e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI-XIX*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, pp. 69-110.
- KONETZKE, Richard (1946). «Documentos para la historia y crítica de los registros parroquiales en las Indias». *Revista de Indias*, vol. 7, pp. 581-586.
- LATASA, Pilar (2008). «Publicidad y libertad en el matrimonio; autoridad paterna y dispensa de amonestaciones en Lima 1600-1650». En: J. M. Usunariz y R. García Bourreillier (eds.), *Padres e hijos en España y el Mundo Hispánico. Siglos XVI y XVIII*. Madrid: Visor Libros, pp. 53-67.
- LATASA, Pilar (2016a). «Signos y palabras: la celebración del matrimonio tridentino en Lima y Charcas (s. XVI-XVIII)». *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 42, pp. 15-40.
- LATASA, Pilar (2016b). «If they remained as mere words: Trent, Marriage, and Freedom in the Viceroyalty of Peru, Sixteenth to Eighteenth Centuries». *The Americas: A Quarterly Review of Latin American History*, vol. 73, pp. 13-38.
- LETURIA, Pedro (1959a). «El origen histórico del patronato de Indias». En: Pedro Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1: Época del real patronato, 1493-1880*. Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, pp. 3-32.
- LETURIA, Pedro (1959b). «La bula del patronato de las Indias españolas que falta en el Archivo Vaticano». En: Pedro Leturia. *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1: Época del real patronato, 1493-1880*. Caracas: Sociedad Bolivariana de Venezuela, pp. 253-258.
- LEVILLIER, Roberto (1919). *Organización de la Iglesia y órdenes religiosas en el virreinato del Perú en el siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra.

- MARTÍNEZ DE CODES, Rosa María (2008). «Evangelizar y gobernar: el derecho de patronato en Indias». En: Fernando Navarro Antolín (ed.). *Orbis incognitus. Avisos y legajos del Nuevo Mundo*. Huelva: AEA; Universidad de Huelva, pp. 249-263.
- MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, Ana María (2008). «Fuentes de archivo para el estudio del derecho canónico indiano local». *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. 30, pp. 485-503.
- MARTÍNEZ FERRER, Luis (2015). «Apelaciones del clero de Charcas al Tercer Concilio de Lima (1583-1584)». *Annuario Historiae Conciliorum*, vol. 47, pp. 323-370.
- MARTÍNEZ FERRER, Luis (ed.) (2009). *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*. 2 volúmenes. México: El Colegio de Michoacán; Universidad Pontificia de la Santa Cruz.
- MARTÍNEZ FERRER, Luis (ed.) y José Luis GUTIÉRREZ (trad.) (2017). *Tercer Concilio Limense (1583-1591). Edición bilingüe de los decretos*. Lima: Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima.
- MAZZONI, María Laura (2019). «La administración diocesana en Córdoba del Tucumán en el período tardocolonial en el marco de la legislación eclesiástica de Lima y Charcas». En: O. Danwerth, B. Albani y T. Duve (eds.). *Normatividad e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI-XIX*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, pp. 201-222.
- METZLER, Joseph (1991). *America Pontificia. Primi saeculi evangelizationis 1493-1952. Documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivo Secreto Vaticano existentibus*. 2 volúmenes. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.
- METZLER, Joseph (1995). *America Pontificia, III: Documenti pontifici nell'Archivio Secreto Vaticano riguardanti l'evangelizzazione dell'America: 1592-1644*. Ciudad del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

- MOBAREC ASFURA, Norma (1984). «Libros de derecho canónico en las bibliotecas del reino de Chile». En: *Estructura, gobierno y agentes de administración en la América Española (siglos XVI, XVII y XVIII)*. Actas del VI Congreso Internacional de Historia del Derecho Indiano. Madrid: pp. 95-102.
- MORALES, Ascencio (1747). *Patronato eclesiástico de los reyes de España*. Madrid: s/e.
- MORALES PADRÓN, Francisco (1979). *Teoría y leyes de la conquista*. Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.
- MOREL O MORELLI, Ciriacus [pseudónimo de Domingo Muriel sj.] (1776). *Fasti Novi Orbis et ordinationum apostolicarum ad Indias pertinentium breviarium cum adnotationibus*. Venecia: Antonium Zatta.
- MORICONI, Miriam (2012). «La administración de la justicia eclesiástica en el Río de la Plata: siglos XVII-XVIII: un horizonte historiográfico». *Historia da historiografía*, vol. 11, pp. 210-229.
- MORICONI, Miriam (2019). «Otra vara de justicia en Santa Fe de la Vera Cruz: los jueces eclesiásticos. Diócesis del Río de la Plata, siglo XVIII». En: O. Danwerth, B. Albani y T. Duve (eds.). *Normatividad e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI-XIX*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, pp. 173-200.
- MOUTIN, Osvaldo (2017). «Procediendo breve y sumariamente, como en causa de indios». En: Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutin (coords.). *III Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Junín: Ediciones de las Tres Lagunas, pp. 83-104.
- MURILLO VELARDE, Pedro (1743). *Cursus iuris canonici Hispani et Indici, in que iuxta ordinem titulorum Decretalium non solum canonicae decisiones afferuntur, sed insuper additur quod in nostro Hispania regno et in is Indiarum provinciis, lege, consuetudine, privilegio vel praxis statutum et admissum est*. 2 volúmenes. Madrid: Ex typographia Emmanuelis Fernandez.

- MURILLO VELARDE, Pedro (2005). *Curso de derecho canónico hispano e indiano*. México: Colegio de Michoacán; Universidad Nacional Autónoma de México.
- OLAZA PALLERO, Sandro (2017). «Presencia del derecho canónico en la justicia penal del Río de la Plata (siglo XVIII)». En: Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutin (coords.). *III Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Junín: Ediciones de las Tres Lagunas, pp. 11-62.
- OLAZA PALLERO, Sandro (2018). «Significado y uso del asilo en sagrado en el derecho canónico indiano». En: Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutin (coords.). *IV Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Junín: Ediciones de las Tres Lagunas, pp. 105-160.
- PALLOTTINI, Salvatoris (1867-1893). *Collectio omnium conclusionum et resolutionum quae in causis propositis apud Sacram Congregationem Cardinalium S. Concilii Tridentini interpretum prodierunt ab eius institutione*. Roma: Typis S. Congregationis de propaganda fide.
- PEREÑA, Luciano (1987). *Carta Magna de los indios*. Salamanca: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PÉREZ DE ARACIEL, García (1624). *Información sobre el patronato real de Indias con las bulas tocantes a esta regalía*. Madrid: s/e.
- PÉREZ DE LA CERDA, Sebastián (1679). *Instrucción para los clérigos misioneros de la isla de Cuba*. S/I: s/e.
- PÉREZ MIGUEL, Liliana (2019). «Entre normas y particularidades. El caso del Monasterio de la Concepción de la Ciudad de los Reyes (1573-1650)». En: O. Danwerth, B. Albani y T. Duve (eds.). *Normatividad e instituciones eclesiásticas en el virreinato del Perú, siglos XVI-XIX*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, pp. 135-171.
- PIZZORUSSO, Giovanni y Matteo SANFILIPPO (1998). «L'attenzione romana alla Chiesa coloniale Hispano-Americana nell'età di Filippo II». En: José Martínez Millán (dir.). *Felipe II (1527-1598). Europa y la monarquía católica*. Madrid: Parteluz, pp. 321-340.

- PIZZORUSSO, Giovanni y Matteo SANFILIPPO (2014). «Nuovo Mundo cattolico e Papato: Chiesa coloniale, Chiesa missionaria, Chiesa locale (secoli XVI-inizio XIX)». En: P. Tusor y M. Sanfilippo (ed.). *Il papato e le Chiese locali. Studi / The Papacy and the local Churches. Studies*. Viterbo: Sette Città, pp. 205-256.
- PRESTA, Ana María (2016). «De casadas a divorciadas. Separaciones, divorcios y nulidades matrimoniales en la sociedad colonial, audiencia de Charcas, 1595-1640». *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 42, pp. 97-118.
- QUESADA, Vicente Gregorio (1909). *Derecho público eclesiástico: derecho de patronato, influencia política y social de la Iglesia católica en América*. Buenos Aires.
- RAMOS, Gabriela (2016). «Pastoral Visitations: Spaces of Negotiation in Andean Indigenous Parishes». *The Americas: A Quarterly Review of Latin American History*, vol. 73, pp. 39-57.
- ROA BARCENA, Rafael (1862). *Manual teórico-práctico razonado de derecho canónico mexicano: obra escrita con arreglo a los cánones y disposiciones generales de iglesia, al Concilio III mexicano y a las doctrinas de los mejores autores, bajo un plan nuevo al alcance de todos*. México: Imprenta Literaria.
- RODRÍGUEZ ARROCHA, Belinda (2019). «Fundamentos del derecho penal en Indias: el *Cursus* de Murillo Velarde», *Revista Ius*, vol. 13, pp. 9-31.
- RUBIÑOS Y ANDRADE, Justo Modesto (1936). «Sucesión cronológica o serie historial de los curas de Mórrope y Pacora en la provincia de Lambayeque del obispado de Trujillo, del Perú [...] con un compendio de las constituciones, breves, decretos, concilios y sinodales, cédulas y leyes que hacen al gobierno espiritual y político de ambos pueblos, por el orden alfabético, 1782». *Revista Histórica de Lima*, vol. 10, pp. 289-363.
- RUIZ, Rafael (2017). «La teología moral y el probabilismo jurídico en la América española de la temprana modernidad». En: Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutin (coords.). *III Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Junín: Ediciones de las Tres Lagunas, pp. 63-82.

- SACRAE CONGRAGATIONIS CONCILII (1739-1908). *Thesaurus Resolutionum Sacrae Congregationis Concilii*. 167 volúmenes. Roma: Tipografía Vaticana.
- SACRAE CONGRAGATIONIS DE PROPAGANDA FIDE (1893-1907). *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide*. Roma: Ex Typographia Polyglotta S. C. de Prop. Fide.
- SÁENZ DE AGUIRRE, J. (1754). *Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novis Orbis*. 6 volúmenes. Roma: Ex Typographia Antonii Fulgonii apus Saanctum Eustachium.
- SALGADO DE SOMOZA, Francisco (1646). *Tractatus de regia protectione vi oppressorum appellantium a causis et indicibus ecclesiasticis*. Lugduni: Sumptibus Laurentii Anison.
- SALINAS ARANEDA, Carlos (1984). «Avance para una bibliografía chilena de historia del derecho indiano». *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. 9, pp. 303-429.
- SALINAS ARANEDA, Carlos (1990-1991). «La protección jurídica de la persona en los sínodos chilenos del período indiano (siglos XVII y XVIII)». *Revista Chilena de Historia del Derecho*, vol. 16, pp. 169-192.
- SALINAS ARANEDA, Carlos (1994a). «El derecho canónico indiano en la bibliografía de una década: apuntes para un balance». *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. 16, pp. 164-169.
- SALINAS ARANEDA, Carlos (1994b). «El iusnaturalismo hispano-indiano y la protección jurídica de la persona». *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. 6, pp. 219-237.
- SALINAS ARANEDA, Carlos (1998). «La historiografía reciente sobre concilios y sínodos indianos: 1980-1996». *Studia Gratiana*, núm. 29, pp. 749-750.
- SALINAS ARANEDA, Carlos (2000). «Los textos utilizados en la enseñanza del Derecho Canónico en Chile indiano». *Anuario de Historia de la Iglesia*, vol. 9, pp. 215-234.

- SALINAS ARANEDA, Carlos (2009). «Las relaciones Iglesia-Estado en la América indiana: patronato, vicariato, regalismo». En: Juan G. Navarro Floria (coord.). *Estado, derecho y religión en América Latina*. Buenos Aires: Marcial Pons, pp. 17-52.
- SALINAS ARANEDA, Carlos (2010). «El derecho canónico indiano en la codificación del derecho canónico de 1917 a través de los “postulata” de los obispos chilenos». En: Alejandro Guzmán Brito (ed.). *El derecho de las Indias Occidentales y su pervivencia en los derechos patrios de América. Actas del 16º Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. Tomo 2. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso, pp. 719-732.
- SALINAS ARANEDA, Carlos (2014). *Estudios Históricos. El derecho canónico en Chile. Derecho Canónico Indiano*. Valparaíso: Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- SALINAS ARANEDA, Carlos (2016). «El nombramiento de obispos en Chile: del derecho indiano a la inadaptación del gobierno chileno a la libertad religiosa». *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, vol. 49, pp. 189-222.
- SALINAS ARANEDA, Carlos (2017). «El derecho indiano en los aportes de los obispos latinoamericanos a la primera codificación del derecho canónico de 1917». En: Thomas Duve (coord.). *Actas del XIX Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*. Madrid: Dickinson, II, pp. 1597-1615.
- SÁNCHEZ BELLA, Ismael (1990). *Iglesia y Estado en la América española*. Pamplona: Eunsa.
- SANFILIPPO, M. y G. PIZZORUSSO (2004). «L'America iberica e Roma fra Cinque e Seicento: notizie, documenti, informatori». En: M. Sanfilippo, A. Koller y G. Pizzorusso (eds.). *Gli archivi della Santa Sede e il mondo Asburgico nella prima Età Moderna*. Viterbo: Sette Città.
- SASTRE SANTOS, Eutimio (2019). «El ius tridentinum (1563-1917) y sus tres variaciones: derecho canónico común, derecho canónico indiano y

- derecho canónico misionero». *Revista Española de Derecho Canónico*, vol. 76, pp. 755-815.
- SCHEILS, W. Eugene (1961). *King and Church: The Rise and Fall of the Patronato Real*. Chicago: Literary Lisensig LLC.
- SCHROEDER CORDERO, Francisco Arturo (1992). *El abogado mexicano, historia e imágenes*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- SIEGRIST, Nora (2011). «Sentencias eclesiásticas. La falta de dispensa por consanguinidad y afinidad en Córdoba del Tucumán y el Río de la Plata. Siglos XVIII-XIX». *Temas Americanistas*, vol. 27, pp. 49-73.
- SIEGRIST, Nora (2012). «Dictámenes, penas, sentencias y nupcias secretas en las dispensas matrimoniales en territorios de la actual Argentina. Siglos XVIII-XIX». *Revista Trocadero*, vol. 24, pp. 125-143.
- SIEGRIST, Nora (2015). «El parentesco por afinidad. Aplicación de la doctrina canónica en Córdoba (del Tucumán) en la primera mitad del siglo XIX». En: Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutin (coords.). *II Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Buenos Aires: Ediciones de las Tres Lagunas, pp. 11-43.
- SIEGRIST, Nora (2016). «Dispensas y matrimonios secretos en Buenos Aires e Hispanoamérica. Siglo XVIII». *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 42, pp. 41-71.
- TEJADA Y RAMIRO, T. (1849-1859). *Colección de cánones de la Iglesia de España y América, en latín y castellano con notas e ilustraciones*. 6 volúmenes. Madrid: Imprenta de D. Pedro Montero.
- TERRÁNEO, Sebastián (2011). «El llamado “III Concilio Provincial Mexicano” y los “Estatutos de la Santa Iglesia de México” o “Reglas consuetas de la catedral de México”». *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. 33, pp. 613-637.
- TERRÁNEO, Sebastián (2013a). «Los delitos y las penas en los sínodos indios celebrados en el actual territorio de la República Argentina». *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, vol. 19, pp. 179-217.

- TERRÁNEO, Sebastián (2013b). «Derecho canónico indiano: una hipótesis sobre su naturaleza y contenido». *Revista de Historia del Derecho*, vol. 46, pp. 99-110.
- TERRÁNEO, Sebastián (2014). «La costumbre en el derecho canónico indiano». *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, vol. 20, pp. 271-292.
- TERRÁNEO, Sebastián (2015). «El oficio de juez en la iglesia indiana». *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, vol. 21, pp. 357-374.
- TERRÁNEO, Sebastián (2016a). «El obispo juez en el derecho canónico indiano. La visita del obispo Juan Gómez de Parada al pueblo de Chiquimula de la Sierra (21 al 30 de enero de 1732)». En: Sociedad Argentina de Derecho Canónico. *Jornadas Anuales, Rosario, octubre 2016*. Rosario: Sociedad Argentina de Derecho Canónico, pp. 111-136.
- TERRÁNEO, Sebastián (2016b). «El proceso de nulidad matrimonial en el derecho canónico indiano. Puntos de contacto con el motu proprio *Mitis Index Dominus Iesus*». *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, vol. 22, pp. 95-117.
- TERRÁNEO, Sebastián (2017). «*Salus animarum* y *aequitas canonica* como criterios interpretativos del derecho canónico indiano». En: Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutin (coords.). *III Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Junín: Ediciones de las Tres Lagunas, pp. 105-122.
- TERRÁNEO, Sebastián (2018). «Los adjuntos del cabildo en la diócesis del antiguo Tucumán (1592-1699)». *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, vol. 24, pp. 163-180.
- TERRÁNEO, Sebastián (2019a). «El I Sínodo de Buenos Aires (1655)». *Archivum*, vol. 32, pp. 451.
- TERRÁNEO, Sebastián (2019b). «Régimen penal de las asambleas eclesíásticas de Santo Toribio de Mogrovejo». En: Otto Danwerth, Benedetta Albani y Thomas Duve (eds.). *Normatividad e instituciones eclesíásticas*

*en el virreinato del Perú, siglos XVI-XIX*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History, pp. 43-68.

TERRÁNEO, Sebastián (2020). *Introducción al derecho y a las instituciones eclesiásticas indianas*. Buenos Aires: Editorial de la Universidad Católica Argentina.

TERRÁNEO, Sebastián y Osvaldo MOUTIN (coords.) (2015). *II Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Buenos Aires: Ediciones de las Tres Lagunas.

TERRÁNEO, Sebastián y Osvaldo MOUTIN (coords.) (2017). *III Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Junín: Ediciones de las Tres Lagunas.

TERRÁNEO, Sebastián y Osvaldo MOUTIN (coords.) (2018). *IV Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Junín: Ediciones de las Tres Lagunas.

THIEME, Hans (1954). «La significación de los grandes juristas y teólogos españoles del siglo XVI para el descubrimiento del derecho natural». *Revista de Derecho Privado*, vol. 38, pp. 597-617.

TRASLOSHEROS, Jorge E. (2014). *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones*. México: Universidad Nacional Autónoma de México; Editorial Porrúa; Instituto de Investigaciones Históricas.

TRASLOSHEROS, Jorge E. (2016). «Introduction: Canon Law and its Practice in Colonial Latin America». *The Americas: A Quarterly Review of Latin American History*, vol. 73, pp. 3-11.

TRASLOSHEROS, Jorge E. y Ana de ZABALLA BEASCOECHEA (coords.). *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

URTEAGA, Horacio H. y Domingo ANGULO (1925-1942). «Cedulario arzobispal de la archidiócesis de Lima». *Revista del Archivo Nacional del Perú*, vols. 3-15.

- VÁZQUEZ MENDOZA, Alejandra Juksdívia (2018). «La desamortización de bienes eclesiásticos en México. Hipótesis de estudio en torno a la defensa de la Iglesia y la justificación del Estado para aplicar la ley». En: Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutín (coords.). *IV Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Junín: Ediciones de las Tres Lagunas, pp. 7-26.
- VELASCO, V. (1964). «El concilio provincial de Charcas de 1629» [equivocadamente dice 1692]. *Misionalia Hispanica*, vol. 21, pp. 79-180.
- VERA, Fortino Hipólito (1887). *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea, antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*. 3 volúmenes. Amecameca [México]: Imp. del Colegio Católico, a cargo de Jorge Sigüenza.
- WALKER, Francisco (1994a). «Visita pastoral del obispo fray Diego de Humanzoro». *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, vol. 12, pp. 39-61.
- WALKER, Francisco (1994b). «Principales documentos de la visita pastoral del obispo fray Diego de Humanzoro». *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, vol. 12, pp. 191-205.
- WESTERMEYER HERNÁNDEZ, Felipe (2016). «Confesionalidad del Estado, real patronato y derecho canónico indiano en las Cortes de Cádiz». *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos*, vol. 38, pp. 445-470.
- WOLTER, Udo (1975). *Ius canonicum in iure civili*. Colonia; Viena: Böhlau.
- ZAMBONI, Giovanni Fortunato (1812-1816). *Colectio Declarationum Sacrae Congregationis Cardinalium Sacri Concilii Tridentini interpretum*. Roma: Typis Caroli Mordacchini.

Fecha de recepción: 29 de julio de 2019.  
Fecha de evaluación: 30 de septiembre de 2020.  
Fecha de aceptación: 6 de noviembre de 2020.  
Fecha de publicación: 30 de junio de 2021.



## En busca de la historicidad del derecho canónico indiano. El caso del Tercer Concilio Provincial Mexicano

Jorge E. TRASLOSHEROS

Universidad Nacional Autónoma de México (México, México)  
[jtraslos@unam.mx](mailto:jtraslos@unam.mx)

Código ORCID: 0000-0003-1859-7952

### RESUMEN

El estudio del derecho indiano se ha centrado, principalmente, en las instancias de los diferentes cuerpos de la potestad temporal. Sin embargo, para comprender a cabalidad esta tradición jurídica es necesario referirse también al derecho canónico indiano, propio de la Iglesia católica y que tuvo decisiva influencia en la conformación de la Hispanoamérica virreinal. Su descubrimiento ha seguido su propia dinámica, dentro del cual el estudio de la tradición conciliar de las diferentes provincias eclesíásticas ha sido fundamental. En el presente artículo queremos reconstruir el proceso historiográfico que permitió descubrir la historicidad del Tercer Concilio

Provincial Mexicano, con énfasis en lo sucedido entre 1958 y 1987. Entonces se hicieron los hallazgos documentales más importantes y se plantearon los cuestionamientos que aún guían nuestros esfuerzos.

**PALABRAS CLAVE:** *historiografía, derecho canónico indiano, Tercer Concilio Provincial Mexicano*

## **In search of the historicity of Indian Canon Law. The case of the Third Mexican Provincial Council**

### **ABSTRACT**

The study of the «derecho indiano» has focused, mainly, on the instances of the different bodies of the secular power. However, to fully understand this legal tradition, it is also necessary to refer to the canon law, proper to the Catholic Church, which had a decisive influence on the conformation of the Colonial Hispanic America. Its discovery has followed his own dynamic, in which the study of the conciliar tradition of the different ecclesiastical provinces has been fundamental. In the present article we want to reconstruct the historiographical process that allowed us to discover the historicity of the Third Mexican Provincial Council, with emphasis on what happened between 1958 and 1987. Then the most important documentary findings were made and the questions that still guide our efforts were raised.

**KEYWORDS:** *Historiography, Canon Law, Colonial Hispanic America, Third Mexican Provincial Council*

## **1. PRESENTACIÓN**

EL DERECHO CANÓNICO, BIEN LO SABEMOS, es el ordenamiento jurídico de la Iglesia católica apostólica romana, de origen milenario y que se ha manifestado de manera muy diversa a lo largo de la

historia. Su capacidad de permanencia y adaptación es una de sus más pronunciadas características. Por lo mismo, a nadie debe sorprender que el orden jurídico canónico vigente en la Iglesia, al momento de la Conquista y formación de lo que hoy conocemos como Hispanoamérica, no se haya trasladado de manera mecánica del Viejo al Nuevo Mundo. Por el contrario, se fue adaptando poco a poco hasta adquirir sus rasgos distintivos. En otras palabras, se desarrolló un interesante proceso de recepción que se nutrió del rico suelo de la tradición milenaria, de la definición del *Corpus Iuris Canonici* y del Concilio de Trento que marcaron el siglo XVI, como de la exuberante realidad indiana. Así, podemos identificar como derecho canónico indiano aquel producido en el seno de la Iglesia católica apostólica romana de pertinencia para las Indias occidentales, ya fuera producido en Roma, en la España peninsular o bien en la Hispanoamérica virreinal y Filipinas. La riqueza de posibilidades para la investigación histórica no conoce más límite que la imaginación.

Por lo anterior, es de llamar la atención que las obras generales que se ocupan del derecho indiano casi no consideren al canónico. El tema jurídico eclesialístico casi se reduce a tratar el Patronato de las Indias —lo cual está muy lejos de agotar el tema— y a una somera consideración de los concilios provinciales, en el mejor de los casos.<sup>1</sup> La ausencia debe llamar la atención, pues el derecho canónico no fue accesorio a la realidad novohispana ni operó de manera paralela al derecho propio de la potestad temporal, mucho menos al de las corporaciones. Tampoco quiere decir que no se haya estudiado, sino que siguió una ruta de exploración propia hasta ganarse su lugar en el común de la inteligencia de los historiadores de la juridicidad indiana, lo que no sucedió sino hasta la presente

---

1 Sin menoscabo de su enorme calidad y tan solo a modo de ejemplo, lo podemos observar en las obras de Antonio Dougnac (1994), María del Refugio González (1995), Floris Margadant (2000) y Francisco Tomás y Valiente (2005).

centuria. Un itinerario de descubrimientos, pequeños pasos y grandes saltos, que es necesario reconstruir.

En el presente artículo centraremos nuestra atención en el proceso de descubrimiento del Tercer Concilio Provincial Mexicano como objeto de estudio de la historia. Parafraseando a G. K. Chesterton, podemos decir que el historiador necesita ver cien veces un objeto para poderlo mirar por primera vez. En esta lógica, identificamos tres momentos en esta aventura del ver y del mirar. Primero, el inicio de estudios sistemáticos a finales del siglo XIX, cuyo gran protagonista fue don Fortino Hipólito Vera quien, sin perder el sentido pastoral de su trabajo como sacerdote, párroco, canónico y obispo, marcó el inicio de las investigaciones que van más allá de las ediciones publicadas a partir del siglo XVII. Segundo, el surgimiento de una historiografía propiamente académica a partir de la segunda mitad del siglo XX, la cual descubrió y trabajó gran diversidad de repositorios documentales sitios en diversas partes del mundo. Tercero, ya en la presente centuria, los prolíficos estudios interdisciplinarios en torno a la documentación conciliar que han tenido su punto de encuentro en el Seminario de Concilios Mexicanos de El Colegio de Michoacán, bajo el liderazgo del Dr. Alberto Carrillo.<sup>2</sup>

Nuestro estudio se ocupa del segundo de estos momentos, cuyos principales trabajos se escribieron entre 1958 y 1987. Fue entonces que se plantearon las principales preguntas de investigación y se realizaron los hallazgos documentales más importantes. En otras palabras, revisaremos lo más destacado

---

2 Los logros del seminario fundado por el Dr. Carrillo deben ser motivo de un estudio particular. Solo quiero mencionar y reconocer, como miembro que he sido, la labor de acompañamiento y coadyuvancia que, a lo largo de los años, tuvieron el Dr. Andrés Lira de El Colegio de México, el Dr. Leopoldo López Valencia de El Colegio de Michoacán y la Dra. Claudia Ferreira Ascencio, cuya irreparable y reciente pérdida no terminamos de lamentar. Sea este texto un pequeño homenaje a nuestra querida colega que ahora descansa en las manos de Dios.

de la producción de aquel puñado de historiadores que se dieron a la tarea de estudiar el Tercer Concilio Provincial Mexicano y, al hacerlo, nos legaron un aporte decisivo para encontrar la historicidad del derecho canónico indiano.<sup>3</sup>

## 2. EL TERCER CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO

Como es bien sabido, el 20 de enero de 1585 se inició el Tercer Concilio Provincial Mexicano. Convocado el primero de febrero del año anterior por el arzobispo don Pedro Moya de Contreras, culminó sus trabajos el 14 de septiembre de 1585. Asistieron los prelados de la Provincia Eclesiástica de México, a saber: de Guatemala fray Gómez Fernández de Córdoba, de Michoacán fray Juan de Medina Rincón, de Puebla don Diego Romano, de Yucatán fray Diego Montalvo, de Guadalajara fray Domingo Alzola, y de Oaxaca fray Bartolomé de Ledesma. El obispo de Filipinas se disculpó de asistir, y el de Chiapas tuvo que mandar procurador pues de camino a la Ciudad de México se accidentó. Se trata de uno de los acontecimientos más importantes de la historia de México, el cual configuró la Iglesia y mucho de la sociedad del periodo virreinal. Un acontecimiento jurídico canónico que estuvo vigente hasta el año de 1896, cuando se llevó a cabo el Quinto Concilio Provincial Mexicano.<sup>4</sup>

---

3 Tomaremos en cuenta, principalmente, los autores que realizaron un aporte novedoso y significativo a la historia del Tercer Concilio Provincial Mexicano. Obvio es decir que existen otros textos no considerados en nuestras reflexiones que consideran el Concilio; pero que no hacen de este su objeto de estudio, o bien lo hacen sobre la base de las investigaciones que aquí habremos de referir.

4 Recordemos que en 1771 se celebró el Cuarto Concilio; pero que no fue aprobado por Roma ni por Madrid. Sin embargo, debe considerarse dentro de la tradición del derecho canónico indiano, toda vez que sí fue aplicado como derecho diocesano.

Promulgado el 14 de septiembre de 1585, se imprimió hasta 1622 gracias al impulso del arzobispo don Juan Pérez de la Serna. Desde entonces tuvo varias ediciones: en 1725; luego, en 1770, por el arzobispo don Francisco de Lorenzana en el contexto del Cuarto Concilio Provincial Mexicano; en 1859 por Mario Galván Rivera, quien realizó la primera edición en latín y español, excelentemente anotado y traducido por el P. Basilio Arrillaga; y una más de 1870, también en latín y español, por Manuel Moro y D. Marsá (Palau y Dulcet, 1951). Hasta el último tercio del siglo XIX encontramos los primeros estudios sistemáticos del Concilio en virtud de los trabajos de Fortino Hipólito Vera. Un hombre de Iglesia que perteneció a la generación de Joaquín García Icazbalceta, marcada por el afán documentalista y a quienes podemos considerar los fundadores de la historiografía eclesiástica mexicana.

### 3. LOS PRIMEROS ESTUDIOS

Don Fortino Hipólito Vera fue uno de los más profundos conocedores del derecho canónico mexicano en la segunda mitad del siglo XIX. Fue cura de Tlalmanalco y de Amecameca, canónigo de Guadalupe y primer obispo de Cuernavaca (1894-1896). En Amecameca fundó el Colegio Católico, en el cual se dio instrucción desde primaria a preparatoria; también se incluyó una escuela de oficios y artes, que funcionó como seminario menor. Además de sus libros sobre derecho canónico, fue autor de obras muy interesantes, entre ellas: *Catecismo geográfico, histórico y estadístico de la iglesia mexicana* (Vera, 1881) y su famosa *Contestación histórico-crítica en defensa de la maravillosa aparición de la Virgen de Guadalupe* (Vera, 1892).

Su vasto conocimiento sobre el derecho canónico lo plasmó en su erudita y siempre útil obra: *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea, antigua y moderna legislación de la Iglesia Mexicana* (Vera, 1887), desarrollada en tres volúmenes. En esta hace gala de su gran

conocimiento de la tradición conciliar mexicana. Las obras relativas al tema que aquí nos convoca se desarrolla en dos textos: *Compendio histórico del Concilio Tercero Mexicano* (Vera, 1897), en tres volúmenes; y *Apuntamientos históricos de los concilios provinciales mexicanos y privilegios de América: estudios previos al Primer Concilio Provincial de Antequera* (Vera, 1983). Con lo muy importantes que son sus publicaciones, no contó con mucha de la documentación original de la magna reunión que, para entonces, se consideraba extraviada. Sorprende el gran provecho que sacó de la relativamente escasa documentación con que contaba.

Don Fortino escribió con una intención claramente pastoral y con una curiosidad netamente académica. Sus esfuerzos fueron acompañados por otros dos autores. Por un lado, Juan Manuel Rodríguez, quien en 1937 publicó la obra: *La Iglesia en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Mexicano (1858-1896). Tres capítulos de la disertación histórico-jurídica presentada para el doctorado en Derecho canónico* (Rodríguez, 1937), derivada a su vez de su tesis doctoral en la Universidad Pontificia Gregoriana (Rodríguez, 1936). El libro, no la tesis, aparece referida en algunas bibliografías de los historiadores que analizaremos, pero no se le cita en el desarrollo de los trabajos, probablemente por las dificultades para conseguirla, mismas que tampoco hemos podido superar. En opinión de Martínez Ferrer, su principal mérito es haber consultado cierta documentación de los archivos del Vaticano (Martínez Ferrer, 1996, p. 361).

Por otro lado, tenemos el artículo de Bernabé Navarro: «La Iglesia y los indios en el tercer concilio mexicano, 1585» (Navarro, 1944), publicado en la importante revista cultural mexicana *Ábside*. El texto contiene un breve prólogo de Gabriel Méndez Plancarte, en el cual nos explica que el trabajo fue desarrollado en la Academia Práctica de Filosofía, bajo su dirección, fundada en el Seminario Conciliar del Arzobispado de México en 1940, con el fin de formar en habilidades de investigación a los jóvenes estudiantes de Filosofía y Teología. Junto a esta se desarrolló la Academia Práctica de Historia, a su vez dirigida por Sergio Méndez Arceo.

Estamos, pues, ante el trabajo de exploración elaborado por un estudiante que fue considerado con suficiente calidad como para ser publicado en esta importante revista mexicana, luego de necesarias correcciones. Y el intento rindió frutos. Su base documental depende solamente de las ediciones en latín de 1622 y la bilingüe de 1859, arriba mencionadas. En cuanto a la bibliografía, se limita a los *Apuntamientos Históricos* de Fortino Hipólito Vera y al libro publicado por Juan Manuel Rodríguez. De hecho, los únicos materiales disponibles en esos años.

El trabajo es una glosa cuidadosamente desarrollada que camina en todo momento sobre los decretos conciliares. Para ello, según explica (Navarro, 1944, p. 405), usa un método sencillo y eficaz. Peina todos los decretos para agrupar cuanta referencia a los indios encuentre en dos campos, el espiritual y el material, en consonancia —agregamos nosotros— con el modo en que se abordaba la cura de almas en aquel entonces. Su perspectiva no es propiamente canónica, sino de carácter pastoral.

El artículo se divide en tres grandes apartados. En el primero presenta los generales del Concilio y los antecedentes entonces conocidos; en el segundo, «La legislación en el orden espiritual»; y en el tercero, «La legislación en el orden material». Señala y comenta sobre la instrucción religiosa, los sacramentos en general, los sacramentos del orden y el matrimonio, fiestas, ayunos, sufragios, sepulturas, obras sociales, educativas y pías, asuntos pecuniarios y punitivos, trabajos y salarios. Cierra con lo que llama una apología de los indios, en la cual los padres conciliares hacen una sólida y muy decidida defensa de los naturales contra los abusos de que eran objeto, pidiendo a los confesores exigir a los penitentes la reparación de las faltas cometidas contra los indios, o dejarlos sin absolución «ante la ira del Omnipotente Dios, en el día tremendo del Juicio» (Navarro, 1944, p. 446).

Me parece un texto muy meritorio que indica tres asuntos importantes en su momento: la creciente inquietud por los estudios

de la tradición conciliar mexicana, la importancia y riqueza del Tercero Mexicano y la imposibilidad de ir más adelante con las fuentes entonces disponibles. Me queda muy claro que Vera, Rodríguez y Navarro son como las aves que anuncian la llegada de la primavera a finales del invierno. Queda pendiente un trabajo exclusivo para ellos, lo que está fuera del intento de nuestras reflexiones.

#### 4. LOS ESTUDIOS

A mediados del siglo XX, el jesuita Ernest Burrus, académico del *Institutum Historicum Societatis Iesu* de Roma, publicó tres artículos relativos al Tercer Concilio en la muy importante revista *The Americas*, de la Academy of American Franciscan History: «The author of the Mexican Council Catechism» (Burrus, 1958), «The Salazar Report of the Third Mexican Council» (Burrus, 1960) y «The Third Mexican Council in the Light of the Vatican Archives» (Burrus, 1967).

Las fuentes de sus publicaciones las obtuvo de la Biblioteca Bancroft de la Universidad de California, en Berkley, de los Archivos Vaticanos y del Museo Nacional de México en su Colección Antigua, según refiere. El primero es un bello divertimento de crítica histórica a través de la cual, según nuestro autor, se confirmaría la hipótesis de Juan José Eguiara y Eguren, quien asignó la autoría de dicho catecismo a Juan de la Plaza, S. J. En el segundo, nos entrega la transcripción del reporte que mandó a los padres conciliares el obispo de Manila, fray Domingo de Salazar O. P., con todo y sus reclamos antirregalistas. Por último, realiza un comentario general de la documentación que en el Vaticano existe sobre el Concilio, así como los cambios que la Sagrada Congregación del Concilio hiciera al texto originalmente escrito en español.

Compañero de Burrus en el *Institutum Historicum Societatis Iesu* fue el también jesuita Félix Zubillaga, mejor conocido por haber

coordinado la *Historia de la Iglesia en la América española* (1965) y por ser el arquitecto de la *Monumenta mexicana* (1956), gran colección documental en la que se contiene parte importante de la historia de la Compañía de Jesús en México. Sobre nuestro tema publicó: «El tercer concilio mexicano, 1585: los memoriales de Juan de la Plaza S. J.» (Zubillaga, 1961). En este nos entrega la biografía del autor del catecismo del Concilio, así como una edición crítica de tan importantes memoriales, documento que sirvió de consulta a los padres conciliares y en el cual insistía, como buen hijo de San Ignacio, en la formación y disciplina del futuro clero diocesano. Por noticias de Stafford Poole (1968), sabemos que ambos historiadores preparaban una edición del Concilio en la que pretendían confrontar el original en español con la versión latina del Vaticano, empresa que nunca terminaron, si es que alguna vez la emprendieron.

A su vez, José Llaguno S. J., discípulo de Burrus, como resultado de sus estudios doctorales en derecho canónico en la Universidad Gregoriana, publicó en 1963 lo que sería el primer estudio de largo alcance elaborado sobre la base de las fuentes primigenias del Concilio. Nos referimos a su obra *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585). Ensayo histórico jurídico de los documentos originales* (Llaguno, 1963). Para infortunio de historiadores y fortuna de los indios rarámuris de la sierra Tarahumara de Chihuahua, con quienes compartió el pan y la sal hasta el final de sus días, fue nombrado obispo de aquellas vastas regiones en el año de 1975.

El texto de José Llaguno es un parteaguas en el descubrimiento de la historicidad del Tercer Concilio Mexicano. Si las obras de sus hermanos de orden alertaron sobre la riqueza histórica del evento, su libro abrió amplios horizontes al ocuparse no solo del Tercer Concilio, sino también de los dos anteriores y de las primeras juntas eclesíásticas. Tampoco deja de lado los materiales de trabajo, como fueron los memoriales y las consultas que los prelados mandaron hacer para mejor orientar sus reflexiones. Así, nos presenta temáticas relativas a la instrucción de los indígenas, su catequesis, su defensa,

el abuso contra los indios, su situación laboral, las posiciones que ante ello fueron tomando los prelados.

Sus fuentes se obtuvieron del Archivo General de Indias (Sevilla), así como de los originales de la junta conciliar que existen en la Biblioteca Bancroft, mismos que consultó a sus anchas. Esto le permitió utilizar el original en español tal y como quedó antes de que fuese revisado y modificado por la Sagrada Congregación del Concilio en Roma, lo que, para efectos de su investigación, le permitió reflejar con mayor fidelidad el pensamiento original de los padres conciliares. Cierra el estudio con un importante anexo que ocupa la mitad de un libro de 330 páginas, en el cual transcribió los documentos de las primeras juntas eclesiásticas y los tres concilios mexicanos. Por el gran estudio realizado, así como por el anexo documental, la obra de Llaguno debe ser considerada como el primer gran aporte histórico, de carácter netamente académico, sobre el Tercer Concilio Mexicano, con el cual nos dio acceso a la documentación más importante del evento presente en repositorios, para entonces, inaccesibles.

Dentro del mismo linaje de historiadores —o bien descubridores— destacan los trabajos de Stafford Poole, también discípulo de Burrus, quien tuvo una carrera académica de muy largo aliento. Nació en Oxnard, California, Estados Unidos, en junio de 1930. Fue sacerdote de la congregación de San Vicente de Paul. Hizo sus estudios superiores en la Universidad de San Luis Missouri. Fue profesor asistente en el Cardinal Glennon College, profesor asociado en el Seminario de Santa María, profesor en Historia de St. John College. Fue miembro de la *American Historical Association*, de la *American Catholic Historical Association*, de la *Conference of Latin American Historians* y del *Groupe International d'Etudes Vincentiennes*. Fue motivo de sus esfuerzos profesionales el estudio de la Iglesia católica en Hispanoamérica, especialmente en la Nueva España. Sobre el particular tiene artículos publicados en las revistas *Hispanic American Historical Review* y *The Americas*, ambas de Estados Unidos,

y en *Relaciones* de El Colegio de Michoacán. Entre sus aportes se cuenta la traducción al inglés de la obra de fray Bartolomé de las Casas, *En defensa de los indios* (Poole, 1992); así como su participación en el libro colectivo *Christianity comes to Americas. 1492-1776* (Poole, 1992). En su calidad de sacerdote, como todos los hasta ahora referidos, honra la tradición de clérigos y religiosos letrados tan cara a la Iglesia Católica.

La producción de Poole sobre el Tercer Concilio Provincial Mexicano fue la más constante de su generación, por lo que ocupa un lugar especial. Escribió siete artículos y un libro, publicados a lo largo de treinta años. La problemática estudiada en sus textos se desarrolla desde los debates sobre los indios, hasta la reforma de la Iglesia católica novohispana (1571-1585) bajo la mano de don Pedro Moya de Contreras, tercer arzobispo de México. Su producción la podemos dividir en dos épocas. Los años sesenta del siglo pasado en que escribió cinco artículos, y los años ochenta en que amplía su visión siguiendo las huellas de Moya de Contreras.

Es propio de la primera época el que sus fuentes se restrinjan a lo encontrado en la Biblioteca Bancroft y la temática a la relación con los indios. En la segunda amplía los horizontes e incorpora documentación de archivos españoles y romanos, para entregarnos dos artículos más. En ellos, como veremos, estudia el Concilio desde un punto de vista más disciplinario, esto es, más acorde a la naturaleza de los decretos. En esta década también publica su libro sobre Moya de Contreras.

En los años sesenta publica: «Research Possibilities of the Third Mexican Council» (Poole, 1961); «The Church and the Repartimientos in the Light of the Third Mexican Council, 1585» (Poole, 1963); «War by Fire and Blood: The Church and the Chichimecas in 1585» (Poole, 1965); «Successors to Las Casas» (Poole, 1966); «Opposition to the Third Mexican Council» (Poole, 1968).

El primer artículo de la serie se basa en su tesis doctoral, defendida en la Universidad de San Luis Missouri en 1961, la

cual llevó por título «The Indian Problem in the Third Provincial Council of Mexico» (Poole, 1961), escrita a sugerencia de Ernest Burrus y del P. John Bannon. Pasa breve revista de la producción hasta entonces existente, ya conocida por nosotros, y de los documentos de la Biblioteca Bancroft. Menciona los repositorios europeos, sin considerar los mexicanos. También asienta la hipótesis de trabajo que le acompañará a lo largo de los años. Para Poole, lo más sobresaliente del Tercer Concilio Provincial Mexicano fue su naturaleza indigenista desarrollada por los obispos en tres líneas fundamentales: el trabajo pastoral, la moralidad de los repartimientos y la moralidad de la guerra chichimeca. Por último, enlista diez posibilidades para historiar el concilio: realizar una edición con sus originales en español, escribir una historia completa de los tres concilios, revalorar el papel de los franciscanos frente a los indios, hacer una historia de la lucha entre clero regular y secular, la historia de la oposición al Concilio, la historia de los esfuerzos de la Iglesia por combatir la constante interferencia de la Corona en sus asuntos, la relación entre los decretos del Concilio con los propios del Concilio de Trento, la posible influencia de Las Casas, una biografía de Moya de Contreras y, por último, la búsqueda de más documentación relativa al Concilio. Como veremos, él mismo se ocupará de varios de estos aspectos.

En los cuatro artículos que le siguen, Stafford Poole se hace cargo del problema del indio y del Concilio en asuntos como el repartimiento, la guerra chichimeca, las ideas de los padres conciliares y su posible relación con Las Casas, la oposición de civiles y frailes a la publicación, la aplicación del Concilio y el papel decisivo que jugaron los franciscanos en defensa de los naturales, principalmente a través de los memoriales de fray Gerónimo de Mendieta.

En estos artículos profundiza en la documentación que generó el Concilio, pero poco o nada trata sobre los decretos. En otras palabras, se aproxima desde el terreno de las ideas obviando su naturaleza disciplinaria y canónica. Pasa revista a los memoriales de

Juan de la Plaza, fray Gerónimo de Mendieta, de diversos consejeros, a la carta que los obispos mandaran a Felipe II en defensa de los indios, en la cual condenan el repartimiento y la guerra chichimeca. Aspectos en virtud de los cuales los prelados se hacen dignos herederos de fray Bartolomé de Las Casas y de los misioneros fundadores de la Iglesia en la Nueva España.

Es necesario hacer notar que, en la década de los setentas, Stafford Poole publica su artículo «La visita de Moya de Contreras» (Poole, 1975). Si bien el escrito no se refiere propiamente al Concilio, nos parece muy importante pues en él se aprecian tres asuntos. Primero, la incorporación de más repositorios documentales como el Archivo Histórico Nacional de Madrid. Segundo, su método y estilo se van depurando en una narrativa más consistente y ligera. Tercero, define y presenta su interés por Pedro Moya de Contreras, el hombre que impulsó y dirigió los trabajos de aquella junta de 1585. Tres temáticas que quedarán ligadas en el libro de 1987.

En la década de los ochenta nos regala dos textos: «Church Law on the Ordination of the Indians and Castas in New Spain» (Poole, 1981) y «The Third Mexican Provincial Council of 1585 and the Reform of the Diocesan Clergy» (Poole, 1984). En estos aborda un aspecto hasta entonces no considerado por nuestro autor, como es la legislación conciliar en sí misma, de cara a la conformación de la Iglesia diocesana posterior, esto es, de la formación del sacerdocio que convivirá, educará y administrará las almas de la feligresía india, española y mezclada. En el escrito de 1981, Poole echa mano con éxito del método comparativo, tan caro a los historiadores, para confrontar los cánones que al respecto se dictaron en el Concilio, según el original en español, con los resultantes después de la revisión vaticana en su versión en latín. La conclusión es interesante. Los prelados mexicanos se muestran celosos así de la ortodoxia reformadora tridentina, como del ordenamiento social altamente estratificado de la Nueva España, al tiempo de prohibir el acceso al sacramento del orden a los indios

y las castas. Proscripción que el Vaticano suaviza notablemente, con lo que se abren las puertas del sacerdocio a los mestizos y, eventualmente, a los indios y demás castas.

El escrito de 1984 no es menos interesante. En esa ocasión, siguiendo los cánones conciliares en sus libros primero, tercero y quinto, Poole nos presenta cuál era el clero que tenían en mente aquellos obispos. No debe sorprender que se trate de uno estamentalmente identificado, bien preparado intelectualmente, sujeto en todo a los prelados y muy disciplinado. Un clero que se reforma de cara a su preparación, su ministerio y su vida personal. En su planteamiento, Poole identifica este proceso con un fenómeno común en la historia de la Iglesia, como es la necesaria formación de instituciones que siempre ha seguido al carisma. Nos dice: «the time for organization and structure, for law and order, for hierarchy and state, had arrived. The Church was entering a new phase, one of consolidation and bureaucratization, and the clerics were an intrinsic part of this» (Poole, 1984, p. 34).

Finalmente, publica lo que será la culminación de su producción: *Pedro Moya de Contreras. Catholic Reform and Royal Power in New Spain. 1571-1591* (Poole, 1987). En este se ocupa de las actividades del arzobispo Moya de Contreras en Nueva España, de 1571 a 1591, tiempo que incluye sus últimos años al frente del Consejo de Indias. Dentro de la actividad desplegada por el prelado, nuestro autor resalta el Tercer Concilio Provincial Mexicano, al cual le dedica la tercera parte de la obra.

Se trata de un texto bien escrito y sencillo. De principio a fin, Poole cuida que el discurso no caiga en giros que pudiesen complicar su lectura, explicando con brevedad las instituciones sociales y jurídicas que se presentan en el camino. Estudio que debe ubicarse más que en el género biográfico, dentro de una historiografía de carácter institucional. Hace un fino trabajo sobre la base de las fuentes obtenidas en el Archivo General de Indias, el Archivo Secreto Vaticano, el Archivo de la Sagrada Congregación

del Concilio, la Biblioteca Vallicelliana de Roma, la Hans P. Kraus Collection of Latin American Manuscripts, sita en la librería del Congreso de Washington, y los Mexican Manuscripts de la Biblioteca Bancroft de California.

El punto de partida de las reflexiones es una paradoja que marca la personalidad de Moya de Contreras, la cual consiste en ser, a un mismo tiempo, un obispo celoso de sus deberes con la Iglesia y un funcionario leal a «Su Majestad». La paradoja de servir a dos reinos, hecho que define el actuar de todos los obispos de la época. A partir de ello se dibuja el trazo de un hombre formado con el barro del regalismo de Felipe II y cocido en los hornos de la reforma católica, es decir, del Concilio de Trento. Hombre de lealtad institucional, legalista, ortodoxo, al tiempo de ser misericordioso, condescendiente, paternalista.

Visitador, inquisidor, arzobispo y virrey, al mismo tiempo abre camino a un regalismo que asienta su poder sobre el clero diocesano a través de la Ordenanza de Patronazgo de 1574, que defiende los derechos del clero y los obispos frente al virrey. Como pastor, protege paternalmente a los indios dentro del orden establecido de repúblicas, toma partido por los criollos y se vale de dos instrumentos de reforma recién llegados al virreinato, como son la Compañía de Jesús y el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición. Suma de esfuerzos que convergen en la celebración del Tercer Concilio Provincial Mexicano, llamado por Stafford Poole, «The Mexican Trent». A lo largo del libro plasma las actividades del prelado-funcionario dentro de su ambivalente naturaleza, hasta culminar en la reforma institucional de la Nueva España, así en sus aspectos eclesiásticos como civiles.

Al Tercer Concilio dedica tres capítulos del libro. En el primero de ellos, «The Archbishop Calls a Council», presenta los antecedentes mínimos del evento, su preparación plasmada en los memoriales de Juan de la Plaza, Pedro de Feria, Domingo de Salazar, fray Gerónimo de Mendieta y otros. Termina con la apertura del

Concilio. En los dos siguientes desarrolla la reunión. En uno, «The Mexican Trent I», analiza el Concilio en sí mismo: las consultas, los decretos, su relación con Trento y los originales en español y latín; pero sin adentrarse en la materia. Tan solo señala la necesidad de un estudio crítico más amplio sobre el documento. También aborda el directorio de confesores y el catecismo que se mandan realizar, así como la carta que enviaron los preladados a Felipe II. En el tercer capítulo, «The Mexican Trent II: The Great Questions», de nueva cuenta surge el problema con los mendicantes, la moralidad de la guerra chichimeca y del repartimiento, para finalizar con las cuitas de su promulgación y posterior publicación. En suma, nos entrega por primera vez la historia completa del Concilio Tercero Provincial Mexicano. Stafford Poole seguirá fiel a la hipótesis de 1961 según la cual, por sobre todas las cosas, el acontecimiento fue una expresión de la tradición indigenista, a lo cual agrega aspectos disciplinarios de sus decretos. Atisba a lo lejos e incluso realiza algunas incursiones en la naturaleza canónica de los decretos, pero no entra de lleno en la materia.

De manera paralela a Poole, Willi Henkel, académico alemán y misionero oblat de María Inmaculada, publica en 1984 el libro *Die Konzilien in Lateinamerika: Teil I, Mexiko 1555-1897*. En esta obra realiza un somero estudio de todos los concilios realizados desde la primera junta de religiosos en 1524, hasta finales del siglo XIX, en lo que hoy es la república mexicana. Están presentes las llamadas reuniones apostólicas de 1524 a 1546, los tres concilios del siglo XVI, el cuarto concilio de 1771, el Concilio Provincial de Antequera de 1893 —del cual don Fortino Hipólito Vera hiciera el estudio preparatorio—, los concilios provinciales de México y Durango de 1896 y los provinciales de Guadalajara y Morelia de 1897.

El aparato de fuentes es excelente. Incluye todos los repositorios hasta ahora mencionados de España, Roma, Estados Unidos y México, a lo cual agrega documentación emanada del Arzobispado de México. En materia bibliográfica recupera a los

autores mencionados, muy en especial la obra de José Llaguno y su apéndice documental. Estamos, pues, ante una obra única en su género por tratarse de la primera visión de conjunto de la tradición conciliar mexicana, en armonía con los trabajos de roturación que casi un siglo antes hiciera Fortino Hipólito Vera. Bien podemos decir que Henkel es, al mismo tiempo, heredero de la generación de descubridores y su último representante. Es una lástima que todavía no exista traducción al español de su obra, como tampoco al inglés.

Para cerrar, no podemos dejar de mencionar el artículo de Reyniero Lebroc (1969), «Proyección tridentina en América». No es una investigación que, en relación con lo hasta ahora analizado, contenga algún aporte significativo. Deja la impresión de haberse realizado como una exploración personal. Contra lo que pudiera pensarse por el título, no es un estudio jurídico ni versa sobre la recepción del Concilio de Trento en América, no en lo general; pero tampoco en el Tercero Mexicano. En cuanto a la bibliografía, refiere las obras más importantes de la historia de la Iglesia en Hispanoamérica en su momento, como la ya citada de Zubillaga; pero se queda corto en la referente al Concilio. De manera notable deja fuera la producción de Poole en aquella década. Respecto a las fuentes, pasa revista a las entonces conocidas.

La arquitectura del artículo es muy personal, como dije, exploratoria. En un primer momento presenta los generales de las Iglesias fundadas en aquella centuria, mexicanas incluidas. Después, a dos columnas, va confrontando lo que dice el Tercero Mexicano, con lo que dice el Concilio de Trento, glosando muy brevemente cada apartado, con excepción del sacramento del orden y los indios, a lo cual dedica un poco más de espacio. Considera la profesión de fe, kerigma y catequesis, superstición, la iniciación cristiana, la cena del Señor, la Iglesia y sus pastores, el sacramento del matrimonio y del orden, los religiosos, para cerrar con una breve conclusión sobre la publicación del Concilio. No quedan claras las razones de privilegiar estos temas sobre otros, porque no existe una aproximación al

aparato de fuentes de los decretos del mexicano que pudiera sugerir el impacto del tridentino en estos. Como dije, el texto da la impresión de estar orientado por las preocupaciones de un misionólogo que explora asuntos de su interés y, en este sentido, resulta interesante.

## 5. LOS APORTES

Como hemos podido apreciar, el descubrimiento de la historicidad del Tercer Concilio Provincial Mexicano fue obra paciente y constante de varios investigadores, entre los cuales destacan quienes escribieron entre 1958 y 1987, y que comparten el haber sido sacerdotes católicos y un perfil notablemente académico. Ellos encontraron los principales archivos, elaboraron los primeros trabajos críticos sobre la documentación, ubicaron los grandes problemas a desarrollar y realizaron las primeras reconstrucciones del acontecimiento. Sus aportes son múltiples, pero quisiera señalar siete en particular.

1.- Lo primero a destacar es el notable trabajo de búsqueda de la documentación conciliar, dispersa por distintos archivos y países. En México: el Archivo Histórico del Arzobispado, el Museo Nacional de Antropología e Historia, el Archivo General de la Nación; en Roma: el Archivo de la Sagrada Congregación del Concilio, el Archivo Secreto Vaticano, el Archivo Histórico del Concilio para los asuntos públicos de la Iglesia, la Biblioteca Vallicelliana, el Archivum Romanum Societatis Iesu; en España: el Archivo General de Indias, la Biblioteca Pública de Toledo; y en Estado Unidos: la Biblioteca Bancroft de la Universidad de California en Berkeley.

2.- Sus esfuerzos se orientaron por una historiografía académica sin pretensiones, humilde y paciente, en la cual dejaron ver el fino oficio de historiar que les caracterizó. Reconstruyeron la historia del Concilio con gran apego a las fuentes y un fuerte

sentido crítico. Entendieron los documentos por lo que realmente son, en su propia y diversa naturaleza, para interpretarlos dentro de los contextos adecuados, en virtud de lo cual pudieron proponer una interpretación posible —la mejor interpretación siempre es la posible— de las razones que orientaron las acciones de aquella generación de obispos, funcionarios, religiosos y laicos que protagonizaron tan importante acontecimiento. En otras palabras, con sencillez cumplieron los tres pasos necesarios al buen método histórico: texto, contexto y sentido.

3.- Sus investigaciones marcaron un horizonte de interpretación del Concilio claro y consistente en dos aspectos centrales. Por un lado, le comprendieron como una de las expresiones más importantes del humanismo cristiano del siglo XVI, sin idealismos ni anacronismos, el cual tuvo al indio como su principal preocupación. Por otro lado, le entendieron como instrumento importante de la reforma disciplinaria de la Iglesia de la Provincia Eclesiástica de México, en el contexto de los grandes acontecimientos eclesiásticos y civiles que dieron forma al virreinato de la Nueva España y a la Iglesia mexicana.

4.- Sobre la base de lo anterior, Stafford Poole lanzó una fuerte provocación que afecta a cierta corriente de interpretación sobre la historia de la Iglesia en México en el siglo XVI, asociada al llamado milenarismo franciscano. Nuestro autor nos invita a pensar el Tercero Mexicano en concordancia con un proceso característico de la historia de la Iglesia; esto es, el momento en el cual los carismas fundacionales se transforman en procesos institucionales como condición necesaria para su trascendencia. Esta propuesta, muy bien sustentada en las fuentes, tiene gran profundidad. La comprensión de la dinámica histórica del cristianismo de tradición apostólica depende mucho de entender las grandes paradojas que están en su raíz y dan sentido a sus manifestaciones religiosas. Por ejemplo, la relación entre el pecado y la gracia, la ley y la libertad, la ascesis y la mística, la justicia y la misericordia, la muerte y la resurrección, la afirmación del yo en la negación del yo, entre muchas más. A

estas grandes paradojas pertenece la relación entre el carisma y la institución. La existencia de una se manifiesta necesariamente en la realización de la otra, y viceversa.

Esta aproximación a la dinámica histórica que informa al Concilio tiene consecuencias importantes para el debate historiográfico. Recordemos que, en los mismos años en que esta generación de historiadores avanzaba en sus pesquisas, vio luz pública la obra de John Leddy Phelan (1956), en la cual hizo una interpretación milenarista de la obra misionera de los franciscanos en el siglo XVI, sobre una base documental frágil y un conocimiento teológico débil y temerario. No obstante, la tesis tuvo éxito y alimentó la interpretación de la historia de la Iglesia en Nueva España como la batalla entre unos misioneros proféticos que impulsaban un proyecto de Iglesia opuesto al de unos obispos intolerantes y ultraortodoxos quienes, sobre la base del Real Patronato y del Concilio de Trento, persiguieron e hicieron fracasar a los religiosos. Una interpretación que resulta insostenible cuando se confronta con una historiografía que, sobre una base documental muy amplia y con mejores instrumentos críticos, se hizo cargo de la complejidad del tiempo, de los dramas y tensiones de sus protagonistas.<sup>5</sup>

5.- En su artículo de 1961, como vimos, Stafford Poole marcó diez posibilidades de investigación sobre el Concilio que, de hecho, representan la agenda de investigación de aquella generación. Si bien es cierto que en manera alguna agotaron las temáticas, también lo es que en cada una dijeron alguna palabra importante. Solo dejaron pendiente la edición crítica del Concilio, tarea que muchos años después cumplimentara con gran solvencia Luis Martínez Ferrer (2009).

6.- Cuando consideramos en su conjunto estos estudios nos queda claro que: comprendieron bien la naturaleza jurídico-canónica de los decretos conciliares; estudiaron los debates desarrollados en la

---

5 Para una revisión crítica de esta hipótesis milenarista, véanse Saranyana y Zaballa (1995) y Zaballa (2002, 1999, pp. 614-689).

Nueva España en sus contextos locales, tridentinos y monárquicos; y analizaron la doctrina que emergió de estos debates, de manera especial en materia de los indios y la disciplina del clero.

El desarrollo de esta agenda de investigación tiene implicaciones muy importantes para la historia del derecho canónico indiano. Veamos, si el derecho se nos presenta siempre en cuatro formas jurídicas como son la consuetudinaria, la doctrinaria, la legal y la judicial, entonces, podemos decir que: entraron de lleno en sus elementos consuetudinarios y doctrinarios, hicieron incursiones importantes en los aspectos legales, pero no entraron en la materia judicial presente en sus decretos. Dicho sea, en su descargo, que para realizar un estudio de esa naturaleza hubiera sido necesario explorar en numerosos expedientes de los distintos tribunales eclesiásticos, en especial los diocesanos, algo que estaba fuera de su interés y alcance.

7.- La generación de historiadores que aquí hemos revisado no solo nos legó una serie de descubrimientos de la mayor importancia en torno a la historia del Tercer Concilio Provincial Mexicano, también nos señaló un camino virtuoso para adentrarnos en la historicidad del derecho canónico indiano. Gracias a sus aportes, las generaciones posteriores han podido estudiar con mayor solvencia la tradición conciliar mexicana, profundizar en las temáticas por ellos señaladas, incursionar en la historia judicial eclesiástica, hacer nuevos descubrimientos y ampliar los horizontes más allá del acontecimiento conciliar, para comprender su impronta en los tiempos que le siguieron. El estudio de estos desarrollos historiográficos es materia que va más allá de nuestro intento.

## REFERENCIAS

BURRUS, Ernest (1958). «The author of the Mexican Council Catechism». *The Americas*, vol. 15, núm. 2, pp. 171-182.

- BURRUS, Ernest (1960). «The Salazar Report of the Third Mexican Council». *The Americas*, vol. 17, núm. 1, pp. 65-84.
- BURRUS, Ernest (1967). «The Third Mexican Council in the Light of the Vatican Archives». *The Americas*, vol. 23, núm. 4, pp. 390-405.
- DOUGNAC, Antonio (1994). *Historia del Derecho indiano*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas; Universidad Nacional Autónoma de México.
- GONZÁLEZ, María del Refugio (1995). *El Derecho indiano y el Derecho provincial novohispano. Marco historiográfico y conceptual*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas; Universidad Nacional Autónoma de México.
- HENKEL, Willi (1984). *Die Konzilien in Lateinamerika: Teil I, Mexiko 1555-1897*. Múnich; Viena; Zúrich: Ferdinand Schöningh.
- LEBROC, Reynerio (1969). «Proyección tridentina en América». *Missionalia Hispánica*, año 26, núm. 77, pp. 129-207.
- LLAGUNO, José (1963). *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585). Ensayo histórico jurídico de los documentos originales*. México: Porrúa.
- MARGADANT, Floris (2000). *Introducción al Derecho indiano y novohispano*. México: El Colegio de México.
- MARTÍNEZ FERRER, Luis (1996). «Fuentes y bibliografía del Tercer Concilio de México». En: Josep Ignasi Saranyana, Elisa Luque, Enrique de la Lama (eds.). *Qué es la Historia de la Iglesia*. Pamplona: Eunote, pp. 355-366.
- MARTÍNEZ FERRER, Luis (2009). *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*. Edición histórico-crítica y estudio preliminar por Luis Martínez Ferrer. 2 volúmenes. Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de la Santa Cruz.

- MARTÍNEZ FERRER, Luis (2017). *Tercer Concilio Limense (1583-1591)*. Edición bilingüe de los Decretos. Lima, Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima.
- NAVARRO, Bernabé (1944). «La Iglesia y los indios en el Tercer Concilio Mexicano, 1585». *Ábside*, vol. 8, núm. 4, pp. 389-453.
- PALAU Y DULCET, Antonio (1951). *Manual del librero hispanoamericano*. Tomo XV. Barcelona: Librería Palau.
- PHELAN, John Leddy (1956). *The Millennial Kingdom of the Franciscans in the New World: A Study of the Writings of Gerónimo de Mendieta (1525-1604)*. Berkeley: University of California Press.
- POOLE, Stafford (1961). «Research Possibilities of the Third Mexican Council». *Manuscripta*, vol. 5, pp. 151-163.
- POOLE, Stafford (1961). *The Indian Problem in the Third Provincial Council of Mexico, 1585*. St. Louis; San Louis Missouri University, doctoral dissertation.
- POOLE, Stafford (1963). «The Church and the Repartimientos in the Light of the Third Mexican Council, 1585». *The Americas*, vol. 20, núm. 1, pp. 3-36.
- POOLE, Stafford (1965). «War by Fire and Blood: The Church and the Chichimecas in 1585». *The Americas*, vol. 22, núm. 2, pp. 115-137.
- POOLE, Stafford (1966). «Successors to Las Casas». *Revista de Historia de América*, vols. 61-62, pp. 89-114.
- POOLE, Stafford (1968). «Opposition to the Third Mexican Council». *The Americas*, vol. 25, núm. 2, pp. 11-159.
- POOLE, Stafford (1975). «La visita de Moya de Contreras». En: *Memoria del segundo congreso venezolano de historia*. Caracas: Academia Nacional de Historia, vol. 2, pp. 417-441.

- POOLE, Stafford (1981). «Church Law on the Ordination of the Indians and Castas in New Spain». *Hispanic American Historical Review*, vol. 61, núm. 4, pp. 637-650.
- POOLE, Stafford (1984). «The Third Mexican Provincial Council of 1585 and the Reform of the Diocesan Clergy». En: Jeffrey A. Cole (ed.). *The Church and Society in Latin America*. Nueva Orleans: Tulane University Press, pp. 20-38.
- POOLE, Stafford (1987). *Pedro Moya de Contreras. Catholic Reform and Royal Power in New Spain. 1571-1591*. Berkeley: University of California.
- POOLE, Stafford (traductor) (1992). *Fray Bartolomé de las Casas: En defensa de los indios*. Dekalb, Illinois: Northern Illinois University.
- POOLE, Stafford, Charles H. LIPPY y Robert CHOQUETTE (eds.) (1992). *Christianity comes to Americas. 1492-1776*. Nueva York: Paragon House.
- RODRÍGUEZ, Juan Manuel (1936). *El Tercer Concilio Mexicano y su influjo en la legislación canónica de la Nueva España*. Roma: Pontificia Universidad Gregoriana.
- RODRÍGUEZ, Juan Manuel (1937). *La Iglesia en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Mexicano (1858-1896). Tres capítulos de la disertación histórico-jurídica presentada para el doctorado en Derecho canónico*. Roma: Isola dei Liri.
- SARANYANA, Joseph y Ana DE ZABALLA (eds.) (1995). *Joaquín de Fiori y América*. Navarra: Eunat.
- TERRÁNEO, Sebastián (2010). *La recepción de la tradición conciliar limense en los decretos del III Concilio Provincial Mexicano*. Disertación doctoral. Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina.
- TOMÁS Y VALIENTE, Francisco (2005). *Manual de historia del Derecho español*. Madrid: Editorial Tecnos.

- VERA, Fortino Hipólito (1879). *Compendio histórico del Concilio Tercero Mexicano*. Amecameca: Imprenta del Colegio Católico, tres volúmenes.
- VERA, Fortino Hipólito (1881). *Catecismo geográfico, histórico y estadístico de la Iglesia mexicana*. Amecamec: Imprenta del Colegio Católico.
- VERA, Fortino Hipólito (1880). *Itinerario parroquial del arzobispado de México y reseña histórica, geográfica y estadística de las parroquias del mismo arzobispado*. Amecameca: Imprenta del Colegio Católico.
- VERA, Fortino Hipólito (1887). *Colección de documentos eclesiásticos de México, o sea, antigua y moderna legislación de la Iglesia Mexicana*. 3 volúmenes. Amecameca: Imprenta del Colegio Católico.
- VERA, Fortino Hipólito (1892). *Contestación histórico-crítica en defensa de la maravillosa aparición de la Virgen de Guadalupe*. Querétaro: Imprenta de la Escuela de Artes.
- VERA, Fortino Hipólito (1893). *Apuntamientos históricos de los concilios provinciales mexicanos y privilegios de América: estudios previos al primer concilio provincial de Antequera*. México: Guadalupana de Reyes Velazco.
- ZABALLA, Ana de (1999). «Joaquinismos, utopías, milenarismos y mesianismos en América colonial». En: Joseph Saranyana (ed.). *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de sucesión*. Madrid: Vervuert Iberoamericana, pp. 614-689.
- ZABALLA, Ana de (comp.) (2002). *Utopía, mesianismo y milenarismo. Experiencias latinoamericanas*. Lima: Universidad de San Martín de Porres.
- ZUBILLAGA, Félix (1961). «El Tercer Concilio Mexicano, 1585: los memoriales de Juan de Plaza S. J.». *Archivum Historicum Societatis Iesu*, vol. 30, pp. 130-284.

Fecha de recepción: 1 de febrero de 2019.  
Fecha de evaluación: 30 de septiembre de 2020.  
Fecha de aceptación: 2 de octubre de 2020.  
Fecha de publicación: 30 de junio de 2021.



## El arzobispo de México, Lanciego Eguilaz, ante los problemas de adoctrinamiento de los indios

Rodolfo AGUIRRE SALVADOR

Universidad Nacional Autónoma de México (México, México)

[roagusal@unam.mx](mailto:roagusal@unam.mx)

Código ORCID: 0000-0003-1698-1264

### RESUMEN

Una preocupación central del arzobispo de México José Lanciego Eguilaz fue la deficiencia que tenían los indios del conocimiento de la doctrina cristiana, considerando que ello ponía en peligro la salvación de sus almas. La Iglesia tridentina y los concilios provinciales encomendaron a los curas esa tarea, quienes, sin embargo, no siempre la cumplían. Entonces, el arzobispo dictó medidas de corto y mediano plazo, para solucionar la problemática: decretos para cada curato o doctrina, reforzamiento en la formación de los futuros curas y una reorganización parroquial. De esa forma, el prelado se dedicó a mejorar las instancias parroquiales para una mejor enseñanza de la doctrina a los indios.

**PALABRAS CLAVE:** *José Lanciego Eguilaz, arzobispado de México, enseñanza de la doctrina, indios, parroquias*

## **The archbishop of Mexico, Lanciego Eguilaz, faced with the problems of indoctrination of the Indians**

### **ABSTRACT**

A central concern of the Archbishop of Mexico José Lanciego Eguilaz was the deficiency that the Indians had in the knowledge of Christian doctrine, considering that this endangered the salvation of their souls. The Tridentine Church and the provincial councils entrusted this task to the priests, who, however, did not always fulfill it. Then, the archbishop issued short and medium-term measures to solve the problem: decrees for each parish or doctrine, reinforcement in the training of future priests and a parish reorganization. In this way, the prelate dedicated himself to improving the parochial instances for a better teaching of the doctrine to the Indians.

**KEYWORDS:** *archdiocese of Mexico, teaching doctrine, Indians, parishes*

### **PRESENTACIÓN**

EN 1712 FELIPE V REALIZÓ SU PRIMER nombramiento arzobispal para la importante mitra mexicana, eligiendo al monje benedictino José Lanciego Eguilaz como encargado de llevar a buen puerto las diferentes encomiendas reales en la Iglesia novohispana. El nuevo arzobispo, en efecto, representó bien los intereses monárquicos en política eclesiástica: el cobro del subsidio eclesiástico, una mayor sujeción de las órdenes religiosas a las directrices monárquicas, el mejoramiento del seminario tridentino y de la formación de la clerecía, sin olvidarse de favorecer al alto clero local, sector en el que se apoyó para llevar adelante su mandato (Aguirre, 2012, pp. 321-347).

Durante su gobierno en la mitra mexicana, entre 1712 y 1728, Lanciego Eguilaz se dio a la tarea de conocer todos los problemas que aquejaban a su clero y su feligresía y, en especial, aquellos relacionados con la vida y la administración espiritual de los indios, quienes constituían la mayor parte de la población. Para paliarlos dispuso de todos los recursos a su alcance, siendo la visita pastoral su principal acción de gobierno pues, a través de ella, fue decidiendo criterios y acciones para el resto de su mandato.

Una preocupación creciente del prelado, a raíz de sus recorridos en las parroquias rurales, fue la deficiencia que advirtió en los indios del conocimiento de la doctrina cristiana, considerando que ello ponía en peligro la salvación de sus almas y los exponía a todo tipo de engaños y torpezas (Aguirre, 2016, I, pp. 155-521). Al respecto, la Iglesia tridentina y, en especial, los concilios provinciales indianos derivados, descargaron en los curas de almas la principal responsabilidad. Sobre la enseñanza de la doctrina los párrocos debían enseñarla personalmente, por una hora, los domingos y en fiestas, a todos los menores de doce años.<sup>1</sup> A los niños indios les debían hablar en su propia lengua<sup>2</sup> y establecer escuelas de castellano para aprender a leer y escribir, evitando ponerlos a trabajar a su servicio.<sup>3</sup> El cura de indios debía conocer bien el catecismo del Concilio de Trento y enseñar los misterios de la fe, los mandamientos y los sacramentos.<sup>4</sup> Dueños de obraje y encomenderos debían garantizar la enseñanza de la doctrina a los indios y a los mulatos de sus obrajes e ingenios de azúcar (*Recopilación*, 1681, lib. I, tít. II, ley XI). Las audiencias debían cuidar que los indios fueran doctrinados, sin importar quejas de los clérigos (*Recopilación*, 1681, lib. I, tít. XIII, ley III). En la enseñanza de la doctrina en las visitas podían ser

---

1 Tercer Concilio Provincial Limense, sesión II, cap. 5.

2 Tercer Concilio Provincial Mexicano, libro I, tít. I, párrafo III.

3 Tercer Concilio Provincial Mexicano, libro I, tít. I, párrafo V.

4 Tercer Concilio Provincial Limense, sesión II, cap. 4.

auxiliados, pero no sustituidos, por indios bien instruidos.<sup>5</sup> Acosta criticaba que a los indios se les enseñara la doctrina de memoria y en castellano, lo cual consideraba ficticio (Acosta, 1954, lib. IV, cap. III), además de que se nombraba a los peores ministros para esas tareas (*Recopilación*, 1681, lib. I, tít. I, ley III).

Con estas bases canónicas el arzobispo Lanciego comenzó a dictar medidas de corto y mediano plazo, para solucionar esa problemática: decretos para cada curato o doctrina, reforzamiento en la formación de los futuros curas, así como un plan de reorganización parroquial que acercara más a los indios al cumplimiento de los designios tridentinos y del tercer concilio provincial mexicano. Paralelamente, su provisor de indios, José Ignacio Castorena y Ursúa, se destacó por instruir autos de fe de indios que tuvieron un impacto importante a favor de erradicar la idolatría (Lara, 2014, pp. 233-303). Todo indica que Lanciego y su curia se alinearon a una tendencia en otros obispados que buscó acabar con idolatrías en ciertas regiones indígenas, como lo actuado por el obispo de Oaxaca fray Ángel Maldonado, en Villa Alta, en los primeros años del siglo XVIII (Yannakakis, 2006, pp. 833-893), o bien la persecución que los dominicos y el obispo de Chiapa hicieron de los líderes en la doctrina de Cancuk durante una importante revuelta que pretendió acabar con el régimen español en 1712 (Vos, 2011, pp. 19-48). En la ciudad de México, poco después de esos acontecimientos que marcaron a los obispados en cuestión, el arzobispo Lanciego dio libertad a su provisor de indios para hacer demostraciones punitivas que complementarían sus visitas y decretos favorables a la reforma de la administración espiritual de los indios. Aún más, permitió a su provisor informar personalmente al rey sobre su accionar en contra de la ignorancia, la superstición y la idolatría de los indios. En carta del 3 de diciembre de 1715, el provisor Castorena informó a Felipe V sobre la política seguida en el arzobispado para salvaguardar la

---

5 Tercer Concilio Provincial Mexicano, libro III, tít. II, párrafo XII.

salud espiritual de los indios y, en especial, sobre sus acciones contra la idolatría:

[...] habiéndome ejercitado por tiempo de siete años en el conocimiento de causas criminales que tocan al fuero eclesiástico y principalmente en las de mayor gravedad e importancia para la conversión y educación de los indios que son las de supersticiones, hechizos e idolatrías, de que habiendo sentenciado a varios en autos particulares me enseñó la experiencia que para la extirpación de estos execrables y continuados vicios entre los indios sería bien [...] hacer un auto en que saliesen a penitencia pública cinco reos indios cuyas causas estaban sustanciadas para que a ellos sirviese de enmienda y a los demás de ejemplo [...].<sup>6</sup>

El provisor justificó que el auto de fe citado había sido necesario debido a la «rusticidad» de los indios, quienes más aprendían por la vista que por el oído. Además, el provisor propuso a la Corona que el auto de fe podría servir de «aliento» para los ministros encargados de educar a los naturales en los dogmas, así como para impedir los muchos pecados que por su «rústico entendimiento» cometían.<sup>7</sup> Nada más oportuno en una época en que Felipe V salía de una guerra de sucesión victorioso, durante la cual sus apologistas lo rodearon de una aureola de defensor de la verdadera religión en contra de la herejía de los austracistas, enemigos de la fe (Castellano, 2004, pp. 942-943).

Es claro entonces que para el gobierno del arzobispo Lanciego, la enseñanza de la doctrina y los autos de fe eran parte de un mismo objetivo. De esa forma, el prelado dejó el asunto de la persecución de idolatrías a su provisor de indios mientras que él se dedicó a mejorar las instancias involucradas en el correcto adoctrinamiento de los indios, tanto a corto como a mediano plazo. En las siguientes

---

6 Archivo General de Indias [AGI], México, 817.

7 Otros estudios importantes sobre el asunto de la idolatría indígena en el siglo XVIII novohispano, además de los ya citados, son: Tavárez, 2012; y Chuchiak, 2014a, 2014b.

páginas se da cuenta de esa labor, por otro lado, prácticamente desconocida en la historiografía sobre el arzobispado de México de la época de Felipe V.

## 1. EL ENCUENTRO CON LOS FIELES Y LOS CURAS EN LA VISITA PASTORAL

El arzobispo Lanciego se empeñó en conocer personalmente las condiciones en que cada cura desarrollaba su ministerio, para lo cual, entre 1715 y 1722, realizó nueve recorridos pastorales por todos los rumbos del arzobispado (Bravo y Pérez, 2016, I, pp. XLI-LVIII). Fue un gran esfuerzo por conocer de cerca el estado que guardaban y sus problemáticas, que no eran pocas, a dos siglos del establecimiento de la Iglesia en Nueva España, tarea ardua que el mitrado hizo patente a la Corona: «ha ejecutado personalmente la visita general de todo su arzobispado (de que no hay ejemplar por otro prelado) sin detenerse a la contrariedad de climas tan opuestos, frígidos y cálidos, ni en lo agreste y dilatado de su término».<sup>8</sup>

El prelado examinó personalmente, o por medio de su secretario, a los fieles sobre su conocimiento de la doctrina, en cada visita parroquial, preguntando a los niños y a los fiscales encargados de enseñarla (Aguirre, 2016, I, p. 167). El encuentro del arzobispo con los indios fue determinante para el resto de su mandato, al advertir las deficiencias que, desde su punto de vista, los indios tenían con respecto a los ideales tridentinos de conocimiento de la fe. De hecho, llegó a expresar al rey que el Tercer Concilio Mexicano no se aplicaba.<sup>9</sup>

En julio de 1717, luego de haber realizado su tercera visita pastoral, Lanciego advirtió a Felipe V que el principal problema era

---

8 AGI, México, 805, cartas y expedientes del arzobispo de México, de 1704 a 1724.

9 AGI, México, 805, carta del 22 de abril de 1721.

la ignorancia de la doctrina en los indios, luego de doscientos años de conquistada la tierra. Consideraba que ello se debía a que los arzobispos habían visitado poco sus jurisdicciones por diferentes motivos, incluyendo que la Corona los había ocupado en otros asuntos, por la omisión de los párrocos y, también, por la flojedad y ociosidad de los indios, actitud que contagiaba a los curas, quienes se contentaban entonces con decirles misa, pero no les explicaban la doctrina. El prelado negó que los naturales fueran incapaces de entenderla cabalmente, pues aquellos que vivían con españoles la comprendían bien, pero que si no se hacía algo efectivo los indios seguirían en la misma situación.<sup>10</sup>

Las críticas a los curas y a los misioneros llegaron también a Felipe V en la correspondencia de la mitra. Así lo hizo el arzobispo, luego de su visita de 1720 a la Huasteca y a la custodia de misiones franciscanas de Tampico, al considerar que los indios tenían:

[...] poca frecuencia de doctrina; por lo general se vive más a lo animal que a lo racional, sobre que he encargado gravísimamente la conciencia a mis ministros y curas, así en la explicación frecuente de la doctrina para los adultos como la erección de escuelas de lengua castellana para la buena crianza de los niños y llega a tanto la desgracia, así en la sierra alta como en esta Huasteca, que he hallado parajes a donde ni se dan ni se piden los sacramentos y pueblos enteros donde aún a los adultos aunque sean gobernadores y alcaldes no se les da la sagrada comunión, contentándose los ministros con solo confesarlos una vez en el año y excusándose de la sagrada comunión por decir son incapaces, como si esta incapacidad no fuera culpabilísima en mis ministros.<sup>11</sup>

Ante todo esto, Lanciego se dispuso a responsabilizar a los actores que rodeaban a los indios para mejorar el conocimiento de la doctrina, meta complicada, pues implicaba destinar más recursos económicos y humanos a las tareas parroquiales que afectaban otros

---

10 AGI, México, 805, carta del 15 de julio de 1717.

11 AGI, México, 805, carta del 14 de agosto de 1720.

intereses, tanto del clero parroquial como de gobiernos indígenas y de los hacendados incluso. Sin embargo, el prelado, convencido de la primacía de la salud espiritual de los naturales, dictó todos los decretos que consideró necesarios para lograrla.

En los registros de sus recorridos parroquiales el arzobispo expresó la decepción y preocupación que le causaba cerciorarse del atraso de los fieles en el conocimiento de la doctrina,<sup>12</sup> para luego responsabilizar de ello a los curas.<sup>13</sup> Luego de asentar estas faltas, salvo algunas excepciones, fue dictando diferentes decretos para enmendarlas, de acuerdo con lo que fue detectando en cada partido. En Xochitepec, doctrina franciscana enclavada en el valle de Cuernavaca, al sur de la capital novohispana, Lanciego hizo una fuerte amonestación al doctrinero:

[...] haber reconocido de dos años a esta parte en esta parroquia, considerable omisión, así en hacer la cuenta de los naturales para oír el santo sacrificio de la misa como en la explicación de la doctrina cristiana de donde nace, haber reconocido en la niñez y en la juventud considerable ignorancia en los misterios de nuestra santa fe católica, mandamos severísimamente a nuestro cura ministro enmiende esta omisión tan perniciosa, y todos los domingos y fiestas haga que a su presencia se haga la cuenta, así de la cabecera como de la visita y juntamente explique la doctrina cristiana en los referidos días de domingo, así en la cabecera como en los pueblos y haciendas a donde se fuere a decir misa.<sup>14</sup>

---

12 Aguirre (2016, I, p. 167), auto general de visita a la doctrina dominica de Tlalpan: «hemos visto por nuestros ojos con grande dolor de nuestro corazón en diferentes parajes, especialmente de haciendas, ranchos, obrajes y pueblos pequeños muchos adultos y aún casados, no saben persigna[rse], ya por rudeza, ya por la poca frecuencia que los curas y ministros tienen con los fieles para instruirlos en la doctrina cristiana».

13 Aguirre (2016, I, p. 215), auto de visita general de Xochitepec: «no saben persignarse, ya por su rudeza, ya por la poca frecuencia que los curas y ministros tienen con los fieles para instruirlos en la doctrina cristiana».

14 Aguirre (2016, I, pp. 486-487): «encargamos severísimamente a nuestro cura ministro, cese en la perniciosa omisión que ha tenido en exhortar a sus fieles la

Lanciego criticó duramente a los doctrineros y a los curas el que ellos o sus tenientes dijeran dos o más misas en un solo día, con lo cual acortaban su estancia en los pueblos de visita y se olvidaban de enseñar la doctrina. Por ello, cuando halló a algún doctrinero que sí se esmeraba por la enseñanza de la doctrina, como sucedió en la doctrina dominica de Oaxtepec,<sup>15</sup> no dudó en reconocerlo ampliamente, pues no fue lo común. Tanto los curas como sus tenientes debían darse el tiempo suficiente para enseñar antes o después de la misa y no dejar esa labor solo a los indios fiscales. En Santa Marta, ayuda de parroquia de la doctrina franciscana de San José de los naturales, como en muchas otras parroquias, Lanciego ordenó al respecto: «encargamos severísimamente a nuestro cura que todos los domingos explique la doctrina cristiana artículo por artículo y misterio por misterio» (Aguirre, 2016, I, p. 506). Además, tenían la obligación de explicarla en la lengua que hablaran los indios.<sup>16</sup>

Otro renglón en el que el arzobispo insistió mucho fue pedir a los doctrineros, con una feligresía abultada, tener más ayudantes,

---

observancia de las virtudes y reprimirles la corrupción de sus costumbres, de cuya omisión resulta la relajación del pueblo y aumento de los vicios que por todo derecho está obligado a extirpar con su doctrina y ejemplo, y en especial le reprendemos y afeamos la omisión en explicar a sus fieles la doctrina cristiana y misterios de nuestra santa fe católica, en que con gran dolor de nuestro corazón y después de quince años de cura, hemos hallado considerable atraso en la juventud».

15 Aguirre (2016, I, p. 271): «hemos reconocido la aplicación de nuestro cura ministro al cumplimiento de su obligación, por tanto, le damos las gracias de su buena administración y en especial de la explicación de la doctrina cristiana todos los domingos».

16 Aguirre (2016, I, p. 167), como lo dispuso en Tlalpan: «que en los pueblos o haciendas a donde se fuere a decir misa se haga todos los domingos la misma explicación, la cual en los sobre dichos pueblos y haciendas sea siempre en lengua mexicana».

como sucedió en Tepoztlán.<sup>17</sup> En Yautepec, en donde había tres frailes, Lanciego consideró que de acuerdo con el número de misas que se decían en la cabecera, en las visitas y en los trapiches, no eran suficientes esos ministros, por lo que ordenó poner más en el término de tres meses (Aguirre, 2016, I, p. 257). Para atajar rechazos de los curas sobre esta resolución, Lanciego criticó a aquellos que, teniendo suficientes obvencciones para pagar ayudantes, no lo hacían, como sucedió al doctrinero franciscano de Cuernavaca respecto a la administración espiritual de la visita de Xochitepec: «que la congrua que produce esta administración [...] alcanza al sustento de más ministros que puedan cumplir con las obligaciones referidas, por tanto, mandamos que dentro de tres meses, primeros siguientes, se pongan los ministros necesarios por nuestro cura ministro de la Villa de Cuernavaca» (Aguirre, 2016, I, p. 217). Lo mismo le pidió para la ayuda de Mazatepec (Aguirre, 2016, I, p. 228) e igual al doctrinero de Tlaltizapan (Aguirre, 2016, I, p. 246).

Además, Lanciego estrechó a los doctrineros a que sus coadjutores debían antes ser examinados en lengua y doctrina por la mitra, como lo dispuso en Jantetelco (Aguirre, 2016, I, p. 305) o en Zacualpan: «mandamos que para la buena administración de esta doctrina, ponga otro coadjutor de que necesita y éste sea de los aprobados por nos en suficiencia y lengua» (Aguirre, 2016, I, p. 315). En Cuautla, Jonacatepec, Jantetelco y Zacualpan, el prelado urgió a los doctrineros a destinar más ayudantes también para el mismo fin (Aguirre, 2016, I, pp. 285, 305). En el segundo partido dio instrucciones precisas sobre cómo debería actuarse en las visitas: «mandamos a nuestro cura ministro ponga otro coadjutor, para la administración y que el sacerdote que de su orden hubiere de ir a

---

17 Aguirre (2016, I, pp. 263-264): «en atención al crecido número de esta feligresía y ser toda de naturales [...] y no tener coadjutor de lengua [...] mandamos que dentro de tres meses de la fecha de este dicho nuestro cura provea de ministros bastantes para lo referido y explicación de la doctrina cristiana todos los domingos en que hallamos defectuosos a los naturales».

decir misa a estos pueblos, se detenga hasta que se congreguen los individuos y que a todos les explique la doctrina cristiana» (Aguirre, 2016, I, p. 297). Lanciego incluso sugirió el método para enseñar la doctrina a los niños de una manera más efectiva: «encargamos no sea mucha la explicación de la doctrina, sino como a infantes, clara y poca y proponiéndola con algunos ejemplos materiales y atemperándose a su rudeza» (Aguirre, 2016, I, p. 392).

El arzobispo también impulsó más días para enseñar la doctrina y no solo cuando los curas celebraran misa; para ello, se debía antes instruir mejor a los indios fiscales y maestros de los niños, llamados «temastianos». En Tochmilco, Lanciego encargó «la conciencia así a nuestro cura como a sus coadjutores, elijan para este efecto el fiscal que fuere más de su satisfacción, examinándolo y reconociéndole» (Aguirre, 2016, I, p. 327). Los doctrineros debían examinar a los fiscales, quienes debían saber bien las oraciones y poder explicar los misterios de la fe, insistiendo que contar con estos ayudantes indios no eximía a los primeros de su enseñanza personal en los días de misa (Aguirre, 2016, I, p. 305). En Chalco, el mitrado ordenó al cura estar al pendiente de los indios fiscales que enseñaba la doctrina a los jóvenes: «que en los días de la semana de cuando en cuando baje a reconocer los muchachos y el modo con que el fiscal les pasa las oraciones, para que a su presencia se aviven» (Aguirre, 2016, I, p. 478). Misma disposición decretó en Coatepec (Aguirre, 2016, I, p. 492). En Tetela del Volcán, Lanciego designó incluso al temastian y ordenó al gobernador y fiscales indios garantizar la asistencia de los niños y las niñas a la enseñanza de la doctrina (Aguirre, 2016, I, pp. 339-340).

Los pueblos sujetos a las cabeceras parroquiales, llamados también «visitas», fueron parte también de las preocupaciones del prelado. Durante sus recorridos dispuso siempre decretos para mejorar la enseñanza y nombrar fiscales, como en San Juan, de la doctrina dominica de Tenango Tepopula (Aguirre, 2016, I, p. 430). En Tlalmanalco, de franciscanos, y pese a reconocerle al doctrinero

su esmero en la enseñanza de la cabecera, le ordenó hacer lo mismo en las visitas y en las haciendas de la jurisdicción (Aguirre, 2016, I, p. 451). De hecho, atendiendo también el problema de la desatención de esos pueblos, Lanciego recordó a los curas y sus tenientes la obligación que tenían de explicar la doctrina, antes o después de las misas, como sucedió en Chimalhuacán Chalco (Aguirre, 2016, I, p. 403).

El arzobispo también recordó a los cabildos de indios y a los tenientes de alcalde mayor la obligación que tenían de ayudar a los curas para que todos asistieran a misa y a la enseñanza de la doctrina (Aguirre, 2016, I, pp. 348-349, 355). Así lo hizo saber al teniente de alcalde mayor en Tepoztlán: «se haga la cuenta de los naturales [...] y para ello se compelan los indios a que se junten y entren temprano sobre que encargamos al teniente de este lugar su obligación y que ayude al padre cura para este efecto» (Aguirre, 2016, I, p. 263). El arzobispo quiso establecer también instancias para la enseñanza de la doctrina en las haciendas, conciente de la importancia de estas entidades como núcleos de fieles a veces más importantes que los pueblos. En Tepetlixpa, por ejemplo, decretó «que en las haciendas a donde se fuere a decir misa se haga la misma explicacion por el mismo sacerdote que fuere a decirla y para la cotidiana enseñanza los dueños nombren uno de los sirvientes, el más ladino que sirva de fiscal y pase la doctrina cristiana a los demás» (Aguirre, 2016, I, p. 397).

En la región de Cuernavaca, Lanciego impuso a los dueños de las haciendas azucareras la obligación de poner encargados de repasar la doctrina a sus trabajadores, como en Xiuhtepec: «y para la cotidiana enseñanza los dueños de ingenios, haciendas o trapiches, nombren uno de los sirvientes o esclavos de ellas el más ladino para que pase la doctrina cristiana a los demás, declarando como declaramos ser esto muy de su obligación» (Aguirre, 2016, I, p. 202). En Oaxtepec, ordenó a los hacendados garantizar la doctrina también a los hijos de los esclavos, bajo pena de dar cuenta de su conciencia a Dios, pero también a los doctrineros y a la mitra (Aguirre, 2016, I,

p. 272). En tanto, en la doctrina dominica de Yautepec, no muy lejos de Cuernavaca, el prelado reprendió duramente a los hacendados por impedir la enseñanza a los muchos fieles que la necesitaban, para cuyo remedio dictó medidas puntuales:

[...] que a los niños asi libres como esclavos nacidos en semejantes parajes hasta la edad de siete u ocho años, los inclinen y apliquen a la enseñanza del fiscal, por cuya cuenta corre esta obligacion [...] que a los fiscales aprobados por nuestro cura ministro para dicha crianza no los puedan ocupar en otro ejercicio en aquel tiempo que estuviere determinado para la enseñanza [...] que de lo contrario daran cuenta a Dios de las almas de sus sirvientes que se pierden por la ignorancia de los misterios de nuestra santa fe por defecto de crianza cristiana que como padres de familia no tuvieren con sus sirvientes. Y asimismo tenga una nómina puntual así de los adultos como niños que hubiere en semejantes parajes y que esta se entregue a nuestro cura ministro para que por ella tome la cuenta y se entere del aprovechamiento de la niñez [...].<sup>18</sup>

Lanciego ordenó establecer escuelas de castellano, antiguo deseo de la Corona y que el arzobispo retomó, considerando que la conservación de las lenguas indígenas era un obstáculo para consolidar la evangelización de las nuevas generaciones de indios.<sup>19</sup> De ahí que insistiera en todos los partidos la creación de ellas, pues fueron muy pocas las que halló fundadas, como en Ozumba, ayuda de Tlalmanalco, en donde había una, encargando al doctrinero que la siguiera conservando (Aguirre, 2016, I, p. 412). Por provenir esta disposición de una real cédula, Lanciego hizo recaer la obligación de fundar esas escuelas en los alcaldes mayores y sus tenientes, sin hacer alguna propuesta sobre la fuente del salario de los maestros de castellano.

---

18 Aguirre (2016, I, pp. 255-256).

19 AGI, México, 805, carta del 15 de julio de 1717: «esta escuela de lengua castellana, cuya erección es mi principal asunto en esta tercera visita».

Lanciego consultó con el virrey la conveniencia de establecer esas escuelas en cabeceras y pueblos importantes, pues si bien había hallado indios que decían bien las oraciones, en su lengua o en castellano, no las comprendían fácilmente y las repetían como papagayos; además, en realidad eran los temastianos, no tanto los curas, quienes se encargaban de hacer que las aprendieran de memoria. El prelado llegó incluso a ofrecer pagar el salario de un maestro indio de castellano en la doctrina dominica de Hueyapan, con tal de que los niños de ese partido aprendieran oraciones y la lengua hispánica; por ello, pidió al doctrinero designar al temastiano o maestro indio para que la mitra le diera el título correspondiente (Aguirre, 2016, I, pp. 333-334).

En su afán por mejorar la vida espiritual de los naturales a partir de las instancias parroquiales, el arzobispo emprendió también la reforma de las cofradías y las hermandades, la mayoría dirigidas por indios. Durante sus visitas inspeccionó al menos 360 confraternidades distribuidas en 82 partidos. El prelado reafirmó de forma categórica su condición de comunidades de fieles regidas por la normativa canónica vigente, sujetas a la jurisdicción ordinaria solamente y cuyo principal fin era reforzar el culto público y las necesidades materiales de los curatos. Sin duda era importante porque se trataba de sujetar a toda la feligresía organizada en cofradías, a las instancias de la Iglesia secular y a comprometerlas con el culto parroquial. Lanciego no escatimó en emitir múltiples decretos para resolver problemas concretos de las asociaciones de fieles, pero señaló también directrices a futuro que guiaran a los cofrades, a los curas y a los jueces eclesiásticos (Aguirre, 2018, pp. 105-139).

Por ello se reafirmó que las cofradías, como entidades sujetas a la jurisdicción eclesiástica con funciones de culto y bienes espiritualizados, debían acatar las directrices de la mitra y que los curas podían, si lo consideraban conveniente, impulsar cambios en sus constituciones. Así, en la visita a la cofradía de morenos de Nuestra Señora del Rosario, en el real de Sultepec, instruyó al cura

que de no ser convenientes las prácticas que tenían por norma, debía reunir a los cofrades para formar nuevas constituciones y remitirlas al arzobispo o al provisor y vicario general para su aprobación (Aguirre, 2016, II, p. 222). Para la mitra, la noción de autonomía de las cofradías carecía de sentido en el marco de la potestad ordinaria a que estaban sujetas. Por supuesto que, a esta posición, se oponía la tendencia de diversas cofradías y sus mayordomos a actuar sin rendir cuentas a ninguna autoridad eclesiástica, aun a sabiendas de que estaban sujetas a su jurisdicción.

Más allá de esta serie de decretos específicos para las parroquias, Lanciego deseaba soluciones más generales, para lo cual, en abril de 1721, anunció al rey su decisión de convocar a un sínodo diocesano que fuera ejemplo y sirviera de modelo para el resto de los obispados novohispanos. Ese sínodo debería atender a los grandes problemas que vislumbró en el arzobispado, a saber: «solicitaré se renueve la observancia del concilio mexicano y se prevendrán las constituciones más conducentes para la reformación del clero, administración de los santos sacramentos y corrección de costumbres de los fieles, todo lo cual podrá servir de pauta para las demás diócesis a menos expensas».<sup>20</sup>

Para realizar el sínodo sin dificultades pidió protección del rey y la recomendación del virrey y demás altas autoridades de Nueva España. Para agosto de ese mismo año, Lanciego insistió al rey de la necesidad, ya no solo de hacer el sínodo sino de consultar con el papa varios asuntos de sumo interés, pues había gran necesidad de «restablecer y reparar la disciplina cristiana y eclesiástica, especialmente en un reino donde sus naturales gozan aun los privilegios de neófitos, habiendo llegado a tanto nuestra flaqueza que oigo decir no estar en uso ni observancia este nuestro concilio mexicano».<sup>21</sup> Lanciego insistió en que el eslabón más débil de la Iglesia novohispana eran los indios

---

20 AGI, México, 805, carta del 22 de abril de 1721.

21 AGI, México, 805, carta del 19 de agosto de 1721.

pues seguían siendo neófitos, a dos siglos de la conquista. Sin embargo, el sínodo nunca llegó a realizarse.

En 1722, luego de haber terminado sus visitas pastorales, Lanciego hizo un balance general del clero parroquial y la feligresía, que expresó a Felipe V. Para el prelado, en tono pesimista, nada de los decretos de la visita de su antecesor Aguiar y Seixas, de la década de 1680, se había practicado «ni en la explicación de doctrina cristiana ni en la observancia del arancel de los derechos parroquiales ni en aquel conocimiento de los misterios de nuestra santa fe, necesarios para la salvación de los hijos».<sup>22</sup> De ahí que encomiara la visita pastoral como factor que enmendaba la tibia actitud de los curas en la administración espiritual. Para estos últimos, el prelado tenía también propuestas, convencido de que la salvación de la feligresía dependía en gran medida de buenos sacerdotes.

## 2. FORMAR MEJORES CURAS

En Trento, el concilio procuró hacer frente a fuertes críticas sobre la vida no ética del clero, la ilegitimidad de la jerarquía católica o la ignorancia de los clérigos.<sup>23</sup> Por ello se abordaron tres aspectos básicos: el perfil del sacerdote ideal, la creación de seminarios para su educación y los mecanismos para la ordenación sacerdotal. Respecto a los seminarios, el concilio estableció las directrices que debían seguirse para lograrlo: debían fundarse cerca de las catedrales y con recursos de diferentes rentas eclesiásticas que el concilio dejaba a la discreción de cada prelado organizar.<sup>24</sup>

En Nueva España las dificultades para formar convenientemente al clero secular se dieron desde el siglo XVI, y para principios del

---

22 AGI, México, 805, carta del 10 de julio de 1722.

23 Concilio de Trento, sesión XXIII, «El sacramento del orden».

24 Concilio de Trento, sesión XXIII, capítulo XVIII, «Se da el método de erigir seminario de clérigos y educarlos en él».

XVIII seguía habiendo quejas y críticas. Al respecto, el proyecto arzobispal de Lanciego para la reforma de la vida espiritual de su feligresía, y en especial de los indios, no se limitó a los decretos de su visita pastoral, sino que también lo vinculó con la reforma del clero. Como era su tendencia, Lanciego expresó en 1715 a Felipe V su diagnóstico de la clerecía del arzobispado con duras palabras, a tono con las que usó para describir la situación espiritual de los indios: «he reconocido en mi clero considerable multitud y gran pobreza, y lo que es peor, mezclado de sujetos de padres no conocidos, cuyo pernicioso efecto resulta de la indiscreción, con que a bulto, y sin distinción, se ordenan muchos en la sede vacante más por empeños y motivos temporales que por divina vocación».<sup>25</sup>

Con base en este panorama percibido, el arzobispo se dispuso a lograr cambios importantes con tres acciones principales: el fortalecimiento del seminario conciliar de México, de reciente creación; una mayor exigencia en la ordenación sacerdotal; y, finalmente, impulsar a clérigos mejor capacitados para administrar en lenguas indígenas.

En Nueva España, fue en el tercer concilio de 1585 cuando se decretó la creación de seminarios en las diócesis.<sup>26</sup> No obstante, las fundaciones fueron lentas, al igual que en el resto del mundo hispánico, debido a la falta de rentas y la presencia de colegios y universidades en donde se formaba el clero secular. El de México se fundó en 1689, bajo el impulso del arzobispo Aguiar y Seixas, pero abrió sus puertas hasta 1697, con dieciséis colegiales de erección, cuatro de ellos hijos de caciques (Menegus y Aguirre, 2006). El nuevo colegio fue un proyecto del alto clero secular, encabezado por

---

25 AGI, México, 805, carta al rey del 3 de abril de 1715.

26 Tercer concilio provincial mexicano, libro I, título I, párrafo II: «que los obispos trabajen con toda la actividad de que son capaces en fundar esta clase de seminarios, y en hacerlos duraderos, luego que se hayan creado, según la posibilidad de cada una de sus diócesis, y cumpliendo exactamente el decreto del concilio de que se ha hecho mérito».

su prelado y que tuvo como meta central ser el principal semillero de clérigos. Lanciego Eguilaz también se echó a cuestras regularizar la vida de esta institución que pronto rivalizó con el célebre colegio jesuita (Aguirre, 2012, pp. 32-44). La consolidación del seminario fue una realidad para la tercera década del siglo XVIII, a pesar de la rivalidad con los jesuitas de San Ildefonso y las dificultades de financiamiento. La demanda creciente de estudios y órdenes sacerdotales en el arzobispado lo hacía un proyecto viable.

El fortalecimiento del seminario fue una tarea difícil para Lanciego, pero inexcusable, ante los aires de renovación clerical en Madrid, luego de la guerra de sucesión. Consiente de todo ello, el arzobispo dedicó atención especial a mejorar la docencia y las finanzas del seminario, considerando que era «la principal escuela donde se han de formar los niños en letras y santidad para proveer la Iglesia de ministros idóneos y por eso estimarlo yo como una de las principales joyas que tiene mi sagrada mitra» (Chávez, 1996, I, p. 210).

El seminario conciliar tuvo también el apoyo de la universidad de México, institución ligada desde el siglo XVI a los intereses del alto clero secular del arzobispado, pues les permitió incidir mejor en la formación de los nuevos sacerdotes y depender menos del poderoso colegio jesuita. Un factor determinante para dar estabilidad al nuevo seminario fue contar con las aportaciones de ambos cleros, especialmente de los curatos y las doctrinas, como lo señalaba el concilio de Trento (Aguirre, 2012, pp. 45-54). De paso, la mitra acrecentó su autoridad ante las órdenes mendicantes, al lograr que colaboraran económicamente.

La contribución del seminario a la renovación del clero secular y a su aumento fue indudable. Para mediados del siglo XVIII varios cientos de alumnos de ese seminario se habían graduado en la universidad y una buena parte de ellos había ingresado al clero secular; junto con la mitra, habían hecho del colegio el segundo en importancia por el número de alumnos y graduados, no solo del arzobispado sino de todo el virreinato en un periodo de tiempo

relativamente corto, superando incluso a los de Puebla (Aguirre, 2002, pp. 37-42). Por lo concerniente a las demandas de la Corona para renovar al clero, Felipe V podía estar satisfecho con las acciones de Lanciego a favor del seminario tridentino.

En consonancia con sus decretos de visita sobre que la explicación de la doctrina a los indios debería ser en sus idiomas, en la capital el arzobispo Lanciego se dio a la tarea de impulsar la formación de clérigos lenguas. Aunque desde el siglo XVI se ordenó la castellanización de la población indígena, en la práctica las órdenes religiosas se dieron a la tarea de aprender las lenguas para facilitar la conversión religiosa y la comunicación. Los detractores del clero regular argumentaron que este las preservaba para apartar a los indios de los españoles y consolidar su poder. Otra acusación en contra de las lenguas indígenas fue que los indios conservaban así sus antiguos ritos e idolatrías, en detrimento de la fe católica. Los religiosos las defendieron argumentando que mediante ellas los indios podían entender mejor la fe cristiana y que era obligación del clero aprenderlas. Con todo, la Iglesia en su conjunto acabó por aceptar que, puesto que la castellanización de los nativos llevaría mucho más tiempo del previsto, lo mejor era fomentar la formación de clérigos lenguas.

Lanciego fue coherente con esa tendencia secular y con las realidades lingüísticas del arzobispado, pues en cuarenta y ocho curatos seculares predominaba el náhuatl, en veinte el otomí, en doce ambos idiomas, en seis el mazahua, en tres el huasteco y en uno el matlatzinca. En esa misma proporción se ordenaban los clérigos lenguas. Los curatos considerados de lengua castellana solo eran los del centro de México: catedral, San Miguel, San Pablo, San Sebastián, Santa Catarina Mártir y Santa Veracruz, más el real minero de Pachuca y el puerto de Acapulco, en donde se hablaba también el náhuatl.<sup>27</sup>

---

27 AGI, México, 338, año de 1670.

Aunque el arzobispo impulsó las escuelas de castellano, según se ha mencionado antes, también reforzó la ordenación de clérigos lenguas, conciente de que seguían necesitándose. Así lo reflejan los registros de más de dos mil exámenes para la ordenación de clérigos en su mandato, en donde se exige a todos los ordenantes, en principio, el conocimiento mínimo de una lengua.<sup>28</sup> Si nos atenemos solo al rubro del título en que se ordenaron los clérigos entre 1717 y 1727, se aprecia que el 54.8 % expresó conocer una lengua. Paralelamente, la mitra fomentó también la ordenación de indios clérigos. En carta al rey, de abril de 1722, Lanciego destacó que los impulsó para que «después de prácticos en nuestro idioma y en las ciencias sean más útiles los que sobresalieren a la conversión y educación de aquellos pobres indios que los mismos españoles por ser tan natural el amor a los propios y que en esta consecuencia ocupen también curatos los doctos».<sup>29</sup>

A nivel general, Lanciego buscó aumentar las exigencias para quienes deseaban convertirse en sacerdotes, dadas las fuertes críticas sobre la falta de idoneidad de la clerecía, tanto en España como en América. A principios del siglo XVIII, algunos ministros de Felipe V criticaron la falta de vocación y de preparación del clero, agregando que se habían relajado los requisitos para obtener las órdenes sacerdotales (Domínguez, 1992, II, pp. 54-55). Aunque en el Concilio de Trento se especificaron bien los requisitos, sin embargo, no se cumplían necesariamente. Estas preocupaciones en la corte madrileña hicieron eco en preladados de Felipe V, como Lanciego Eguilaz, quien puso manos a la obra también.<sup>30</sup>

---

28 Archivo General de la Nación de México (en adelante: AGNM), Bienes Nacionales, leg. 1271, exp. 1.

29 AGI, México, 805, carta del 13 de abril de 1722.

30 En Yucatán, el obispo Juan Gómez de Parada, quien gobernó por la misma época que Lanciego Eguilaz, también realizó serios intentos por responder al llamado de Madrid sobre cumplir con las exigencias conciliares en las ordenaciones sacerdotales (Solís, 2003, p. 17).

Un informe del arzobispo a la Corona señaló las deficiencias halladas sobre ordenación sacerdotal durante la sede vacante que lo precedió.<sup>31</sup> Aunque durante ella, entre 1708 y 1712, el cabildo eclesiástico nombró una junta de órdenes, para revisar los casos problemáticos de clérigos que se iban a ordenar, en la práctica, hubo un gran número de nuevos clérigos.<sup>32</sup> El prelado concluyó que esa junta fue muy flexible en los requisitos pedidos a los clérigos.

Pero Lanciego Eguilaz no se conformó con verter críticas y, en consecuencia, se propuso, realizar ajustes para mejorar el perfil eclesiástico de los aspirantes al sacerdocio, cumplir con los requisitos canónicos y alinearse a las preocupaciones de Madrid. Se nombraron más examinadores sinodales, generalmente curas de la ciudad de México, que revisaron los conocimientos de gramática latina, teología moral, doctrina cristiana (evangelios, catecismo, breviario de párrocos) y lenguas indígenas.<sup>33</sup> Además, fueron nombrados examinadores de lenguas minoritarias, como en 1722, cuando Nicolás de Vargas Machuca, catedrático de la lengua en la universidad, fungió como examinador de otomí,<sup>34</sup> o Francisco de Estrada, quien examinó a cuatro clérigos en el idioma mazahua.<sup>35</sup>

Un libro de registro de exámenes, de 1717 a 1727, nos brinda una mejor idea sobre lo que sucedía en los sínodos del palacio

---

31 AGI, México, 805, carta del 3 de abril de 1715.

32 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 236, exp. 5.

33 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 41, exp. 6, ff. 39-39v.

34 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 1271, exp. 1.

35 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 1271, exp. 1, año de 1722 y leg. 41, exp. 6, f. 137. En otros casos, los aspirantes eran enviados con examinadores eventuales (podría ser un cura experto, por ejemplo), cuando había que hacerles exámenes especiales, ya sea canto, oraciones de misa, entre otros. Juan Antonio Fábrega examinó en canto y oraciones de misa a algunos aspirantes a presbíteros que le envió el arzobispo.

arzobispal.<sup>36</sup> El documento está conformado por 2,153 registros de igual número de exámenes, de los cuales el 54 % fueron aprobatorios, mientras que el 29 % fueron reprobatorios. Esto demuestra que para Lanciego la ordenación sacerdotal no debía ser un mero trámite, ni que todo aquel que así lo deseara tenía garantizadas las órdenes sacerdotales.

Los orígenes sociales del clero secular fue otro rubro atendido por el arzobispo Lanciego, quien trató de frenar la ilegitimidad entre sus miembros (Aguirre, 2000, p. 78). En consecuencia, cuidó mucho de que los ordenantes demostraran ser hijos legítimos y de orígenes sociales aceptables. Para ello, se pedía a los clérigos dos comprobantes: una certificación de la fe de bautismo del cura del lugar de nacimiento y la información de limpieza y legitimidad sustentada por dos o tres testigos de buen nombre. En un libro de exámenes de 1717 a 1727, la primera cualidad que se anotaba de los clérigos era sobre su legitimidad, demostrada con la presentación de la fe de bautismo y las declaraciones de tres testigos. Prácticamente no hay registros en el libro que omitan ese requisito, lo cual confirmaría la preocupación de las autoridades eclesiásticas pues en esa época se presenciaban en la ciudad de México altas tasas de ilegitimidad, tanto en los españoles como en los mestizos (Gonzalbo, 1998, p. 178). Por supuesto que no se puede descartar que varias fes de bautismo estuvieran alteradas. Pero la apuesta de reforma de Lanciego no se limitó a mejorar la formación sacerdotal en el arzobispado, sino que inició también la de las parroquias, que seguía teniendo como centro la salvación de los fieles.

---

36 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 1271, exp. 1. Esta fuente destaca por su escasez, pues hasta ahora no he hallado referencia sobre una similar para otros periodos arzobispales del siglo XVIII.

### 3. PROYECTOS PARA REORGANIZAR LA ADMINISTRACIÓN PARROQUIAL

Durante su mandato, Lanciego también fue ideando cambios importantes en la estructura parroquial del arzobispado que dieran como resultado garantizar una vida cristiana aceptable de los indios. Para lograrlo, centró sus planes en tres ejes: aumentar el número de ministros espirituales, crear nuevas parroquias de menos fieles y sujetar a todos los curatos seculares, doctrinas y misiones a una mayor supervisión de la mitra. Fue una tarea complicada por cuanto debió enfrentar diferentes oposiciones e inercias de ambos cleros, pero aun así lo intentó.

Lanciego insistió en poner tenientes de cura fijos en pueblos de visita con gran feligresía que pudiera pagar su salario: «que se viva con los indios y sobre ellos para que tengan persona a quien venerar y temer con cuya presencia se recelen y desvíen de sus torpezas, embriagueces, supersticiones y aun idolatrías». <sup>37</sup> Lanciego llamó la atención ante Felipe V sobre la oposición de los curas para pagar más ministros:

[...] tampoco me hace fuerza el que poniendo ministros en pueblos de vecindad y suficiente congrua se menoscabe el recibo, y aumentando ministros crezca el gasto, porque esto sería anteponer el interés a la salvación de las almas, lo cual es indigno de un espíritu cristiano, cuanto más religioso sea cierto que pueblos de indios que rinden congrua para seis ministros y no se les ponen más de tres o cuatro son perjudiciales en los dos o tres ministros que se les usurpan [...].<sup>38</sup>

Este asunto fue incluso consultado por Lanciego en Roma, pidiendo poderes especiales para obligar a los superiores religiosos a aceptar que se pusieran más vicarios en los pueblos donde hicieran falta.<sup>39</sup>

---

37 AGI, México, 805, carta del 15 de julio de 1717.

38 AGI, México, 805, carta del 15 de julio de 1717.

39 AGI, México, 817, sobre instancias del arzobispado de México, 1702-1733.

En otra misiva a Felipe V, Lanciego denunció la discrecionalidad de los doctrineros para poner y quitar ayudantes y vicarios en pueblos de visita, mismos que no necesariamente están capacitados para administrar espiritualmente, para lo cual propuso dos soluciones: erigir nuevas parroquias para poner curas mejor formados, o bien que la mitra pudiera examinar previamente a todos esos ayudantes, en concordia con los religiosos, para evitar pleitos.<sup>40</sup>

La división de curatos y doctrinas para mejorar la atención espiritual de los fieles fue otro proyecto de Lanciego, por lo cual pedía a la Corona facilitar los procesos legales para lograrlo. En carta del 6 de abril de 1719, el prelado solicitó a Felipe V no permitir que se le pusieran dificultades a la mitra para dividir parroquias y que todo quedara solo en manos de los arzobispos y los virreyes:

[...] convendrá que en todo se difiera al dictamen de este y a la consulta que hiciere a vuestro virrey, sin dar lugar a más dilación, porque de lo contrario serán inútiles las grandes incomodidades que he padecido en mis cinco visitas, reconociendo personalmente las asperezas y distancias de los pueblos, todo a fin de darles la más cómoda administración y ver por mis ojos que en algunos parajes se me mueren los hijos sin sacramentos y si para obviar estos tan gravísimos inconvenientes quiero dividir alguna parroquia o poner ministros a donde convenga, nunca lo podré conseguir si se consienten estos recursos y dilaciones y se obliga a los prelados a que formen procesos de informaciones y diligencias para lo cual los prelados no tenemos tiempo ni vida.<sup>41</sup>

En ese mismo año, Lanciego insistió al rey sobre la utilidad de dividir las grandes parroquias para lograr una mayor cercanía de los curas con los fieles. Agregó que esto último podía agilizarse si se pasaba por alto los trámites que se acostumbraba pedir para dividir, y contando solo con «la consulta que sobre ellos hiciese a mi vice patrón, sin dar lugar a más dilación, porque de lo contrario serían

---

40 AGI, México, 805, carta del 16 de abril de 1719.

41 AGI, México 805, carta de Lanciego al rey, del 6 de abril de 1719.

inútiles las grandes incomodidades que había experimentado en las referidas visitas». <sup>42</sup> En Madrid, se contestó al arzobispo que si contaba con el visto bueno del virrey y de acuerdo a la normativa tridentina, podía erigir las escuelas y las parroquias que tuviere por convenientes.

Respecto a las misiones de la custodia de Tampico, jurisdiccionalmente pertenecientes también al arzobispado, Lanciego no solo quiso mejorar su administración espiritual, sino que impulsó su conversión a doctrinas para poder ejercer más atribuciones. A raíz de su visita en 1720, el arzobispo constató que los ministros de las misiones de Tampico carecían de presentación del virrey o de algún arzobispo, violando las leyes del real patronato al respecto, sobre todo la ley 3, título 15, del libro I de la *Recopilación de leyes de Indias*. <sup>43</sup> Aunque esta ley no mencionaba específicamente a los misioneros, el prelado interpretó que debían tener igual tratamiento que los doctrineros. Así, el arzobispo propuso al virrey decretar la conversión de las misiones en doctrinas, para seguir todos los requisitos de presentación de ministros. El abogado fiscal del virrey opinó que, si bien era innegable que la población de las misiones había aumentado considerablemente, sobre todo de gentes de razón, y ello justificaría su transformación a doctrinas, antes había que pedir al provincial franciscano si tenía algo que alegar al respecto. <sup>44</sup> El virrey estuvo de acuerdo y así lo ordenó. Aunque no

---

42 AGNM, Reales Cédulas Originales, volumen 41, expediente 23.

43 En la parte central de esa ley se especifica que: «Ordenamos y mandamos que en cuanto a remover y nombrar los provinciales y capítulos de las religiones, religiosos doctrineros, guarden y cumplan lo que está dispuesto por las leyes del patronazgo real de las Indias, sin ir ni pasar contra ello, en forma alguna. Y demás de esto, siempre que hubieren de proveer algún religioso para doctrina que tengan a su cargo, ora sea por promoción del que la sirviere, ó por fallecimiento ó otra causa, el provincial y capítulo hagan nominación de tres religiosos, los que les parecieren más convenientes para la doctrina, sobre que les encargamos las conciencias, y esta nominación se presente ante vuestro virrey, presidente o gobernador».

44 AGNM, Clero Regular y Secular, vol. 93, f. 197.

sabemos la opinión precisa del provincial, es seguro que se negó al cambio de estatus, pues en informes de 1743 aún eran misiones esos centros.

Paralelamente, Lanciego emprendió la tarea de ampliar la jurisdicción ordinaria en las doctrinas mediante jueces eclesiásticos territoriales. La autoridad de los obispos fue cuestionada desde el siglo XVI por franciscanos, agustinos y dominicos, por lo que los primeros 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.<sup>45</sup> Uno de esos recursos fue precisamente la figura del juez eclesiástico, cuya principal función fue extender la jurisdicción de los obispos en las parroquias y doctrinas de sus respectivas jurisdicciones diócesis.

La cuestión de los jueces eclesiásticos fue objeto de atención de los consejeros del primer rey Borbón. En 1701 se puso fin a las largas disputas que durante más de un siglo protagonizaron los obispos y las órdenes religiosas por el asunto de la supervisión de las doctrinas de indios. En cédula del 2 de octubre de ese año, el monarca expresó que ninguna ley, canónica o real, limitaba a los obispos la facultad de subdelegar las visitas de los religiosos a discreción, y que, en cuanto al nombramiento de vicarios foráneos, los obispos podían nombrarlos sin obstáculo.<sup>46</sup>

Fue el arzobispo Lanciego quien sacó más provecho de esa cédula y, en consecuencia, nombró jueces eclesiásticos para todas las regiones del arzobispado, incluyendo aquellas dominadas por religiosos. En algún momento previo a 1721, Lanciego Eguilaz solicitó al rey revalidar la cédula de 1701, argumentando que, aunque había intentado lograr la quietud de los frailes en su jurisdicción, ellos no lo permitían «en perjuicio de las regalías y autoridad de su

---

45 Al respecto pueden consultarse los recientes trabajos en la obra colectiva coordinada por Martínez y Cervantes, 2005.

46 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 1285, exp. 23.

mitra». <sup>47</sup> En vista de ello, logró que Felipe V confirmara la cédula de 1701, ordenando a todos los obispos sufragáneos la observaran y cumplieran, «a cuyo fin se os remiten los que pertenecen a vuestros sufragáneos, para que por vuestra mano lleguen a las suyas, y tengan el debido cumplimiento que conviene a mi servicio». <sup>48</sup> Ya desde sus visitas pastorales, según se mencionó, Lanciego había ordenado a sus jueces eclesiásticos vigilar que los doctrineros cumplieran con la administración de todos los sacramentos. <sup>49</sup>

En 1722 Lanciego informó al rey que era importante reafirmar, ante todos, el derecho que los prelados ordinarios tenían para nombrar vicarios foráneos y visitadores; particularmente, eran necesarios para hacer cumplir los decretos de su visita pastoral. Finalmente, acusaba a los religiosos de no querer reconocer «otro visitador ni otro juez eclesiástico que el regular, eximiendo al prelado ordinario de todo el gobierno y jurisdicción eclesiástica de dichos curatos, lo cual dejó a la profunda consideración de VM». <sup>50</sup>

A principios de 1723, con ocasión de cumplir con la recaudación de un subsidio eclesiástico, otorgado por Roma en 1721, el arzobispo Lanciego envió una carta cordillera de instrucciones a un total de noventa y un jueces eclesiásticos, incluyendo a doce que solo tenían jurisdicción sobre doctrinas de religiosos, en las que vivía una gran parte de la población indígena del arzobispado. <sup>51</sup> Al parecer, antes de este año, no existió una cantidad así de jueces eclesiásticos, quienes actuaron como brazos ejecutores de las órdenes del monarca y de su prelado, recibiendo incluso una compensación económica por sus tareas de recaudación del subsidio. <sup>52</sup>

---

47 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 1285, exp. 23.

48 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 1285, exp. 23.

49 AGI, México, 805, carta del 14 de agosto de 1720.

50 AGI, México, 805, carta del 19 de julio de 1722.

51 Archivo Histórico del Arzobispado de México, caja 36, exp. 15.

52 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 739, exp. 12.

Después de haber intentado, sin mucho éxito, dividir doctrinas, nombrar más ayudantes de cura y convertir misiones en doctrinas, Lanciego se aprestó a una reforma de mayores alcances: la secularización de sesenta doctrinas del arzobispado. Aunque entre 1680 y 1720 se crearon más de veinte curatos seculares (Aguirre, 2008, pp. 487-505), ello no resolvió sustancialmente el problema de generalizar parroquias de menor magnitud. El arzobispo estaba al tanto sobre la reciente secularización de doctrinas en el obispado de Oaxaca. Varios puntos que el obispo fray Ángel Maldonado tocó en sus misivas parecen haber influido en acciones posteriores del arzobispo.<sup>53</sup>

Lanciego envió a su secretario, José Ansoain y los Arcos, como procurador a Roma en 1721, para tratar varios asuntos de las doctrinas y en especial el de la secularización.<sup>54</sup> Este último asunto provocó mucha molestia en Madrid, pues al parecer Lanciego omitió consultar específicamente el traspaso de sesenta doctrinas. Atentos a esto, los franciscanos, con amplia experiencia luego de dos siglos de luchar por conservarlas, acusaron al arzobispo de menospreciar el real patronato al negociarlas directamente ante el papa. Este argumento fue exitoso pues el monarca y sus consejeros fueron muy sensibles a la acusación de omisión del real patronato, «la joya más preciosa que adorna la real corona», como expresara un virrey (Escamilla, 2001, p. 167) y, en consecuencia, olvidándose del objetivo central de Lanciego, llamaron a cuentas a su secretario a Madrid,<sup>55</sup> con lo cual el proyecto de secularización no pasó adelante ya.

## REFLEXIONES FINALES

Como otros obispos y autoridades novohispanas de su época, el arzobispo Lanciego Eguilaz estuvo atento también al problema de

---

53 AGNM, Bienes Nacionales, leg. 472, exp. 3.

54 AGI, México, 703.

55 AGI, México, 817.

la idolatría indígena en su jurisdicción. Sin embargo, la manera como lo enfrentó fue un tanto diferente a otros mitrados. Por un lado, dio libertad a su provisor de indios, Juan Ignacio Castorena Ursúa, de dirimir y resolver las denuncias contra los idólatras, así como realizar autos de fe que tuvieran impacto en la población, especialmente la indígena. Incluso permitió al provisor enviar informes directamente sobre el asunto a Madrid; consideramos que ello no fue casual, sino una estrategia tanto para agradar a un rey que se había declarado enemigo de la herejía y defensor de la verdadera fe durante la guerra de sucesión, como para la promoción de Castorena, quien sería finalmente promovido a la mitra de Yucatán.

En tanto, el arzobispo Lanciego acometió la problemática indígena desde una óptica menos punitiva y más constructiva: esto es, no señalar solo a los indios como culpables de su alejamiento o desconocimiento de la verdadera fe, sino que fue más crítico con la Iglesia misma y hasta con la monarquía. Con esta última porque expresó al rey que sus antecesores habían ocupado a los prelados en otros asuntos que les impidió conocer mejor y resolver los problemas espirituales de la feligresía, algo que Felipe V también hizo.

Pero, sin duda, el prelado de quien nos hemos venido ocupando fue más insistente en el problema del mal adoctrinamiento de los indios en sus parroquias, al convertirlo en asunto central de sus visitas pastorales. Para el prelado, los primeros responsables de ello era el clero parroquial, quienes no se habían hecho responsables de garantizar la salud espiritual de los naturales, abandonándolos a su rusticidad, ignorancia y pecados. De ahí que una buena parte de los decretos que dejó asentados en los autos de visita giraran en torno a reconvenir a los curas y sus ayudantes para ocuparse permanentemente de enseñar la doctrina a los indios, fijando incluso la rutina que debían seguir: los domingos correspondía personalmente hacerlo a los ministros y entre semana a los fiscales y temastianos. Pero estos últimos debían ser antes bien aleccionados y estar también vigilados en su accionar.

Igualmente, Lanciego pidió que en todas las parroquias se establecieran escuelas de castellano, haciendo responsable de ello a los alcaldes mayores y sus tenientes. La apuesta del arzobispo fue que, en la medida en que los naturales supieran la lengua española, podrían entender mejor la doctrina y, por tanto, estar en mejores posibilidades de salvar sus almas y vivir cristianamente. Por su parte, los gobiernos de indios también debían ayudar a los curas a garantizar la asistencia de los indios a la doctrina, especialmente la de los niños. Finalmente, los hacendados, como patrones de muchos naturales asentados en sus explotaciones, fueron también advertidos de su obligación de darles el descanso dominical para que pudieran asistir a misa y a la doctrina. Incluso el arzobispo les ordenó designar a un peón bien instruido como maestro de doctrina de sus trabajadores. Como es posible advertir, la apuesta del prelado fue involucrar a un sector más amplio de seglares como auxiliares de los curas en lo que para él era central: el buen adoctrinamiento de los naturales.

Pero Lanciego no se conformó con estas medidas para cada parroquia o misión, sino que intentó impulsar una reorganización parroquial para mejorar la administración espiritual de la feligresía: subdividir aquellas que tuvieran mucha población, establecer más ayudas o vicarías con ministros fijos, convertir las misiones en doctrinas e incluso secularizar sesenta de estas últimas, con el fin de que la mitra tuviera más jurisdicción. Sin embargo, no logró mucho al respecto, pues los curas se opusieron a dividir sus curatos o a pagar más ayudantes, así como los religiosos defendieron con éxito el *statu quo* de sus partidos.

No dejó tampoco de señalar los defectos en la formación y ordenación del clero, por lo cual fortaleció al seminario conciliar de la capital, elevó las exigencias de los candidatos al sacerdocio y promovió como nunca una mejor formación de curas expertos en las lenguas indígenas, consciente de que la mayor parte de su feligresía aún hablaba algún idioma nativo. En estos rubros hay indicios de que sí tuvo mejores resultados, a juzgar por la opinión

de varios alcaldes mayores que, en la década de 1740, destacaron el buen desempeño de los curas seculares en la administración espiritual de los indios de sus partidos.

A fin de cuentas, puede decirse que Lanciego Eguilaz tuvo logros parciales en su empresa de mejorar la administración espiritual de los indios, pues las órdenes religiosas siguieron siendo un dique importante para la jurisdicción arzobispal mientras que, aunque Felipe V le dio un respaldo importante, frenó también su intento de secularizar sesenta doctrinas, con lo cual la Corona optó por suspender el inicio de una reforma eclesiástica de mayor envergadura. Con todo, los esfuerzos del arzobispo Lanciego dejaron apuntadas las líneas de acción para una futura reforma, que tuviera en la cuestión indígena y su religiosidad uno de sus puntos nodales.

## REFERENCIAS

- ACOSTA, José de (1954). *Predicación del evangelio en las Indias*. En: Francisco Mateos (ed.). *Obras del padre José de Acosta*. Madrid: Atlas. Disponible en: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/predicacion-del-evangelio-en-las-indias--0/>>. Consulta: 1.8.2019.
- AGUIRRE Salvador, Rodolfo (2000). «El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz». *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 22, pp. 77-110.
- AGUIRRE Salvador, Rodolfo (2002). «Grados y colegios en la Nueva España. 1704-1767». *Tzintzum*, núm. 36, pp. 37-42.
- AGUIRRE Salvador, Rodolfo (2006). «El ingreso al clero desde un libro de exámenes del arzobispado de México, 1717-1727». *Fronteras de la Historia. Revista de Historia Colonial Latinoamericana*, vol. 11, pp. 201-230.

- AGUIRRE Salvador, Rodolfo (2008). «La secularización de doctrinas en México: realidades indianas y argumentos de Madrid, 1700-1749». *Hispania Sacra*, vol. 60, núm. 122, pp. 487-505.
- AGUIRRE Salvador, Rodolfo (2012). *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*. México: IISUE; Bonilla y Artigas; Iberoamericana-Vervuet.
- AGUIRRE Salvador, Rodolfo (2018). *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y de la Corona. Arzobispado de México, 1680-1750*. México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.
- AGUIRRE Salvador, Rodolfo (coord.) (2016). *Visitas pastorales del arzobispado de México, 1715-1722*. 2 vols. México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.
- BRAVO RUBIO, Berenise y Marco Antonio PÉREZ ITURBE (2016). «Una práctica, un manuscrito: Los libros de visitas pastorales de José de Lanciego y Eguilaz al arzobispado de México (1715-1722)». En: Rodolfo Aguirre Salvador (coord.). *Visitas pastorales del arzobispado de México, 1715-1722*. México: Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, vol. I, pp. XLI-LVIII.
- CASTELLANO, Juan Luis (2004). «La exaltación dinástica». En: Eliseo Serrano (ed.). *Felipe V y su tiempo*. Madrid, Institución Fernando el Católico, pp. 930-955.
- CONCILIO DE TRENTO (1785). *Sacrosanto, ecuménico y general concilio de Trento*. Traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala. Madrid: Imprenta Real.
- Concilium Limense Tertium* (2007). En: *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*. Edición, estudio introductorio, notas, versión paleográfica y traducción de textos latinos por Alberto Carrillo Cázares. Tomo 2, vol. II, pp. 627-753.
- CHÁVEZ SÁNCHEZ, Eduardo (1996). *Historia del Seminario Conciliar de México*. 2 tomos. México: Porrúa.

- CHUCHIAK, John F. (2014a). «Colonial Maya Religion and the Spanish World: The Role of “Idolatry” in InterEthnic Relations in Colonial Yucatán, 1545-1820». *Axis Mundi: Journal of the Slovak Association for the Study of Religion*, vol. 9, núm. 1, pp. 47-66.
- CHUCHIAK, John F. (2014b). «El Provisorato de Indios y la extirpación de la idolatría, 1563-1763». En: Sergio Quezada, Inés Ortiz Yam y Jorge Castillo Canché (eds.). *Historia General de Yucatán: Yucatán en el orden colonial 1517-1811*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán, vol. 2, pp. 177-264.
- DOMÍNGUEZ ORTIZ, Antonio (1992). *La sociedad española en el siglo XVII*. 2 volúmenes. Granada: Universidad de Granada.
- ESCAMILLA GONZÁLEZ, Iván (2001). «La memoria del gobierno del virrey duque de Alburquerque, 1710». *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 25, pp. 157-178.
- GONZALBO, Pilar (1998). *Familia y orden colonial*. México: El Colegio de México.
- LARA CISNEROS, Gerardo (2014). *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, Pilar (coord.) (2004). *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*. Disco compacto. México: Instituto de Investigaciones Históricas-UNAM.
- MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, María del Pilar y Francisco Javier CERVANTES BELLO (coords.) (2005). *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*. México: Instituto de Investigaciones Históricas; Universidad Nacional Autónoma de México; Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- MENEGUS, Margarita y Rodolfo AGUIRRE SALVADOR (2006). *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*. México: Centro de Estudios sobre la Universidad/Plaza y Valdés.

- RECOPILACIÓN (1987 [1681]). *Recopilación de leyes de los reynos de las Indias*. México: Escuela Libre de Derecho; Miguel Ángel Porrúa.
- RICARD, Robert (1986). *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SOLÍS ROBLEDA, Gabriela (ed.) (2003). *Contra viento y marea. Documentos sobre las reformas del obispo Juan Gómez de Parada al trabajo indígena*. Mérida: CIESAS; Instituto de Cultura de Yucatán; Editorial Pareceres.
- TAVÁREZ Bermúdez, David (2012). *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*. Oaxaca: El Colegio de Michoacán; CIESAS; UAM-I; Colegio Mexiquense.
- VOS, Jan de (ed.) (2011). *La guerra de las dos vírgenes. La rebelión de Los Zendales (Chiapas, 1712), documentada, recordada, recreada*. México: UNAM; CIESAS; UNICACH.
- YANNAKAKIS, Yanna P. (2006). «Hablar para distintos públicos: testigos zapotecos y resistencia a la reforma parroquial en Oaxaca en el siglo XVIII». *Historia Mexicana*, vol. LV, núm. 3, pp. 833-893.

Fecha de recepción: 17 de diciembre de 2019.

Fecha de evaluación: 1 de octubre de 2020.

Fecha de aceptación: 2 de octubre de 2020.

Fecha de publicación: 30 de junio de 2021.



## Toribio de Mogrovejo, Roma y la creación de un esquema de gobierno diocesano en Sudamérica

Constanza LÓPEZ LAMERAIN

Universidad de Chile (Santiago, Chile)  
mconstanza.lopezlamerain@gmail.com

Código ORCID: 0000-0002-1689-0912

### RESUMEN

En el siglo XVI, desde el arzobispado de Lima comenzó a crearse un estilo de gobierno eclesiástico metropolitano que brindara un claro camino a seguir a las nacientes diócesis de la provincia eclesiástica del Perú. En parte esto fue modelándose a partir de los concilios provinciales celebrados en la Ciudad de los Reyes, y más aún luego de la recepción del Concilio de Trento. Con Toribio de Mogrovejo a la cabeza del arzobispado de Lima, se reforzaron las estructuras eclesiásticas bajo el liderazgo de los obispos, figuras claves de la reforma tridentina y el gobierno de la Iglesia Universal. Mogrovejo siguió pormenorizadamente los lineamientos del tridentino, lo que queda manifiesto por la fluida comunicación que durante su gobierno mantuvo con la Santa Sede, presentando

informaciones y dudas de aplicación de derecho canónico para su provincia con el fin de reforzar su gobierno metropolitano y su jurisdicción episcopal.

**PALABRAS CLAVE:** *arzobispo de Lima, gobierno metropolitano, Santa Sede, jurisdicción episcopal, reforma tridentina, derecho canónico*

## **Toribio de Mogrovejo, Rome, and the creation of a diocesan government model in South America**

### **ABSTRACT**

In the 16th century, from the Archbishopric of Lima, a metropolitan governance model was being conceived as a path to be followed by the young dioceses of the ecclesiastical province of Peru. For this matter, the celebration of provincial councils in Lima was fundamental, even more after the council of Trent. With Toribio de Mogrovejo at the head of the archdiocese of Lima, the ecclesiastical structures were reinforced under the leadership of the bishops, key figures of the Tridentine reform and the government of the Universal Church. Mogrovejo followed the Tridentine's guidelines in detail, which is evidenced by the fluid communication he maintained with the Holy See, presenting information and doubts about the application of canon law for his province in order to strengthen his episcopal jurisdiction and local influence.

**KEYWORDS:** *Archbishop of Lima, metropolitan governance, Holy See, episcopal jurisdiction, Tridentine reform, canon law*

## INTRODUCCIÓN

EL PRESENTE ARTÍCULO ARGUMENTA QUE, durante el proceso de construcción de la Iglesia diocesana en América del Sur, la recepción<sup>1</sup> de los decretos del Concilio de Trento (1545-1563) presentó una oportunidad para que los arzobispos de Lima fortalecieran su autoridad y consolidaran su gobierno a nivel metropolitano. La incorporación de la reforma tridentina en los espacios locales no solamente generó una nueva normativa canónica para la región, sino que también abrió una puerta a las comunicaciones entre las iglesias locales y la Santa Sede. Aunque, como es sabido, estas ya existían con anterioridad, es posible interpretar la reforma universal inaugurada por Trento como una apertura en estas comunicaciones, ya que, desde el punto de vista del papado, la premura de su aplicación renovaba el vínculo entre el gobierno central y los gobiernos locales. Por su parte, la Corona española contaba con la responsabilidad de aplicar la reforma tridentina en todos sus dominios, acción que le sirvió también para ejercer control sobre las estructuras eclesiásticas en sus territorios, influyendo directamente en la organización de la Iglesia americana a través del Patronato regio. En el caso de los obispos sufragáneos, la preminencia que Trento dio a los obispos en la ejecución de la reforma les permitió afianzar su posición frente a otras figuras que disputaban su poder a nivel local —tanto eclesiásticas como seculares—, brindándoles un mayor rango de acción en sus contextos.

---

1 Se han utilizado genéricamente las palabras «recepción» y «aplicación» para describir la incorporación de la reforma tridentina en las iglesias locales, especialmente mediante la celebración de concilios provinciales y sínodos diocesanos, instancias de creación de una normativa congruente a los preceptos del Concilio de Trento. No obstante, estos términos han probado ser insuficientes para explicar un fenómeno más amplio y que no es unidireccional. Se ha incorporado el uso de palabras alternativas como «traducciones» o «transferencias», que incorporarían otras formas de impacto de la reforma en el ámbito local. Sobre el término de traducción en este sentido he profundizado en López Lamerain (2018, pp. 47-48).

Los concilios provinciales que fueron llamados a convocarse al cierre del ecuménico han sido considerados espacios en que la normativa tridentina se introdujo y adaptó en las iglesias locales.<sup>2</sup> Es innegable que estas reuniones fueron esenciales para tal objetivo; sin embargo, no fueron las únicas instancias de aplicación de la reforma en la regulación de las diócesis.

Mi planteamiento es que los concilios provinciales, además de incorporar las directrices del ecuménico, crearon una coyuntura que los obispos y otros actores de la naciente Iglesia en el virreinato peruano utilizaron para establecer comunicaciones con la Santa Sede, presentando sus dificultades ante las instituciones romanas. Así, produjeron una instancia que, aunque no fue ni novedosa ni poco común ya que era un recurso siempre abierto en la tradición católica, sentó un precedente que en el caso de la provincia peruana fue utilizado para plantear temas de gobierno diocesano ante instancias romanas, a pesar de las restricciones impuestas por el Patronato regio. Me centraré aquí solo en algunas de las comunicaciones que el segundo arzobispo de Lima, Toribio de Mogrovejo (1579-1606), envió a Roma con este fin, aunque ya su antecesor, Jerónimo de Loaysa, había hecho lo propio en el contexto del segundo concilio provincial. Propongo que el diálogo que este arzobispo estableció con la Santa Sede, en ocasión de la ejecución del tercer concilio, estuvo dirigido a consolidar un estilo de gobierno metropolitano tendiente a proteger su autoridad episcopal y garantizara su predominio frente a otros sectores de la iglesia local. Esto lo hizo principalmente salvaguardando su jurisdicción episcopal y su rango de acción como arzobispo metropolitano.

---

2 Algunas obras que abordan el tema son: Severo (1958), Tineo (1996), Villegas (1975), Saranyana y Alejos Grau (1999), Fernández Terricabras (2000), Estenssoro Fuchs (2003), Pérez Puente (2007), López Lamerain (2011a), Vizueté Mendoza (2014), Cobo Betancourt (2014) y Moutin (2016).

## EL PANORAMA DE LA IGLESIA PERUANA EN EL SIGLO XVI

Como es conocido, el proceso de conquista del Perú fue poco apacible, lo cual no fue diferente en términos eclesiásticos. En este contexto comenzó la discusión sobre el predominio de la ciudad del Cusco como sede de gobierno del Perú. Había sido la capital del imperio inca, y las luchas entre conquistadores giraban en torno a su anhelo de dominio sobre la ciudad. También entre los eclesiásticos hubo rencillas en este aspecto: el obispado del Cusco había sido erigido en 1537, antes que el de Lima (1541), pensándose primigeniamente como centro neurálgico de la naciente Iglesia peruana. Sin embargo, para dar fin a los conflictos internos, en 1542 Carlos V creó el virreinato peruano como estructura de gobierno territorial, estableciendo su capital en Lima o la «Ciudad de los Reyes». Desde entonces esta sería también la sede principal de la jerarquía eclesiástica. Antes de este proceso de estructuración, las órdenes franciscana y dominica habían estado activas en el territorio,<sup>3</sup> y continuaron teniendo gran predominio, dando espacio más tarde a la Compañía de Jesús, que participaría activamente en la

---

3 La historiografía sobre la historia de la Iglesia en el Perú ha establecido una periodización sobre los procesos llevados a cabo en el virreinato. Se concibe una primera fase desde la conquista del Perú en 1532 a la celebración del primer concilio provincial de Lima, en 1551. Estaría caracterizada por practicar una evangelización masiva a los indígenas de la zona por parte de las órdenes mendicantes, al mismo tiempo que comenzaba a establecerse la jerarquía eclesiástica. Posteriormente, desde 1551 a 1606 se habría vivido un periodo «constitutivo» que organizó de una forma más eficaz los métodos de evangelización indígena y la estructuración de la Iglesia diocesana. 1606 marcaría el término de esta época, con el término del gobierno de Toribio de Mogrovejo sobre el Arzobispado de Lima. A él se ha atribuido, casi exclusivamente, la organización de la provincia eclesiástica del Perú. Estas periodizaciones se desprenden de autores como Armas Medina (1953); asimismo, véanse: Vargas Ugarte (1953, p. 148) y Luque Alcaide (2008, p. 33). Estenssoro Fuchs (2003) revisa estos procesos desde una perspectiva más crítica. Véase también la introducción de la *Instrucción para curas de indios* de Jerónimo de Loaysa, citada en Vargas Ugarte (1951, p. 139).

organización eclesiástica desde su arribo al virreinato en 1568.<sup>4</sup> Fue así como el obispado de Lima fue adquiriendo progresiva relevancia política, y así se explica su elevación a archidiócesis en 1546. Fue el dominico Jerónimo de Loaysa, primer obispo y luego arzobispo de Lima, figura clave de este período.<sup>5</sup> Electo obispo en 1541, se trasladó a su diócesis en 1543, donde levantó la catedral e instituyó las primeras dignidades del cabildo catedralicio (cfr. Martínez Ferrer y Alejos Grau, 1999, pp. 119; y Vargas Ugarte, 1953, pp. 148-150). Impulsó la fundación de un seminario diocesano<sup>6</sup> y de la universidad de San Marcos (cfr. Delgado Criado, 1993, pp. 372-375), que posteriormente adquiriría gran prestigio. Desde 1546 su gobierno episcopal fue también metropolitano, convirtiéndose Lima en una de las tres archidiócesis del continente americano junto con Santo Domingo y México.

En cuanto a la creación de normatividad canónica, Loaysa convocó el primer concilio provincial de Lima (1551-1552) (cfr. Tudini, 2018). Fue la primera iniciativa concreta para responder de una manera sistemática a los problemas pastorales y disciplinarios de la provincia mediante la reunión con los obispos sufragáneos.<sup>7</sup> El

---

4 Una de las primeras obras completas sobre la historia de los jesuitas en el virreinato es la de Vargas Ugarte (1965). Más recientemente contamos con las publicaciones de Burrieza (2004, 2007).

5 Nacido en Trujillo hacia 1498, Loaysa entró a la orden de predicadores y realizó sus estudios en Sevilla y Valladolid, donde fue discípulo de Francisco de Vitoria. Estaba emparentado con dos dominicos que obtuvieron alto renombre en el contexto indiano: fray Domingo de Mendoza, uno de los primeros frailes dominicos en trasladarse al Nuevo Mundo, y fray García de Loaysa, su tío, que llegó a ser presidente del Consejo de Indias. Se embarcó a América en 1529 y se instaló en Santa Marta, donde fundó un primer convento dominico. Luego se trasladó a Cartagena de Indias, donde fue presentado para obispo de la misma diócesis en 1537. Cfr. Acosta (1996, pp. 53-71, 54-56).

6 Pérez Puente (2017) ha estudiado la significación de los seminarios diocesanos como centros neurálgicos del poder episcopal.

7 Las resoluciones de esta primera asamblea se estructuraron en constituciones, dirigidas para españoles y para indios por separado. En términos generales, el

difícil contexto político del Perú provocado por las guerras civiles entre los encomenderos españoles y la autoridad real hizo que, a pesar del avance organizativo que se había logrado en el concilio, se opacase en la práctica. En este tiempo, además, desde el Consejo de Indias se planeaba una reestructuración de los planes de gobierno en todos los territorios. Más tarde, el tercer concilio provincial de Lima (1581-1582) derogó las constituciones del primero, por considerarlas ya añadidas al segundo concilio (1567-1568). Por lo tanto, puede decirse que sus disposiciones, al ser incorporadas a los decretos de las sucesivas reuniones provinciales, continuaron vigentes (cfr. Severo, 1958, p. 12). Las discusiones se irían complejizando, sobre todo en los concilios que se celebraron posteriormente, después del término del concilio ecuménico en 1563.

---

concilio se refirió sobre los grandes temas que se hallaban en la agenda de discusión de ese momento: la necesidad de un catecismo unificado, las reducciones en pueblos y doctrinas, la dignidad material de las iglesias, los sacramentos que debían administrarse a los indios, consideraciones sobre el matrimonio que tenían los indígenas que era necesario reducir, el modo de realizar los entierros, entre otras. Al clero que se enfrentaba a la evangelización, se mandó evitar la itinerancia y a residir en los pueblos de indios. También se dirimió sobre el financiamiento de las doctrinas, que debía correr por parte de los encomenderos, resolución que fue siempre fuente de conflicto en todas las localidades de la provincia. Por último, se trató sobre la distribución de las doctrinas entre el clero regular y el secular, medida que demuestra una mayor estructuración de las jurisdicciones de ambos cleros hacia la mitad del siglo XVI en el virreinato. Ver el texto completo del concilio en: Vargas Ugarte (1952, pp. 37-93). Como resultado visible de este primer concilio provincial se cuenta con la redacción de una cartilla catequética única traducida al quechua, principal lengua de la provincia, además de una *Instrucción* para párrocos a seguirse para enseñar la fe a los indígenas. Las constituciones para españoles, y sobre todo para clérigos, fueron de carácter disciplinar, para dar orden a la administración de las iglesias, a la liturgia y a la celebración de fiestas religiosas. Sobre las resoluciones pastorales véase sobre todo la monografía de Tineo (1990, pp. 80-130).

## TRENTO ABRE UNA PUERTA

La historiografía denomina el período que se inicia con el término del concilio ecuménico celebrado en Trento como la «era tridentina»,<sup>8</sup> definida habitualmente como un momento de centralización de poder del papado (cfr. Caiazza, 1992, p. 166) y caracterizada por un fortalecimiento de las estructuras internas de la curia romana. Por estos atributos, se considera una Iglesia con una mirada más aguda a los territorios recientemente conquistados por las potencias europeas, y partícipe de la expansión del catolicismo a lugares antes impensados.<sup>9</sup>

Desde la perspectiva de la Santa Sede, la Iglesia en Indias debía estar enfocada en la evangelización. La reforma propuesta en Trento, aplicada a las particularidades de los nuevos contextos ultramarinos, tendía a reforzar a la diócesis como núcleo de acción organizativa. Por eso la «tridentalización» de la Iglesia Universal, que en todo el mundo católico fortaleció el rol de los obispos, en América les dio mayor fuerza en la conformación de los entonces jóvenes gobiernos diocesanos. El ecuménico coincidió además con un afianzamiento del Patronato regio como fundamento de una nueva administración eclesiástica para las Indias, lo que fue marginando progresivamente la participación de la Santa Sede en América,<sup>10</sup> ya

---

8 El término «era tridentina» es utilizado frecuentemente por la historiografía para caracterizar el catolicismo reformado que habría tenido lugar luego de la celebración del Concilio de Trento, y que habría tenido una larga duración. El término ha estado sujeto a revisiones por autores como Ditchfield (2011, 2013) y O'Malley (2000, 2002), aunque se continúa utilizando en un sentido temporal amplio.

9 Véase el caso del imperio portugués en Barreto y Zupanov (2015).

10 Así lo explica el académico Martínez Ferrer (2009, p. 41): «El sistema patronal, clave para entender la acción de la Iglesia en América, desplegó sus potencialidades y mostró sus límites: hizo posible el armazón institucional con el apoyo económico y logístico, pero dificultó las relaciones directas entre América y la Santa Sede».

que Felipe II concebía la reforma tridentina como un paso necesario de su propia política eclesial.<sup>11</sup> Como parte de la misma es que confirmó los decretos tridentinos y los aplicó como leyes en sus territorios en 1564,<sup>12</sup> y en ese contexto fueron los segundos concilios provinciales de México (1565) y de Lima (1567-1568) los convocados para dilucidar la mejor manera de implementarlos.

En el Perú tocó a Jerónimo de Loaysa congregar el segundo concilio provincial en Lima, en 1566. En ese entonces el número de diócesis sufragáneas del arzobispado eran nueve, habiéndose incorporado las del Cusco, Quito, Panamá, Popayán, Nicaragua, La Plata, Paraguay, Santiago de Chile y La Imperial.<sup>13</sup> Sin embargo, a pesar de haber sido la primera vez que los decretos del tridentino fueron reflexionados en el contexto americano, este concilio provincial no tuvo mayor aplicación práctica en los años sucesivos a su celebración (cfr. Saranyana, 1999, p. 143). Una posible explicación a esto puede encontrarse en el contexto de los virreynatos a fines de la década del 1560, en que se llegó a un punto de inflexión en la administración de las Indias. Teniendo ya la experiencia de más de medio siglo, se hizo una revisión de lo conseguido hasta entonces.

Mientras tanto, la Santa Sede había adquirido amplia información sobre los asuntos americanos,<sup>14</sup> tanto por vía de las órdenes

---

11 Concepto desarrollado por Kamen (1998). En palabras de González González (2010, p. 144): «El mismo afán centralizador llevó a la Corona a impulsar la primacía del clero secular, mucho más dócil a los mandatos reales que las poderosas órdenes religiosas».

12 La cédula de Felipe II de 1564 se encuentra citada en Tejada y Ramiro (1859, p. 1).

13 Cfr. Trujillo Mena (1981, p. 72). El elenco de diócesis sufragáneas se encuentra en el prólogo del texto del segundo concilio de Lima, citado en Vargas Ugarte (1952, p. 97).

14 Sobre esto explica Merluzzi (2007, p. 186): «The definition, demarcation and defense of the King's jurisdiction took place both inside and outside the kingdom, generating a series of jurisdictional conflicts with the papacy and creating a rift due to the clash between the theocratic aspirations of the Holy See in a post-Tridentine age and the concept of sovereignty on which the Spanish

religiosas, primeras responsables de la evangelización, como posteriormente por la iglesia diocesana, en plena fase de expansión en el siglo XVI. Por otra parte, a nivel local, las tensiones entre el clero secular y el regular incrementaban, al coincidir frecuentemente en responsabilidades y jurisdicciones. Desde la perspectiva de la Corona, el panorama se presentaba grave: tras décadas de inversión de recursos —materiales, humanos y pecuniarios— en la evangelización de los pueblos indígenas, se corroboraba que tal tarea no se estaba acometiendo como se esperaba. En el Perú, por ejemplo, muchos indígenas habían vuelto a venerar a sus antiguos dioses, evidenciando que sus antiguas prácticas religiosas no habían sido erradicadas. El proyecto misional claramente estaba fracasando, lo que presentaba un problema real a la monarquía. Las razones de este estado de cosas son variadas, aunque se culpabilizó principalmente al duro régimen de trabajo impuesto a las comunidades indígenas. En este punto, las tensiones entre el papado y la corona española comenzaban a hacerse más visibles. Felipe II quiso subsanar estas falencias por él mismo, limitando la acción de la Santa Sede en sus dominios ultramarinos, y en 1568 convocó una junta para deliberar sobre los cambios que se requerían. Algunas de las instrucciones de orden eclesiástico fueron la resolución de aumentar el número de obispados para las provincias americanas, la creación de nuevas escuelas y templos, y una nueva regulación para los diezmos.<sup>15</sup> Los concilios provinciales también fueron un tema capital de discusión

---

Crown rested». Sobre el tema comenta también Pedro Leturia: «Cuando después del concilio de Trento los grandes papas de la restauración católica volvieron plenamente los ojos al campo de las misiones, tropezaron en el Consejo de Indias con una tradición ya formada, que trataba precisamente en la Junta de 1568 de plasmar en formas definitivas, y que no era fácil se dejase transformar ni menos absorber por la nueva actividad más eclesiástica de la Curia romana» (Leturia y Egaña 1959, p. 84). El primer estudio sistemático sobre esta junta es el de Ramos Pérez (1986).

- 15 La administración de los diezmos fue una cuestión discutida desde los comienzos de la organización de la Iglesia americana, hallándose las opiniones dispares

en la junta: el mandato del Concilio de Trento de que estas reuniones se celebrasen con mayor regularidad sirvió a Felipe II para inmiscuirse aún más en los temas eclesiásticos. Se hacía presente en ellos mediante las principales autoridades de los virreinos, que tomaban parte activa de las reuniones sinodales. Fue de hecho el célebre virrey Francisco de Toledo la figura clave de este período de reforma extensiva del virreinato.<sup>16</sup> Finalmente, la denominada Junta Magna acordó la instalación de tribunales inquisitoriales en América, lo cual se concretó en México y Lima el año 1569, y en Cartagena de Indias en 1610. Es probable que todos estos cambios institucionales eclipsaran la primera recepción tridentina en el segundo concilio limense (cfr. Trujillo Mena, 1981, pp. 74-76). No obstante, las piedras angulares de la reforma se hicieron visibles, sobre todo en el rol de los obispos, que a partir de entonces estaban obligados a realizar la visita episcopal, mantener la residencia en sus diócesis, crear seminarios diocesanos y perfeccionar la justicia diocesana. En torno a estas tareas y facultades se iría perfilando un modo de gobierno para la provincia, aunque como se intuye, con muchas partes interesadas en obtener cuotas y parcelas de poder.

## **TORIBIO DE MOGROVEJO RECURRE A ROMA**

Sin duda, los concilios provinciales fueron clave en la creación de un gobierno eclesiástico ejemplar para los demás obispados de la provincia. En ellos se discutía y planificaba no solo sobre la pastoral a implementar en las diferentes diócesis, sino también sobre cómo crear una organización administrativa uniforme y funcional. Como

---

sobre esta. El monarca, mediante la Junta, intentó zanjar definitivamente la situación. Cfr. Leturia y Egaña (1959, pp. 70-71).

16 Sobre la injerencia del virrey Toledo en la Junta Magna véase Merluzzi (2014, pp. 86-110).

parte de este proceso, el arzobispo de Lima buscó fortalecer su posición tanto en el ámbito eclesiástico como en el seglar.<sup>17</sup> Para ello no solo negoció con los poderes locales y peninsulares, sino que también buscó el apoyo de Roma.

Como segundo arzobispo de Lima, a Toribio de Mogrovejo se le encomendó continuar con la organización de la Iglesia peruana y con la incorporación de la reforma tridentina en la región, como se planeó desde las nuevas políticas eclesiásticas de Felipe II. Mogrovejo es considerado hasta hoy un símbolo de la edificación del episcopado americano. Fue beatificado poco después de su muerte, en 1679, bajo el pontificado de Inocencio XI, y canonizado por Benedicto XIII en 1726. En 1983 fue instituido por el papa Juan Pablo II como Patrono del Episcopado Americano, lo que demuestra la trascendencia de su gobierno episcopal. La literatura existente sobre su vida, su labor pastoral y su influencia en el ámbito religioso y político es profusa y como personaje ha sido abordado por la historiografía desde diversas perspectivas.<sup>18</sup> Su participación en el tercer concilio de Lima (1582-1583) fue igualmente enaltecida, atribuyéndosele a él, junto a otros personajes ilustres de la época —como el jesuita José de Acosta—, la creación de una normativa disciplinar y evangelizadora estable, eficiente y perdurable en el tiempo para Sudamérica.<sup>19</sup>

---

17 Esto también en el plano económico y de las relaciones de poder en la sociedad de Lima, véase el detalle en Acosta (1996).

18 Las tendencias historiográficas que predominan en las obras que tratan sobre Mogrovejo son las que resaltan los atributos que le habrían llevado a la santidad, y otras más críticas. Hay publicaciones que toman un aspecto específico de su gobierno, ya sean las visitas pastorales que realizó, su relación con la política o su promoción de la evangelización. Se han realizado también muchas transcripciones de documentos y fuentes ligadas a él, realizadas sobre todo durante el siglo XX. La multiplicidad de títulos existentes sobre el arzobispo refleja la variedad de perspectivas con que se ha abordado. Véanse, por ejemplo: Rodríguez Valencia (1957), McGlone (1993), Benito (2006), Autores Varios (2007) y Grignani (2009).

19 Sobre la normativa evangelizadora generada por el tercer concilio de Lima véase López Lamerain (2011b).

Me ocuparé aquí de un aspecto específico de su gobierno: la jurisdicción episcopal.<sup>20</sup> Este tema se presenta especialmente en una de las comunicaciones que Mogrovejo envió a la Santa Sede luego de celebrarse el tercer concilio provincial en Lima, en que presentó dudas relativas al gobierno metropolitano que habían surgido en la misma reunión conciliar. Esto se relaciona con el objetivo del arzobispo de que el texto final de los decretos conciliares obtuviese la aprobación pontificia, que se confirmó finalmente en 1588. Por su parte, la Corona dio su autorización al texto en 1591. En estos intercambios entre el arzobispo y la curia romana destacó la intención de Mogrovejo de que el pontífice confirmara los límites de su gobierno metropolitano, en gran medida propuestos por él mismo. A mi modo de ver, estudiando estos detalles puede reconstruirse el modelo episcopal que el arzobispo intentaba cimentar para la provincia, refinando también las herramientas de gobierno de sus obispados sufragáneos.

En este punto se hace necesario aclarar cómo se conformaba la jurisdicción de los obispos en el contexto de la reforma tridentina. Según Maximiliano Barrio Gozalo:

El nuevo modelo se concretiza en la figura del buen pastor que cuida de sus ovejas y las gobierna con caridad. En consecuencia, el obispo debe ser un perfecto discípulo de Cristo y modelo de santidad, pues por el puesto que ocupa se vuelven hacia él las miradas de todos los fieles [...]. Y en segundo lugar, la misión episcopal se debe desplegar en tres causas fundamentales, cuales son el enseñar, santificar y regir.<sup>21</sup>

---

20 Aunque la jurisdicción episcopal en América fue algo que se fue construyendo en el tiempo, tenía como base las competencias que el Concilio de Trento había dado a los obispos. Las más importantes, la de realizar la visita pastoral, la de ser juez ordinario de asuntos eclesiásticos en primera instancia, la de imponer castigos. Cfr. Moutin (2009, pp. 1-25, 17-20) y Dougnac (1994, pp. 299-300).

21 Barrio Gozalo (2010, p. 296).

Efectivamente, sus poderes se desenvolvían en los ámbitos legislativo, judicial,<sup>22</sup> doctrinal y administrativo, siendo en su diócesis la máxima autoridad eclesiástica.<sup>23</sup>

Toribio de Mogrovejo había ocupado la sede metropolitana en 1581, tras la muerte de Jerónimo de Loaysa en 1575 y un breve periodo de sede vacante. En 1581 también arribó al Perú el recién nombrado virrey Martín Enríquez de Almansa. La llegada de ambas figuras para encargarse del «gobierno temporal y espiritual» del virreinato dio fuerza a los cambios que buscaba implementar la Corona en ambos planos. De hecho, Mogrovejo convocó el concilio provincial nada más llegar a Lima. Por supuesto, su celebración no estuvo exenta de complicaciones. La aprobación real y papal de los decretos conciliares hubo de recorrer un largo camino debido a las numerosas disputas entre los grupos involucrados en el sínodo.<sup>24</sup> Estas se transformarían luego en apelaciones formales a varios de los decretos del concilio provincial. Para evitar que se perdiese todo el esfuerzo vertido en el concilio y se lograra su aprobación lo más rápido posible, Toribio de Mogrovejo se apresuró en desplegar sus influencias en las cortes de Madrid y Roma.<sup>25</sup> La premura del

---

22 Explica Terráneo (2015, p. 359) que «es, precisamente, el obispo el único juez en su diócesis y detenta toda la potestad. Ningún texto conciliar americano permite sospechar, ni aun remotamente, que la potestad judicial de los preladados pudiera ser extendida a otros órganos eclesiásticos».

23 Como sostiene Traslosheros (2014, p. 21): «Los obispos estaban obligados a enseñar las reglas de la costumbre y religión cristiana, administrar los sacramentos, decidir en cuestiones de doctrina, formar cánones o suprimirlos para confirmar la creencia o arreglar las costumbres, sancionar y establecer ritos sacramentales y otras ceremonias sagradas, nombrar pastores y ministros de culto o deponerlos en caso necesario, amonestar a los pecadores cristianos y, en casos extremos, podían separar del cuerpo de la Iglesia a los pecadores». Cfr. La voz «Évêques» en Naz (1953, pp. 579-581).

24 Véase en detalle el contenido de los pleitos en Trujillo Mena (1981, pp. 86-104).

25 Una descripción de los acontecimientos en Martínez Ferrer (ed.) y Gutiérrez (trad.) (2017, pp. 51-58).

arzobispo logró que ya en diciembre de 1583 se contara con una traducción castellana del concilio, y que las apelaciones al mismo comenzaran a realizarse a partir de 1584.<sup>26</sup> Al mismo tiempo que se interponían los recursos, Mogrovejo enviaba misivas para contrarrestarlos, ya que las demandas se debatían en ambas cortes simultáneamente. Como indica una comunicación que el arzobispo Loaysa envió a Roma después del segundo concilio limense, no era la primera vez que desde la Ciudad de los Reyes se recurría a la curia romana. Es más, desde los inicios de su gobierno, Mogrovejo buscó mantener una comunicación directa y fluida con la Santa Sede<sup>27</sup> para validar las acciones de su gobierno. No detallaré aquí las apelaciones que se hicieron desde los obispados sufragáneos al texto conciliar, las que también fueron examinadas por la Congregación del Concilio,<sup>28</sup> dicasterio de la curia romana encargado de contestar dudas acerca de los decretos disciplinares del Concilio de Trento,<sup>29</sup> además de reconocer (*recognitio*) y validar los textos conciliares

---

26 Las realizadas por los cabildos catedrales de los obispados sufragáneos en concreto son tratadas en Martínez Ferrer (2015). Y más recientemente, el mismo autor (Martínez Ferrer, en prensa) ha analizado en profundidad las peticiones que Domingo de Almeyda llevó ante Roma y Madrid.

27 Sobre lo que expone Vicente Rodríguez Valencia (1957, p. 148): «Instauró un contacto simultáneo, asimismo constante y directo, con Roma, no ya en la asiduidad de las visitas ad Limina por procurador, ni sólo en las cuestiones de gobierno, sino en el detalle a que se presenta mejor el género epistolar, manteniendo correspondencia y los cardenales de las congregaciones romanas, así como también con los superiores mayores de las Ordenes religiosas residentes en Roma, como intermediarios eventuales. Apenas hay un paso importante de gobierno que no haya sido sometido al refrendo de la Santa Sede en trámite directo. Y eso es ya característico».

28 Cfr. AAV [Archivo Apostólico Vaticano], Congr. Concilio, Posiciones, vol. 58, ff. 348r/v; 373r/v. La súplica está dirigida al cardenal Antonio Carafa, entonces prefecto de la Congregación del Concilio y está remitido desde la Ciudad de los Reyes a favor del clero, contra los arzobispos sufragáneos (f. 353v). El documento no está fechado.

29 Véase Romita (1964).

(cfr. Martínez Ferrer, 2001). Los cabildos catedrales y el clero secular habían utilizado este medio para protestar sobre la rigidez de algunos decretos disciplinares, considerándolos expresión de un poder abusivo por parte de los obispos. Como se ve, en la aprobación del tercer concilio limense se desenvolvía una fuerte pugna entre los poderes locales del virreinato peruano.<sup>30</sup> Tras varios reveses, prevalecieron las gestiones del arzobispo de Lima para la defensa, entrega y aprobación del texto conciliar en Roma. Pero años antes de que esto ocurriera, la misma congregación ya había estado en contacto con las temáticas canónicas del tercer concilio mediante una serie de consultas que el mismo Mogrovejo le había hecho llegar en 1585.

El documento al que me refiero es conocido y ha sido trabajado tanto en el ámbito canónico como por la historiografía,<sup>31</sup> al

---

30 Esta no fue una situación restrictiva al virreinato peruano, sino también en la Nueva España durante la celebración del Tercer concilio mexicano de 1585. Véase un ejemplo en Ortiz Treviño (2003).

31 Cfr. Rodríguez Valencia (1956-1957, nota 6 en pp. 149-150). En 1653, Antonio de León Pinelo publicó la primera obra biográfica de Toribio de Mogrovejo en la que explicita: «he hallado estas dudas, i las Declaraciones, que a ellas dio la Sacra Congregacion de los Eminentissimos Cardenales, Interpretes del Concilio Tridentino: me ha parecido referirlas, en este capitulo fielmente; assi por ser tan proprias del estudio, i gobierno de nuestro Arçobispo, como por ser en comprobación, de lo que afirman tantos testigos; i aun de lo que dexamos escrito. Las dudas fueron treinta i siete; puestas a la Santidad de Gregorio Decimotercio, aunque determinadas en tiempo de Sixto Quinto, que le sucedió, por el año de mil i quinientos i ochenta i seis. De que el Arçobispo D. Fernando Arias de Ugarte hizo sacar copia autentica en Roma; la qual pasó por el Consejo Real de las Indias, en cuya Secretaría ay trasunto dellas; i son estas» (pp. 151-152). Como señala el mismo León Pinelo, el texto que transcribe es la copia y traducción realizada por el Consejo de Indias, por lo que las dudas y respuestas se presentan en castellano. Esta copia oficial se encuentra en el Archivo General de Indias (AGI, Lima, 300). Por su parte, Francisco de Haroldo, padre franciscano que en 1673 publicó las constituciones de los sínodos provinciales y diocesanos celebrados por Toribio de Mogrovejo, titulada *Lima Limata Concilii, constitutionibus synodalibus et aliis monumentis, quibus venerab. servus Dei Toribius Alphonsus Mogroveius archiepisc.*, transcribió las dudas que el arzobispo envió a la congregación del

considerarlo un precedente en varios aspectos. Al exponer aquí las célebres treinta y siete preguntas de Mogrovejo, pretendo afirmar la idea de que, mediante el envío de estas dudas de carácter canónico, el arzobispo de Lima buscó afirmar las bases asentadas en el tercer concilio provincial sobre la autoridad y jurisdicción episcopal. Las respuestas de Roma le servirían luego para fortalecer su argumento y ampliar el rango de acción de los obispos de la provincia, y para contrarrestar los ataques de otros sectores de la Iglesia local.

El documento forma parte de la serie archivística *Positiones Sessiones* del archivo de la congregación del Concilio, cuyos volúmenes están organizados según los cánones de reforma del Concilio de Trento a los que aludían los casos. Al tener que examinar dudas, solicitudes y resolver problemas que pudiesen surgir de la interpretación de los decretos de reforma del ecuménico, durante sus

---

concilio junto con las respuestas de la congregación, en latín, extraídas de *Libri Decretorum*, volumen 4, del archivo de la congregación del Concilio. La transcripción íntegra se encuentra en las páginas 124-129. Por su parte, en el siglo XX, la biografía del arzobispo de Lima realizada por Carlos García Irigoyen (1906-1907, p. 118) refiere que: «Gobernado la Iglesia la Santidad de Gregorio XIII, el arzobispo don Toribio, varón á todas luces prudentísimo, á quien no hinchaba la ciencia de este mundo y que no buscaba sino el acierto en todas las cosas, sometió á la consulta de Roma, columna y fundamento de la verdad, las treinta y siete dudas que dicen así». Las dudas se presentan en castellano, aunque no corresponde exactamente a la transcripción hecha por León Pinelo. Falta, de hecho, la duda número 23. Aclara que: «Las declaraciones de estas dudas solo se alcanzaron en tiempo de Sixto V, recibíendolas el Consejo Real de las Indias el Illtmo. señor Lobo Guerrero, sucesor de nuestro Toribio», p. 125. En nota aclara que fueron expedidas en Roma el 27 de julio de 1666. Roberto Levillier (1919) incluyó una referencia a las *dubia* de Mogrovejo en su obra recopilatoria de documentos provenientes del Archivo General de Indias (AGI). Se trata de un testimonio del traslado de tres de las dudas (21, 22 y 23) tocante a regulares, fechado en Lima, el 23 de marzo de 1591. Incluye además un traslado de letras ejecutoriales de parte de Camillo Borghese, oidor de la Cámara Apostólica, enviado a Toribio de Mogrovejo con las respuestas a las 37 dudas, fechado en Roma en 1592. Asimismo, Rodríguez Valencia (1956-1957) transcribe algunas de las dudas presentadas por el arzobispo.

primeras décadas de funcionamiento (hasta 1681), la congregación ordenó los casos en su archivo por sesión y canon de reforma sobre el que debía deliberar. De hecho, todas las comunicaciones que le fueron enviadas desde Lima después de celebrados los concilios provinciales que siguieron al tridentino<sup>32</sup> se encuentran catalogadas en la sesión 24, capítulo 2, de la reforma que mandaba a que los concilios provinciales se celebrasen cada tres años.<sup>33</sup>

Escrito íntegramente por miembros de la congregación, en sus primeras líneas el documento explica que las preguntas expuestas habían sido contestadas en 1585, a petición del mismo arzobispo Mogrovejo, y a quien se habían remitido las contestaciones en 1586.<sup>34</sup> Pero a causa de los problemas de la navegación y caminos, las cartas llegaron a él incompletas, y por esto él había solicitado una copia oficial del documento original.<sup>35</sup> Es importante destacar que dichas resoluciones no solamente estaban dirigidas al arzobispo

---

32 Cfr. AAV, Congr. Concilio, Posiciones, vol. 103, ff. 197r/v; 205r-209v, y del mismo volumen, ff. 189r/v (correspondientes al segundo concilio limense, gobierno de Jerónimo de Loaysa); AAV, Congr. Concilio, Posiciones, vol. 107, ff. 14r-15v (petición de Toribio de Mogrovejo sobre periodicidad de los concilios provinciales fechada en 1581); AAV, Congr. Concilio, Posiciones, vol. 108, ff. 29r-30v; 36r-37v (las treinta y siete dudas de Mogrovejo); AAV, Congr. Concilio, Posiciones, vol. 58, ff. 368r/v; 373r/v (clero de las diócesis sufragáneas contra algunos decretos del tercer concilio de Lima), y cuatro casos correspondientes al siglo XVII.

33 Si bien es verdad que todos los temas de las misivas enviadas se relacionaban de alguna u otra forma con la celebración de concilios provinciales, los contenidos de estas comunicaciones resultan ser mucho más amplios que los que se derivan del canon mismo: «Celébrese de tres en tres años sínodo provincial y todos los años diocesano. Quiénes son los que deben convocarlos y quiénes asistir». Vid. López de Ayala (1857, pp. 322-323).

34 AAV, Congr. Concilio, Libri Litter., vol. 6, ff. 98r/v.

35 «Illustrissimi Domini, infrascripta dubia fuerunt alias et de anno 1585 ad instantia Reverendissimi Domini Toribii Alphonsi Mogrovejo, archiepiscopi Civitatis Regum in Indiis novis maris del sur decisa per Illustrissimos DD. Cardinales interpretes decretorum sacri Concilii Tridentini et fuerunt sibi transmissa inclusa in hiis missivis quae propter longa discrimina viarum et navigationis [¿vitiata?]

de Lima, sino también a los obispos sufragáneos de la provincia eclesiástica del Perú.<sup>36</sup> Aunque el expediente no contiene datos de su fecha de elaboración, en la serie *Libri Decretorum* del archivo de la congregación —que incluye copias de todos los decretos emitidos por el dicasterio—, se comprueba que las respuestas, en forma de decretos, fueron dictadas nuevamente en 1592.<sup>37</sup> La mayoría de las dudas de Mogrovejo son materia de gobierno metropolitano (cfr. Albani, 2009, p. 69), y están estrechamente relacionadas con los acontecimientos ocurridos durante y después de celebrarse el tercer concilio de Lima.

En primer término, el arzobispo consultaba a la congregación cuál era su posición en el concilio provincial. Específicamente, sobre cuál era el alcance jurídico del metropolitano en la asamblea —además de ser su presidente—, y cuáles eran los límites de su autoridad frente a los obispos sufragáneos y frente al mismo concilio como institución colegiada. Muy probablemente, Mogrovejo buscaba evitar que en el futuro sucediera lo que pasó en la primera etapa del concilio, donde se presentaron numerosas causas criminales contra algunos obispos para que fuesen resueltos por el concilio, adquiriendo este la función de tribunal eclesiástico. La disputa más célebre fue la que ocurrió en torno a Sebastián de Lartaún, obispo del Cusco. Durante las primeras sesiones, los vecinos del Cusco y parte del clero secular de la diócesis presentaron demandas contra el obispo y entregaron largos memoriales para ser discutidos en el concilio provincial. Incluso el cabildo secular del Cusco hacía parte de las acusaciones, siendo los delitos más

---

pervenerunt ad eius manus supplicat sibi dari copiam in publica forma ita ut illis et credi possit» (AAV, Congr. Concilio, Positiones, vol. 108, f. 29r).

36 Puede leerse: «supplicat Illustrissimis DD. Cardinalis sacrae Congregationis Concilii Tridentini quatenus dignentur respondere, quid per ipsum et episcopos suffragantes tenendum sit in infrascriptis dubitationis» (AAV, Congr. Concilio, Positiones, vol. 108, f. 29r).

37 AAV, Congr. Concilio, Libri Decret., vol. 7A, ff. 46-47.

graves que se le imputaban, los de homicidio y simonía. La disputa provocó la formación de dos bandos en el seno del concilio, uno a favor de Lartaún y el otro a favor de Mogrovejo. Al primero le apoyaban los obispos de La Plata, de Tucumán y posteriormente el de Quito, y también parte importante de la Audiencia de Lima. De parte del arzobispo se encontraba Antonio de San Miguel, obispo de La Imperial en Chile, y algunas autoridades reales. El conflicto adquirió tintes escandalosos cuando el arzobispo quiso enviar la causa a Roma para que fuese resuelta directamente por la Santa Sede, y el obispo de Tucumán se negó a entregar los papeles del caso, escondiendo para ello la llave del archivo. Además de que, en una oportunidad, los obispos disidentes intentaron reasumir las sesiones del concilio en ausencia del arzobispo. Para continuar con las reuniones, luego de numerosas recusaciones y excomuniones de por medio, la audiencia solicitó que se levantaran todas las censuras y las sesiones lograron retomarse en abril de 1583. Sebastián de Lartaún murió durante el concilio, en marzo de 1583.<sup>38</sup>

Esta situación explicaría algunas interrogantes presentadas por el arzobispo a Roma. De hecho, indagaba en sus misivas si era posible que el concilio provincial conociera en primera instancia los casos —civiles y criminales— de los obispos sufragáneos.<sup>39</sup> En sus respuestas la congregación del concilio aclaraba que el concilio provincial sí podía conocer las causas de los sufragáneos en los casos que mandaba expresamente el Concilio de Trento, en las causas civiles y criminales que fueran de resolución rápida, y en los casos del metropolitano que estuvieran pendientes. Sin embargo, el sínodo provincial no podía adjudicarse causas que ya hubieran

---

38 Sobre este conflicto véanse Vargas Ugarte (1959, pp. 56-71), Vizúete Mendoza (2014, p. 180) y Azamburu-Zudaire (1990, pp. 385-387).

39 «Primo an concilium provinciale possit cognoscere de omnibus causis vertentibus in prima instantia coram episcopis suffraganeis» (AAV, Congr. Concilio, Positiones, vol. 108, f. 29r).

sido introducidas en primera instancia por los ordinarios.<sup>40</sup> Sobre el concilio como instancia de apelación, preguntaba el arzobispo si podía serlo de causas pendientes de obispos —o sus vicarios— en caso de estar ausente el metropolitano,<sup>41</sup> y si este último igualmente debía apelar al concilio, o si debía hacerlo directamente al papa.<sup>42</sup> La congregación señaló que, efectivamente, el concilio provincial era una instancia de apelación válida para los obispos en caso de que el arzobispo estuviera ausente, y lo era también para el propio metropolitano, quien además tenía la opción de elevar su apelación a la Santa Sede.<sup>43</sup> No obstante, no era posible que el concilio apelara al arzobispo o a sus oficiales generales. Tras estas aclaraciones propiamente jurídicas, Mogrovejo continuaba planteando posibles situaciones a los que él —como arzobispo— podía poner remedio, como por ejemplo si podía, por causas justas, disolver el concilio sin el consentimiento de los demás obispos sufragáneos,<sup>44</sup> o si podía proceder con censuras contra ellos si intentaban usurpar su jurisdicción.<sup>45</sup> Sin duda, estos escenarios descritos son reminiscencias del momento en que los obispos sufragáneos de

---

40 «Congregatio Concilii censuit posse cognoscere non solum de his causis qu[a]e specialiter eius iudicio a iure et Concilio Tridentino reservatae sunt sed de omnibus tam civilibus quam criminalibus quae dubi non sint quaeque brevi tempore possunt expediri et alii qui iuxta canonicas sanctiones in ea tractari et definiti possunt, si tamen in prima instantia coram eorum ordinariis ille introductae reperiantur non posse avocari nisi in casibus et modis a iure permissis» (AAV, Congr. Concilio, Positiones, vol. 108, f. 29r).

41 «An de causis pendentibus coram episcopis vel eorum vicariis possit appellari ad concilium omissio Archiepiscopo» (AAV, Congr. Concilio, Positiones, vol. 108, f. 29r).

42 «An possit appellari ab archiepiscopi ad concilium vel an debeat appellari ad papam» (AAV, Congr. Concilio, Positiones, vol. 108, f. 29r).

43 «Posse ad utrumque» (AAV, Congr. Concilio, Positiones, vol. 108, f. 29r).

44 «An archiepiscopus solus iustis de causis possit absque aliis episcopis dissolvere concilium» (AAV, Congr. Concilio, Positiones, vol. 108, f. 29r).

45 «An archiepiscopus possit procedere per censuras et alias penas contra episcopos illos qui usurparent archiepiscopi jurisdictionem in Concilio sive extra illud

la provincia que apoyaron a Sebastián de Lartaún en el conflicto intentaron dejar fuera al arzobispo de las sesiones del concilio, celebrando algunas reuniones en su ausencia y en clandestinidad, expropiando su jurisdicción como metropolitano. De esta manera, Mogrovejo tanteaba hasta qué punto podía limitar las acciones de los obispos sufragáneos durante la ejecución de la asamblea. Sin embargo, a ambas consultas la congregación respondió de forma negativa; es decir, el metropolitano no podía clausurar el concilio sin la aprobación de los obispos sufragáneos, ni tampoco aplicarles censuras durante el mismo.

Avanzando un poco más allá de la contingencia del tercer concilio limense, Mogrovejo indagaba sobre los roles de cada una de las instituciones eclesíásticas en discusión (concilio provincial-arzobispo-obispos sufragáneos) en el manejo de las causas judiciales presentadas, fueran estas graves o menores, criminales o civiles. Preguntaba a la congregación si el concilio provincial podía formar proceso contra un obispo que, durante este, fuese acusado con causas graves, para remitirlo luego al pontífice.<sup>46</sup> Sobre ello la congregación respondía que podrían recogerse informaciones sumarias del caso de manera extrajudicial, y luego transmitírselas al papa. Por otra parte, sobre lo que el Concilio de Trento había establecido en la sesión 24, capítulo 5 de reforma, «las causas criminales menores de los obispos conózcense, y termínense solo en el concilio provincial, ó por los que depute este mismo concilio»;<sup>47</sup>

---

volentes cognoscere de aliquibus causis tribunalis et curiae ipsius archiepiscopi» (AAV, Congr. Concilio, Positiones, vol. 108, f. 29r).

46 «An Concilium provinciale poterit capere informationem aut formarem processum contra aliquem episcopum suspectum aut accusatum ibidem de causis gravioribus ad effectum transmittendi probationem et processum ad S.m D.N. Papam» (AAV, Congr. Concilio, Positiones, vol. 108, f. 29r).

47 Cfr. sesión XXIV, cap. 5 de reforma, «Conozca solo el sumo Pontífice de las causas criminales mayores contra los Obispos; y el concilio provincial de las menores», en López de Ayala (1857, pp. 329-330).

el arzobispo inquiría si en el caso de nombrarse diputados para conocer estas causas, estos debían ser necesariamente obispos, a lo que la congregación respondió asertivamente, por la reverencia debida a los oficios pontificios. Esto funcionaría así a menos que el concilio propusiera otra cosa.<sup>48</sup> En cuanto a las causas civiles de los obispos sufragáneos, consultaba Mogrovejo si el metropolitano podía conocerlas, y también si el concilio provincial podía conocer las causas menores del arzobispo, fueran estas civiles o penales. En el primer caso, la respuesta fue que solamente era posible en caso de que se actuara contra el obispo,<sup>49</sup> y que el concilio no podía conocer las causas menores del metropolitano.

Como se ve, la congregación del concilio presentaba sus respuestas de manera escueta y directa, ceñidas estrictamente al derecho canónico y a la normativa tridentina, dando cuenta de un equilibrio entre las competencias de cada parte en consulta. Si bien la congregación dejaba claro al arzobispo los límites de su jurisdicción, no lo hacía en desmedro de las otras partes, que también podían interceder en asuntos de justicia. Tal vez Mogrovejo estaba adelantándose a las siguientes asambleas que convocaría, a los sucesivos concilios provinciales que congregaría en 1591 y 1601, y a los —nada menos— trece sínodos diocesanos, en los que luego de recibir la contestación de la Congregación del Concilio, actuaría con pleno conocimiento de sus funciones y límites.

El segundo arzobispo de Lima también inquirió sobre la jurisdicción episcopal en relación con las órdenes regulares. Con ello retomaba conflictos ya planteados en concilios anteriores, y

---

48 «Congregatio Concilii respondit, ob reverentiam pontificalis officii huiusmodi causas episcopis debere committi, si tamen Concilio provinciali aliter ex causa visum fuerit posse et non episcopos deputari» (AAV, Congr. Concilio, Positiones, Vol. 108, f. 29r).

49 «Posse quando agit contra episcopum, et ubi subditus episcopi agit contra episcopum, coeterique non posse, nisi in casibus a iure expressis» (AAV, Congr. Concilio, Positiones, vol. 108, f. 29r).

de los que Jerónimo de Loaysa había dado cuenta a la Santa Sede años antes. Saltaban nuevamente a la palestra los beneficios que los pontífices habían conferido a las órdenes mendicantes durante las primeras décadas de evangelización; temas que además seguían generando controversias. Al igual que las preguntas sobre los alcances del concilio provincial como entidad institucional, Mogrovejo pretendía posicionar su jurisdicción por sobre las órdenes,<sup>50</sup> sobre todo ante los religiosos que ejercían la cura de almas en parroquias o doctrinas que, según el Concilio de Trento, estaban sujetos a la jurisdicción del obispo. Refiriéndose a aquellos espacios que en la predicación estaban siendo compartidos por el clero secular y el regular, el arzobispo consultaba si los obispos podían visitar, corregir y castigar a los regulares que enseñaban la fe católica a los indios, basándose en el decreto del Concilio de Trento que establecía que los regulares que vivían fuera de los claustros podían ser corregidos y castigados por el ordinario.<sup>51</sup> ¿Debían estos regulares declarar el vivir fuera del claustro para que el obispo pudiese corregirlos? ¿Podrían ser removidos por su superior sin el permiso del obispo? La congregación contestaba que el obispo sí podía castigarlos, y que los regulares encargados de realizar labor pastoral con los indios debían declarar vivir fuera del claustro. Su superior podía removerlos de ese cargo si le parecía necesario, pero esto debía ser comunicado al obispo. Continuaba en el mismo tenor al interrogar si los regulares nominados por los obispos para la evangelización de los indios debían ser examinados por quienes asignara el sínodo

---

50 Este tema ha sido analizado por Leturia (1930).

51 Se refiere expresamente al capítulo XI de reforma de regulares en la sesión 25: «En los monasterios que tienen á su cargo cura de personas seculares, estén sujetos los que la ejerzan al Obispo, quien deba antes examinarlos: exceptuándose algunos [...] estén las personas que tienen este cuidado, sean regulares ó seculares, sujetas inmediatamente en las cosas pertenecientes al expresado cargo, y a la administración de los Sacramentos, á la jurisdicción, visita y corrección del Obispo en cuya diócesis estuvieren», citado en López de Ayala (1857, p. 378).

diocesano y el ordinario, o bastaba que lo hiciera únicamente el obispo. La congregación contestaba que, efectivamente, dichos regulares debían ser examinados por el ordinario.

No obstante, la pregunta veintitrés fue la que causó más polémica, ya que las contiendas sobre su contenido continuarían en el cuarto concilio provincial de Lima de 1592 (cfr. Rodríguez Valencia, 1956-1957, pp. 155-157). En ella el arzobispo consultaba si la bula de Pío V (pp. 1566-1572), que había sido otorgada para que los regulares administrasen los sacramentos a los indios sin previo examen del obispo, había sido revocada o no, al aplicarse una bula posterior que confirmaba estos privilegios en todo lo que no fuese contrario al Concilio de Trento. El arzobispo sustentaba esta duda en que dicho privilegio a todas luces contrariaba al concilio ecuménico.<sup>52</sup> En esto —y he ahí la continuidad de la disputa— la congregación revocó la bula de Pío V, por lo que los regulares debían ser examinados como lo prescribía Trento. Como era de esperar, las órdenes protestaron sobre esta situación en Roma solicitando nuevos breves de excepción, y llevaron el asunto al siguiente concilio provincial de Lima (cfr. Rodríguez Valencia, 1956-1957, p. 157).

El caso de las órdenes femeninas, en cambio, no presentó mayores complicaciones, porque estas estaban más visiblemente sujetas al poder episcopal, tanto en la visita de los monasterios, la elección de abadesas y los requerimientos de las monjas. Aun así, Mogrovejo presentó a la congregación una situación particular sobre

---

52 «An sit revocata bulla sive motus proprius fel. rec. Pii V<sup>ti</sup> concessa ad instantia Catholicae Maiestatis, ut regulares absque examine per episcopos faciendi possent administrare sacramenta indis, per aliam bullam S.<sup>mi</sup> Gregorii pp XIII in qua confirmantur privilegia ordinum mendicantium in his in quibus non sunt contraria Concilio Tridentino, et in hoc quod isti regulares non examinarentur ab episcopo ad administrationem sacramentorum, videntur este contraria Concilio ac propterea an debeant regulares examinari ab episcopo ad administrationem sacramentorum» (AAV, Congr. Concilio, Positiones, vol. 108, f. 29v). Se refiere al capítulo XI de reforma, de regulares en la sesión XXV. Véase en López de Ayala (1857, pp. 378-379).

el que para entonces habría sido el único monasterio de monjas en Chile.<sup>53</sup> El monasterio de Santa Isabel de Hungría de monjas clarisas había sido fundado en la ciudad fronteriza de Osorno en 1567, alrededor de 500 kilómetros al sur de Concepción y a 900 kilómetros de Santiago —entonces las principales ciudades de Chile—, e instituido canónicamente por el obispo de La Imperial, Antonio de San Miguel, en 1573. El arzobispo consultaba si era posible elegir priora del monasterio a una monja que no tuviese la edad y calidad requeridas por el Concilio de Trento,<sup>54</sup> y que aún no contara con una licencia papal para ello.<sup>55</sup> La congregación explicaba que, en este caso, debía requerirse al pontífice el conceder facultad al ordinario para nombrar a la persona que estuviese más cercana a cumplir los requisitos del ecuménico.<sup>56</sup>

El documento de Mogrovejo y las respuestas de la Congregación representan una viva muestra de cómo la normativa eclesiástica fue construyéndose a partir de situaciones y realidades locales, como ocurrió frecuentemente en la América española en el proceso

- 
- 53 Esto no parece del todo claro, porque para entonces ya se había creado un monasterio de agustinas en Santiago. Cfr. Guarda (2016, p. 234).
- 54 El Concilio de Trento decía que, si no se cumplían estos requisitos, se podía tomar una monja de otro monasterio que sí los cumpliera. El capítulo VII de reforma de regulares de la sesión 25, *Qué personas, y de qué modo se han de elegir por abadesas o superiores bajo cualquier nombre que lo sean. Ninguna sea nombrada por superiora de dos*. Cfr. López de Ayala (1857, p. 374).
- 55 «Si in uno monasterio monialium nulla sit aetatem professionem et qualitates requisitas a sacro Concilio Tridentino ut possit esse priorissa vel abbatissa et in illa civitate vel loco nullum aliud monasterium monialium existat, prout in oppido, civitate nuncupata de Chili, an possit eligi in priorissam vel abbatissam una monialis non habens aetatem et qualitates requisitos que non tunc petatur licencia a S.<sup>mo</sup> D. N.<sup>ro</sup> Papa» (AAV, Congr. Concilio, Positiones, vol. 108, f. 30r).
- 56 «Ad 27. Postulandam S.mo qui ut propterea quod monasterium est longe distitum ut pote in Indiis benigne indulget ordinario ut proximiorum qualitatibus a Concilio Tridentino requisitis monasterio praeficiat» (AAV, Congr. Concilio, Positiones, vol. 108, f. 30r).

de instauración de la Iglesia en esta parte del mundo. Como era común, la solución a una problemática concreta podía surgir tanto de una fuente canónica —textos canónicos, decretos tridentinos, bulas y breves papales, etc.— como de la modificación de la norma para ajustarla a contextos específicos. Por su parte, las resoluciones de la congregación del Concilio también conformaron normativas nuevas caracterizadas por su gran maleabilidad en la solución de problemáticas locales, las que a su vez podían servir de modelo para otros contextos eclesiásticos.<sup>57</sup> De hecho, se ha considerado que las respuestas que la congregación dio a las dudas de Toribio de Mogrovejo, sentaron un precedente para los gobiernos diocesanos postridentinos en general (cfr. Rodríguez Valencia, 1956-1957, pp. 157-158, nota 34).

## CONCLUSIONES

El Concilio de Trento, al ampliar la jurisdicción de los obispos, cambiaba el panorama de poder eclesiástico en América, donde como vimos, la acción de las órdenes regulares, al menos en un comienzo había predominado sobre la de la jerarquía diocesana y del clero secular. En la provincia eclesiástica del Perú, el cambio fue introducido por el segundo y tercer concilio limense. Por supuesto, el aumento de la autoridad de facto de obispos y prelados fue resentido por otras facciones de la Iglesia americana, las que intentaron aplacarlo con diversas medidas, incluso, mediante el envío de recursos a la Santa Sede.

En la segunda mitad del siglo, a partir de la incorporación de las nuevas normativas dirigidas a todos los cuerpos institucionales presentes en América, se fueron dilucidando la jurisdicción y las

---

57 De hecho, podrían servir a otras diócesis que tuvieran problemas similares, aunque fueran de lugares completamente diferentes, o que incluso estuvieran en diferentes continentes.

atribuciones de cada grupo o sector institucional. Los textos reguladores como los concilios y sínodos provinciales, las cédulas reales, los dictámenes de las audiencias y de los jueces locales, entre otros, brindaron el marco general de las diversas jurisdicciones y sus límites, aunque su margen de acción fue más flexible en la práctica.

El estudio de las comunicaciones enviadas desde el arzobispado de Lima a Roma, en la fase clave de organización de la Iglesia sudamericana, deja entrever que el gobierno metropolitano era más complejo que lo que podía establecer el Concilio de Trento. En innumerables ocasiones, el arzobispo y los obispos tuvieron que competir con otros grupos eclesiásticos —como el clero secular y los cabildos catedralicios— que habían adquirido importantes cuotas de poder en sus localidades<sup>58</sup>. Esto se hacía aún más plausible en los períodos de sede vacante, en que el deán y cabildo asumía el gobierno metropolitano o diocesano, en el caso de los obispados sufragáneos. Todo esto sin contar la constante presión ejercida por el Patronato regio, que en la práctica permitía a autoridades locales dirimir sobre cuestiones de administración eclesiástica.

En este escenario de intercambio entre América y Roma, Jerónimo de Loaysa primero, y Toribio de Mogrovejo después, buscaron fortalecer su autoridad e injerencia en el gobierno de la provincia mediante la celebración de concilios provinciales, los cuales tenían un sustento seguro en el concilio de Trento y en la Santa Sede. Las reuniones provinciales creaban un espacio ideal para establecer un diálogo con Roma, el cual fue aprovechado por los arzobispos de Lima para presentar peticiones y dudas dirigidas a

---

58 Una situación más bien común, derivada también de la aplicación del Patronato y la superposición de jurisdicciones entre el ámbito secular y eclesiástico. «La legislación real que se relacionaba con las materias religiosas y eclesiásticas, creaba dificultades a los obispos. Estos estaban obligados a coordinar en la práctica esta doble legislación, con el agravante de no poder conocer las dichas cédulas, que en gran número se guardaban en los archivos de las oficinas reales. Esto originaba encuentros entre Oidores y Obispos» (Silva, 1985, p. 93).

resguardar la autoridad y jurisdicción episcopal que en ese momento se veían amenazadas, como demuestran las fuentes revisadas.<sup>59</sup>

Finalmente, las respuestas que los arzobispos recibieron de la congregación del Concilio les brindaron seguridad para tomar control sobre sus gobiernos metropolitanos y consolidar un estilo de organización diocesana que trascendió, y que le terminó dándole a Santo Toribio de Mogrovejo la denominación pontificia de Patrono del Episcopado Latinoamericano.

## ARCHIVOS

### ARCHIVO APOSTÓLICO VATICANO (AAV)

Congr. Concilio, Positiones, vol. 58, ff. 368r/v; 373r/v.

Congr. Concilio, Positiones, vol. 107, ff. 14r-15v

Congr. Concilio, Positiones, vol. 108, ff. 29r-30v; 36r-37v.

Congr. Concilio, Libri Litter., vol. 6, ff. 98r/v.

Congr. Concilio, Libri Decret., vol. 7A, ff. 46-47.

## REFERENCIAS

### FUENTES IMPRESAS

BENITO, José Antonio (2006). *Libro de visitas de Santo Toribio Mogrovejo (1593-1605). Introducción, transcripción y notas de José Antonio Benito*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

GRIGNANI, Mario (2009). *La regla consuetada de Santo Toribio de Mogrovejo y la primera organización de la Iglesia americana*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.

---

59 «L'appello alla Congregazione, dunque, sembra essere spesso fatto per evitare il ricorso alle autorità local o per ottenere dichiarazioni autorevoli che permettano di far pressione sulle parti avversarie o sulle stesse istituzioni local in sede di giudizio» (Albani, 2009, p. 72). Véase la valoración que la congregación del Concilio hizo de las consultas realizadas por Mogrovejo en Martínez Ferrer (2018).

- HAROLDO, Francisco de (1673). *Lima Limata Conciliis, constitutionibus synodalibus et aliis momumentis, quibus venerab. servus Dei Toribius Alphonsus Mogroveius archiepisc.* Roma: Typis Iosephi Corvi.
- LEÓN PINELO, Antonio de (1653). *Vida del Ill.mo y Rev.mo D. Toribio Alfonso de Mogrovejo Arçobispo de la ciudad de los Reyes Lima Cabeza de las Provincias del Perú.* Madrid.
- LÓPEZ DE AYALA, Ignacio (1857). *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento.* París: Librería de Rosa y Bouret.
- MARTÍNEZ FERRER, Luis (ed.) y José Luis GUTIÉRREZ (trad.) (2017 [1585]). *Tercer Concilio Limense (1583-1591). Edición bilingüe de los decretos.* Lima: Quad Graphics.
- Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad católica del rey Don Carlos II (1681).* Tomos I-IV. Madrid: Iulian de Paredes.
- TEJADA Y RAMIRO, Juan (1859). *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América. Traducción castellana con notas e ilustraciones.* Volumen IV. Madrid: Imprenta de D. Pedro Montero.
- VARGAS UGARTE, Rubén (1952). *Concilios Limenses (1551-1772).* Tomo I. Lima: Tipología Peruana.

## **BIBLIOGRAFÍA**

- ACOSTA, Antonio (1996). «La Iglesia en el Perú colonial temprano. Fray Jerónimo de Loaysa, primer obispo de Lima». *Revista Andina*, vol. 14, núm. 1, pp. 53-71.
- ALBANI, Benedetta (2009). «*In universo christiano orbe*: La Sacra Congregazione del Concilio e l'amministrazione dei sacramenti nel Nuovo Mondo (secoli XVI-XVII)». *Mélanges de l'école française de Rome*, vol. 121, núm. 1, pp. 63-73.
- ARMAS MEDINA, Fernando (1953). *Cristianización del Perú 1532-1600.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla.

- AUTORES VARIOS (2007). *Toribio de Mogrovejo. Misionero, Santo y Pastor. Actas del Congreso académico internacional realizado en Lima del 24 al 28 de abril de 200*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- AZAMBURU-ZUDAIRE, José Miguel (1990). «Don Sebastián de Lartaun, un obispo guipuzcoano en Cuzco (s. XVI)». En: Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer (eds.). *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*. Navarra, Universidad de Navarra, pp. 377-393.
- BARRETO, Ángela e Ines ZUPANOV (2015). *Catholic Orientalism: Portuguese Empire, Indian Knowledge: 16.-18. Centuries*. Nueva Delhi: Oxford University Press.
- BARRIO GOZALO, Maximiliano (2010). *El clero en la España moderna*. Córdoba: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- BURRIEZA, Javier (2004). «Los misioneros en la monarquía». En: Teófanos Egido, Javier Burrieza y Manuel Revuelta (eds.). *Los jesuitas en España y en el mundo hispánico*. Madrid: Marcial Pons, pp. 179-224.
- BURRIEZA, Javier (2007). *Jesuitas en Indias: entra la utopía y el conflicto: trabajos y misiones de la Compañía de Jesús en la América moderna*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- CAIAZZA, Piero (1992). *Tra Stato e Papato. Concili provinciali post-tridentini (1564-1648)*. Roma: Herder.
- COBO BETANCOURT, Juan (2014). *The reception of Tridentine Catholicism in the New Kingdom of Granada*. Tesis de doctorado. Cambridge: Universidad de Cambridge.
- DELGADO CRIADO, Buenaventura (1993). *Historia de la educación en España y América*. Volumen 2. Madrid: Fundación Santa María y Ediciones SM.
- DITCHFIELD, Simon (2011). «Trent Revisited». En: Adriano Prosperi (ed). *La fede degli Italiani*. Pisa: Edizioni della Normale, pp. 357-370.

- DITCHFIELD, Simon (2013). «Tridentine Catholicism». En: A. Bamji, A. y M. Laven (eds.). *The Ashgate Research Companion to the Counter-Reformation*. Farnham: Ashgate Publishing, pp. 15-31.
- DOUGNAC RODRÍGUEZ, Antonio (1994). *Manual de Historia del Derecho Indiano*. México: Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Nacional Autónoma de México.
- ESTENSSORO FUCHS, Juan Carlos (2003). *Del paganismo a la santidad. La incorporación de los indios del Perú al catolicismo 1532-1750*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi (2000). *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- GARCÍA IRIGOYEN, Carlos (1906-1907). *Santo Toribio, Obra escrita con motivo del tercer centenario de la muerte del Santo Arzobispo de Lima*. Tomos I-IV. Lima: Imprenta y Librería de San Pedro.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, Enrique (2010). «La definición de la política eclesiástica de Felipe II (1567-1574)». En: Francisco Javier Cervantes Bello (ed.). *La Iglesia en la Nueva España: Relaciones económicas e interacciones políticas*. Ciudad de México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 143-164.
- GUARDA, Gabriel (2016). *La Edad Media de Chile: Historia de la Iglesia desde la fundación de Santiago a la incorporación de Chiloé 1541-1826*. Santiago: Ediciones UC.
- KAMEN, Henry (1998). «La política religiosa de Felipe II». *Annuario de Historia de la Iglesia*, núm. 7, pp. 21-33.
- LETURIA, Pedro (1930). «El regio vicariato de Indias y los comienzos de la Congregación de Propaganda Fide». *Spanische Forschungen der Görreresgesellschaft*, vol. II, pp.133-177.
- LETURIA, Pedro y Antonio de EGAÑA (1959). *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493-1835*. Volumen 1: época del real patronato,

1493-1800. Caracas; Roma: Sociedad Bolivariana de Venezuela; Universidad Gregoriana.

LEVILLIER, Roberto (1919). *Organización de la Iglesia y Órdenes religiosos en el Virreinato del Perú en el siglo XVI. Documentos del Archivo de Indias*, I-II. Madrid: Sucesores de Ribadeneyra S.A.

LÓPEZ LAMERAIN, Constanza (2011a). «El Concilio de Trento y Sudamérica: Aplicaciones y adaptaciones en el III Concilio Limense». *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, núm. 29, pp. 15-32.

LÓPEZ LAMERAIN, Constanza (2011b). «El III Concilio de Lima y la conformación de una normativa evangelizadora para la provincia eclesiástica del Perú». *Intus-Legere Historia*, vol. 5, núm. 2, pp. 51-68.

LÓPEZ LAMERAIN, Constanza (2018). «Translating Canon Law into Local Reality: From Trent to Santiago de Chile». En: Hugo Beuvant, Thérance Carvalho y Mathilde Lemée (eds.). *Les Traductions du Discours Juridique. Perspectives Historiques*. Rennes: Presses Universitaires Rennes, pp. 47-48.

LUQUE ALCAIDE, Elisa (2008). *La Iglesia en América Latina (Siglos XVI-XVIII): Continuidad y Renovación*. Pamplona: EUNSA.

MARTÍNEZ FERRER, Luis (2001). «La documentación del Archivo Secreto Vaticano (Fondo Congr. Concilio, Concilia) sobre los concilios provinciales en Latinoamérica (s.XIX)». *Hispania Sacra*, núm. 53, pp. 677-693.

MARTÍNEZ FERRER, Luis (2009). «El proceso de institucionalización de la Iglesia católica en Iberoamérica (Siglos XVI-XVIII)». En: Fernando Armas Asin (ed.). *La invención del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, Siglos XVI-XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, pp. 19-44.

MARTÍNEZ FERRER, Luis (2015). «Apelaciones al clero de Charcas al Tercer Concilio de Lima (1583-1584)». *Annuaire Historiae Conciliorum*, vol. 47, núm. 2, pp. 324-370.

- MARTÍNEZ FERRER, Luis (2018). «Un nuevo testimonio (inédito) de la valoración de Santo Toribio en la Santa Sede. Carta de la Sagrada Congregación del Concilio (28 Mayo 1591)». *Revista Teológica Limense*, vol. LII, núm. 1, pp. 99-116.
- MARTÍNEZ FERRER, Luis (en prensa). «Domingo de Almeyda, procurador en Madrid y Roma del clero de Charcas (1583-1591)». *Historia y Cultura. Revista de la Sociedad Bolivariana de Historia*, núm. 43.
- MARTÍNEZ FERRER, Luis y Carmen ALEJOS GRAU (1999). «Las reuniones eclesíásticas anteriores a la recepción de Trento». En: Joseph-Ignasi Saranyana (dir.). *Teología en América Latina Volumen I*. Madrid: Iberoamericana, pp. 89-130.
- MCGLONE, Mary M. (1993). «The Mission Methodology of Toribio de Mogrovejo». *The Americas*, vol. 50, núm. 1, pp. 65-86.
- MERLUZZI, Manfredi (2007). «Religion and State policies in the age of Philipp II: The 1598 *Junta Magna* of the Indies and the new political guidelines for the Spanish American Colonies». En: Joaquim Carvalho (ed.). *Religion and power in Europe: Conflict and convergence*. Pisa: Pisa University Press, pp. 183-201.
- MERLUZZI, Manfredi (2014). *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MOUTIN, Osvaldo (2009). «Construyendo la jurisdicción episcopal en la América hispánica: La primera consulta al Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)». *Revista de Historia del Derecho*, vol. 37, pp. 1-25.
- MOUTIN, Osvaldo (2016). *Legislar en la América hispánica en la temprana edad moderna: Procesos y características de la producción de los Decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*. Frankfurt am Main: Max Planck Institute for European Legal History.
- NAZ, Raoul (1953). *Dictionnaire de Droit Canonique*. Tomo V. París: Librairie Letouzey et Ané.

- O'MALLEY, John W. (2000). *Trent and all that: Renaming Catholicism in the Early Modern era*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- O'MALLEY, John W. (2002). «The Council of Trent: Myths, misunderstandings and misinformation». En: Thomas M. Lucas (ed.). *Spirit, Style, Story. Essays Honouring John W. Padberg SJ*. Chicago: Loyola Press, pp. 205-226.
- ORTIZ TREVIÑO, Rigoberto (2003). «El tercer Concilio Provincial Mexicano, o cómo los obispos evadieron al Real Patronato Indiano». *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, núm. 15, pp. 77-94.
- PÉREZ PUENTE, Leticia (2007). «Trento en México. El Tercer Concilio Provincial Mexicano». En: *Derecho, Historia y Universidades, Estudios dedicados a Mariano Peset*. Volumen 2. Valencia: Universidad de Valencia, pp. 411-422.
- PÉREZ PUENTE, Leticia (2017). *Los cimientos de la Iglesia en la América española: Los Seminarios Conciliares, Siglo XVI*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- RAMOS PÉREZ, Demetrio (1986). «La crisis indiana y la Junta Magna de 1568». *Jahrbüch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, núm. 23, pp. 1-61.
- RODRÍGUEZ VALENCIA, Vicente (1956-1957). *Santo Toribio de Mogrovejo, organizador y apóstol de Sur-América I-II*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- RODRÍGUEZ VALENCIA, Vicente (1957). *El Patronato regio de Indias y la Santa Sede en Santo Toribio de Mogrovejo (1581-1606)*. Roma: Iglesia Nacional Española.
- ROMITA, Fiorenzo (1964). «Le origini della S.C. del Concilio». En: *La sacra congregazione del concilio. Quarto centenario della Fondazione (1564-1964). Studi e ricerche*. Ciudad del Vaticano: Editorial Vaticana, pp. 13-50.
- SARANYANA, Josep-Ignasi y Carmen ALEJOS GRAU (1999). «La primera recepción de Trento en América (1565-1582)». En: Josep-Ignasi Saran-

- yana (ed.). *Teología en América Latina. Desde los orígenes a la Guerra de Sucesión (1493-1715)*. Madrid; Frankfurt am Main: Iberoamericana Verbuert, pp. 131-148.
- SEVERO, Aparicio (1958). *Influjo de Trento en los Concilios Limenses*. Madrid: Raycar S.A.
- SILVA, Luis Eugenio (1985). «El “Gobierno eclesiástico Pacífico y unión de los dos cuchillos, pontificio y regio” de Fray Gaspar de Villaroel, O.S.A.». *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile*, vol. 3, pp. 91-100.
- TERRÁNEO, Sebastián (2015). «El oficio de juez en la Iglesia indiana». *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, vol. 21, pp. 357-374.
- TINEO, Primitivo (1990). *Los Concilios Limenses en la evangelización Latinoamericana. Labor organizativa y pastoral del Tercer Concilio Limense*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.
- TINEO, Primitivo (1996). «La recepción de Trento en España (1565). Disposiciones sobre la actividad episcopal». *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 5, pp. 241-296.
- TRASLOSHEROS, Jorge (2014). *Historia judicial eclesiástica de la Nueva España. Materia, método y razones*. México: Editorial Porrúa.
- TRUJILLO MENA, Valentín (1981). *La legislación eclesiástica en el Virreinato del Perú durante el siglo XVI. Con especial atención a la jerarquía y a la organización diocesana*. Lima: Ed. Lumen.
- TUDINI, Flavia (2018). «El arzobispo de Lima Jerónimo de Loayza (1543-1575), entre el gobierno temporal y el gobierno espiritual». En: María Ángeles Pérez Samper y José Luis Betrán Moya (eds.). *Nuevas perspectivas de investigación en Historia Moderna: Economía, Sociedad, Política y Cultura en el Mundo Hispánico*. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, pp. 898-908.
- VARGAS UGARTE, Rubén (1953). *Historia de la Iglesia en el Perú*. Tomo I. Lima: Imprenta Santa María.

VARGAS UGARTE, Rubén (1959). *Historia de la Iglesia en el Perú*. Tomo II (1570-1640). Burgos: Imprenta de Aldecoa.

VARGAS UGARTE, Rubén (1965). *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*. Burgos: Imprenta de Aldecoa.

VILLEGAS, Juan (1975). *Aplicación del Concilio de Trento en Hispanoamérica 1564-1600, Provincia Eclesiástica del Perú*. Cuadernos Del Itu 3. Montevideo: Instituto Teológico del Uruguay.

VIZUETE MENDOZA, Juan Carlos (2014). «La Iglesia Peruana después de Trento». En: Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (ed.). *El Perú en la época de Felipe II*. San Lorenzo del Escorial: Instituto Escorialense de Investigaciones Históricas y Artísticas, pp. 157-184.

## AGRADECIMIENTOS

La investigación que hizo posible la realización de este artículo fue financiada por el proyecto de investigación «Governance of the Universal Church after the Council of Trent. Papal Administrative Concepts and Practices as exemplified by the Congregation of the Council between the Early Modern Period and the Present», llevado a cabo en el Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory de Frankfurt (Alemania). Brindo mis sinceros agradecimientos al Dr. Renzo Honores por invitarme a ser parte de este *dossier*, y al Dr. Andrea Cicerchia por su colaboración en la transcripción y traducción de los documentos romanos aquí citados. Agradezco también a los evaluadores pares ciegos quienes con sus pertinentes correcciones enriquecieron el contenido de este artículo.

Fecha de recepción: 9 de febrero de 2021.

Fecha de evaluación: 22 de marzo de 2021.

Fecha de aceptación: 21 de mayo de 2021.

Fecha de publicación: 30 de junio de 2021.





## Agencia, discursos y prácticas en la región andina. Las cofradías asistenciales y la Santa Sede (siglos XVI-XVII)

José Luis PAZ NOMEY

Universidad de Heidelberg (Heidelberg, Alemania)  
[josebolche@hotmail.com](mailto:josebolche@hotmail.com)

Código ORCID: 0000-0002-2863-7244

### RESUMEN

En la región andina, las cofradías asistenciales tuvieron un rol fundamental en la atención de los enfermos y la ayuda al bien morir. Con el desembarco de los europeos llegaron también nuevas enfermedades a las Indias cuyos patógenos se transmitieron a la población nativa, desencadenando con ello graves quiebras demográficas. En este contexto, a lo largo del presente artículo nos ocuparemos de discutir aspectos referidos a los discursos y prácticas entre la Santa Sede y estas cofradías con proyección asistencial. Trataremos también el papel de las agencias establecidas por los cófrades ante la Santa Sede, con objeto de obtener gracias y beneficios para sus miembros y asociados. Por último, nos aproximaremos a

la naturaleza de la labor asistencial llevada a cabo por estas instituciones y los distintos hospitales fundados a lo largo de los siglos XVI y XVII en la región andina (Bolivia, Ecuador y Perú).

**PALABRAS CLAVE:** *Santa Sede, cofradías andinas, labor asistencial, agencia*

### **Agency, discourses, and practices in the Andean region. The welfare confraternities and the Holy See (16th-17th centuries)**

#### **ABSTRACT**

In the Andean region, the welfare confraternities played a fundamental role in caring for the sick and helping people to die well. With the arrival of the Europeans, new diseases also came in the West Indies whose pathogens were transmitted to the native population, thus triggering serious demographic breakdowns. In this context, throughout this article we will discuss aspects related to the discourses and practices between the Holy See and these confraternities with a welfare projection. We will also deal with the role of the agencies established by the confraternities before the Holy See in order to obtain favors and benefits for their members and associates. Finally, we will look at the nature of the welfare work carried out by these institutions and the different hospitals founded throughout the 16th and 17th centuries in the Andean region (Bolivia, Ecuador, and Peru).

**KEYWORDS:** *Holy See, Andean confraternities, welfare work, agency*

*Esta pobreza se puso por fundamento de aquel rico edificio. Desde entonces acá han concedido los sumos pontífices muchas indulgencias y perdones a los que fallecieron en aquella casa.*

(INCA GARCILASO DE LA VEGA,  
acerca del hospital de indios del Cuzco, 2004, p. 449).

## INTRODUCCIÓN

DURANTE EL PERIODO COLONIAL la preservación de la salud y la ayuda «al bien morir» tuvieron un rol fundamental en los procesos históricos del Nuevo Mundo. Con el desembarco de los europeos llegaron también nuevas enfermedades cuyos patógenos se transmitieron a la población indígena, desencadenando con ellos graves quiebras demográficas (Wachtel, 1990, pp. 170-202; Cook, 2010, pp. 301-310). El cuidado de los enfermos, especialmente de los más pobres, fue delegado a las órdenes religiosas y a las autoridades locales, no obstante, la cobertura sanitaria muchas veces no podía alcanzar a la totalidad de la población, especialmente en épocas de epidemias.

Ante la falta de personal civil y religioso que atendiera los problemas concernientes a la salud física y espiritual de las almas, diversas cofradías asistenciales se trasladaron desde Europa a las Indias Occidentales, las cuales fueron protagonistas en la atención a los huérfanos, enfermos y en la ayuda al bien morir. Eran grupos de fieles laicos, clérigos y mixtos, cuyo origen se remontaba al periodo bajomedieval; estaban dedicados a promover la devoción cristiana mediante la catequesis, la práctica de actos de piedad cristiana y la solemnidad del culto, principalmente. Su dirección estuvo regulada por una «regla de vida» y «constituciones», posteriormente adquirieron funciones sociales, sistemas de ayuda mutua y previsión social de los cofrades, tales como el auxilio en caso de enfermedad, o en la «hora de la muerte» (Celestino y Meyers, 1981, pp. 147-157; Sánchez et al., 1999, pp. 9-34; Barnadas, 2002, pp. 553-554; García, 2014, pp. 43-80).

Entre los siglos XVI-XVII la palabra «hospital» se usaba para referirse a edificios donde se atendían a los enfermos hasta conseguir su curación, o para ayudarles «al bien morir», asimismo señalaba sitios donde se ofrecía «hospitalidad» a viajeros y peregrinos. Según Solórzano Pereyra existían dos tipos de hospitales: «los particulares o de ciudades», patrocinados por alguna autoridad civil o por los mismos ciudadanos y los fundados por algún prelado, estos últimos contaban con iglesia, altar y campanario (Solórzano Pereyra, 2004, pp. 1247-1248; Aparcero, 2015, pp. 53-63). Covarrubias afirmaba la existencia de varios tipos de hospitales. Los «generales» donde se curaban heridas, calenturas, locuras, así también atendían niños expósitos. Otros se ocupaban de enfermos incurables, especialmente los que padecían el «mal de San Lázaro» o lepra. Existían «hospitales de peregrinos», ubicados en rutas como el camino de Santiago, estos proporcionaban cama, leña, agua y comida por más de un día para los viajeros. Según este autor, la palabra «hospital» proviene del latín *hostis* o «enemigos de la nación» contra quienes se estaba en guerra, esta voz evolucionó hasta el denominativo con el que se conoce actualmente (Covarrubias, 1673, II, p. 61; Andrade, 2010, pp. 99-118). Según el Concilio de Trento (sesión XV, cap. VIII), eran centros destinados a la atención de peregrinos, enfermos, ancianos y pobres.

Un «discurso» es un texto oral o escrito que manifiesta una idea sobre un tema o grupo humano, el cual está condicionado por el contexto y la comprensión de este. Este conocimiento es determinante para el mensaje que se pretende transmitir y la forma de implementarlo o llevarlo a la praxis. Todo discurso es emitido por un individuo, quien posee la autoridad para realizar declaraciones sobre un objeto (Coseriu, 1952, pp. 8-11, 1956, pp. 31-33). Se denomina «agencia» a la habilidad individual o colectiva para realizar actos con o en contra de otros, con un determinado fin (Barnes, 2000; Sewell, 2005, p. 145; Vetlessen, 2005; Passot, Peuker y Schillmeier, 2012). Mientras que «práctica» es la experimentación del dis-

curso, consiste en dar y pedir argumentaciones a favor o en contra de algún fenómeno, con el fin de conseguir la adhesión o rechazo del interlocutor, esto presupone que las creencias de los individuos —especialmente las normativas— pueden ser modificadas en virtud de los razonamientos presentados en el curso de la discusión (Cabra, 2007, p. 15).

Existen pocos trabajos sobre cofradías asistenciales en la región andina (Mendieta, 1990; Barriga, 1998, pp. 15-89; Bustamante, 2014, pp. 64-95), ya que la mayoría de los autores no han analizado este fenómeno como temática principal, sino como una parte más de sus investigaciones (Terán Najas, 1992, pp. 153-171; Rodríguez Mateos, 1995, pp. 15-43; Charney, 1998, pp. 379-407; Ramos, 2005, pp. 455-470; Cruz, 2009; Valenzuela, 2010, pp. 203-244; Rivasplata, 2015), de la misma manera son pocas las menciones a la relación entre estas instituciones y la Santa Sede (Esteras, 2005, pp. 159-168). Por ello, el objetivo principal de esta investigación es analizar y discutir los discursos, las prácticas y los procesos de agencia establecidos entre la Santa Sede y las cofradías andinas de espiritualidad asistencial. Para conseguir este objetivo nos hacemos las siguientes preguntas: ¿Cómo se fundaron los hospitales y las fraternidades en la región andina? ¿Qué labores asistenciales realizaban y cómo se financiaban? ¿Qué normativa regulaba su funcionamiento? ¿Qué objetivos tenían las agencias entre las cofradías y la Santa Sede? Para responder a estas preguntas se analizarán bulas de cofradías preservadas en el Archivo Apostólico Vaticano (en adelante: AAV), así como fuentes publicadas y bibliografía especializada sobre la temática.

La historiografía ha tomado en cuenta únicamente la relación entre la Iglesia local y el rey —vía patronato regio<sup>1</sup>— en el proceso

---

1 El «patronato regio» fue una modalidad del «derecho de patronato» sancionado en las bulas *Eximiae devotionis* de 1501 y *Universalis ecclesiae* de 1508 (Metzler, 1991, pp. 89-91, 104-107). Consistió en la presentación a los papas de candidatos a cargos eclesiásticos (obispos, abades y abadesas de monasterios, párrocos, capellanes, curas doctrineros, etc.), la recolección y uso del diezmo, además de la

de evangelización (Porras, 1987, pp. 755-769; De la Hera, 1992, pp. 411-437; Fernández Terricabras, 1998, pp. 209-223; Albani, 2012, pp. 83-102; Llaury, 2012). En ese sentido, la Iglesia en el Nuevo Mundo habría tenido al monarca español como cabeza y jefe. Nosotros argumentamos que no era así y que existió una conexión con la Santa Sede, la cual fue un actor importante en el nacimiento y desarrollo de la Iglesia en la región de estudio.

Un segundo argumento es que existió un activismo en la constitución de cofradías asistenciales a partir del último tercio del siglo XVI, el cual continuó en el siglo XVII. Lo relevante de estas agencias fue que los cofrades tuvieron un vínculo especial, epistolar, jurídico y comunicativo con la Santa Sede; por tanto, el papado se convirtió en un agente decisivo en la construcción de estas fraternidades. Este artículo evidencia la relación directa entre las fraternidades andinas con el papa, lo cual permite ver el tema en una perspectiva transcontinental, ya que hablamos de documentos que desde los Andes debían llegar a la península y luego a Roma; suponiendo un trayecto interesante, puesto que entonces Italia formaba parte del imperio español. Es así como se muestra esta estrecha relación entre las colonias españolas con el poder del papado.

La tercera tesis sostiene que la mayoría de las cofradías asistenciales emergieron en las ciudades principales de los Andes. Por tanto, este activismo cofrático se vinculó con las principales urbes del virreinato peruano: Lima, Cusco, Potosí y Charcas, las cuales albergaron hospitales que resistieron al paso del tiempo y actualmente continúan en funcionamiento. En este contexto, la obtención de una bula por parte del papado posibilitó que los cofrades tuvieran autonomía de gestión frente al control de la diócesis en temas administrativos, litúrgicos y catequéticos.

---

delimitación de las diócesis, por parte de los señores o reyes (De la Hera, 2012, pp. 987-991).

## LA SANTA SEDE Y LAS PRIMERAS COFRADÍAS ANDINAS

La Santa Sede es el ente o persona encargada del gobierno espiritual de la Iglesia, está localizada en la ciudad de Roma, es administrada por el papa y sus colaboradores —cardenales, obispos, sacerdotes, religiosos y laicos—, mediante la «curia», los «dicasterios» y las diócesis; asimismo posee facultades ejecutiva, legislativa, judicial y de magisterio (Arrieta, 2012, pp. 862-863; Viana, 2012, pp. 209-210; Sabrarese, 2012, p. 300; Fattori, 2014, pp. 787-848). Entre los siglos XVI y XVII, la «Secretaría del Breve» era generalmente el dicasterio encargado de responder las «súplicas»<sup>2</sup> presentadas por las cofradías, estaba compuesta por un cardenal secretario y sus asistentes.<sup>3</sup>

Las Iglesias particulares eran diócesis o prelaturas a cargo de un obispo, normalmente se ubicaban en las catedrales o iglesias matrices de las ciudades principales. El clero secular y regular se encargaba de ejecutar las decisiones determinadas por su respectiva diócesis en las parroquias, capillas, monasterios, etc. A nivel eclesiástico, el territorio dependiente del Arzobispado de Lima, creado el 13 de mayo de 1541 por el papa Pablo III (Egaña, 1966, p. 44), de acuerdo con la *Visita ad limina*<sup>4</sup> de 1603 estaba constituido por diez diócesis sufragáneas:

- 
- 2 Era una carta escrita en español o italiano, la mayoría de las veces. Contenía el nombre de la cofradía o del interesado y su ubicación, así también el favor o beneficio que pretendía conseguir por parte del papa.
  - 3 Los principales fondos del Archivo Apostólico Vaticano que albergan bulas sobre cofradías de las Indias Occidentales son: *Segretaria dei Brevi, Registri Lateranensi y Brevia Lateranensi*.
  - 4 La *Visita ad limina apostolorum* es un peregrinaje que cada obispo diocesano hace cada cinco años para venerar las tumbas de los apóstoles Pedro y Pablo, así también para reunirse con el papa con el objeto de manifestar la comunión de la Iglesia local a su cargo con la de Roma (Baker, 2012, p. 930). En la época colonial, debido a la distancia y al patronato regio, los obispos indianos podían hacerla mediante procurador cada diez años.

Sufragáneos tengo diez obispos, aunque son largos los espacios entre pueblos de los distantísimos obispos del Cuzco, Charcas, Paraguay, Tucumán, Quito, Panamá, Nicaragua, Popayán, de Santiago de Chile y Imperiales.<sup>5</sup>

Por esta información se puede observar que la jurisdicción de la Arquidiócesis de Lima, a inicios del siglo XVII, llegaba hasta Nicaragua en el extremo norte y Concepción (actual Chile) en el sur.

Al interior de una parroquia o monasterio se podían encontrar una o más cofradías, las cuales estaban bajo una advocación específica. Existían fraternidades dedicadas a Dios de acuerdo con la Trinidad cristiana —Padre, Hijo y Espíritu Santo—, a la Virgen María —advocaciones marianas de origen europeo como Nuestra Señora de Aránzazu, Guadalupe y nativas como la Virgen de Copacabana, del Quinche, etc.—, a las santas y santos —apóstoles, mártires y místicos—, de redención de cautivos y de ánimas del purgatorio, principalmente.

Las primeras hermandades en los Andes que recibieron reconocimiento por parte de la Santa Sede fueron patrocinadas por el laico Cristóbal de Torres en la iglesia de San Cristóbal de la orden dominica, localizada en la provincia de Parinacochas (Lassegue, 1984, pp. 487-511; Metzler, 1991b, pp. 854-867). Se crearon bajo la advocación del «Santo Rosario»,<sup>6</sup> «Santo Nombre y Cuerpo de Cristo»<sup>7</sup> y «Santa María sobre Minerva»<sup>8</sup> y fueron erigidas por

---

5 «Suffraganeos habeo decem quamuis longíssimos locor spatiis disianctíssimos episcopos del Cuzco, Charcas, Paraguay, Tucuman, Quito, Panamá, Nicaragua, Popayán, Sancti Jacobi de Chile et imperialis» (AAV, Cong. Conc., Rel. Dioec., Limana 450, f. 310).

6 La Virgen del Rosario es la patrona de la Orden de Santo Domingo.

7 Una de las advocaciones más difundidas entre los indígenas fue la invocación al «Santo Nombre de Jesús», en base a lo manifestado por el apóstol Pedro en el libro de los Hechos 2, 21, del Nuevo Testamento.

8 La basílica de *Santa Maria sopra Minerva* de Roma se inauguró en 1370 y fue la primera iglesia de la orden dominica en Roma.

Pío V el 11 de septiembre de 1570 (Metzler, 1991b, p. 856). Las mencionadas fraternidades estaban abierta a laicos de ambos sexos, así también al clero secular y regular, los cuales una vez admitidos gozaban del mismo estatus, grado, orden y condiciones que el resto de los cofrades. De la misma manera, se otorgaba a estas cofradías «autoridad apostólica»<sup>9</sup> a perpetuidad con relación a los privilegios, indulgencias y facultades, no pudiéndose suspender, revocar o alterar mediante disposición contraria en tanto no viniera del papa y la Sede Apostólica.

### **LOS DISCURSOS ENTRE LA SANTA SEDE Y LAS COFRADÍAS ASISTENCIALES (SIGLOS XVI-XVII)**

Para conocer los discursos entre la Santa Sede y las cofradías asistenciales, debemos recurrir al Concilio de Trento y a los cuatro primeros concilios limenses, en los cuales se trataron aspectos concernientes al funcionamiento de cofradías y hospitales.

El Concilio de Trento se inició en 1545 y terminó en 1563, poco tiempo después el rey Felipe II lo promulgó como ley eclesiástica y civil en todo el reino y dominios de España.<sup>10</sup> El texto tridentino delegó la evangelización a los obispos ordinarios, a partir de entonces se debía enseñar y predicar en todas partes procurando la conversión de todos al cristianismo. De la misma manera recomendaba que se excluyera la predicación de sermones en «lengua vulgar» a la «ruda plebe», así como cuestiones sutiles o difíciles, ya que estas no contribuían a su edificación ni fomentaban la piedad. La

---

9 La «autoridad apostólica» era un privilegio otorgado por el papa a los misioneros que se encontraran a más de dos días de su diócesis y consistía en la autorización para realizar celebraciones cuyas actividades no requirieran llevarse a cabo en las catedrales.

10 «Cédula de Felipe Segundo en que manda la observancia del Concilio, que es la Ley 43, Tít. 4, Lib. 4, Novísima Recop» (López de Ayala, 1847, pp. 435-436).

forma de llevar adelante esta prescripción consistía en la práctica de ciertas obras por parte de los fieles: «los sacrificios de las misas, las oraciones, las limosnas y otras obras de piedad», las cuales se debían ejecutar de manera piadosa y devota, de acuerdo con lo establecido por la Iglesia católica (*Concilio de Trento*, sesión XXV).

Trento delegó a los obispos el control en la administración de los hospitales, quienes debían observar que los nosocomios «estén gobernados con fidelidad y exactitud por sus administradores, bajo cualquier nombre que estos tengan y de cualquier modo que estén exentos» (*Concilio de Trento*, sesión VII, cap. XV). Los obispos tenían derecho a «visitar»<sup>11</sup> los hospitales, cofradías, colegios y escuelas, exceptuándose los que estaban bajo protección real. Durante las visitas debían tomar cuenta de los bienes, limosnas y montepíos, sin importar los privilegios y exenciones anteriores que tuvieran estas instituciones, asimismo se prohibió la fundación de nuevas fraternidades (*Concilio de Trento*, sesión XII, cap. VII). Los administradores eran los «patronos»<sup>12</sup> de los hospitales —normalmente el rey, virrey, el presidente de la audiencia, o del cabildo—, para evitar malos comportamientos y tener mejor control de los bienes e ingresos obtenidos, su gestión no podía extenderse más de tres años (*Concilio de Trento*, sesión XV, cap. VIII; López Villalba, 2007a, p. 432; De la Vega, 2004, p. 448).

Las resoluciones emanadas del concilio tridentino se aplicaron en la Iglesia peruana a partir del segundo concilio limense (1567-

---

11 La «visita» era un procedimiento realizado con el fin de fiscalizar las instituciones eclesiásticas, el comportamiento de los administradores, además de los bienes temporales y espirituales a su cargo. El encargado de hacer la visita era el obispo de la diócesis (*Concilio de Trento*, sesión XII, cap. VII), no obstante, muy pocas veces se cumplía esto, ya que la mayoría de los obispos delegaban a un «visitador» en quien el ordinario delegaba su autoridad para realizar la mencionada labor.

12 Un «patrono» era la persona a quien se encomendaba algún bien eclesiástico, de acuerdo con el derecho de patronato (*Concilio de Trento*, sesión XXV, cap. IX).

1568).<sup>13</sup> Siguiendo lo dispuesto por Trento, el tercer concilio limense (1582-1583) resolvió la «visita ordinaria de cofradías» —sin importar el tipo de fraternidad— y prohibió la erección de nuevas hermandades «teniendo entonces algún sacerdote presente que los coja y encamine las cosas que tan al servicio de Dios y bien de sus ánimas» (*III Concilio limense*, acción III, cap. 44). El cuarto concilio prohibió que los virreyes, gobernadores o autoridades seculares se entrometieran en las visitas de los bienes de la Iglesia, por tanto, quedaban a cargo de los visitadores y jueces eclesiásticos (*IV Concilio limense*, cap. VII).

En la esfera civil, los visitadores de hospitales eran designados por las audiencias de la jurisdicción donde estos se encontraban (López Villalba, 2007c, p. 352). Con las reformas toledanas se dispuso la visita de todos los hospitales y la recolección de información acerca de los fundadores, rentas y bienes que tenían, los gastos y distribución de los recursos, así como de los usurpadores de estos. Estas disposiciones incluían la designación de administradores y la asignación de sus salarios. De la misma manera se pedía información acerca de los lugares en que convendría fundar nuevos nosocomios (Saravia Viejo y Lohmann Villena, 1986, pp. 17-18).

## LABOR ASISTENCIAL EN LOS HOSPITALES DE ESPAÑOLES E INDÍGENAS

En la ciudad de Lima el Hospital de San Andrés de españoles contaba con un médico, cirujano, enfermero mayor, cuatro enfermeros ayudantes para cambiar camas y encargarse del aseo, un boticario, así como nueve cofrades encargados de la casa: cocinero, sacristán, cobrador, despensero, limosnero, portero, escribano y hortelano; a los cuales se les otorgaba un vestido de sayal (Saravia

---

13 Entre los siglos XVI y XVII en Lima se realizaron cinco concilios: I (1551-1552), II (1567-1568), III (1582-1583), IV (1591), V (1601).

Viejo y Lohmann Villena, 1989, p. 315; Merluzzi, 2014, p. 292). Las guardias nocturnas de enfermería se cambiaban tres veces: a las siete, once y tres de la madrugada. Este nosocomio contaba con cuatro salas: una para «sacerdotes y personas de calidad», la segunda para enfermos de «calenturas y cámaras semejantes», las otras dos para pacientes de cirugía e ingesta de unciones —zarzaparrilla y guayacán—. Las camas estaban ordenadas por números para controlar mejor las patologías. Los enfermeros informaban diariamente al médico y al cirujano sobre la evolución de los enfermos y anotaban en un libro las medicinas, horas de comida, dieta y tratamiento. No se aceptaban personas con «el mal de San Lázaro» o enfermedades contagiosas. Asimismo, se prohibía la internación de mujeres, puesto que estas eran atendidas en el Hospital de la Caridad (Saravia Viejo y Lohmann Villena, 1989, pp. 319-321).

El hospital de españoles del Cusco contaba con tres clérigos, de los cuales uno era sacerdote, estando a cargo de doctrinar a los indios y administrar los sacramentos. Entre sus funciones estaban controlar la cura de los enfermos y administrar las rentas provenientes de la coca (Saravia Viejo y Lohmann Villena, 1986, p. 240; Merluzzi, 2014, pp. 294-295). El hospital de indios de esta ciudad se fundó en 1538, pero recién en 1555 se trasladó a su sitio definitivo. Su construcción se financió con limosnas de los vecinos otorgadas a los frailes franciscanos, quienes compraron el terreno, construyeron el hospital y la iglesia (De la Vega, 2004, pp. 446-447). Al ser patrocinado por los franciscanos, todos los indios que optaban por fallecer en el mencionado nosocomio podían hacerlo bajo el hábito de San Francisco, como sucedió con una «india de sangre real» quien no quiso morir en su casa y se internó allí:

Se hizo llevar y no quiso entrar en la enfermería. Hizo poner su camilla a un rincón de la iglesia del hospital. Pidió que le abriesen la sepultura cerca de su cama. Pidió el hábito de San Francisco para enterrarse con él, tendiolo sobre su cama. Mandó traer la cera que se había de gastar

a su entierro, púsole cerca de sí. Recibió el Santísimo Sacramento y la extremaunción y así estuvo cuatro días llamando a Dios y a la virgen María y a toda la corte celestial hasta que falleció.<sup>14</sup>

Este tipo de episodios tenían el fin de persuadir a los indios para que dejaran de enterrarse junto a sus *wak'as*<sup>15</sup> y que sus restos mortales descansaran en las iglesias. El párroco de este hospital fue el padre Cristóbal de Molina «el cusqueño», quien pertenecía al clero secular (Urbano, 2008, pp. XI-XXXVIII). En 1564 se le dio el nombre de hospital de «Nuestra Señora de los Remedios» (Egaña, 1966, p. 58).

En la ciudad de La Plata, cada parroquia de indios tenía su cofradía. En caso de que existieran enfermos, debían informarle al sacerdote para que los confesara y si fuera necesario llevarlos al hospital de los naturales, donde los cofrades debían velarlo en caso de estar en *artículo mortis*. Si el enfermo fallecía lo enterraban en la parroquia donde era cofrade (Saravia Viejo y Lohmann Villena, 1986, p. 414).

El Hospital de la Caridad de Potosí se fundó para atender indias e indios, su administración estaba a cargo de los mayordomos,<sup>16</sup> dos diputados<sup>17</sup> nombrados por el cabildo de la villa, los cuales se turnaban semanalmente para fiscalizar el buen funcionamiento del hospital, además de un médico y hospitalero (Murúa, 2001, pp. 501, 556). La capilla estaba al frente de la enfermería, de tal forma que

---

14 De la Vega (2004, p. 449).

15 *Wak'a* (que, aym): lugar en que se encuentran enterrados los fundadores de los ayllus, a quienes se considera sus divinidades. Accidentes geográficos (montañas, mares, lagunas y ríos), astros celestes (sol, luna, estrellas y planetas), fenómenos naturales (lluvia, truenos, etc.) a quienes los andinos rendían culto (Bertonio, 1612).

16 Encargado de organizar la fiesta de la cofradía o hermandad. Su gestión duraba un año, pero podía renovarse indefinidamente.

17 Eran representantes de los cofrades y se encargaban de fiscalizar las actividades de los mayordomos y priostes o administradores de la fraternidad.

los domingos la misa podía ser escuchada por los enfermos y el personal del hospital. La doctrina era enseñada por el párroco dos veces por semana, estaba dirigida especialmente a los indios y negros enfermos para que se instruyeran en los misterios de la fe. Los sirvientes que, a juicio del sacerdote, tenían conocimientos suficientes de la doctrina, debían catequizar a los enfermos.

Antes de ser atendido en el hospital todo enfermo debía confesarse, solamente recibía la eucaristía en caso de ser español o a criterio del cura, después de esto podía ser internado y medicado. El mayordomo solo podía admitir españoles, mestizos y negros con autorización de los diputados de la hermandad, ya que el nosocomio se fundó principalmente para la cura de los naturales.<sup>18</sup> El periodo de permanencia de un enfermo era a criterio del médico o el hospitalero, quien decidía cuándo un enfermo podía ser «despedido». En caso de permanecer más tiempo del necesario, no se desembolsaba el pago por el tiempo restante (Saravia Viejo y Lohmann Villena, 1989, pp. 11-12).

El hospital no podía recibir huéspedes, sin embargo, brindaba alojamiento a religiosos que quisieran doctrinar a los enfermos. En caso de existir demasiados pacientes, estos debían ser curados en sus casas o parroquias, para ello el médico debía visitarlos y determinar el tratamiento necesario para su restablecimiento. Esto se prescribía especialmente para los caciques, quienes tenían los medios suficientes para pasar su proceso de convalecencia en sus casas. Para tener un mejor control de los indios enfermos, el hospital designó alguaciles<sup>19</sup> en las parroquias de indios para que tuvieran en cuenta la cantidad de indios que estaban enfermos, cuyo

---

18 En el hospital de indios de Santa Ana de Lima se empleaba similar criterio a la hora de admitir enfermos que no eran indígenas (*Hospital real de Santa Ana de Lima*, 1778, p. 19).

19 Eran nativos que tenían funciones policiales al interior de los barrios, doctrinas y misiones de indios.

salario anual era de veinticuatro pesos de plata corriente (Saravia Viejo y Lohmann Villena, 1989, pp. 17-18).

## SOSTENIMIENTO DE LOS HOSPITALES

Inicialmente los hospitales andinos se mantuvieron gracias a que en 1529 el emperador Carlos V otorgó a Francisco Pizarro el «derecho de escobillas y relave»,<sup>20</sup> igualmente la reina de España destinó cien mil maravedíes procedentes de las «penas de cámara» para la manutención de estos centros (*Cedulario del Perú*, I, pp. 40-41, 52). Posteriormente se sostuvieron mediante tasas pagadas por los grupos a los que atendían. En 1577, por ejemplo, los indios de Potosí pagaban medio peso de plata al hospital de los naturales de la mencionada villa. También podían asentarse indios para cultivar las tierras, especialmente los yanaconas (López Villalba, 2007b, p. 90).<sup>21</sup> En el caso del hospital de indios del Cusco, gracias a las reformas toledanas se le asignó una tasa consistente en un cesto de coca (*Erythroxylum coca*) por cada cien producidos,<sup>22</sup> el cual debía darse al hospital para pagar el salario del médico y medicinas (Merluzzi, 2014, pp. 294-295). Al Hospital de la Caridad de Potosí se le autorizó pedir limosna dos veces por semana, los encargados de organizarla eran los diputados de la hermandad. Finalmente, el virrey Toledo dispuso que los caciques cobraran anualmente un tomín<sup>23</sup> a cada indio tri-

---

20 El «derecho de escobillas y relave» consistía en el beneficio otorgado a una persona para que, al final de la jornada laboral, barriera la calle y tiendas de los plateros para recoger todas las virutas de oro y la plata que se habían acumulado producto del trabajo con los metales (Sanz, 1996, p. 118).

21 Nativos sirvientes dedicados a trabajos domésticos (Bertonio, 1612, II, pp. 25, 318, 391).

22 Un cesto de coca tenía dieciocho libras, el peso del cesto era de cuatro, haciendo un total de veintidós libras (Saravia Viejo y Lohmann Villena, 1986, p. 242).

23 Un octavo de peso de plata u oro.

butario para el mantenimiento de los hospitales de naturales. Otros ingresos importantes provenían de personas que no eran pobres, principalmente en los hospitales de españoles, ya que los peninsulares ricos, en caso de curarse o fallecer debían dejar limosnas (Saravia Viejo y Lohmann Villena, 1989, pp. 13, 259, 314; Murúa, 2001, p. 470; Arriaga, 1968, p. 83; Guamán Poma, 2017, p. 558).

Las medicinas eran importadas de España o elaboradas por los vecinos en calidad de limosna, posteriormente se almacenaban en la botica del hospital. El sueldo asignado para el médico, el cirujano y el hospitalero era entre doscientos y trescientos pesos de plata ensayada anuales (Castelli, 2002, pp. 81-94). El médico del Hospital de San Andrés, por ejemplo, recibía trescientos pesos de plata ensayada, los cuales se cancelaban cada cuatro meses, mientras que al cirujano le pagaban cien pesos de plata ensayada (Saravia Viejo y Lohmann Villena, 1989, p. 318).

Las compras de alimentos (azúcar, harina, maíz, pasas, almendras, aves, carneros, etc.) para el Hospital de la Caridad de Potosí se realizaba semanalmente y de ello se hacían cargo los mayordomos, junto con el «diputado semanero», quienes contaban con un indio, o un esclavo, para no malgastar o abaratar los costos de los mencionados productos. Como el hospital tenía chacras, contaba con cultivos de maíz (*Zea mays*), trigo (*Triticum*), papa (*Solanum tuberosum*), etc., así como cría de ganado vacuno, porcino, carneros de castilla y de la tierra para su autoconsumo (producción de carne, manteca para curar carachas, queso y esquilmado de lana), el excedente era comercializado. Otra fuente de ingreso eran las minas donde extraían plata. Los mayordomos rendían cuentas mensualmente de la administración y bienes temporales del hospital ante los diputados, mientras que cada fin de año debían hacerlo frente al corregidor y cabildo de la villa. Los bienes (tasas de indios, principalmente) se guardaban en una caja de tres llaves, cuyas copias eran distribuidas entre el mayordomo, el diputado o cacique principal y el capellán. En otro cofre de cuatro llaves se guardaba el dinero producto de

censos, venta de excedentes de las chacras y ganados. Las llaves estaban repartidas entre el mayordomo, el cacique principal, el alcalde del pueblo y el quipucamay<sup>24</sup> del repartimiento (Saravia Viejo y Lohmann Villena, 1989, pp. 14-15, 45-46).

En el Hospital de la Caridad de Potosí podían ser atendidos los indios de servicio (yanaconas) y los esclavos que servían en casa de españoles, sin embargo, el peninsular que enviare alguno de los antes mencionados, debía hacerse cargo del costo de la curación. Para ello debían firmar una carta de obligación para pagar los gastos de las personas a su cargo. En caso de que el enfermo fuera español, igualmente debía pagar el importe por las medicinas y la alimentación empleados en su curación (Saravia Viejo y Lohmann Villena, 1989, pp. 13-14).

Con las reformas toledanas, todas las estancias y chacras debían contar con lancetas, aceite y solimán, para sangrar y curar las llagas de los indios. En caso de incumplimiento debían pagar una multa de cincuenta pesos. Igualmente, todo señor que omitiese socorrer a un indio y llevarlo al hospital debía pagar una multa de cien pesos (Saravia Viejo y Lohmann Villena, 1986, p. 241).

El lugar donde se edificara un hospital debía contar con acceso al agua. La construcción corría por cuenta de los futuros beneficiarios, es decir, si el nosocomio era destinado a la atención de indios, negros o españoles, los constructores debían provenir del grupo interesado. Los indígenas podían trabajar como constructores del hospital en compensación de su servicio en la mita.<sup>25</sup>

Existieron hospitales que funcionaron de manera nominal, fue el caso del hospital de indios del corregimiento de Paria que

---

24 Eran los encargados de registrar datos sobre la situación política, social y económica. Eran contadores de nudos, una suerte de historiadores, cuyo oficio se transmitía entre generaciones, de padre a hijo (Cieza de León, 1986, p. 27; Poma de Ayala, 2017, p. 100; Murúa, 2001, p. 360).

25 Trabajo indígena por turnos.

hasta 1575 no había sido construido, a pesar de que Lorenzo de Aldana —quien fuera corregidor— dejó en su testamento bienes para su edificación. Sin embargo, los frailes de la Orden de San Agustín, quienes estaban a cargo del patronazgo que administraba los mencionados recursos, no lo habían construido y dejaban que los nativos se curasen en sus casas. Fue por ello que el virrey Toledo encomendó a Diego de Guzmán la construcción de tres hospitales: uno en San Pedro de Challacollo de los urus, otro entre los pueblos soras y casayas, mientras que el tercero en Capinota, de indios soras (Saravia Viejo y Lohmann Villena, 1989, pp. 39-46).

A nivel educativo, los hospitales eran encargados de otorgar título de «barbero»<sup>26</sup> a los que se formaban en ese oficio para poder ejercerlo (López Villalba, 2007c, p. 20). Con el fin de contar con personal calificado para el mencionado oficio, el virrey Toledo dispuso que de cada repartimiento se enviaran a los hospitales dos muchachos entre dieciséis y dieciocho años, para que aprendieran a sangrar y curar enfermos (Saravia Viejo y Lohmann Villena, 1989, pp. 260-261).

Respecto de los ritos mortuorios, siempre existieron conflictos entre los hospitales y las parroquias o catedrales, ya que las tasas por funerales eran pagadas al lugar en el que el difunto era enterrado. Valga como ejemplo el pleito suscitado en 1631 entre los clérigos de la catedral de La Plata y el cura del hospital de dicha ciudad, debido a que el último enterraba a los fallecidos en la iglesia del hospital, aunque estos tuvieran un nicho en la mencionada basílica (López Villalba, 2007c, p. 415; Merluzzi, 2014, p. 292).

La mayoría de las veces el servicio en los hospitales era considerado un castigo, debido a que eran centros donde se internaban personas con enfermedades incurables, infecciones

---

26 El oficio de barbero en la época colonial, además de la peluquería y barbería, abarcaba labores como: sacamuélas, sangrador, enfermero, sanador con ventosas y sanguijuelas, entre otras cirugías menores (Pino Andrade, 2018, pp. 100-106).

transmisibles, o a punto de morir. Muchos de los que servían en los hospitales eran españoles, indios y negros condenados al destierro, o ladrones, quienes a cambio de penas mayores (tales como amputación de orejas, manos o pies) eran condenados a servir en los nosocomios (López Villalba, 2007a, pp. 78-79, 265; Saravia Viejo y Lohmann Villena, 1986, pp. 110, 147).

### **AGENCIAS Y AGENTES ENTRE LA SANTA SEDE, LOS HOSPITALES Y LAS COFRADÍAS ASISTENCIALES**

Al haberse prohibido en el Concilio de Trento la fundación de nuevas cofradías, la única manera de erigir una fraternidad en las Indias Occidentales era mediante la creación de sufragáneas de una matriz europea, ejemplo de ello fueron las hermandades del Santo Rosario, Nombre de Jesús y Santa María sobre Minerva mencionadas en un acápite anterior. Desde la fundación de la primera diócesis del Cusco en 1537, las órdenes religiosas (agustinos, franciscanos, dominicos, carmelitas, mercedarios, etc.), los gremios (plateros, carpinteros, sederos, espaderos, calceteros, marineros, etc.) y las diversas naciones europeas (andaluces, catalanes, gallegos, vascos, canarios, toscanos, etc.), cuyas fraternidades contaban con bulas de erección y autorización para fundar otras nuevas, trasladaron sus advocaciones a la región andina y las difundieron entre la población nativa (Ocaña, 2010, pp. 141-145, 227-432; Sierra, 2015, pp. 384-385; García Quintanilla, 1963, pp. 52-65). Fue así como se originaron las primeras cofradías en los Andes.

Con el paso del tiempo y resultado de la evangelización, otros grupos como los indígenas y africanos impulsaron la devoción de advocaciones acordes a sus espiritualidades y las tradujeron en equivalencias con sus panteones prehispánico o africano. Los negros libertos y esclavos, por ejemplo, promovieron la devoción a san Benito de Palermo y san Baltasar; los indígenas, por su parte,

promovieron la devoción a la Virgen de Copacabana, mientras que los criollos y mestizos tuvieron a santa Rosa de Lima como su patrona. Toda devoción a santos, beatos o siervos de Dios debía contar con la aprobación de la Santa Sede. Al tratarse de nuevos modelos de santidad, muchas veces encontraron resistencia por parte del clero secular y regular, o de los ordinarios para devocionar, recaudar limosnas y realizar actividades a nombre de su santo patrono.<sup>27</sup>

Ante tales restricciones y con el fin de tener autonomía del obispo local en la gestión, el proceso de toma de decisiones y depender directamente del papa, las cofradías asistenciales emprendieron diversos procesos de agencia ante la Santa Sede. La respuesta por parte del papado se tradujo en la emisión de diversas bulas y breves<sup>28</sup> —para esta investigación se han encontrado cuarenta y tres bulas— que contenían la aprobación de las cofradías y la autorización para realizar actividades pastorales y festivas. En estos procesos intervinieron dos tipos de agentes: directos —los cofrades, los hospitales y el papa—, e indirectos —los obispos, superiores de monasterios, procuradores en la Santa Sede, etc.—.

El primer hospital del Nuevo Mundo en recibir privilegios de la Santa Sede se encontraba en la ciudad de México. En 1529 y a raíz de una «súplica»<sup>29</sup> enviada por Hernán Cortés, «patrono» del nosocomio, el papa Clemente VII concedió indulgencias para el Hospital

---

27 AAL, Cofradías, X-A:17, fol. 1-4v. Asimismo: Poma de Ayala (2017 [1615], p. 181), Ramos Gavilán (1988 [1621], pp. 216-217), Báez (2012, pp. 15-52), Hampe (1998, pp. 61-116), Glave (1998, pp. 181-226), Van Deusen (1999, pp. 1-30) y Lara (2006, pp. 66-84).

28 Una «bula» es una ley promulgada por el papa y dirigida normalmente a toda la cristiandad. Un «breve» es un privilegio concedido por el papa a personas o grupos específicos. Sin embargo, ambos documentos se pueden llamar «bula» indistintamente (Thurston, 1908).

29 Una «súplica» era una carta enviada al papa por uno o varios feligreses, en la cual expresaban el problema que pretendían resolver o el privilegio que pedían al pontífice.

de Santa María Virgen, el cual se fundó para la atención de enfermos pobres. El mencionado pontífice extendió los mismos privilegios otorgados a sus pares de Santiago de Roma y de Zaragoza, los cuales consistían en indulgencias a quienes visitaran el nosocomio entre la víspera y el ocaso de la fiesta principal, rezando preces por la salvación de los pecadores (Metzler, 1991a, pp. 191-197).

El hospital de indios de Santa Ana en Lima fue el primero en recibir indulgencias en la región andina. El 28 de noviembre de 1558, Pablo IV le otorgó un jubileo consistente en la remisión de los pecados para todos los fieles confesados que visitaran la iglesia del hospital entre la víspera y el ocaso de la fiesta de la santa, rezando por la sacra romana Iglesia, la reconciliación de los príncipes cristianos, el sufragio de las almas de los pecadores y dieran limosna. El agente indirecto en Lima fue el arzobispo Gerónimo de Loayza, patrono fundador del hospital; mientras que en Roma agenció Michele Ghislieri, «cardenal presbítero de Santa María sobre Minerva», quien posteriormente se convertiría en el papa Pío V (1566-1572), lo cual explica que los tres agentes fueran dominicos (Hernández, 1879, pp. 349-350; Rabí et al., 1999, pp. 19-20).

En 1575, los hospitales de españoles de San Lorenzo en Capinota y Santa Cecilia en Caracollo (actual Bolivia), los cuales eran regentados por frailes agustinos, recibieron indulgencias de Gregorio XIII (1572-1585) para todo aquel visitante que ofreciera preces por la exaltación de la fe católica, la extirpación de la herejía y la unión de los cristianos (Metzler, 1991b, pp. 989-990). El mismo año, el mencionado pontífice otorgó similar privilegio a los hospitales administrados por la Orden de San Francisco en las provincias del Perú y Panamá (Metzler, 1991b, pp. 1021-1023).

El Hospital de Santiago (San Diego<sup>30</sup>) en la ciudad de Lima, en 1577 recibió de Gregorio XIII las mismas indulgencias otorgadas a la

---

30 A partir de 1606 se hizo cargo del Hospital de San Diego la Orden Hospitalaria de San Juan de Dios, dedicándolo al patrono de la Orden.

basílica de Santiago de Compostela, debido a la distancia que existía con la sede compostelana. Por tanto, quienes quisieran acceder a las gracias otorgadas a los peregrinos hacia la tumba del mencionado apóstol, podían hacerlo visitando la iglesia del hospital del mismo nombre en la ciudad de los Reyes (Metzler, 1991b, pp. 1089-1090). En 1579 este mismo papa extendió las indulgencias otorgadas para los hospitales de indios administrados por los jesuitas, así como las concedidas a las congregaciones marianas del colegio de Roma, para el de Lima (Metzler, 1991b, pp. 1025-1029).

Tabla 1. Agentes entre la Santa Sede y las cofradías asistenciales

Fecha	Agente en las Indias (cofradía u hospital)	Agente en Roma	Agente indirecto
28.11.1558	Hospital de Santa Ana (Lima)	Pablo IV	Card. Michael Ghislerius, presbítero de Santa María sobre Minerva.
18.04.1578	Hospital de indios de Arequipa	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de Cajamarca	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de Cañete	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de Chachapoyas	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de Chile (Santiago)	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de Chopachos	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de la ciudad de los Reyes	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.

AGENCIA, DISCURSOS Y PRÁCTICAS EN LA REGIÓN ANDINA.  
LAS COFRADÍAS ASISTENCIALES Y LA SANTA SEDE (SIGLOS XVI-XVII)

18.04.1578	Hospital de indios de Collaguas	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de Concepción	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios del Cusco	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de Huamanga	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de Huánuco	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de La Paz	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de la ciudad de La Plata	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de Machaca	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de Magdalena	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de Pocona	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de la villa imperial de Potosí	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de Quilla Quilla	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de Quito	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de Surco	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.

18.04.1578	Hospital de indios de Trujillo	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de Tucumán	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
18.04.1578	Hospital de indios de Valdivia	Gregorio XIII	Juan Calvo, fraile franciscano enviado a la curia romana – Ca. Glorier.
9.06.1580	«San Bartolomé» del hospital de San Bartolomé de Porco	Gregorio XIII	Alfonso Graniero Ávalos, obispo de Charcas, mediante procurador en Roma.
5.12.1645	«Cofradía de sacerdotes» del Hospital de San Pedro de Lima	Urbano VIII	Procurador de la cofradía en Roma.
18.08.1662	«La Agonía» en el Hospital de San Bartolomé de Lima	Alejandro VII	Procurador de la cofradía en Roma.
29.07.1664	Hospital San Andrés de españoles de Lima	Alejandro VII	Procurador de la cofradía – S. Corinthien.
29.07.1664	Hospital de San Bartolomé de negros de Lima	Alejandro VII	Procurador de la cofradía – S. Corinthien.
29.07.1664	Hospital Santa Ana de originarios naturales de Lima	Alejandro VII	Procurador de la cofradía – S. Corinthien.
29.07.1664	Hospital de la Caridad de mujeres de Lima	Alejandro VII	Procurador de la cofradía – S. Corinthien.
16.07.1664	«Santo Cristo» en el Hospital de San Andrés de Lima	Alejandro VII	Procurador de la cofradía – S. Ugo linus.
16.07.1664	«Santo Cristo» en el Hospital de Santa Ana de Lima	Alejandro VII	Procurador de la cofradía – S. Ugo linus.
18.07.1664	«Santa María de Atocha» en el hospital de huérfanos	Alejandro VII	Procurador de la cofradía – S. Ugo linus.
18.07.1664	«Cofradía de Jesucristo» en la capilla de Jesucristo del Hospital de San Bartolomé	Alejandro VII	Procurador de la cofradía – S. Ugo linus.

23.07.1664	«Natividad de la Santísima Virgen María» en el Hospital de Santa Ana de Lima	Alejandro VII	Procurador de la cofradía – S. Ugolinus.
20.09.1666	«La Agonía» en el Hospital de San Bartolomé de Lima	Alejandro VII	Procurador de la cofradía – S. Ugolinus.
16.07.1666	«Cofradía bajo la invocación de San Bartolomé y bajo la denominación de La Agonía» de Lima	Alejandro VII	Procurador de la cofradía – S. Corinthien.
7.02.1671	«Concepción de Santa María Virgen» en el Hospital de Santa Ana de la ciudad de Lima	Clemente X	Procurador de la cofradía en Roma.
24.01.1674	«Congregación <i>Scholae Christae</i> » en el Hospital de sacerdotes de San Pedro de Lima	Clemente X	Procurador de la cofradía en Roma.
21.06.1688	«San Nicolás obispo» en el Hospital de San Nicolás en San Miguel de Ibarra	Inocencio XI	Procurador de la cofradía en Roma.

*Fuente:* Elaboración propia en base al AAV, Sec. Brev., Indulg. Perp. 1, ff. 6-6v; 2, ff. 27, 406; 3, ff. 409, 544, 565-565v, 730v, 744; 4, ff. 166, 235v, 286v; 5, f. 378v; 15, ff. 90-90v; Hernáez (1879, pp. 349-350).

Como se observa en la tabla, un breve promulgado el 18 de abril de 1578 por el papa Gregorio XIII concedía indulgencia perpetua para quienes visitaran los altares de las iglesias de los hospitales de indios en los pueblos ubicados en los actuales países de Argentina (Tucumán), Bolivia (Villa imperial de Potosí, Pocona, Machaca, La Plata, La Paz y Quilla Quilla), Chile (Santiago de Chile y Valdivia), Ecuador (Quito) y Perú (Surco, Concepción, Cañete, Cajamarca, Trujillo, Chachapoyas, Huánuco, Chopachos, Lima, Collaguas, Arequipa, Huamanga y Cusco). Fue el primer privilegio pontificio emitido en favor de los hospitales de naturales. La condición para acceder a la remisión de los pecados era rezar preces en los altares por la Iglesia romana, la unión de los cristianos, la extirpación de

la herejía y la conversión de los gentiles. Los agentes indirectos en Roma fueron fray Juan Calvo, religioso y procurador de la provincia franciscana del Perú, además del cardenal Cesar Glorierius, prefecto para la Congregación de los Ritos.

### **PRIVILEGIOS PARA LAS COFRADÍAS ASISTENCIALES**

La primera cofradía que obtuvo privilegios papales fue la de «San Bartolomé», ubicada en el hospital del mismo nombre en Porco —actual Potosí, Bolivia—. El breve emitido en 1580 por Gregorio XIII otorgaba indulgencia perpetua en la fiesta de la Concepción de la Virgen, así como temporal por veinte años en la fiesta patronal. Esta cofradía fue fundada por el jesuita Blas Valera, quien junto con Alfonso Graniero Ávalos, obispo de Charcas, fungió como agente indirecto y se encargó de redactar la «súplica» de la fraternidad que posteriormente se enviaría a Roma (Metzler, 1991b, p. 1163; ver tabla 1).

En 1583 Gregorio XIII otorgó indulgencias a la cofradía de laicos españoles e indígenas del Hospital de la Vera Cruz en Huanacavelica, la cual recibía cofrades de ambos sexos, realizaba obras de caridad entre «cristianos pobres» y «personas miserables». Los privilegios se alcanzaban en las fiestas de la Invención (3 de mayo) y Exaltación de la Santa Cruz (14 de septiembre). Accedían a estas gracias todos aquellos que entre la víspera y el ocaso de ambas celebraciones visitaran la iglesia del hospital y dijeran preces por la exaltación de la Iglesia católica, la propagación de la fe entre los infieles y la verdadera conversión de los devotos. También obtuvieron permiso para procesionar con el Santísimo Sacramento un domingo y un día de feria al año; asimismo se concedía la remisión de los pecados por veinte años a quienes visitaran la iglesia el día de la fiesta de los fieles difuntos (2 de noviembre) (Metzler, 1991b, pp. 1191-1192; Merluzzi, 2014, p. 294; ver tabla 1).

En la ciudad de Lima existieron nueve hospitales con sus respectivas cofradías. El de San Andrés, dirigido a españoles y esclavos. El de Santa Ana, para la atención de indias e indios, estaba bajo la administración de mercaderes ricos de la ciudad. El del Espíritu Santo, que recibía únicamente a marineros, sus esposas e hijos eran atendidos en sus casas; no obstante, se les asistía a todos con médico y barbero. El de San Diego, para personas convalecientes y viejos incurables (Murúa, 2001, p. 501; Merluzzi, 2014, p. 294; Castelli, 2002, pp. 81-94). El de San Lázaro, dirigido a todos los enfermos rechazados en otros hospitales, o personas con enfermedades contagiosas. El de San Pedro, fundado para todos los clérigos y religiosos pobres. El de San Bartolomé, que acogía negros esclavos y libertos. El de La Caridad de mujeres podía atender hasta cincuenta pacientes, contaba con orfanato para cuarenta doncellas españolas pobres, y colegio de niñas de ocho a doce años. El de Santa María de Atocha, dedicado a acoger huérfanos.<sup>31</sup>

El Hospital de San Andrés<sup>32</sup> de españoles en Lima, fundado por el padre Francisco de Molina en 1545,<sup>33</sup> quien fue su primer administrador —aunque su patrono era el rey de España—, contaba con enfermería, botica e iglesia, además de tierras de cultivo y ganado (Saravia Viejo y Lohmann Villena, 1989, p. 309; Egaña, 1966, p. 51; Merluzzi, 2014, p. 294). Su capellán, además de percibir un salario, disponer de un criado y un caballo, debía officiar misa, administrar los sacramentos, ayudar al bien morir a los enfermos y amonestarlos a elaborar sus testamentos, así también doctrinar a

---

31 AGI, Lima 301, ff. 7-8v; AGN, Archivo colonial, Fondos institucionales, protocolos notariales, leg. 9, ff. 556-557v; leg. 63, f. 423v. También: Lizárraga (2002, pp. 119-120), León Portocarrero (2009, pp. 44, 46, 50), Poma de Ayala (2017, p. 334), Murúa (2001, p. 501) y Aparceró (2015, p. 65).

32 Fundado por Andrés Hurtado de Mendoza, marqués de Cañete y tercer virrey del Perú (Murúa, 2001, p. 501).

33 Los orígenes del hospital se remontan a 1538, año en que Francisco Pizarro asignó el solar donde se erigió el nosocomio colindante con la Rinconada de Santo Domingo, funcionó con cuarenta camas hasta 1545 (Egaña, 1966, p. 58).

los negros y personas que trabajaban allí. En 1588 este nosocomio recibió indulgencias de Sixto V para todos aquellos fieles que visitaran la iglesia del hospital entre la víspera y el ocaso de la Fiesta de San Andrés, elevando preces por la exaltación de la Iglesia católica, la extirpación de la herejía y la unidad de todos los cristianos. Esta gracia se extendía a quienes acudieran a la iglesia en las fiestas de san Pedro y san Pablo, así como a los enfermos que estando en el hospital a punto de morir, invocaran el nombre de Jesús y les administraran los sacramentos. Se otorgaba indulgencia por veinte años a todo feligrés que visitara la iglesia el día que la bula fuera publicada (Metzler, 1991b, pp. 1366-1368). En 1664 Alejandro VII refrendó los privilegios otorgados al hospital por su antecesor. Su cofradía estaba bajo la advocación del «Santo Cristo» y, en 1588, recibió indulgencia plenaria para el día de la fiesta principal y para quienes se ordenasen como cofrades (ver tabla 1).

El Hospital de Santa Ana de naturales en Lima, erigido en 1550 por Jerónimo de Loaiza, funcionó como escuela para hijos de caciques, quienes se formaban en la doctrina cristiana y aprendían las primeras letras (Guamán Poma, 2017, p. 365; Egaña, 1966, pp. 52, 58; Castelli, 2002, pp. 81-94; De la Puente, 1896, pp. 22-27). Como se mencionó anteriormente, fue el primer nosocomio en la región andina que recibió privilegios por parte de Pablo IV en 1558. Más de un siglo después, en 1664, Alejandro VII otorgó indulgencia plenaria mediante la cual todo indígena que en *artículo mortis* se confesara,<sup>34</sup> comulgara, rezara e invocara el nombre de Jesús, gozaba de la remisión de todos sus pecados. En su capilla tenían sede tres cofradías: «Santo Cristo», «Natividad de la Virgen» y «Concepción de la Virgen», las cuales el mismo año recibieron indulgencia

---

34 La confesión se realizaba con la *Doctrina christiana y catecismo para la instrucción de los indios y otras personas*, que contenía dos «Exhortaciones para ayudar a bien morir», una corta y otra más larga, las cuales pretendían que la persona que se encontraba en el fin de su vida, se arrepintiera de sus pecados y alcanzara a ver el rostro de Dios.

perpetua para los días de sus fiestas principales y temporal por cuatro años a quienes fueran electos como cofrades (ver tabla 1).

La cofradía del Hospital del Espíritu Santo,<sup>35</sup> cuya advocación tenía el mismo nombre, estaba dirigida a personas de ambos sexos. En 1588, y gracias a una súplica presentada por su fundador Miguel de la Costa, recibió indulgencias de Sixto V. Para acceder a la remisión de los pecados, los nuevos cofrades debían confesarse y comulgar el día de su ingreso a la fraternidad. El mismo privilegio recibían los enfermos que estando en el hospital en *artículo mortis*, invocaran el nombre de Jesús y accedieran a los sacramentos. Esta gracia se replicaba en la fiesta de Pentecostés a quienes visitaran la iglesia e hicieran preces por la exaltación de la Iglesia católica, la conversión de los infieles y la unión de todos los cristianos. También recibían indulgencia por siete años quienes adorasen al Santísimo Sacramento en las fiestas de la «Concepción de Santa María Virgen», «san Pedro y san Pablo», además de «san Miguel Arcángel». Este mismo privilegio se extendía a los fieles que frecuentaran a los enfermos en días ordinarios y rezaran en la iglesia frente al Santísimo Sacramento. Recibían indulgencia por veinte años los no cofrades que visitaran la iglesia de la cofradía el día de la publicación de la bula (Metzler, 1991b, pp. 1364-1366; ver tabla 1).

El Hospital de San Lázaro fue fundado en 1563 por el español Antón Sánchez, vecino de Lima, y funcionó en dos aposentos de la iglesia del mismo nombre. Acogía a leprosos sin importar su casta. En 1603 se fundó la hermandad y cofradía de San Lázaro, la cual fue sufragánea de su matriz sevillana, por tanto, se rigió por las mismas constituciones, reglas de vida, ordenanzas y recibió los mismos privilegios e indulgencias (Mendieta, 1990, pp. 33-36).

El Hospital de San Pedro para sacerdotes de Lima era el más importante en dignidad, ya que estaba dedicado a curar clérigos pobres (Murúa, 2001, p. 501). Allí existía una «cofradía

---

35 Estaba dedicado a curar marineros (Murúa, 2001, p. 501).

de sacerdotes», misma que en 1645 recibió un breve de Urbano VIII por el cual se le concedía indulgencia perpetua en la fiesta de la «Cátedra de san Pedro» y ordinaria en las de «san José», la «Asunción», «Concepción» y «Purificación de la Virgen María». En 1674, una «Escuela de Cristo» (*Schola Christie*)<sup>36</sup> cuya sede se encontraba en el mencionado nosocomio, recibió privilegios por parte de Clemente X, consistentes en indulgencias el día de la fiesta principal y en las de «san Pedro y san Pablo» (ver tabla 1).

El Hospital de San Bartolomé para la atención de negros en Lima, fundado en 1646 por el fraile agustino Bartolomé Badillo, estaba destinado a la atención de esclavos y libertos africanos. Sus médicos y enfermeros eran mayormente morenos libertos (Mendieta, 1990, pp. 4-5; Van Deusen, 1999, pp. 1-30; Gómez Acuña, 2001, pp. 29-52) y fue uno de los que más privilegios pontificios obtuvo. Su cofradía se fundó bajo la advocación de «La Agonía» de Jesucristo. En 1662, Alejandro VII otorgó indulgencia plenaria el día de la fiesta de «san Bartolomé apóstol» y ordinaria en la «Natividad de san Juan Bautista», la «Concepción», «Natividad» y «Asunción de Santa María Virgen». En 1664 el mencionado pontífice sumó a las gracias una indulgencia por cuatro años a los nuevos cofrades, así como el perdón de los pecados a los enfermos del hospital que, en *artículo mortis*, se confesaran, recibieran la comunión, rezaran e invocaran el nombre de Jesús. En 1666 el mismo papa otorgó indulgencia temporal por siete y cuatro años a los elegidos como cofrades (ver tabla 1).

El Hospital de Santa María de Atocha, fundado en 1597 por el español Luis de Ojeda, estaba destinado a la atención de niños huérfanos sin importar su casta, incluyendo la alimentación,

---

36 Las *Scholae Christie* (Escuelas de Cristo) estaban integradas por setenta y dos miembros únicamente, en referencia a las horas transcurridas entre la muerte y resurrección de Cristo (Arias de Saavedra y López-Guadalupe, 2012, pp. 137-158; Labarga, 2013).

medicinas, instrucción en las primeras letras y catecismo. En 1603 se fundó la hermandad de niños huérfanos bajo la misma advocación, con el permiso del virrey Luis de Velasco (Mendieta, 1990, pp. 82-84). En 1664 la cofradía consiguió indulgencia perpetua de Alejandro VII para el día de la fiesta principal y temporal por cuatro años (ver tabla 1).

En 1552 se fundó la Hermandad de la Caridad de Lima, la cual estuvo conformada por escribanos que asistían a encarcelados y enjuiciados. En 1559 se conformó oficialmente la Hermandad de la Caridad y de la Misericordia, ambos grupos fundaron el Hospital de los Santos Cosme y Damián, para atender mujeres enfermas, vergonzantes, o doncellas pobres. Asimismo, otorgaban dotes para españolas y mestizas pobres. El hospital estuvo a cargo de los franciscanos, mientras que la hermandad fue sufragánea de su matriz sevillana, producto de la prohibición vigente para erigir nuevas fraternidades (Egaña, 1966, p. 58; Martín, 2000, pp. 15-33; Rivasplata, 2015; Aparcero, 2015, p. 65; Rojas, 2015, pp. 63, 98). En 1664 el Hospital de la Caridad de Lima recibió indulgencia para todas aquellas enfermas que en *articulo mortis* se confesaran, comulgaran e invocaran el nombre de Jesús (ver tabla 1). En 1574, durante su visita, Francisco de Toledo fundó una Hermandad de la Caridad en el hospital de españoles y naturales de la ciudad de La Plata, la cual se rigió por las mismas constituciones, regla de vida e indulgencias que su par hispalense (Murúa, 2001, pp. 549-550).

En 1688 la Cofradía de San Nicolás obispo, en el hospital del mismo nombre, en la ciudad de Ibarra (actual Ecuador) recibió una bula del papa Inocencio XI, *Omnia festa ad libitum confratrum*, la cual facultaba otorgar sus indulgencias a discreción o consideración de la fraternidad (ver tabla 1).

Las indulgencias concedidas por la Santa Sede a las cofradías asistenciales debían refrendarse con la audiencia, caso contrario no se permitían los festejos. A inicios de 1661, por ejemplo, la Audiencia de Charcas acordó —en base a bulas refrendadas por esta

institución— las fiestas en que debían acudir el presidente y los oidores. Además de las canónicas —las tres Pascuas, Natividad, Presentación, Asunción y Purificación de la Virgen María, San Pedro, miércoles y viernes de Cuaresma—, se determinó asistir a la fiesta de Santa Bárbara, bajo cuya advocación se fundó el «hospital real»<sup>37</sup> de la ciudad (López Villalba, 2007d, p. 5). Sin embargo, las fraternidades siempre hicieron respetar los privilegios recibidos por la Santa Sede para llevar a cabo sus actividades litúrgicas, catequéticas y de gobierno.

## CONCLUSIONES

La revisión de fuentes documentales conservadas en los archivos de la Santa Sede confirma que, entre los siglos XVI y XVII, las cofradías asistenciales y los hospitales de la región andina establecieron contacto directo con el papa. Este régimen de comunicación y de intercambio epistolar replantea la figura que se tiene de la dependencia de las Iglesias locales con el rey de España, demostrando que el papado tuvo rol fundamental en el desarrollo de la Iglesia en los Andes.

Este vínculo directo de las cofradías y hospitales con el vicario de Cristo se tradujo en bulas y breves que concedían indulgencias perpetuas y temporales a todos los cofrades y feligreses, así como a los enfermos que se curaran o murieran en los nosocomios. Por otra parte, esta relación no se redujo a conferir beneficios, sino también se destaca el rol de otros agentes —cardenal, obispo o procurador—, quienes se constituyeron en mediadores entre el papa y los cofrades para la presentación de súplicas, solución de conflictos y obtención de bulas.

---

37 El «Hospital Real» de La Plata estaba dedicado a atender españoles e indios pobres.

El fin principal que persiguieron estas agencias fue obtener autonomía del ordinario en cuestiones relativas a la gestión administrativa y pastoral de las cofradías. Por ello, la concesión de una bula significaba que la fraternidad beneficiada dejaba su condición de instituto de «derecho diocesano» y era reconocida como instituto de «derecho pontificio». A partir de entonces, dependía directamente de la Santa Sede y no del obispo local, lo cual confirma la existencia de un gobierno espiritual transnacional global, que emergió con la conquista y se consolidó en el siglo XVII.

La mayoría de los hospitales se ubicaron en las principales urbes y generalmente aceptaban a enfermos provenientes de todos los grupos sociales. Esta diversidad en la atención de pacientes provocó que las cofradías de espiritualidad asistencial le dieran menos importancia a la condición étnica o económica de sus miembros, proporcionándoles vínculos de seguridad, socialización y pertenencia en caso de enfermedad o muerte.

## ARCHIVOS

### ARCHIVO APOSTÓLICO VATICANO (AAV)

*Cong. Conc., Rel. Dioec., Limana 450*, f. 310.

*Sec. Bren., Indulg. Perp. 1*, ff. 6-6v.

*Sec. Bren., Indulg. Perp. 2*, ff. 27, 406.

*Sec. Bren., Indulg. Perp. 3*, ff. 409, 544, 565-565v, 730v, 744.

*Sec. Bren., Indulg. Perp. 4*, ff. 166, 235v, 286v.

*Sec. Bren., Indulg. Perp. 5*, f. 378v.

*Sec. Bren., Indulg. Perp. 15*, ff. 90-90v.

### ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI)

Lima, 301.

### ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN DEL PERÚ (AGN)

Archivo colonial, Fondos institucionales, protocolos notariales, leg. 9.

ARCHIVO ARZOBISPAL DE LIMA (AAL)  
*Cofradías*, X-A:17.

## REFERENCIAS

### FUENTES PUBLICADAS

- ARRIAGA, Pablo Josep de (1968 [1621]). *Extirpación de la Idolatría del Pirú*. Madrid: Francisco Esteve Barba.
- BERTONIO, Ludovico (1612). *Vocabulario de la lengua aymara I y II*. Juli: Francisco del Canto.
- CIEZA DE LEÓN, Pedro (1986 [1553]). *Crónica del Perú. Primera parte*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- COVARRUBIAS, S. de (1673). *Segunda parte del Tesoro de la Lengua Castellana o Española*. Madrid: Melchor Sánchez.
- DE LA VEGA, G. (2004 [1609]). *Comentarios Reales de los Incas I*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- DE LA VEGA, G. (2004 [1609]). *Comentarios Reales de los Incas II*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- HERNÁEZ, FRANCISCO X. (1879). *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas, tomo II*. Bruselas: Alfredo Vromant.
- HOSPITAL REAL DE SANTA ANA DE LIMA (1778). *Constituciones y ordenanzas del hospital real de Santa Ana de Lima, 14 de abril de 1607*. Reimpreso el 29 de febrero de 1778. Lima: Imprenta de los Huérfanos. En: *Digital Collections of U.S. National Library of Medicine* (Bethesda, MD). Disponible en: <https://collections.nlm.nih.gov/catalog/nlm:nlmuid-2561032R-bk>
- LEÓN PORTOCARRERO, Pedro de (2009 [1615]). *Descripción del Virreinato del Perú*. Lima: Universidad Ricardo Palma.

- LIZÁRRAGA, R. de (2002 [1574]). *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*. Madrid: Dastin.
- LÓPEZ DE AYALA, Ignacio (trad.) (1847 [1564]). *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento*. Barcelona: Imprenta de Ramón Martín Indár.
- LÓPEZ VILLALBA, José Miguel (dir.) (2007a). *Acuerdos de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas (1569-1575)*. Volumen II. Sucre: Corte Suprema de Justicia de Bolivia; Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia; Embajada de España en Bolivia; Agencia Española de Cooperación Internacional.
- LÓPEZ VILLALBA, José Miguel (dir.) (2007b). *Acuerdos de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas (1576-1587)*. Volumen III. Corte Suprema de Justicia de Bolivia; Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia; Embajada de España en Bolivia; Agencia Española de Cooperación Internacional.
- LÓPEZ VILLALBA, José Miguel (dir.) (2007c). *Acuerdos de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas (1588 - 1635)*. Volumen IV. Corte Suprema de Justicia de Bolivia; Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia; Embajada de España en Bolivia; Agencia Española de Cooperación Internacional.
- LÓPEZ VILLALBA, José Miguel (dir.) (2007d). *Acuerdos de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas (1661-1737)*. Volumen VI. Corte Suprema de Justicia de Bolivia; Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia; Embajada de España en Bolivia; Agencia Española de Cooperación Internacional.
- METZLER, Josef (1991a). *América Pontificia I*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- METZLER, Josef (1991b). *América Pontificia II*. Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana.
- MOLINA, Cristóbal de, «el cusqueño» (2008 [1575]). *Relación de las fábulas y ritos de los incas*. Lima: Universidad San Martín de Porres.

- MURÚA, Martín de (2001 [1616]). *Historia general del Perú*. Madrid: Dastin.
- OCAÑA, D. de (2010). *Viaje por el Nuevo Mundo: de Guadalupe a Potosí, 1599-1605*. Pamplona: Blanca López de Mariscal; Abraham Madroñal.
- POMA DE AYALA, F. G. (2017 [1615]). *Nueva Crónica y buen gobierno. Tomo I*. Lima: Biblioteca Nacional del Perú.
- PORRAS BARRENECHEA, R. (1944). *Cedulario del Perú. Siglos XVI, XVII y XVIII (Tomo I: 1529-1534)*. Lima: Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú.
- RAMOS GAVILÁN, A. (1988 [1621]). *Historia del Santuario de nuestra Señora de Copacabana*. Lima: Ignacio Prado.
- SARAVIA VIEJO, María Justina y Guillermo LOHMANN VILLENA (1986). *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú 1575-1580. Tomo I*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos; Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.
- SARAVIA VIEJO, María Justina y Guillermo LOHMANN VILLENA (1989). *Francisco de Toledo. Disposiciones gubernativas para el Virreinato del Perú 1569-1574. Tomo II*. Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos; Consejo Superior de Investigaciones Científicas; Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Sevilla.
- SIERRA MARTÍN, Manuel. (2015). *Noticias políticas de Indias de Pedro Ramírez del Águila. Estudio y edición crítica*. Tesis de doctorado. Pamplona: Universidad de Navarra.
- SOLÓRZANO PEREYRA, Juan (2004 [1647]). *Política Indiana*. Madrid: Fundación José Antonio de Castro.
- TERCER CONCILIO LIMENSE (1583). *Doctrina Christiana y catecismo para la instrucción de los Indios y de las demás personas que han de ser enseñadas en nuestra Santa Fé. Con vn confesionario, y otras cosas necesarias para los que doctrinan, que se contienen en la página siguiente, compuesto por Autoridad del Concilio Provincial que se celebró en la ciudad de los Reyes, el año de 1583*

*y por la misma traduzido en las lenguas generales de este reyno, Quichua y Aymara.* Lima: Imprenta de Antonio Ricardo.

VARGAS UGARTE, Rubén (ed.) (1951). *Concilios limenses (1551-1772)*. Tomo I. Lima: Tipografía peruana.

#### FUENTES SECUNDARIAS

ALBANI, Benedetta (2012). «Nuova luce sulle relazioni tra la Sede Apostolica e le Americhe. La pratica della concessione del “pase regio” ai documenti pontifici destinati alle Indie». En: Claudio Ferlán (ed.). *Eusebio Francesco Chini e il suo tempo. Una riflessione storica*. Trento: Fondazione Bruno Kessler, pp. 83-102.

ANDRADE, José M. (2015). «Espacios de peregrinación: hospitalidad monástica en el camino de Santiago». En: Carlos Álvarez, Benito Méndez Fernández, Segundo L. Pérez López y Ricardo Sanjurjo Otero (coords.). *¡Quédate con nosotros! Peregrinos y testigos en el camino. X Jornadas de Teología*. Santiago de Compostela: Instituto Teológico Compostelano, pp. 99-118.

APARCERO, Luis Alfonso (2015). *Los cuidados de enfermería en el siglo XVII a través del programa iconográfico del Hospital de la Caridad de Sevilla: de la misericordia al proceso enfermero*. Tesis de doctorado. Sevilla: Universidad de Sevilla.

ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada y Miguel Luis LÓPEZ-GUADALUPE (2012). «La prelación como conflicto: cofradías y orden en el antiguo régimen». En: M. Peña (ed.). *La vida cotidiana en el mundo hispánico (siglos XVI-XVIII)*. Madrid: Abada, pp. 137-158.

ARRIETA, Juan Ignacio (2012). «Curia romana». En: Javier Otaduy, Antonio Viana y Joaquín Sedano (coords.). *Diccionario general de derecho canónico. Volumen II (Cementerio-Delito frustrado)*. Pamplona: Universidad de Navarra; Thomson Reuters, pp. 862-863.

BÁEZ RIVERA, Emilio Ricardo (2012). *Las palabras del silencio de Santa Rosa de Lima o la poesía visual del inefable*. Madrid-Frankfurt am Main: Iberoamericana-Vervuert.

- BAKER, Andrew R. (2012). «Visita ad límina». En: Javier Otaduy, Antonio Viana y Joaquín Sedano (coords.). *Diccionario general de derecho canónico. Volumen VII (Rite Dispositus - Ivan Žužek)*. Pamplona: Universidad de Navarra; Thomson Reuters, p. 930.
- BARNADAS, Josep María (2002). *Diccionario Histórico de Bolivia*. Sucre: Grupo de Estudios Históricos.
- BARNES, Barry (2000). *Understanding Agency: Social theory and responsible action*. Londres: Sage.
- BARRIGA CALLE, Irma (1998). «Religiosidad y muerte en Lima (1670-1700)». *Bira*, Instituto Riva-Agüero, núm. 25, pp. 15-89.
- BUSTAMANTE, Erick Gabriel (2014). «Transcripción documental de la fundación del hospital de Huaura (Lima), 1673-1678». *Pensar historia*, Universidad de Antioquia, vol. 4, pp. 64-95.
- CABRA, José Manuel (2007). «Discurso racionalidad y persuasión». En: Josep Aguiló-Regla (ed.). *Logic, argumentation and interpretation / Lógica, argumentación e interpretación*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 15-24.
- CASTELLI, Amalia (2002). «Rentas y gastos del hospital de los naturales de Santa Ana según un manuscrito del siglo XVII». *BIRA. Boletín del Instituto Riva-Agüero*, núm. 29, pp. 81-94.
- CHARNEY, Paul (1998). «A sense of belonging: Colonial Indian cofradías and ethnicity in the valley of Lima, Peru». *The Americas*, vol. 54, núm. 3, pp. 379-407.
- CELESTINO, Olinda y Albert MEYERS (1981). *Las cofradías en el Perú: región central*. Frankfurt am Main: Vervuert.
- COOK, Noble David (2010). *La catástrofe demográfica andina. Perú 1520-1620*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- COSERIU, Eugenio (1952). *Sistema, norma y habla*. Montevideo: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad de la República.

- COSERIU, Eugenio (1956). «Determinación y entorno. Dos problemas de una lingüística del hablar». *Romanistisches Jahrbuch*, núm. 7, pp. 29-54.
- CRUZ, Enrique (2009). *La política social en el antiguo régimen. Cofradías, hospitales, profesión médica, declaraciones de pobreza y montepíos en Jujuy (Argentina) en el periodo colonial*. Jujuy: Centro de Estudios Indígenas y coloniales; Pumamarca.
- DE LA HERA, Alberto (1992). «El regalismo indiano». *Ius Canonicum*, vol. XXXII, núm. 64, pp. 411-437.
- DE LA HERA, Alberto (2012). «Patronato Regio». En: Javier Otaduy, Antonio Viana y Joaquín Sedano (coords.). *Diccionario general de derecho canónico. Volumen V (Legistas-Patronato regio)*. Pamplona: Universidad de Navarra; Thomson Reuters, pp. 987-991.
- DE LA PUENTE, José A. (1896). *Fray Gerónimo de Loayza, primer arzobispo de Lima, fundador del hospital de Santa Ana*. Lima: Gil.
- EGAÑA, A. (1966). *Historia de la Iglesia en la América Española. Desde el descubrimiento hasta comienzos del siglo XIX. Hemisferio sur*. Madrid: Biblioteca de Autores Españoles.
- ESTERAS, Cristina (2005). «La cofradía de San Eloy de los plateros de Lima». *Atrio. Revista de historia del arte*, Universidad Pablo de Olavide, núms. 10/11, pp. 159-168.
- FATTORI, Maria Teresa (2014). «Per una storia della curia romana dalla riforma sistina, secoli XVI-XVII». *Cristianesimo nella storia*, Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII (Bologna), núm. 35, pp. 787-848.
- FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi (1998). «El episcopado hispano y el patronato real. Reflexión sobre algunas discrepancias entre Clemente VIII y Felipe II». En: J. Martínez (dir.). *Felipe II (1527-1598) Europa y la monarquía católica*. Madrid: Parteluz, pp. 209-223.
- GARCÍA, Antonio (2014). «Las constituciones de los hospitales y los cuidados enfermeros en la España de los Austrias (siglos XVI-XVII)». *Ere-*

*bea. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, Universidad de Huelva, núm. 4, pp. 43-80.

GARCÍA QUINTANILLA, Julio (1963). *Historia de la Iglesia de los Charcas o La Plata (Sucre-Bolivia). Obispado de los Charcas 1553-1609. Arzobispado de La Plata 1609-1963, Tomo III*. Sucre: Don Bosco.

GLAVE, Luis Miguel (1998). *De rosas y espinas. Economía, sociedad y mentalidades andinas, siglo XVII*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos; Banco Central de Reserva del Perú.

GÓMEZ ACUÑA, Luis (2001). «La esclavitud en el Perú colonial». *Apuntes. Revista de Ciencias Sociales*, Universidad del Pacífico (Lima), núm. 48, pp. 29-52.

HAMPE MARTÍNEZ, Teodoro (1998). *Santidad e identidad criolla. Estudio del proceso de canonización de Santa Rosa*. Cusco: Centro de Estudios regionales Bartolomé de las Casas.

LABARGA, Fermín (2013). *La Santa Escuela de Cristo*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

LASSEGUE, Juan Bautista (1984). «La fundación de un convento-hospital en Parinacochas, diócesis del Cuzco (1567-1686): apuntes de lectura e hipótesis de estudio». *Revista Andina*, núm. 2, pp. 487-511.

LLAURY BERNAL, Jorge Andrés (2012). *El poder temporal frente al poder espiritual: disputas y controversias por la doctrina de indios del Cercado de Lima (1590-1596)*. Tesis de bachillerato. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.

MARTÍN, Rafael (2000). *La iglesia del santo Cristo de Arahal. Historia y arte*. Carmona: Ilustre, Venerable y Real Hermandad de la Santa Caridad y Misericordia de Arahal.

MENDIETA OCAMPO, Ilder (1990). *Hospitales de Lima colonial siglos XVII-XIX*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

- MERLUZZI, Manfredi (2014). *Gobernando los Andes. Francisco de Toledo virrey del Perú (1569-1581)*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Università degli Studi Roma Tre.
- PASSOT, Jan Hendrick, Brigit PEUKER y Michael SCHILLMEIER (eds.) (2012). *Agency without actors? New approaches to collective action*. Londres; Nueva York: Routledge.
- PINO ANDRADE, Raúl Haldó (2018). «Artesanos de servicio: apreciaciones sobre los barberos, sangradores, sacamuelas». *Revista de la Facultad de Ciencias Médicas*, Cuenca, vol. 36, núm. 1, pp.100-106.
- PORRAS, Guillermo (1987). «El regio patronato indiano y la evangelización». *Scripta theologica*, Universidad de Navarra, vol. 19, núm. 3, pp. 755-769.
- RABÍ, Miguel, José MAURICCI y Luis PAREDES (1999). *Del hospital de Santa Ana (1549-1924) al hospital arzobispo Loayza (1925-1999)*. Lima: Hospital Nacional «Arzobispo Loayza».
- RAMOS, Gabriela (2005). «Funerales de autoridades indígenas en el virreinato peruano». *Revista de Indias*, vol. 65, núm. 234, pp. 455-470.
- RIVASPLATA, Paula E. (2015). «Dotes de doncellas pobres sevillanas y su influencia en la ciudad de Lima». *Revista de Indias*, vol. LXXV, núm. 264, pp. 351-388.
- RODRÍGUEZ MATEOS, Joaquín (1995). «Las cofradías de Perú en la modernidad y el espíritu de la contrarreforma». *Anuario de Estudios Americanos*, tomo 52, núm. 2, pp. 15-43.
- ROJAS, Rafael de (2015). *El hospital de la Santa Caridad de Sevilla: aportes a su historia asistencial y su enlace a la actividad sanitaria actual*. Tesis de doctorado. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- SABRARESE, Luigi (2012). «Dicasterios de la Curia romana». En: J. Otaduy, A. Viana y J. Sedano. (coords.). *Diccionario general de derecho canónico*. Volumen III (Demanda judicial - Filiación). Pamplona: Universidad de Navarra-Thomson Reuters, p. 300.

- SÁNCHEZ, José, Isidoro MORENO, Jorge BERNALES, Juan Miguel GONZÁLEZ, María Jesús SANZ y José CAMPOS (1999). *Las cofradías de Sevilla: historia, antropología, arte*. Sevilla: Universidad de Sevilla; Excmo. Ayuntamiento de Sevilla.
- SANZ, María Jesús (1996). *Una hermandad gremial: San Eloy de los plateros (1341-1914)*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- SEWELL, William (2005). *Logics of History. Social theory and social transformation*. Chicago IL: University of Chicago Press.
- TERÁN NAJAS, Rosemarie (1992). «La ciudad colonial y sus símbolos: una aproximación a la historia de Quito en el siglo XVII». En: Eduardo Kingman. *Ciudades de los Andes. Visión histórica y contemporánea*. Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 153-171.
- THURSTON, Herbert (1908). «Bulls and brief». En: *The Catholic Encyclopedia*. Volumen 3. Nueva York: Robert Appleton Company, s/p.
- URBANO, Enrique (2008). «1. Introducción a la vida y obra de Cristóbal de Molina». En: Cristóbal de Molina. *Relación de las fábulas y ritos de los Incas*. Lima: Universidad San Martín de Porres, pp. XI-LXVI.
- VALENZUELA, Jaime (2010). «Devociones de inmigrantes. Indígenas andinos y pluriétnicidad urbana en la conformación de cofradías coloniales (Santiago de Chile, siglo XVII)». *Historia*, Santiago de Chile, núm. 43, vol. 1, pp. 203-244.
- VAN DEUSEN, Nancy E. «The “alienated” body: Slaves and Castas in the Hospital de San Bartolomé in Lima, 1680 to 1700». *The Americas*, vol. 56, núm. 1, pp. 1-30.
- VETLESSEN, Arne Joan (2005). *Evil and human agency: Understanding collective evildoing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- VIANA, Antonio (2012). «Sede apostólica». En: Javier Otaduy, Antonio Viana y Joaquín Sedano (coords.). *Diccionario general de derecho canónico. Volumen VII (Rite Dispositus – Žužek, Ivan)*. Pamplona: Universidad de Navarra-Thomson Reuters, pp. 209-210.

WACHTEL, N. (1990). «Los indios y la conquista española». En: L. Bethel (ed.). *Historia de América Latina 1. América Latina colonial: La América precolombina y la conquista*. Barcelona: Crítica, pp. 170-202.

## AGRADECIMIENTOS

Este artículo fue posible gracias al proyecto SFB 1095 «Schwächedis-kurse und Ressourcenregime» desarrollado entre la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt y el Instituto Max Planck para la Historia y Teoría del Derecho, en el cual el autor participó como investigador doctoral. El autor agradece a los tres evaluadores anónimos por sus valiosas correcciones y recomendaciones, a Renzo Honores por su lectura preliminar, así también a Carlos Zegarra por su cuidadosa edición.

Fecha de recepción: 1 de febrero de 2021.

Fecha de evaluación: 12 de abril de 2021.

Fecha de aceptación: 17 de mayo de 2021

Fecha de publicación: 30 de junio de 2021.





## Bartolomé María de las Heras, un obispo entre dos cuchillos

CARLOS ZEGARRA MORETTI

Universidad de Bonn (Bonn, Alemania)  
[carlos.zegarra.moretti@gmail.com](mailto:carlos.zegarra.moretti@gmail.com)

Código ORCID: 0000-0003-4641-1940

### RESUMEN

Se propone estudiar el rol de los obispos durante la ejecución de las reformas borbónicas de la segunda mitad del siglo XVIII en América. Para el caso peruano, la historiografía se ha centrado únicamente en los mitrados considerados con el epíteto de «obispos ilustrados» y que, en algunos casos, han servido para ser considerados colaboradores de los planes regalistas de la administración borbónica. Esta postura eclipsa la propia agenda de estos preladados y las posturas contrarias a la política regalista. Guiado bajo el desempeño de Bartolomé María de las Heras en su gobierno episcopal de Cusco, se mostrará cómo estableció un frente para combatir las medidas regias que cada vez amenazaban con mayor fuerza los privilegios que la Iglesia había gozado desde su implantación en suelo americano.

**PALABRAS CLAVE:** *Bartolomé María de las Heras, derecho canónico indiano, obispos peruanos, regalismo borbónico, Cusco*

## **Bartolomé María de las Heras, a bishop between two knives**

### **ABSTRACT**

This article aims to study the role of bishops during the execution of the Bourbon reforms of the second half of the 18th century in America. In the Peruvian case, the historiography has focused only on prelates considered with the epithet of «enlightened bishops» and that, in some cases, have served to be considered collaborators of the regalist plans of the Bourbon administration. This position overshadows the own agenda of these prelates and the positions contrary to the royalist policy. Guided under the performance of Bartolomé María de las Heras in his episcopal government of Cusco, it will be shown how he established a front to combat the royal measures that increasingly threatened the privileges that the Church had enjoyed since its implantation on American soil.

**KEYWORDS:** *Bartolomé María de las Heras, canon law, Peruvian bishops, Bourbon regalism, Cusco*

## **1. INTRODUCCIÓN**

LAS REFORMAS BORBÓNICAS EMPRENDIDAS a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII por la Corona española afectaron, también, al poder eclesiástico asentado en América. Si bien de estas medidas la expulsión de los miembros de la Compañía de Jesús de los territorios controlados por España ha sido la más fértil en discusiones y análisis, no fue la única llevada a cabo. Dentro del conjunto de reformas eclesiásticas, tema poco estudiado sistemáticamente en el ámbito andino, se encuentran, entre otras medidas: la secularización de las doctrinas a cargo de órdenes religiosas (Andrien, 2009;

Aguirre, 2008), la intervención de la inquisición (Peralta Ruiz, 1999), el manejo de los cabildos eclesiásticos con la reducción hasta un tercio de la presencia criolla por la real cédula de 1776 (Ganster, 1986, p. 148), el control fiscal sobre los diezmos (Jaramillo, 2014, p. 309), el afianzamiento de los vales reales (Gayol, 2007, p. 76). Asimismo, integraron la política de la reforma clerical de Carlos III, otras disposiciones particulares destinadas a limitar la independencia de los foros eclesiásticos (Brading, 1994, pp. 142-149).

Para emprender tal política, el régimen virreinal puso en marcha al entramado burocrático, donde los representantes del vicepatronato (virreyes, regentes de audiencia e intendentes) jugaron una pieza clave.<sup>1</sup> De la misma manera, se ha precisado que los mitrados desempeñaron un papel resaltante como colaboradores. Al igual que los funcionarios reales, los altos miembros de la curia tuvieron el mismo objetivo, convirtiéndose, siguiendo las palabras de Rosas Lauro (2009, p. 148), en «clérigos administradores» al servicio de la monarquía borbónica. No obstante, este esquema interpretativo no permite examinar la sempiterna tensión entre las autoridades de ambos bandos por cuestiones de jurisdicción ni las posturas contrarias a las políticas dieciochescas que pudieron adoptar los obispos. Lo anterior conduce a las siguientes preguntas: ¿tuvieron los representantes de las diócesis americanas interés en defender los privilegios eclesiásticos? y, en ese caso, ¿qué formas, estrategias y mecanismos decidieron utilizar?

Para responder a lo anterior, tomo como caso de estudio un gobierno episcopal en específico. Bartolomé María de las Heras ha recibido notoriedad entre los peruanistas por su actuación diplomática durante la transición al sistema republicano. Con menor interés se ha mirado su administración eclesiástica previa. En Cusco, el nacido en Andalucía desarrolló, como explicaré, una puntual, sutil

---

1 Sobre el cargo de vicepatronatos en la creación del sistema de intendencias véase, para el caso de Nueva España, Pietschmann (1996, pp. 167-168).

y bien preparada defensa contra la política regalista. Para su elaboración, empleó el apoyo profesional de su grupo cercano de colaboradores, cuyo conocimiento en derecho civil y canónico el prelado había incentivado.

Sugiero en las siguientes páginas la necesidad de disponer de otro modelo para entender la compleja relación de los obispos americanos con las reformas dieciochescas. Si bien fueron colaboradores, tuvieron margen para aplicar campañas, amparadas en el derecho canónico indiano, para intentar frenar la disminución de los privilegios que gozaban. Si bien los niveles de éxito fueron mínimos, nos muestra una cara desconocida de las reacciones a la política borbónica eclesiástica. Para mostrar lo anterior baso mi exposición en los siguientes apartados: una propuesta de perfil de los obispos peruanos en la segunda mitad del siglo XVIII en base a su vinculación a los planes borbónicos; una breve reconstrucción de la administración cusqueña del obispo Las Heras; la formación de un frente letrado por medio de la Universidad San Antonio Abad y las instituciones judiciales; y, por último, la ofensiva canónica en ocasión de la real cédula de 27 de abril de 1784.

## **2. OBISPOS ENTRE LA ILUSTRACIÓN Y EL REGALISMO**

Varios mitrados americanos de las últimas décadas del siglo XVIII han sido considerados representantes de la ilustración católica (De la Puente Candamo, 2012, p. 192; Macera, 1997; Rosas Lauro, 2009; Guibovich, 2014, p. 17; Vizúete Mendoza, 2014). Para el caso del actual territorio peruano, tal denominación se ha aplicado principalmente a Baltasar Jaime Martínez Compañón (obispo de Trujillo entre 1779 y 1790) y Pedro José Chávez de la Rosa (obispo de Arequipa, 1788-1804). ¿Qué rasgos han hecho que reciban tal epíteto por la historiografía?

Fueron personajes que se mostraron interesados por áreas del saber que excedían sus tradicionales obligaciones pastorales. Se

preocuparon por tener un contacto cercano con la realidad local, tanto en lo social y cultural como en lo económico-productivo. Esta postura tenía el aparente objetivo de la aplicación de medidas para fomentar el «desarrollo» de la población por medio de la educación, la salud y su inserción en la economía. Lo anterior se manifestó durante la realización de visitas pastorales, en la reforma de los planes educativos en instituciones eclesíásticas (seminarios y escuelas de letras) y en el contacto con la cultura impresa. Esta postura se entrelazaba con los diferentes intereses de la Corona borbónica que incluían una centralización del poder, el aumento de los ingresos fiscales, así como la regulación de las relaciones de grupos sociales (por medio de, por ejemplo, la «Pragmática Sanción sobre matrimonio de 1776»).

En virtud de lo anterior, las llamadas «visitas-reformas» (Rosas Lauro, 2009, p. 157) tenían el fin de emprender medidas para la disciplina de los eclesíásticos, regular la vida de la población por medio de los sacramentos y esclarecer las finanzas de las iglesias locales. Así, las inspecciones itinerantes ocuparon parte de las actividades de los obispos. En ese sentido, Chávez de la Rosa emprendió la suya apenas iniciado su gobierno episcopal, de la cual se conoce únicamente su preocupación moral y educativa del clero (Chambers, 2003, p. 142). Mayores estudios ha despertado el recorrido del obispo norteño. Entre 1780 y 1785, Martínez Compañón inauguró su visita empezando por las instituciones centrales hasta las doctrinas periféricas. En el último caso dirigió a los curas un cuestionario con interrogantes pastorales y aspectos sociales, culturales y productivos sobre su colación encargada. Con ello se buscaba recopilar información para incentivar «la industria y comercio» (Restrepo, 2012, pp. 202-205).

Junto a los planes productivos, el incentivo de la educación caracteriza la labor de las dignidades episcopales dieciochescas en sintonía con su época. De esta manera, es recurrente encontrar menciones sobre la fundación de escuelas de primeras letras y la reestructuración del plan de estudios de los seminarios. Así, dentro

del ajuar que trasladó el obispo Pedro José a su sede mistiana se encontraron catecismos y devocionarios, que sumaban dieciséis cajones, destinados, según el funcionario aduanero, para «los párvulos y escuelas de Arequipa» (Guibovich, 2014, p. 28). De la misma manera, el mitrado gaditano realizó una reforma en el Seminario San Jerónimo tanto en el nivel arquitectónico como en el educativo. En el último punto propuso a la Corona hispana el establecimiento de cátedras de derecho civil, canónico, natural y de gentes. Para expresar con claridad y detalle su propuesta a las autoridades supremas presentó, en 1802, un estatuto, conocido como *Constituciones del Seminario de Arequipa* (*Reales Cédulas*, 1808, pp. 25-188). El proyecto, salvo la cátedra de gentes, de tendencia liberal, fue aceptado por los funcionarios en España (Vargas Ugarte, 1961, pp. 317-318), aunque no se ha medido con certeza su impacto.

Por su parte, durante el decenio episcopal de Martínez Compañón se realizó un sinnúmero de fundaciones de escuelas. Las informaciones hacen referencia a que estos establecimientos de instrucción básica superaron el centenar, con programas específicos para la población indígena y las mujeres (Restrepo, 2012, pp. 207-208; Macera, 1997, p. 37). El seminario conciliar tampoco estuvo ajeno al obispo navarro. Luego de ejecutar proyectos infraestructurales y la elaboración de estatutos, se volvió a abrir en febrero de 1792. Entre las nueve cátedras, se incluyó la de historia eclesiástica y de derecho canónico. Aún no se conocen el contenido ni los libros empleados en estos cursos ni sus maestros, salvo que se utilizaron las obras de Kempis y Luis de Granada como inspiración espiritual (Restrepo, 1992, pp. 325-344). A pesar de la mención de la asignatura de derecho canónico, esta no fue incluida —ni la de historia eclesiástica— en la *Guía* de Unanue, un documento de carácter oficial publicado a lo largo de la última década del siglo (Unanue, 1793, p. 282; 1797, p. 227). La no mención puede atribuirse a la falta de aprobación real del nuevo plan de estudios, lo cual no impidió que de manera interna se haya impartido.

Otra fuente que ha servido para mostrar la vinculación de los obispos con la corriente intelectual de la época ha sido los inventarios de sus bibliotecas personales. La perteneciente a Martínez Compañón superó los dos millares a su arribo a Trujillo (Soule, 2014), pero no se ha dado a conocer en su totalidad.<sup>2</sup> Debido a lo anterior, me centro en la de Chávez de la Rosa. La compilación impresa de la dignidad arequipeña, compuesta por 1,497 volúmenes al momento de su llegada a costas peruanas (Guibovich, 2014, p. 23), albergó títulos del nuevo pensamiento en convivencia con las tendencias de la época previa. Las de contenido político reflejarían, según Guibovich (2014, p. 29), «la sintonía de Chávez de la Rosa con la política religiosa de Carlos III», poseyendo, así, textos escritos por o sobre el obispo regalista, Juan de Palafox y Mendoza, entre otros.

Además de la temática anterior, es necesario resaltar la presencia de títulos jurídicos, tanto de recopilación legislativa hispánica e indiana, aunque sea mínima (Guibovich, 2014, p. 26). Más escasa, aunque sumamente valiosa, es la referida al derecho canónico. En el corpus podemos encontrar concilios (aunque ninguno americano), las obras clásicas de Villarroel y de Frasso sobre el patronato en Indias (Guibovich, 2014, pp. 54, 126). Mención especial se dirige a dos obras: la *Instituta canónica* del jurista italiano Lorenzo Selvagio, publicada en 1770, y la *Jus ecclesiasticum universum* del jansenista Bernardo Van Spen (Guibovich, 2014, pp. 55, 126; Peralta Ruiz, 1999, pp. 189, 200), quienes eran los autores autorizados por el Consejo de Indias para la enseñanza del derecho canónico en América (Salinas, 2000, p. 222).<sup>3</sup> A ellos también se suma Carlos Sebastiano Berardi

---

2 El análisis presentado por Soule no incluye títulos legales (Soule, 2014, pp. 21-24). Se dispone de otro estudio de la biblioteca por Restrepo, publicado en 1993, pero no he podido tener acceso a dicho material.

3 José Toribio Rodríguez de Mendoza, rector del Convictorio San Carlos (Lima), defendió y fundamentó, en 1794 y 1795, el uso de la obra de Selvagio como material de enseñanza de instituciones eclesíásticas, dentro del derecho canónico, en el centro educativo a su cargo (Vargas Ugarte, 1970, pp. 16, 22, 52, 63-67,

(Guibovich, 2014, p. 114), de referencia en la formación canonista (Yauzi, 2002, p. 1867; Terráneo, 2017, p. 127).

Además de las labores de estos obispos en su función pastoral, tuvieron obligaciones hacia el poder civil, que consistió principalmente en no poner oposición a las decisiones de los burócratas reales. Por ejercicio del especial patronato indiano (Hera, 1970; Fisher, 2000, pp. 83-95), el monarca español influía decididamente en la elección de las supremas autoridades eclesiásticas, por lo que procuraba elegir a aliados. Debido en parte a lo anterior, a varios de estos eclesiásticos de la época borbónica se les ha considerado «clérigos administradores» por contribuir decisivamente a implementar los planes reformistas de la Corona española (Rosas Lauro, 2009, p. 148; Fisher, 2000, p. 93; Restrepo, 2012, p. 199). Mitrados como Martínez Compañón y Chávez de la Rosa reflejan, en palabras de Rosas Lauro, el cambio de timonel hacia «el imperialismo borbónico», que se caracterizaría principalmente en la «búsqueda de canales de financiamiento en el siglo XVIII» (Rosas Lauro, 2009, p. 148). Si bien no faltaron enfrentamientos por la jurisdicción entre los obispos y las autoridades locales —sobre todo con los intendentes—, no tenían raíces profundas que cuestionaran los preceptos regalistas.<sup>4</sup>

Según el esbozo arriba presentado de los obispos americanos, de quienes se resalta la comunión en cierta manera con el pensamiento y proceder característicos de la época y el apoyo a las ideas y planes regalistas, ¿es posible extenderlo a otros compañeros del

---

115). Parece que no llegó a introducirse en el claustro carolino, prevaleciendo la obra de Berardi (Vargas Ugarte, 1970, p. 126).

4 Para Arequipa, el obispo Chávez de la Rosa se enfrentó con el intendente Álvarez por la designación de curatos vacantes (Croix, 1859, pp. 66-68), véase, también, Chambers (2003, p. 152). En cuanto al caso de Trujillo, véase Restrepo (1992, pp. 238-239). Vargas Ugarte desarrolla algunos casos de conflicto social entre virreyes y preladados. Por ejemplo, las fuertes discrepancias entre el virrey Superunda y el arzobispo de Lima Barroeta por formalidades e intereses personales (Vargas Ugarte, 1961, pp. 127-131), tensión igualmente reflejada en Estenssoro (1992, pp. 184-185) y Huarcaya (2018).

suelo peruano? Basado en el esquema presentado, someto a análisis a un gobierno episcopal contemporáneo a los ya mentados.

### 3. EL OBISPO BARTOLOMÉ MARÍA DE LAS HERAS (1790-1806)

Natural de Carmona, en Andalucía, Bartolomé María de las Heras vino al mundo el 24 de abril de 1743 (Mendiburu, 1880, pp. 254-255). Compaginó la carrera eclesiástica con los estudios jurídicos graduándose de abogado (Unanue, 1793, p. 232). En España logró posicionarse en la corte, siendo capellán de honor del rey, años después no dudaría en utilizar estos vínculos estrechos con estos influyentes personajes. Antes de recibir la consagración episcopal en Perú, adquirió experiencia en cabildos catedralicios sudamericanos. Llegó a Huamanga en marzo de 1786 en calidad de deán, pero por un intenso enfrentamiento con su obispo, Francisco López Sánchez, que parecía no tener solución, las autoridades regias decidieron reubicar al andaluz en otra sede.<sup>5</sup> Recibió en diciembre de 1787 el deanato de La Paz, para cuyo traslado la Corona se mostró interesada en financiar por medio del virrey Croix. En agosto de 1789 seguía en tal cargo, de ubicación cercana a su próximo destino.<sup>6</sup>

El curso ascendente de Las Heras en tierras peruanas no se detuvo. Fue consagrado obispo de Cusco y, seguidamente, arzobispo de Lima. Su labor como representante máximo de la Iglesia peruana ante San Martín ha ocupado largamente a los especialistas, entre otros: De la Puente Candamo (1948, pp. 178-180), Vargas Ugarte

---

5 La figura del obispo huamanguino merece ser estudiada con más detenimiento para entender la recepción del regalismo y vicepatronazgo y su influencia en la formación de alianzas locales. Además de los conflictos internos, López Sánchez protagonizó enfrentamientos con el cabildo civil y el intendente Manrique (Fisher, 2000, p. 89).

6 Archivo General de Indias [AGI], Lima, 1578; AGI, Lima, 686, N. 28; AGI, Lima, 683, F. 5v-6r.

(1962), Nieto Vélez (1972) y Morán (2012). Situación opuesta sucede con los más de quince años previos a su traslado a la capital virreinal (Vargas Ugarte, 1961, pp. 255-258).<sup>7</sup> Entre 1790 y 1806, Bartolomé estuvo en Cusco, cuya labor bien puede encajar con el perfil de los obispos que apoyaron los principios ilustrados.

El obispo Las Heras llegó a Cusco en los últimos meses de 1790 tras su designación por Carlos IV y su consagración a orillas del río Chili por Chávez de la Rosa el 12 de octubre del mismo año (Vargas Ugarte, 1961, p. 256). Como sus pares en Arequipa y Trujillo, una de sus primeras acciones fue la ejecución de visitas pastorales.<sup>8</sup> Siguiendo a Vargas Ugarte (1961, p. 256), el obispo realizó un total de cuatro visitas, iniciando el 28 de abril de 1792 en Checacupe y terminando el 11 de noviembre de 1795 en Urubamba. Estas las realizó por sí mismo junto a la compañía del experimentado José Gallegos en el cargo de secretario de visita.<sup>9</sup> En base a registros parroquiales, se puede reconstruir con cierto detalle el itinerario. Algunas evidencias de su ruta son: 1 de mayo de 1792 en San Pedro de Cacha (partido de Tinta), agosto en Ayaviri (partido de Lampa), y noviembre y diciembre nuevamente en Tinta. Tras esta primera etapa remitió un informe al virrey Francisco Gil de Taboada, quien, en marzo de 1793, alabó el avance en la reforma clerical (García-Abásolo, 2015, p. 55). Otra comitiva itinerante realizada por el binomio Las Heras y Gallegos sucedió en 1794. Así, en julio inspeccionaron los templos de Tungasuca y Surimana (Tinta), lo mismo en Capacmarca (Chumbivilcas) en noviembre del mismo año.<sup>10</sup>

7 Vargas Ugarte describió a Las Heras como un infatigable «perfecto prelado», resaltando principalmente sus visitas pastorales (Vargas Ugarte, 1961, p. 256).

8 Para una rápida revisión de las visitas pastorales en la diócesis del Cusco en el siglo XVIII, véase Zegarra Moretti (2015, pp. 419-427).

9 Gallegos había sido visitador comisionado en tiempos del obispo Juan Manuel Moscoso y Peralta (Zegarra Moretti, 2015, p. 427).

10 Estos datos han sido extraídos de Zegarra Moretti (2012b, pp. 240, 262, 297, 301, 309, 313, 348, 469, 517).

En la última gira, el obispo adelantó una circular como preparativo al encuentro, que incluía aspectos sobre la administración de bienes parroquiales (Vargas Ugarte, 1961, pp. 256-257). No obstante, se desconoce si, como en el caso de Trujillo, se incluyó un cuestionario sobre datos demográficos y recursos naturales (Maccera, 1997, p. 22). Posiblemente no fue así porque, en cierta manera, no era indispensable. Esta tarea ya se había realizado parcialmente por los oficiales burócratas en la década anterior por medio de los «estados de los partidos», en cumplimiento de la *Instrucción para los subdelegados* (arts. 7, 23-24, 26). Por ejemplo, en 1786, el subdelegado Manuel de Fonnegra presentó al intendente Mata Linares un cuadro con alto grado de descripción del partido de Tinta.<sup>11</sup> En los mismos años de su visita pastoral, se continuaba con la preparación de estos reportes por funcionarios civiles, como la «Descripción de la provincia de Abancay» elaborado por Espinavete López, contador de las cajas reales de Huamanga, y publicado en 1795 en el *Mercurio Peruano* (Espinavete, 1795, pp. 112-164).

Las visitas pastorales de don Bartolomé María, según los primeros resultados de mi investigación, se centraron con mayor atención en temas pastorales, cofradías y prácticas sacramentales.<sup>12</sup> En la celebración de los sacramentos debía palpase el cumplimiento de los lineamientos eclesiásticos y realistas. En cuanto a lo primero, la alta dignidad mandó que a pesar de que un difunto fuese declarado pobre de solemnidad, se debía celebrar la misa de cuerpo presente y no solamente vigilia cantada. La razón de este pedido, que contravenía el arancel, era para «estar más conforme a la mente del Señor Benedicto XIV y la piedad cristiana que debe sobresalir en los Párrocos» (Zegarra Moretti, 2015, p. 426). Como se conoce, el

---

11 AGI, Cuzco, 35, Estado del partido de Tinta.

12 Un acercamiento a la inspección realizada a la doctrina de Ayaviri (partido de Lampa, actual provincia de Melgar, en Puno), en Zegarra Moretti (2011a, pp. 94-95, 2012a, pp. 106, 136, 263).

concepto de piedad cristiana y prácticas piadosas adquirieron una nueva dimensión en esta época para la expresión del cristianismo. A la par de ello, en estos ritos sociales y religiosos se debía seguir las normativas reales. En virtud de lo anterior y en ocasión de la realización de los bautizos de españoles, el mitrado decretó que en la partida se debía incluir los nombres y apellidos de los abuelos paternos y maternos en caso estuvieran vivos «por estar así dispuesto por reales nuevas pragmáticas» (Zegarra Moretti, 2012b, p. 301). Bajo el nombre de «pragmáticas» se conocen las regulaciones que normaron diferentes aspectos de la sociedad virreinal, siendo la dirigida a los matrimonios (1776) la de mayor repercusión de la etapa carolina. Revisando las actas de las visitas pastorales, inscritas en los libros parroquiales, es como podemos conocer el acatamiento y aplicación —al menos en términos formales— de las políticas realistas de los Borbones por los propios jefes episcopales.

Una evidencia adicional, que permite argumentar el apoyo del obispo cusqueño a los planes ilustrados, se da en ocasión del pedido de circulación de una publicación con contenido destinado al incentivo de la agricultura. La cabeza eclesiástica de Cusco respondió favorablemente, en junio de 1805, a la orden de Carlos IV del 2 de octubre de 1804 para adquirir ejemplares del *Diccionario Universal de Agricultura*, editado por el abad francés Jean-Baptiste François Rozier (1734-1793).<sup>13</sup> La versión oficial argumentaba que este material permitiría la difusión de, en palabras de Bartolomé María, «los conocimientos más útiles de la Agricultura y Artes». El clero, al ser el operario de los planes de la Corona, estaba destinado a recibir la

---

13 Este pedido real hacía eco de otros del 22 de octubre de 1801 y del 3 de noviembre de 1802. En el primer caso se trató, según la documentación arribada a la diócesis de Santa Fe, del ofrecimiento del *Seminario de Agricultura y Artes*, publicación madrileña iniciada en 1797. A la sede colombiana también arribó la cédula comentada del 2 de octubre de 1804 que promulgaba la distribución de la obra de Rozier entre el clero para expandir «las luces que contiene entre sus feligreses» (Ots, 1958, pp. 288-289).

obra señalada y aplicar su contenido. Así intentó disuadir el mitra-do cusqueño a su clerecía: «asegurándoles que las utilidades que se esperaban venida la obra, cederían en felicidad de sus feligreses, y aun de ellos propios». En su mirada, ambos grupos encontrarían beneficio en el plan del rey.<sup>14</sup>

Manifestó el mitrado, posiblemente recordando sus visitas a la diócesis, que en varias regiones de su jurisdicción se padecía grave-mente de «la falta de conocimientos, de reglas, y de industria». Por una parte, «la gente aplicada» se encontraba «reducida, a los cortos conocimientos que les surtía el ejercicio y la experiencia del trabajo, sin poder amejorar [sic] su suerte». Por otra, la falta del saber mo-derno mantenía «al resto en una vida ociosa», la cual «cada día crecía en vicios perjudiciales á la pureza de costumbres, y á la Religión en que vivimos».<sup>15</sup> Al detallar las gestiones y acciones realizadas para financiar la adquisición de «cuarenta o cincuenta ejemplares», con-cluyó: «Todo esto acreditará, el interés, empeño, y rendida obediencia con que lleno mi Ministerio, executo sin pérdida de tiempo las Ordenes de S.M.».<sup>16</sup> Esfuerzos de Las Heras para mostrarse como un servidor obediente.

Paralelo a las declaraciones y acciones reglamentarias emprendidas por el obispo Bartolomé María, otra forma de acercarnos a su postura es por medio de su biblioteca particular. De ella se dispone de dos descripciones en años claves. La primera es un inventario y tasación a cargo del doctor Juan Munive y Mozo, elaborado en Cusco en marzo de 1791, es decir, tras pocos meses de su asiento obispal (De la Puente Candamo, 1955) y la segunda fue realizada en

---

14 AGI, Lima, 769, Obispo Bartolomé sobre Diccionario de Agricultura del abate Rozier. La misma respuesta fue expresada por el obispo de Trujillo, José Carrión y Marfil, en julio de 1805 (AGI-Lima-769-Pedido de obispo de Trujillo), de quien, tras la llegada de San Martín en 1820, se confirmó su postura realista (Vargas Ugarte, 1962, pp. 142-145).

15 AGI, Lima, 769, Pedido del obispo de Cusco Las Heras, f. 1v.

16 AGI, Lima, 769, Pedido del obispo de Cusco Las Heras, f. 2v.

1816, durante su gobierno arzobispal, en ocasión de la donación a favor del Seminario Santo Toribio, en Lima (Benito, 2018). La primera incluye setenta y cinco títulos y la segunda, según mi contabilidad, medio millar exactamente. Cabe hacer la mención de que, en el lapso de un cuarto de siglo y de estar a cargo de dos de las diócesis de mayor riqueza en Sudamérica, Las Heras multiplicó su colección privada por, al menos, siete veces. Vale realizar un comentario adicional de la cesión libresca ocurrida en la capital. Por tratarse de una transferencia en pleno gobierno episcopal y por el número redondeado de quinientos, invita a pensar que no abarcó la totalidad, sino una selección. Los límites del conjunto son desconocidos. A pesar de ello, las dos relaciones muestran un acercamiento representativo de las temáticas recopiladas por su propietario.

Al desconocerse la fecha exacta de adquisición de este material, he decidido realizar un análisis tomando en consideración ambas listas (1791 y 1816), puesto que permiten vincular los títulos con los intereses que veremos en los siguientes apartados. La reforma de los estudios y la moralidad del clero están presentes. En ese sentido, pueden encontrarse las constituciones que regían las universidades de Salamanca —que sirvió de modelo para muchas americanas— y las de Lima (Benito, 2018, p. 87), además de la obra de Francisco González, impresa en 1777, que lleva por título *Instrucción para seminarios conciliares y eclesiásticos: obra útil para todo eclesiástico [...], y toda clase de personas que quieran hacer ejercicios espirituales, y progresos en la virtud* (Benito, 2018, p. 91). Se trata de un texto educativo dirigido a los obispos y conformado por un conjunto de ejercicios espirituales (diez «pláticas» y nueve «conferencias») y una relación de autores (entre ellos, Kempis) para formar a ministros que puedan «dar estos ejercicios espirituales a Ordenados, Curas, Seglares, y Religiosas, y también para destinarlos a Misiones» (González, 1777, p. 271). La reforma de la disciplina del clero, mayúscula preocupación de la época, se esperaba conseguir por medio de estas técnicas.

A pesar de lo anterior, considero que la distinción más representativa de la colección de Las Heras es el material sobre el derecho canónico.<sup>17</sup> En ese sentido, abundan referencias en torno a la vertiente indiana y la enseñanza universitaria de este saber. Merece ser subrayada la presencia de legislación canónica producida en América por medio de concilios —los mexicanos en edición del arzobispo de México, Francisco de Lorenzana—<sup>18</sup> y sinodales —los de Chile— (Benito, 2018, pp. 92, 97). Este material es central en la formación del derecho canónico indiano, al otorgar al corpus universal las peculiaridades de la vida americana (Salinas, 2000, pp. 228-229). De la colección de don Bartolomé María merece convocar a los siguientes personajes: Azpilcueta, Barbosa, Frasso, Lanceloto, Murillo, Reiffenstuel y Villarroel (Benito, 2018, pp. 83-84, 90, 92, 94, 96, 99). Todos ellos respetados canonistas (Salinas, 2000, pp. 217, 222; Terráneo, 2017) y cuyas obras —sobre todo de Pedro Murillo con *Curso del derecho canónico* y Anacleto Reiffenstuel con *Cuestiones sobre el derecho canónico*— eran las utilizadas para la enseñanza del derecho canónico en América (Salinas, 2000, p. 222; Terráneo, 2017, p. 140).

El citado repertorio de egregios jurisconsultos tenía sintonía con las enseñanzas del principal seminario del virreinato. No obstante, el claro interés de don Bartolomé María en temas canónicos —que incluyen temas álgidos como el regalismo— no nació en la silla arzobispal. Su inclinación hacia el derecho canónico tuvo un capítulo cusqueño en donde incentivó su estudio y aplicación. El siguiente apartado se dedica a la valiosa huella dejada por el obispo andaluz en lo que respecta a la difusión de la ciencia jurídica en nuevos espacios y al perfil profesional del clero diocesano.

---

17 Este mismo rasgo ha sido resaltado para bibliotecas pertenecientes a otros obispos americanos de la segunda mitad del siglo dieciochesco. Para el caso de Antonio Bergosa y Jordán (obispo de Oaxaca) y de Manuel Ignacio González del Campollo (obispo de Puebla) (Gómez y Coudart, 2002, pp. 311-312).

18 Sobre la labor editorial de Lorenzana, véase Vizueté Mendoza (2014).

#### 4. EL FRENTE LETRADO

De la poca conocida labor de Bartolomé María al frente de la diócesis cusqueña quisiera profundar en un aspecto: la educación jurídica a nivel universitario. En ese sentido, el obispo inauguró una nueva etapa en la historia de la universidad San Antonio Abad al fundar formalmente, mantener y controlar las cátedras de derecho civil y canónico. En efecto, una de las primeras acciones que se realizó en el centro antoniano fue el nombramiento de catedráticos en los dos derechos.

El 22 de octubre de 1791, el obispo Bartolomé convocó al concurso para ocupar la primera cátedra de derecho civil, dotada con salario de 200 pesos anuales (Valcárcel, 1953, pp. 168-169; Villanueva Urteaga, 1963, p. 20).<sup>19</sup> Respondieron a la oposición tres candidatos: el abogado Dr. Rudecindo Tomás de Vera, el abogado Dr. Miguel de Vargas y el bachiller Agustín Ampuero y Zegarra, este último «teólogo pasante del mismo Seminario [San Antonio Abad] y practicante de leyes» en la audiencia cusqueña (Valcárcel, 1953, p. 169). Tras ser evaluados en asuntos de Instituciones de Justiniano, el rector, José Pérez y Armendáriz, justificó su preferencia sobre el primer postulante «por su suficiencia, antigüedad, y arreglada conducta con que se ha granjeado la mejor reputación en esta Ciudad». Agregó otro motivo sustancial: «como también porque en todo este tiempo ha enseñado y promovido los Estudios del Derecho en este Colegio asistiendo y presidiendo las funciones, sin más objeto que el de mirar por el lustre y adelantamiento de nuestro Seminario» (Valcárcel, 1953, pp. 171-172). Sin mayor contradicción, el mitrado invistió al letrado Rudecindo Tomás de Vera, «colegial que fue de dicha Casa», en el cargo de primer catedrático de prima de leyes con fecha del 12 de abril de 1792 (Valcárcel, 1953, p. 173).

---

19 En los mismos años, concretamente en 1793, se realizó la fundación de cátedras de derecho civil y canónico en la Universidad de Córdoba (Yanzi, 2002, p. 1863).

Respecto a la cátedra de cánones se abrió a concurso en octubre de 1793. Los opositores admitidos fueron solamente dos: el Dr. Toribio de Hermosa, catedrático de nona de Teología y bachiller en ambos derechos, y el Dr. Hermenegildo de la Vega, catedrático de filosofía e, igualmente, bachiller *in utroque iure*. Ambos fueron evaluados en las *Decretales* de Gregorio IX, siendo elegido el segundo como catedrático titular de la plaza y confirmado por el obispo en mayo de 1794 (Valcárcel, 1953, pp. 174-182).

Claros indicios me llevan a considerar que las previas designaciones suponen solamente la formalización de los estudios de leyes en San Antonio. Estos se venían realizando sin contar con la institucionalización de las cátedras ni la autorización respectiva. Lo anterior se basa en la ya mencionada justificación de la elección de don Rudecindo Tomás de Vera por parte del rector, quien subrayó que «en todo este tiempo ha enseñado y promovido los Estudios del Derecho en este Colegio» (Valcárcel, 1953, pp. 171-172). La instrucción en Derecho sin cátedra era una práctica que también se puede intuir en otros seminarios vecinos (Salinas, 2000, pp. 218-219). Un argumento de mayor contundencia es la propia queja de la Audiencia de Cusco manifestada en sus primeros años de funcionamiento a fines del siglo XVIII. En un informe al Consejo de Indias la judicatura indicó que la universidad cusqueña venía confiriendo grados «en Leyes, Cánones y Medicina» sin tener la respectiva facultad para ello.<sup>20</sup> Desconocemos desde cuándo se realizó esta práctica, pero la formalización llegará, como se ha anotado antes, a partir de octubre de 1791. Este aserto es valioso en cuanto documenta la instrucción jurídica en San Antonio, aunque sea en una aparente ilegalidad, en fechas anteriores a lo que se postula en la historiografía (Villanueva Urteaga, 1963, pp. 20-21).

Además de la formalización, Las Heras controló el ejercicio de los catedráticos de leyes, apostando por un sistema público de

---

20 AGI, Lima, 602, Razón del estado de la Universidad San Antonio Abad.

nombramientos que mantenga y promueva la competencia intelectual entre los candidatos. En ese sentido, se mostró en contra de los nombramientos de «catedráticos futuros». En efecto, al momento de la elección de Rudecindo Tomás de Vera, se nombró, asimismo, al abogado Miguel Vargas como catedrático «en ausencia o enfermedad» del titular, así como futurario cuando el titular «se promoviese á algún empleo incompatible, ó vaque esta de cualquier modo» (Valcárcel, 1953, p. 172). Lo mismo sucedió para la cátedra de Prima de Cánones, donde Hermenegildo de la Vega tenía como suplente y sucesor a Toribio de Hermosa, quien la asumiría «si quisiese sin nueva oposición» (Valcárcel, 1953, pp. 179-180). Para el obispo, la figura de catedrático futurario —mas no de suplente— formaba parte de procedimientos «irritantes que deben revocarse» y que no coinciden con «la practica universal de las universidades». Por tales razones, no hesitó en dejar sin validez los nombramientos realizados (Valcárcel, 1953, p. 180). La postura de Las Heras, expresada en mayo de 1794, estaba respaldada en la inesperada buena acogida que habían tenido los estudios de leyes desde su institucionalización.<sup>21</sup>

El obispo reconoció que la principal razón que llevó, escasos años atrás, a aceptar el nombramiento anticipado del catedrático sucesor fue que, en ese momento, encontró en Cusco una «falta de sugetos Juristas que pudiesen contraherse a su desempeño». Preocupado por no poder disponer de maestros tomó tal decisión: «por lo cual recelosos de que en lo sucesivo se experimentase igual escases, y que no hubiese quien se dedicase á servirla, nos pareció conveniente admitir por entonces la propuesta de la enunciada fu-

---

21 Es posible que el obispo haya tenido en mente los proyectos reformistas que se aplicaron en las universidades españolas durante la regencia de Carlos III. Si bien no he encontrado referencia a catedráticos futurarios, sí existió en la época la figura de suplente (Álvarez de Morales, 1979, p. 95). No obstante, las motivaciones carolinas se dirigían a dar prioridad «al mayor mérito y aptitud» al momento de otorgar cátedras (Álvarez de Morales, 1979, p. 96).

tura», confesó. Pero en opinión del mitrado esta situación había rápidamente cambiado. Satisfecho afirmó: «han cesado en el día con su establecimiento [de la cátedra de derecho civil] las causas que nos impelieron á ello». Entre 1792 y 1794 se había registrado, siguiendo al prelado, una copiosa cantidad de alumnos «que ocurren á la Catedra de Leyes, y se han aplicado á su estudio, de los que algunos han consumado su curso, y se hallan en estado de enseñar la facultad», por lo que «no puede continuar el nombramiento de Catedrático futuro» (Valcárcel, 1953, p. 181).

No era únicamente por disponer de un espectro mayor de candidatos al momento de designar al docente titular, sino se trataba sobre todo de calidad. La exigencia académica del mitrado se deja apreciar cuando se opuso al puesto de catedrático futuro porque eso produciría una desmotivación y aletargamiento intelectual de los potenciales instructores. De este modo, al ya estar la cátedra asignada por dos vidas generaría que en los posibles interesados escasease «el estímulo de optarlas, y consiguientemente dexaria de exitarse en los ánimos [...] aquel noble impulso que los empeña en su Carrera á la mayor aplicación y adelantamiento» (Valcárcel, 1953, p. 181).

Otro cambio impuesto por Las Heras en cuanto a la elección de catedráticos fue que anuló un requisito que había estado presente en las convocatorias anteriores. A partir de ese momento, ya no sería condición para la postulación que el candidato haya sido colegial o, por un mínimo de tres años, docente en San Antonio. La intención de ello era que, en la visión del prelado, «estas Cátedras [de derecho] deben ser publicadas» y que «generalmente sean admitidos qualesquiera sugetos», primando que «sean decentes» y «su habilidad, graduación, y méritos que hayan contraído en cualquier forma» (Valcárcel, 1953, p. 181).<sup>22</sup>

---

22 En este apartado, el obispo se alineaba a las reformas carolinas. En una carta orden de 1768, las autoridades españolas establecieron que, en palabras de Ál-

Como se deja ver de las referencias anteriores, los planes del obispo en la profesionalización del clero en materias jurídicas cosecharon rápidamente frutos. Uno de ellos fue José Manuel Campana, cura de Acha Hanansaya y graduado en enero de 1802 de San Antonio. Concluida la etapa formativa, solicitó a la judicatura cusqueña, en diciembre de 1802, «resivirse á Practica de Abogado en los Estrados de esta Real Audiencia», lo cual fue aceptado por las respectivas autoridades bajo una desalentadora condición. Se pedía al solicitante que su etapa de practicante no interfiera con sus labores pastorales, por lo que buscase para las prácticas un «estudio de Abogado de estudio conocido que huviere en dicho su curato».<sup>23</sup> Tal requisito puede ser leído más bien como un mal intencionado impedimento, ya que los despachos de letrados se concentraban en su mayoría en el casco urbano. No he podido seguir la carrera legal de Campana, aunque sí la eclesiástica, llegando a ser cura propio de Orurillo (partido de Lampa) entre 1805 y 1814 (Zegarra Moretti, 2011b, p. 156).

Por lo anterior, es correcto afirmar que el obispo cusqueño había puesto en la formación universitaria en materias jurisprudenciales un interés superlativo. Estableció las dos cátedras que constituían los pilares de la formación jurídica de ese tiempo, las dotó de salario y se preocupó por que sean motivo de mejoramiento intelectual. Ahora toca ocuparnos de una inevitable cuestión: ¿cuál era el interés del prelado en el Derecho? Para ello se dispone de la propia explicación del responsable. En primer lugar, Las Heras consideraba que entre el clero cusqueño existía «muy escaso [...] número de Eclesiásticos que poseen el conocimiento de las Ciencias sólidas de Leyes, y Sagrados Cánones». La sólida preparación de su clerecía («cuyo estudio, e instrucción es indispensablemente necesi-

---

varez de Morales, «la oposición debía estar abierta a los graduados de las demás Universidades del Reino» (Álvarez de Morales, 1979, p. 99).

23 Archivo Regional de Cusco [ARC], Real Audiencia [RA], Leg. 162, Exp. 46.

rio», llegó a afirmar) era vista como una ayuda vital «en mucha parte del Gobierno de nuestro Ministerio Pastoral» (Valcárcel, 1953, pp. 168-169). Así lo manifestó en 1792, y lo reiteró con total claridad dos años después: el clero estaba llamado a ayudar al prelado «en el grave peso de nuestro ministerio pastoral» (Valcárcel, 1953, p. 180). Para remediar esa sequía profesional una solución fue la reforma educativa en el seminario universitario antoniano, pero era una medida frágil.

La Audiencia de Cusco, instalada en 1787, no miraba con buenos ojos los cambios que se producían en los claustros de San Antonio, un espacio donde el obispo Las Heras venía implementado serias reformas, y cuyos muros se resistían al punzante influjo del vicepatronazgo que ostentaba el tribunal superior. Esto llevó a que la judicatura cusqueña se inmiscuya, por lo que privó a las autoridades antonianas, en octubre de 1798, «la facultad de conferir grados en Leyes, Cánones y Medicina a toda clase de personas, permitiéndolo solo en Teología y Filosofía» (Villanueva Urteaga, 1963, p. 22). La dignidad episcopal no dejó de reaccionar y elevó, en noviembre de 1799, un reclamo al rey español. Tuvo éxito, ya que desde España, en enero de 1802, se decidió que el claustro siga otorgando grados en derecho (Villanueva Urteaga, 1963, p. 22). Se desconoce la fecha de recepción de la reapertura del proyecto, pero coincide con la fecha del título del cura Campana, ya aludido, el cual, posiblemente, debió esperar la resolución de la tensa coyuntura entre las dos cabezas cusqueñas.<sup>24</sup>

Por las dificultades que le ponía la audiencia, el mitrado debió ser consciente que la implementación de un entorno letrado no podía depender únicamente de San Antonio. Era necesario idear otras estrategias en paralelo para cumplir su objetivo. En ese sentido, la

---

24 Tensiones entre autoridades eclesiásticas y funcionarios de audiencias por el control sobre la educación universitaria sucedieron, en años contemporáneos, en el Nuevo Reino de Granada (Uribe, 1996).

profesionalización de agentes que intervenían en el desarrollo de procesos judiciales y asuntos extrajudiciales, así como la consagración clerical de letrados clave fueron vías usadas por el obispo.

En virtud de lo anterior, Las Heras aseguró que titulados en leyes intervengan en la administración de justicia. El ya mencionado Rudecindo Tomás de Vera, primer catedrático de Prima de Derecho civil, se convirtió en el notario mayor de la curia eclesiástica. La evidencia más antigua que he podido hallar de su ejercicio escribanil data de octubre de 1790,<sup>25</sup> el mismo año de llegada del obispo andaluz a tierras cusqueñas. Un rasgo adicional por subrayar de la vinculación de Rudecindo Tomás de Vera a los planes del prelado es que no era típico que un letrado posea y conduzca una escribanía. La tendencia dominante en el perfil de propietarios de notarías era de sujetos con experiencia práctica y cotidiana del andamiaje del derecho, y no letrados titulados.<sup>26</sup> De la misma manera, en la administración de la justicia eclesiástica el puesto de promotor fiscal tenía un significativo rol. En el tiempo de nuestro obispo tenemos referencias de al menos tres propietarios: Lic. Agustín José de Sánchez en 1793 (Unanue, 1793, p. 234), Dr. Domingo Bustos entre 1794 y 1796 (Unanue, 1794, p. 192; 1796, p. 215) y Dr. Matías Isunza en 1797 (Unanue, 1797, p. 196). En el estado actual de mis investigaciones, puedo indicar que entre ellos se entremezclaban tres rasgos: cura,<sup>27</sup> abogado y docente en San Antonio.<sup>28</sup>

25 ARC, RA, Leg. 5, Exp. 11.

26 Sobre los escribanos cusqueños, véase Burns (2011). En la normativa canónica americana —por ejemplo, en las *Sinodales de Caracas*— no se especificó el rasgo letrado para los notarios de las audiencias episcopales (Sinodales de Caracas, 1986, pp. 158-162).

27 Sobre letrados en las filas clericales, véase, para el caso de Nueva Granada, la breve alusión en Uribe (1995, p. 530).

28 Bustos fue abogado (ARC, RA, Leg. 164, Exp. 8), cura de Santa Ana entre 1796 y 1797 (Archivo Arzobispal de Cusco [AAC], LP, Santa Ana, Bautizos, 1786-1797; Unanue, 1797, p. 197); a su vez, en los primeros años de 1792, el Dr. Bustos fue preceptor de latinidad en San Antonio y obtuvo en octubre de 1792, por

Otra interesante estrategia que implementó Las Heras para incorporar a su séquito a personajes letrados fue la ordenación sacerdotal. El ejemplo más elocuente fue Juan Munive y Mozo, quien obtuvo las órdenes sagradas luego de recibirse de abogado y desarrollar una rampante carrera en Cusco. En ese sentido, Munive y Mozo fue asesor del ayuntamiento de Cusco en 1784,<sup>29</sup> adquirió, asimismo, experiencia en la docencia siendo, en 1788, examinador de materias de Instituciones Romanas y Castellanas en el colegio real San Bernardo.<sup>30</sup> Por último, instituida la audiencia cusqueña, ocupó los cargos de asesor fiscal y protector partidario entre 1789 y 1790.<sup>31</sup> Este año parece ser la última vinculación entre Munive y Mozo y las instituciones civiles. A inicios de la década de 1790 —que coincide con la llegada del obispo Las Heras— la curia convenció al letrado para continuar entre sus filas su desempeño profesional. En agosto de 1792 lo encontramos ya con el poderoso título de provisor y vicario general del obispado.<sup>32</sup> Sabemos que fue sacerdote porque en 1795 era el cura propio de Cupi<sup>33</sup> y de San Jerónimo, a partir de 1797 (Unanue, 1797, p. 197) y por casi dos décadas (Ruiz, 1817, p. 10).<sup>34</sup>

---

medio de concurso, la cátedra de filosofía (Valcárcel, 1953, p. 174). Por su parte, Isunza fue sacerdote, abogado (ARC, Cab., Leg. 50, Exp. 1183, ff. 33v, 34v), y cura rector de la parroquia de San Sebastián (ARC, RA, Leg. 118, Exp. 6, F. 2v). Fue notario mayor antes de la llegada de Las Heras. Al igual que para el caso de los notarios eclesiásticos, no se especificó en las normativas de la época el rasgo letrado para el oficio de promotor fiscal, aunque sí la necesidad de su condición eclesiástica (Sinodales de Caracas, 1986, pp. 153-158). Del licenciado Sánchez no he podido recabar aún datos adicionales.

29 ARC, Cabildo, Leg. 55, Cuad. 15, Exp. 1327.

30 ARC, RA, Leg. 4, Exp. 3, f. 2r.

31 ARC, Correg., Leg. 29, Cuad. 17.

32 AAC, Colonia, XLVI, 1, Exp. 11, f. 13v.

33 AGI, Cuzco, 24, Marcos Tapia.

34 La estrecha vinculación entre el obispo y el cura letrado —el mismo que, recordemos, realizó el inventario y tasación de sus libros— se confirma por una declaración del fiscal único de la audiencia local, Antonio Suárez, al mencionar

Por diferentes vías, el obispo de Cusco, Bartolomé María de las Heras, se preocupó por formar un clero letrado. Ellos estaban llamados explícitamente a servir de apoyo a su pastor. ¿Para qué los utilizó?, ¿qué tenía exactamente en mente cuando consideró que el clero instruido en leyes debía aliviar «el grave peso de nuestro ministerio pastoral» (Valcárcel, 1953, p. 180)? Entre los diferentes fines que ello pudo significar, uno me parece claro: intentar proteger los privilegios de la Iglesia americana, que el regalismo ibérico venía devorando imparablemente.

## 5. LA REAL CÉDULA DE 1784 EN CUSCO

De la batería de reformas borbónicas que afectaron a la administración económica y judicial de las diócesis americanas se encuentra la real cédula promulgada el 27 de abril de 1784. Dicha disposición legal, cuyo impacto en el virreinato peruano ha sido poco advertido, afectaba a un grupo específico de testamentarias, que el fuero eclesiástico controlaba y de las que se beneficiaba económicamente.<sup>35</sup> En efecto, establecía que las causas sobre las testamentarias de eclesiásticos y aquellas en las que los bienes eran dejados a obras pías ya no continúen siendo vistas por el juzgado episcopal, sino en exclusividad por el civil. «Para que en los reinos de Indias no se permita a los tribunales eclesiásticos el conocimiento sobre validación o nulidad de testamentos,

---

que formaban una alianza en contra de la autoridad civil (AGI, Estado, 75, N. 24, f. 19v).

35 De la cédula real de 1784 se conoce un artículo (Sánchez Bella, 1986) que se ocupa de mostrar las entretelas de la promulgación del decreto mencionado, destacando las discusiones previas entre virreyes americanos, el Consejo de Indias y el monarca español. Es mencionada por Levaggi (1992, p. 84) como antecedente de la cédula del 22 de marzo de 1789 sobre la jurisdicción real de capellanías y obras pías, y precedente de la del 20 de noviembre de 1801.

inventarios, depósitos o secuestro de bienes, aunque los testadores o herederos sean eclesiásticos u obras pías», decretaba el supremo documento.<sup>36</sup>

Como se puede advertir en la cita, la ordenanza se dirigía explícitamente a los obispados ultramarinos, y ponía la mira sobre las causas testamentarias, que incluían varios actores, procesos y circunstancias. De esta forma, se quitaba una potestad que gozaba la Iglesia católica ubicada en los territorios americanos. Sin embargo, no era el primer intento ni el último de la Corona en luchar por obtener esta exclusividad, gracias a la cual le permitía tener acceso a un copioso fondo económico debido a la sacralización de la sociedad y la preocupación del destino del alma tras la muerte.<sup>37</sup> El enfrentamiento entre el poder regio y el eclesiástico en esta materia típica del fuero mixto enfrentaba dispositivos legales (dígase las leyes reunidas en las recopilaciones de Castilla y de Indias, o las Sinodales de Caracas de 1687)<sup>38</sup> y argumentos canónicos, los cuales en algunos casos llegaron a ser contradictorios y enmarañados. En ese contexto, la cédula real de 1784, como pondera Farriss (1995, pp. 146-153), representa una verdadera y clara imposición por parte del gobierno español a favor del fuero civil.

---

36 La reproducción íntegra de esta cédula se encuentra en el anexo de este artículo. Esta decisión responde a la poca accesibilidad de su contenido en la producción reciente y no haber sido reproducida en su totalidad por Matraya y Ricci (1978, p. 382) ni Sánchez Bella (1986, pp. 252-253).

37 Fisher (2000, p. 87) puntualiza que la junta superior de consolidación acopió, hasta 1808, un aproximado de millón y medio de pesos de fuentes procedentes de capellanías y obras pías.

38 De las Sinodales de Caracas se dispone tres ediciones: la primera de 1698, la reimpresión de 1761 en tiempos de Carlos III y la más reciente de 1986 (Santiago-Otero, García y García y Soto, 1986, p. LXII\*).

## 6. LA DEFENSIVA DEL CLERO CUSQUEÑO

Será a raíz de la aplicación de la real cédula de 1784 en Cusco, cuando el obispo Bartolomé María reunirá su frente letrado para establecer una defensa de los derechos de las Iglesias americanas. Se produjo en 1796, después de doce años de la promulgación del decreto supremo y luego de seis años de presencia del mitrado andaluz en la silla cusqueña. La ocasión fue la testamentaria del párroco urbano, Marcos Tapia, estrechamente vinculado con el cabildo catedralicio. En su última voluntad, registrada el 19 de junio de 1790, declaró a su alma por heredera universal.<sup>39</sup> Asimismo, instituyó como albacea principal a Francisco Aldazábal, canónigo magistral de la iglesia de Cusco, a quien nombró además tenedor de bienes. Los segundo y tercer albaceas fueron, igualmente, eclesiásticos: Fr. Pedro de la Sota, de la Redención de Cautivos, y Fernando Trelles. Es decir, el caso reunía todas las condiciones en los que debía aplicarse la cédula de 1784 y ser tratado en el fuero civil.

Tras la muerte de Tapia, fue en el cabildo civil de Cusco donde se procedió con las gestiones testamentarias, habiéndose realizado la apertura, el inventario de bienes y las diligencias de acreedores. En ese momento es cuando intervino el canónigo Aldazábal y principal albacea, quien requirió al obispado reclame que la causa sea atendida bajo la jurisdicción eclesiástica. En ese sentido, consideró al ayuntamiento secular un «juzgado incompetente para el conocimiento de las mencionadas demandas». Por este motivo,

---

39 En los últimos años de vida, en 1793, Tapia había sido designado albacea de Bernardo Jayo, cura de Orurillo (partido de Lampa) y quien llegase a ser mayor-domo del obispo Moscoso y Peralta, reflejando su «buena cercanía» con la mitra cusqueña (AGN, AE, Leg. 95, Exp. 105). El presbítero Tapia pasó sus últimos años en la capital cusqueña, lugar de mayor influencia legal que las periferias. Bajo su cuidado estuvieron las parroquias de Belén y Santiago desde, al menos, 1785 hasta su muerte (ARC, Not., Arias de Lira, Prot. 44 [antes Prot. 41], f. 614v). Poco más es lo que conocemos de la vida de don Marcos, salvo el nombre de sus progenitores: don Josef de Tapia y doña Juana Marañón (AGI, Cuzco, 24, N. 6).

demandó al obispo que presente un exhorto dirigido al alcalde «para que absteniéndose, e inhibiéndose del referido conocimiento, remita los Autos que hubiese obrado». Uno de los argumentos centrales que planteó fue el contenido del acuerdo del Consejo de Indias insertado en las Constituciones Sinodales de Caracas de las últimas décadas del siglo XVII (147, título 13, libro 4). Como él mismo indicó, en la reunión celebrada en 1687, se estableció «que cuando el clérigo deja su ánima por heredera, el conocimiento de todas las causas y pleitos que se pusieren contra los bienes de la herencia, a pedimento de los legatarios o acreedores, toca a la Justicia Eclesiástica».<sup>40</sup>

Estas potestades eclesiásticas fueron rigurosamente limitadas por la cédula de 1784, que, para entonces, ya era ampliamente conocida. Recordemos que ella no autorizaba a los tribunales eclesiásticos conocer acerca de validación, nulidad de testamentos, inventarios, secuestros ni depósito de bienes si son testadores o herederos clérigos o dejan a sus almas por herederas. Empero, para Aldazábal, esta normativa no era del todo precisa en esta materia, ya que de manera enfática no suprimía el auto anterior donde se da potestad privativa al tribunal eclesiástico en los casos en que el clérigo dejaba a su ánima por heredera para el conocimiento de las causas de testamentaria de herencia recaída en legatarios o acreedores. Consideró sobre la cédula de 1784, que únicamente «prohíbe que los Tribunales Eclesiásticos conozcan de nulidad de testamentos, y que hagan inventarios, secuestros y depósitos de los bienes que dejasen los Testadores, sin embargo del dicho auto». Agregó que «es evidente que no está corregido más que en cuanto a la facción de inventario, y que así debe subsistir en cuanto al conocimiento de las causas». Es decir, a pesar de las puntuales diligencias a cargo del tribunal secular, el conocimiento general y potestad sobre las causas seguían bajo jurisdicción eclesiástica, ya que la real cédula de 1784 no contradecía las potestades eclesiásticas de manera explícita.

---

40 AGI, Cuzco, 24, N. 6, F. 2r. Cf. Sinodales de Caracas [1848], pp. 307-308.

Teniendo en cuenta esta consideración, desde el obispado se pasó vista al fiscal promotor de la diócesis, el ya mentado cura abogado Bustos. Él secundó el planteamiento de Aldazábal. Con estos razonamientos, Munive y Mozo, en calidad de provisor y vicario general del obispado, exigió al cabildo, a cargo del alcalde de segundo voto, Marcos Fortón, que detenga las diligencias, ya que competían privativamente al fuero eclesiástico. Esto derivó en un escrito del abogado y de uno de los acreedores, defendiendo la jurisdicción real. Tras esta réplica, desde el obispado se pidió al promotor la elaboración de una réplica. El asunto podía seguir así, sin encontrar fin.

Ambas partes coincidieron en que no había acuerdo. Desde la curia se evitó que el asunto erosione y llegue a un fuerte escándalo público, por lo que se debía proceder con tacto. Por tal motivo, el obispo Las Heras, argumentando imprecisión en la cédula real de 1784, consideró pertinente hacer la consulta directamente al Consejo de Indias, utilizando una vez más su red de contactos. En el expediente preparado para tal fin se resaltó que la nueva normativa no dejaba en claro «a qué Jurisdicción corresponde el conocimiento de las Causas suscitadas contra la testamentaria en que es heredera el Alma, o nombrado Clérigo por heredero». La propia dignidad episcopal detalló, el 10 de septiembre de 1795, que:

[...] antes bien, conforme al Espíritu de esta Real Disposición, parece, que no dirigiéndose las citadas causas contra un todo indefinido, cual es el que se compone de los Bienes hereditarios, cuando se trata de la apertura de testamento, inventarios, tasación, y secuestro de bienes, o sobre la nulidad del mismo Testamento, sino contra interesados ciertos y determinados, como son el Alma, o Clérigo herederos; debe conocer de dichas causas la Jurisdicción Eclesiástica por el privilegio y fuero de los Demandados.<sup>41</sup>

---

41 AGI, Cuzco, 24, N. 6, ff. 2r-2v.

En otras palabras, en la interpretación jurídica que encabezó el prelado cusqueño, la cédula de 1784 no es causa de privación de jurisdicción al fuero eclesiástico en este tipo de asuntos. Al no precisar el punto sobre el alma o clérigos herederos, las causas testamentarias de este tipo debían, por tanto, seguir bajo la justicia eclesiástica.

Cuando recibió el pedido proveniente de Cusco, el Consejo de Indias sometió a consideración los puntos de ambas partes. Tras ello, emitió su contundente resolución el 28 de junio de 1796, exponiendo que no es admisible la duda expresada por el obispado. Asimismo, de manera rotunda expresó, en posible alusión al brocardo *In claris not fit interpretatio*, que el monarca español «declaró por regla general e invariable, que no recibiese interpretación en lo sucesivo». Es decir, como parte del cambio de la concepción del Derecho de la época, se imponía un mayor respeto a la ley escrita en desmedro de interpretaciones locales, tendencia que, sin embargo, no llegó a tener éxito en el espacio peruano (De la Puente Brunke, 2008, p. 52).

Seguidamente, expuso que por medio de reiteradas cédulas se enfatizó que los tribunales eclesiásticos indianos no tomen «conocimiento sobre validación o nulidad de testamentos, secuestro, o depósito de bienes, en que los testadores, y sus herederos fuesen clérigos, o aquellos dejasen por heredera su alma, u otras obras pías por corresponder todo a las justicias reales». Continuó expresando la jurisdicción real sobre la eclesiástica en temas testamentarios:

Que lo mismo se observase en los adhintestatos de Clérigos, y en los de Legos, cuyas herencias correspondiesen á Eclesiásticos, lo cual guardasen, y ejecutasen los Juzgados de Bienes de Difuntos, en los Casos, que tocasen a su conocimiento expresamente todas las órdenes, Cédulas, y cualquier costumbre, o práctica, que hubiese en contrario, y señaladamente el auto acordado inserto en el título 13 libro 4<sup>o</sup>. de las Sinodales del obispado de Caracas, mandando a los Fiscales, que con la mayor actividad defendiesen la Real Jurisdicción en este punto, y a los Virreyes, Audiencias, y demás Justicias de aquellos Reinos el puntual cumplimiento.

En la cita anterior se patentiza la supremacía de la ley regia frente al derecho consuetudinario y, sobre todo, a la legislación canónica americana, representada en las Sinodales de Caracas, rasgos claves del derecho indiano provincial (Tau Anzoátegui, 2005, pp. 93-94). Dictaminó el Consejo de Indias, pues, que «do actuado en el Juzgado Eclesiástico del Cuzco fue totalmente contrario a las leyes, y a dicha Real Cédula». Esta postura es repetida y respaldada por el monarca español el 21 de julio de 1796, quien consideró errónea la consideración del promotor fiscal de la diócesis de Cuzco, «que las demandas promovidas contra la testamentaria de don Marcos de Tapia, de que pretendía conocer eran accesorias a la misma testamentaria» y «que siendo Juez privativo de esta el Alcalde ordinario lo había de ser de aquellas, así por los principios elementales del derecho, que previenen siga el Accesorio lo principal, como también por no dividir la continencia de la causa». Rogó y encargó el rey al obispo que estas autoridades «en lo sucesivo observen las Leyes y Reales disposiciones, y no opongan a su cumplimiento con pretexto de dudas imaginarias o afectadas, dándome aviso de haberlo practicado para su debida constancia».<sup>42</sup> Así se zanjó el asunto con saldo negativo para la diócesis cusqueña.

Desde el Consejo de Indias no se limitó a dirigir la respuesta al obispo. Con el fin de asegurar el cumplimiento de una cédula real que buscaba otorgar más control al aparato real sobre las iglesias ultramarinas, el supremo organismo despachó un duplicado del asunto a la audiencia de Cuzco el 20 de agosto de 1796. Al parecer, la consulta del obispado surperuano no fue la única recibida por el consejo español, ya que se aluden a cuestionamientos similares, como el del arzobispado de La Plata, con los mismos resultados.<sup>43</sup>

---

42 AGI, Cuzco, 24, N. 6, ff. 7r-7v.

43 AGI, Cuzco, 24, N. 6.

## 7. CONCLUSIONES

Con la respuesta del Consejo de Indias se hizo sentir la vigencia del regalismo en el palacio obispal cusqueño y entre sus pasillos transitó desilusionado el clero letrado que había armado la contraofensiva a la real cédula de 1784. A pesar de las duras palabras del rey español, la iniciativa tiene un significado que debe ser destacado. En primer lugar, nos permite discutir el rol de los mitrados en el siglo XVIII ante las reformas hacia la Iglesia.

Se ha manifestado que «la reforma eclesiástica tuvo el apoyo de obispos importantes que compartían las ideas principales de la ilustración católica y el regalismo» (Rosas Lauro, 2009, p. 148). En ese sentido, podemos incluir a Las Heras dentro del grupo de obispos inclinados a la Ilustración y que apoyaron los proyectos de la Corona española. Lo último quedó expresado claramente durante las visitas pastorales y el pedido de ejemplares del manual práctico de agricultura. No obstante, su gobierno episcopal en Cusco no fue únicamente la de un fiel servidor, sino sirve de invitación para volver a analizar el desempeño del episcopologio en la centuria dieciochesca.

Del significado, intenciones y estrategias de los mitrados contra las políticas borbónicas no se ha investigado suficientemente, interpretándose las rencillas únicamente en el plano de disputas personales y sin mirar por el posible cuestionamiento de los planes reales. La discusión en torno a la real cédula de 1784 nos permite mostrar que la categoría de «obispo ilustrado» como funcionario realista merece específicos matices y nos ha revelado la complejidad y agencia de estos relevantes sujetos.

He intentado demostrar que la real cédula de 1784 ofreció ocasión a Bartolomé María de las Heras y a su entorno para realizar un intento arriesgado de recuperación de las jurisdicciones que absorbía el regalismo. Fue posible gracias a dos motivos: el uso de la herramienta jurídica y el proceder diplomático. Si bien la mentada cédula cortaba a la diócesis la administración de ingentes fuentes

económicas, el control de testamentarias vinculadas al clero y/o a la economía espiritual era una cuestión que conllevaba una fuerte fundamentación jurídica y complicada praxis. El clero letrado de don Bartolomé, en sintonía con su pastor, estaba listo para ponerse a prueba.<sup>44</sup> La estrategia principal giró en torno al derecho canónico, que el obispo había fomentado en el plano educativo y práctico.

El desarrollo de las cátedras de leyes en San Antonio y la integración de letrados al círculo obispal permitió formalizar un frente de defensa legal. La ilustración católica se preocupaba por la formación del clero, pero no quedó únicamente en el plano espiritual. Aunque con obstáculos, la profesionalización llegó al plano académico por medio del derecho canónico (punto de interés en común en los tres obispos estudiados), el cual tenía, a su vez, una clara utilidad de defensa de las jurisdicciones codiciadas por los promotores del regalismo. Eso ofreció una herramienta de defensa entre los márgenes aceptables, pero no fue el único ingrediente para intentar frenar el regalismo.

Además del planteamiento teórico jurídico del accionar del obispado cusqueño, la maniobra de Las Heras incluyó un segundo aspecto clave: la gestión prudente de sus reclamos. Sin duda, el mitrado no fue el único que se mostró en contra de ciertas medidas regalistas, pero él acertó en la exteriorización de su desacuerdo sin ocasionar consecuencias desfavorables. Tenía claro que sus acciones no podían ofender a las autoridades de quienes, al final de cuentas, dependían las promociones eclesiásticas o, por el contrario, su destitución.<sup>45</sup> No debemos olvidar que Las Heras fue ascendido a la

---

44 Queda aún por estudiar con mayor profundidad la relación del obispo Las Heras con el alto y bajo cleros. Algunos estudios han resaltado los enfrentamientos ocurridos con el racionero Francisco Carrascón y el maestrescuela José Fernando de Baeza (García-Abásolo, 2015, p. 60).

45 La destitución de los obispos de su dignidad episcopal recaía en el regalismo. Sucedió con el arzobispo Barroeta (Huarcaya, 2018, p. 783), pero es posible que haya sucedido con otros.

mitra limeña, por lo que supo expresar sus intereses sin remecer las estructuras regalistas.

Un último comentario debe dirigirse al derecho canónico. Se ha mencionado que en la biblioteca de Las Heras se encontraron textos normativos y autores idóneos para la enseñanza de la variante americana del Derecho de la Iglesia. La ofensiva contra la cédula de 1784 tuvo como principal argumento un pasaje de las Sinodales de Caracas, corpus elaborado en suelo sudamericano y reeditado a inicios de la segunda mitad del siglo XVIII. Posiblemente, el plan de vida del obispo Bartolomé María de las Heras pudo ser fortalecer el derecho canónico indiano. Si bien su aporte en esta rama no es comparable a los monumentos jurídicos (Villarroel, Peña Montenegro, Velarde y demás), llevó el proyecto a su aplicación judicial en salas locales e imperiales y fue utilizado como una forma de resistencia al regalismo. Su escrito al rey puede ser visto como un intento de medición del impacto en la propia corte real de ese derecho local. Si bien no tuvo el éxito esperado, no perdió las esperanzas. En 1822, al dejar atrás a su grey peruana y haberse instalado en Madrid, resaltó la necesidad, en un informe al nuncio Santiago Giustiniani, en palabras de Leturia (1935, p. 92), «un derecho canónico acomodado a aquellas tierras y en ellas confeccionado».<sup>46</sup> En su obispado cusqueño ya lo tenía claro.

---

46 También citado en Castañeda Delgado (1999, p. 147). En su informe, Las Heras indicó: «La conducta con que se manejan los Canonigos [de Lima] es regular, mas inclinados la mayor parte al gobierno independiente: hay algunos literatos pero siempre propendiendo a iludir en quanto pueden las instituciones de Disciplina, que aseguran ser solo dispuestas para Europa, y de este mismo dictamen son casi todas las Personas que componen el Clero secular y regular; de suerte que desearían tener un Codigo de Canones, que fuese mas mitigado que estubiese echo en America, y si posible por Autoridades eclesiasticas, nacidas, criadas y educadas en su pais, sin duda á fin que pensasen del mismo que ellos opinan» (Leturia, 1935, p. 96).

## REFERENCIAS

- ÁLVAREZ DE MORALES, Antonio (1979). *La Ilustración y la Reforma de la Universidad en España del siglo XVIII*. Segunda edición aumentada. Madrid: Pegaso.
- BENITO, José Antonio (2018). «La donación de la biblioteca del arzobispo Bartolomé María de las Heras (1805-1823) al Seminario Santo Toribio en vísperas de la independencia del Perú». *Mercurio Peruano*, Piura, núm. 531, pp. 72-102.
- BRADING, David A. (1994). *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BURNS, Kathryn (2010). *Intro the Archive*. Durham; Londres: Duke University Press.
- CHAMBERS, Sarah (2003). *De súbditos a ciudadanos: honor, género y política en Arequipa, 1780-1854*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico e Instituto de Estudios Peruanos.
- CROIX, Teodoro de (1859). *Memoria de los virreyes que han gobernado el Perú, durante el tiempo del coloniaje español*. Tomo 5: Don Teodoro de Croix. Lima: Librería Imprenta de Felipe Bailly.
- DE LA PUENTE BRUNKE, José (2008). «La cultura jurídica en el Perú virreinal». En: *Allpanchis*, año 29, núm. 71, pp. 45-75.
- DE LA PUENTE CANDAMO, José A. (1948). *San Martín y el Perú: planteamiento doctrinario*. Lima: Lumen.
- DE LA PUENTE CANDAMO, José A. (1955). «Sobre la biblioteca de Bartolomé María de las Heras». *Mercurio Peruano*, año 30, núm. 337, pp. 297-300.
- DE LA PUENTE CANDAMO, José A. (2012). «Martínez Compañón en la vida peruana de las postrimerías del siglo XVIII». En: Ignacio Arellano y Carlos Mata Induráin (eds.). *El obispo Martínez Compañón: vida y obra de un navarro ilustrado en América*. Navarra: Gobierno de Navarra, pp. 191-196.

- ESPINAVETE, Manuel (1795). «Descripción de la provincia de Abancay». *Mercurio Peruano*, tomo XII, pp. 112-164.
- ESTENSSORO, Juan Carlos (1992). «Modernismo, estética, música y fiesta: élites y cambio de frente a la cultura popular. Perú 1750-1850». En: Enrique Urbano (comp.). *Tradición y modernidad en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de Las Casas», pp. 181-195.
- FARRISS, Nancy (1995). *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FISHER, John (2000). *El Perú borbónico, 1750-1824*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- GANSTER, Paul Bentley (1986). «Churchmen». En: Louisa Schell Hoberman y Susan Migden (eds.). *Cities and Society in Colonial Latin America*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 137-163.
- GARCÍA-ABÁSULO, Antonio (2015). *Itinerario chileno y peruano de Nicolás Tadeo Gómez (1755-1839). De sobrecargo del navío Príncipe Carlos a mayordomo de Bartolomé María de las Heras, último arzobispo español de Lima (1785-1822)*. Córdoba: Editorial de la Universidad de Córdoba.
- GAYOL, Víctor (2007). *Laberintos de justicia: procuradores, escribanos y oficiales de la Real Audiencia de México, 1750-1812*. Zamora: El Colegio de Michoacán.
- GÓMEZ, Cristina y Laurence COUDART (2002). «Bibliotecas de obispos de México colonial en el siglo XVIII». En: Carmen Castañeda (coord.). *Del autor al lector*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, pp. 305-321.
- GONZÁLEZ, Francisco (1777). *Instrucción para seminarios conciliares y eclesiásticos: obra útil para todo eclesiástico [...], y toda clase de personas que quieran hacer ejercicios espirituales, y progresos en la virtud*. Madrid: Por D. J. Joachin Ibarra.
- GUIBOVICH PÉREZ, Pedro (2014). *Tradición y modernidad. La biblioteca del obispo Pedro José Chávez de la Rosa*. Lima: Instituto Riva-Aguero.

- HERA, Alberto de la (1970). «La legislación del siglo XVIII sobre el Patronato Indiano». *Anuario de Historia del Derecho Español*, tomo 40, pp. 287-312.
- HUARCAYA, Sergio Miguel (2018). «Disciplinando a los curas: Inmunidad personal del clero y control real en el virreinato del Perú, 1755-1775». *Revista de Indias*, vol. 77, núm. 274, pp. 757-787.
- LETURIA, Pedro (1935). *La emancipación hispanoamericana en los informes episcopales a Pío VII*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad.
- LEVAGGI, Abelardo (1992). *Las capellanías en Argentina*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- MACERA, Pablo (1997). «El tiempo del Obispo Martín Compañón». En: *Trujillo del Perú. Baltazar Jaime Martínez de Compañón*. Lima: Fundación del Banco Continental, 1997, pp. 13-80.
- MATRAYA Y RICCI, Juan Joseph (1978 [1819]). *Catálogo cronológico de pragmáticas, cédulas, decretos, órdenes y resoluciones reales (posteriores a la recopilación de 1680)*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho.
- MENDIBURU, Manuel de (1880). *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Parte 1, tomo 4. Lima: Imprenta de J. Francisco Solís.
- MORÁN, Daniel (2012). «“Al César lo qué es del César y a Dios lo que es de Dios”. Política y religión en la coyuntura de las guerras de independencia. Perú, 1808-1825». *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Publicación electrónica [en línea], fecha de publicación: 29.03.2012. Disponible en: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/62864>>. Consulta: 27.03.2021.
- OTS, José María (1958). *Las instituciones del Nuevo Reino de Granada al tiempo de la Independencia*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- PERALTA RUIZ, Víctor (1999). «Las razones de la fe. La Iglesia y la Ilustración en el Perú, 1750-1800». En: Scarlett O’Phelan (ed.). *El Perú en el*

*siglo XVIII. La era borbónica*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, pp. 205-242.

PIETSCHMANN, Horst (1996). *Las reformas borbónicas y el sistema de intendencias en Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.

REALES CÉDULAS EN FAVOR DEL SEMINARIO CONSILLAR DE SAN GERÓNIMO DE AREQUIPA... (1808). Lima: Real Casa de Niños Expósitos.

RESTREPO, Daniel (1992). *Sociedad y religión en Trujillo (Perú), 1780-1790*. Vitoria: Servicio de Publicaciones del Gobierno Vasco.

RESTREPO, Daniel (2012). «La visita pastoral de don Baltasar Jaime Martínez Compañón a la diócesis de Trujillo (1780-1785)». En: Ignacio Arellano y Carlos Mata Induráin (eds.). *El obispo Martínez Compañón: vida y obra de un navarro ilustrado en América*. Navarra: Gobierno de Navarra.

ROSAS LAURO, Claudia (2009). «Iglesia, evangelización e ilustración en el Perú del Siglo de las Luces». En: Fernando Armas Asín (ed.). *La innovación del catolicismo en América. Los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

SALINAS, Carlos (2000). «Los textos utilizados en la enseñanza del Derecho Canónico en Chile indiano». *Anuario de la Iglesia*, Universidad de Navarra, núm. 9, pp. 215-234.

SÁNCHEZ BELLA, Ismael (1986). «Reducción de la jurisdicción eclesiástica en América bajo Carlos III (testamentos y matrimonio)». *Revista Chilena de Historia del Derecho*, n. 12, pp. 223-262.

SANTIAGO-OTERO, Horario, Antonio GARCÍA Y GARCÍA y José María SOTO (1986). «Introducción». En: *Sínodo de Santiago de León de Caracas de 1687*. Madrid; Salamanca: Instituto Francisco Suárez: VII\*-LXVI\*.

SINODALES DE CARACAS (1687 [1848]). *Constituciones Sinodales del Obispado de Venezuela y Santiago de León de Caracas*. Caracas: Reimpresión por Juan Carmen Martel.

- SINODALES DE CARACAS (1986). *Sínodo de Santiago de León de Caracas de 1687*. Madrid; Salamanca: Instituto Francisco Suárez.
- SOULE, Emily Berquist (2014). *The bishop's utopia: envisioning improvement in colonial Peru*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- TAU ANZOÁTEGUI, Víctor (2005). «El estudio del Derecho indiano provincial y local. Su base documental». En: Renate Pieper y Peer Schmidt (eds.). *Latin America and the Atlantic World*. Colonia: Böhlau Verlag, pp. 83-96.
- TERRÁNEO, Sebastián (2017). «La enseñanza del Derecho Canónico en Indias». *Anuario Argentino de Derecho Canónico*, vol. 23, tomo 2, pp. 115-144.
- UNANUE, José Hipólito (1793). *Guía política, eclesiástica y militar del Virreynato del Perú*. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos.
- UNANUE, José Hipólito (1794). *Guía política, eclesiástica y militar del Virreynato del Perú*. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos.
- UNANUE, José Hipólito (1796). *Guía política, eclesiástica y militar del Virreynato del Perú*. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos.
- UNANUE, José Hipólito (1797). *Guía política, eclesiástica y militar del Virreynato del Perú*. Lima: Imprenta Real de los Huérfanos.
- URIBE, Víctor (1995). «Lawyers and New Granada's Late Colonial State». *Journal of Latin American Studies*, vol. 27, núm. 3, pp. 517-549.
- URIBE, Víctor (1996). «Disputas entre Estado y sociedad sobre la educación de los abogados a finales de la etapa colonial en la Nueva Granada». *Historia y Sociedad*, Colombia, núm. 3, pp. 33-57.
- VALCÁRCEL, Daniel (1953). *Libro de Oposiciones de la Universidad de San Antonio del Cusco (Siglo XVIII)*. Lima: Sociedad Peruana de Historia.
- VARGAS UGARTE, Rubén (1961). *Historia de la Iglesia en el Perú*. Tomo 4 (1700-1800). Burgos: Imprenta de Aldecoa.

- VARGAS UGARTE, Rubén (1962). *El episcopado en los tiempos de la emancipación sudamericana*. Tercera edición. Lima: Librería e Imprenta Gil.
- VARGAS UGARTE, Rubén (1970). *El real convictorio carolino y sus dos luminares*. Lima: Carlos Milla Batres.
- VILLANUEVA URTEAGA, Horacio (1963). *La Universidad Nacional de San Antonio Abad del Cuzco*. Cusco: Universidad Nacional del Cuzco.
- VIZUETE MENDOZA, J. Carlos (2014). «El arzobispo Francisco Antonio Lorenzana y los libros (Autor, editor y coleccionista)». *Anuario Jurídico y Económico Escurialense*, núm. 47, pp. 587-614.
- YAUZI, Ramón Pedro (2002). «La enseñanza de instituta en la facultad de derecho de la Universidad Nacional de Córdoba. 1791-1870». En: Feliciano Barrios (coord.). *Derecho y administración pública en las Indias Hispánicas*. Volumen 12, tomo 2. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 1855-1872.
- ZEGARRA MORETTI, Carlos (2011a). *Arte, devoción y economía de Ayaviri (1781-1832): primer libro de fábrica*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- ZEGARRA MORETTI, Carlos (2011b). «La Iglesia de Orurillo». *Persona y Cultura*, Universidad Católica San Pablo, Arequipa, núm. 9, año 9, pp. 154-163.
- ZEGARRA MORETTI, Carlos (2012a). *Catálogo del Archivo Histórico de la Prelatura de Sicuani: libros parroquiales*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- ZEGARRA MORETTI, Carlos (2012b). *La catedral de Ayaviri en el tiempo*. Arequipa: Universidad Católica San Pablo.
- ZEGARRA MORETTI, Carlos (2015). «Normativas sacramentales y las problemáticas en el asentamiento durante el Virreinato del Perú: el caso del sur andino» En: Manuel Salamanca López y Branka Tanodi (coords.). *La globalización escrita: usos hispanos en la América colonial*. Madrid: Instituto de Estudios Políticos para América Latina y África, pp. 401-441.

**ANEXO: TRANSCRIPCIÓN DE LA REAL CÉDULA DE 1784**

Documento impreso, ubicado en AGI, Cuzco, 24.

//Folio recto//

[cruz]

EL REY.

Por quanto han sido varias las Reales decisiones, que por mí, y mis gloriosos Predecesores se han tomado en diversos tiempos, con el fin de evitar competencias entre los Ministros, que exercen mi Real Jurisdiccion, y la Eclesiastica en mis Dominios de la América, sobre a qual de las dos corresponde el conocimiento relativo á la validacion, ó nulidad de los Testamentos, y la faccion de Inventarios respectivos á las Testamentarias de los Clerigos, que instituyen por heredera á sus Almas, ú otras Obras Pias; y conviniendo dar una regla fixa, é invariable, que en lo succesivo no admita intepretaciones, y se consiga el bien del Estado, la utilidad de mis Vasallos, y de la Causa Pública; con atencion a las dudas, que acerca del particular me representó mi Real Audiencia de México en Cartas de dos de Diciembre de mil setecientos sesenta y ocho, y veinte y tres de Noviembre de mil setecientos y ochenta, y á lo que con presencia de ellas, de los antecedentes del asunto, y de lo que expusieron mis Fiscales, me consultó mi Consejo de las Indias en seis de Septiembre del año de mil setecientos ochenta y uno, y treinta de Enero del corriente, he resuelto, que á consecuencia de lo prevenido en la Real Cedula de diez y ocho de Junio de mil seiscientos sesenta y dos, dirigida a mi Real Audiencia de Guadalazara en la Provincia de la Nueva Galicia, y de lo deliberado ultimamente en otra de quince de Noviembre del citado año de mil setecientos ochenta y uno para estos Reynos de Castilla, no se permita en adelante en los de Indias, que los Tribunales Eclesiasticos de ellas tomen conocimiento sobre va- //Folio verso// validacion, ni nulidad de Testamentos, hacer Inventarios, Sequestro, ni Deposito de bienes, que dejen los Testadores, aunque estos sean Clerigos, y tambien sus herederos, ó hubieren instituido á su Alma, ú Obras Pias; por corresponder á las Justicias Reales la insinuación, y publicacion de los Testamentos, faccion de Inventarios, y tasacion de bienes en todos los casos expresados, con citacion de los herederos instituidos de los Albaceas, ó Tenedores de bienes, si los hubiere nombrados, y demás interesados: que lo mismo se debe observar en los Abintestatos de Clérigos, y en los de Legos, cuyas herencias correspondan

á Eclesiasticos, pues todos como verdaderos Actores al todo, ó parte de la herencia, que siempre se compone de bienes temporales, y profanos, deben acudir ante las Justicias Reales Ordinarias; además de ser la Testamentificacion Acto Civil, sujeto á las Leyes Reales, sin diferencia de Testadores Eclesiasticos, ó Legos, y un Instrumento público, que tiene en las Leyes prescripta la forma de su otorgamiento: Que estas mismas reglas se guarden, y executen en los Juzgados de Bienes de Difuntos en los casos que correspondan á su peculiar conocimiento: Y que los Fiscales de mis Audiencias cuiden de la defensa de mi Real Jurisdiccion siempre que la vieren perjudicada, usando de los recursos que tiene introducidos la práctica en las mismas Audiencias, y dando cuenta al nominado mi Consejo, quando vieren convenir en el asunto; para cuyo cumplimiento, y execucion se libre la correspondiente Real Cedula, sin embargo de qualesquiera anteriores Reales Ordenes, usos, costumbre, ó práctica, que se hubiere observado en contrario, y del Auto acordado inserto en el Ti. 13. Lib. 4. de las Synodales del Obispado de Caracas. Por tanto por la presente ordeno, y mando á mis Virreyes, Presidentes, Regentes, Audiencias, Fiscales de ellas, Oidores, Jueces de Bienes de Difuntos, Gobernadores, y demas Justicias de aquellos mis Reynos, é Islas, guarden, cumplan, y executen, y hagan guardar, cumplir, y executar esta mi Real resolucion, puntual, y efectivamente, segun, y en la forma que va referido, sin permitir, //Folio recto// ni consentir, que ahora, ni en tiempo alguno se contravenga á ella, en todo, ni en parte, por ser mi voluntad. Fecha en Aranjuez á veinte y siete de Abril de mil setecientos ochenta y quatro.= Yo el Rey= Por mandado del Rey nro<sup>o</sup>. S<sup>or</sup>.= d<sup>n</sup> Miguel de S<sup>n</sup>. Martin Cueto=

Para que los Tribunales Eclesiasticos de Indias no se introduzcan en el conocimiento de las Testamentarias, Abintestatos, ni sus incidencias, y lo que sobre esto debe observarse.

//Folio verso//

[cruz]

S.M. en Aranjuez a 27,, de Abril de 1784,,  
Sobre el concim<sup>to</sup>. de las Testamentarias, y Abintestatos.

## AGRADECIMIENTOS

Quiero dejar constancia de mi sincero agradecimiento al Dr. Renzo Honores por la invitación a participar en este número temático y, más aún, por las recomendaciones bibliográficas que han nutrido este estudio.

Fecha de recepción: 30 de noviembre de 2020.

Fecha de evaluación: 1 de marzo de 2021.

Fecha de aceptación: 29 de abril de 2021.

Fecha de publicación: 30 de junio de 2021.



## La cofradía Nuestra Señora del Carmen del Convento de San Bernardo, Salta (Argentina), segunda mitad del siglo XIX

Enrique QUINTEROS

Universidad Nacional de Salta (Salta, Argentina)  
[enriquequinteros84@gmail.com](mailto:enriquequinteros84@gmail.com)

Código: ORCID: 0000-0002-0661-9803

### RESUMEN

La primera mitad del siglo XIX fue un periodo de decadencia y declive para las cofradías religiosas y coloniales de Salta. Para entonces algunas de ellas habían ya desaparecido, otras sobrevivían diezmadas de recursos. En un escenario signado todavía por las turbulencias de la guerra revolucionaria, por la debilidad institucional de los primeros gobiernos independientes y por la fragilidad y fugaz existencia de las modernas sociabilidades formales, las hermandades católicas consagradas al culto continuaron constituyendo, sin embargo, una de las principales instancias asociativas para los sectores subalternos de la ciudad y sus alrededores.

En este contexto se fundó la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, en el año de 1848, en el nuevo Convento de Carmelas Descalzas de Salta. Por medio del presente artículo nos proponemos abordar el estudio de esta hermandad centrandone principalmente nuestra atención en los lineamientos institucionales que rigieron su funcionamiento, en su imbricación con la sociedad local y su relación con las autoridades civiles y eclesiásticas locales. Un estudio de caso como el propuesto nos permitirá observar algunas de las particulares características que asumieron estas experiencias asociativas en el periodo de transición de un régimen de cristiandad a uno de modernidad religiosa.

**PALABRAS CLAVE:** *cofradías, siglo XIX, secularización, modernidad*

## **The Brotherhood of Our Lady of Mount Carmel of the Convent of San Bernardo, Salta (Argentina), second half of the 19th century**

### **ABSTRACT**

The first half of the 19th century was a period of decadence and decline for the religious and colonial confraternities of Salta. By then some of them had already disappeared, others survived decimated of resources. In a scenario still marked by the turbulences of the revolutionary war, by the institutional weakness of the first independent governments and by the fragility and fleeting existence of modern formal societies, the Catholic brotherhoods devoted to worship continued to constitute, nevertheless, one of the main associative instances for the subaltern sectors of the city and its surroundings.

In this context, the confraternity of Nuestra Señora del Carmen was founded in 1848, in the new Convent of Carmelas Descalzas de Salta. By means of the present article we propose to approach the study of this brotherhood focusing our attention mainly on the institutional guidelines that governed its operation, on its interweaving with the local society and its relationship with the local civil and ecclesiastical authorities. A case study such as the one proposed will allow us to observe

some of the particular characteristics that these associative experiences assumed in the period of transition from a regime of Christianity to one of religious modernity.

**KEYWORDS:** *Confraternities, 19<sup>th</sup> century, secularization, modernity*

## INTRODUCCIÓN

DURANTE LA DÉCADA DE 1840 los gobiernos federales salteños, en Argentina, instrumentaron diversas políticas orientadas a redefinir la relación entre el naciente Estado provincial y la Iglesia católica. Las autoridades civiles hicieron constante hincapié en la necesidad de convertir «la cátedra del Espíritu Santo» en una instancia de «formación de los argentinos como cristianos y ciudadanos».<sup>1</sup> Se esforzaron también en sacralizar el orden federal mediante símbolos y fiestas religiosas, y por impulsar la formación de una esfera pública que contemplara la crítica religiosa y el enjuiciamiento del clero.<sup>2</sup> Hacia fines del referido decenio intentaron además dar fuerza y poner en vigencia diversas políticas tendientes a gravar los legados y herencias reservados a fines espirituales y piadosos, exentos por lo tanto, hasta entonces, de su contribución al fisco.<sup>3</sup> En simultáneo, procedieron a la supresión del convento de Nuestra Señora de la Merced para poner allí en marcha el denominado Colegio de la In-

- 
- 1 Carta del Gobernador de la Provincia de Salta al Vicario Capitulador de la diócesis de Salta, 3 de abril de 1845. Archivo y Biblioteca Históricas de Salta [ABHS], Fondo de Gobierno, Correspondencia Oficial, febrero a diciembre de 1845.
  - 2 Carta del Gobernador de la Provincia de Salta al Vicario Capitulador de la diócesis de Salta, 3 de junio de 1847, Archivo Arzobispal de Salta [AAS], Carpeta Obispos.
  - 3 Nota del Poder Ejecutivo a la Legislatura provincial, 29 de abril de 1848. ABHS, Fondo de Gobierno, Correspondencia Oficial, año de 1848, Carpeta N° 350.

dependencia.<sup>4</sup> Este proyecto general, amén de algunos entredichos, no pareció generar demasiados inconvenientes entre ambos poderes. De hecho, algunos religiosos participaron del mismo apoyando la premisa de proteger la «Religión de Estado»<sup>5</sup> enarbolada por el federalismo salteño.

No todas fueron, sin embargo, políticas incómodas para el clero de la diócesis. Al tiempo que el Estado avanzaba sobre los bienes eclesiásticos y hacía del catolicismo una insignia política contra el bando unitario, les concedía a los pastores de la iglesia amplias atribuciones en la atención de los enfermos de la ciudad y en la administración del recientemente fundado Hospital del Señor y la Virgen del Milagro. En este escenario, también, el ejecutivo provincial, atendiendo a las demandas del clero, se ocupó de apoyar y garantizar el establecimiento, en las afueras de la ciudad, del monasterio «Nuevo Carmelo de San Bernardo» en el año de 1844, cediendo para ello el inmueble que fuera propiedad de la Orden de los Betlemitas y autorizando el traslado, de Córdoba a Salta, de las religiosas que se encargarían de la atención del referido convento. Según el acuerdo celebrado por las autoridades civiles y religiosas, el recientemente fundado establecimiento quedaba sujeto al ordinario o prelado eclesiástico de la diócesis, bajo el amparo del gobernador de la provincia y en manos del presbítero Isidoro Fernández en calidad de «Capellán y Director inmediato».<sup>6</sup>

Ya en el año de 1848, Fernández, contando nuevamente con la anuencia del gobernador de la provincia, impulsó la creación de una cofradía consagrada al culto de Nuestra Señora del Carmen. Fue

---

4 Expropiación del Convento de Nuestra Señora de la Merced, 28 de junio de 1847. ABHS, Fondo de Gobierno, Correspondencia Oficial, octubre de 1847 a octubre de 1848.

5 Carta del Gobernador de la Provincia de Salta al Vicario Capítular de la diócesis de Salta, 3 de junio de 1847, AAS, Carpeta Obispos.

6 Nota de Vicario Capítular de la diócesis al presbítero Isidoro Fernández, julio de 1846, AAS, Carpeta Congregaciones Religiosas.

esta, según los registros de los que disponemos, la primera hermandad fundada en el transcurso del siglo XIX. Su puesta en marcha, cabe destacar, generó algunos conflictos pues desde principios del siglo XVIII existía en la iglesia matriz una hermandad religiosa dedicada a la celebración de la misma advocación mariana. A pesar de la competencia que entre ellas se generó,<sup>7</sup> ambas funcionaron simultánea y paralelamente hasta fines del decenio de 1890. La primera administrada por las máximas autoridades del convento de Monte Carmelo, la segunda por el clero secular. Ambas sujetas estrictamente a la jurisdicción de los sucesivos obispos de la diócesis de Salta.

La recientemente creada asociación venía a renovar un alicaído y diezariado cuadro cofradiero nutrido hasta entonces, tan solo, por algunas de las pocas hermandades coloniales que habían logrado sobrevivir a los cambios que acompañaron la transición del siglo XVIII al XIX (Quinteros, 2019). De hecho, este último fue, en el espacio salteño, un periodo caracterizado por el declive general de las cofradías y hermandades religiosas afectadas por diversas causas, entre ellas: por un contexto signado por las turbulencias y desórdenes de la guerra revolucionaria, por el avance de las autoridades civiles sobre algunos bienes y recursos cofradieros y, sobre todo, por las modificaciones que se produjeron en las sensibilidades y prácticas religiosas de la feligresía local (Quinteros, 2020).

El interés por el análisis de la decimonónica cofradía de Nuestra Señora del Carmen reside entonces en esta misma particularidad, pues se trata de una institución que se constituyó en el marco del paulatino proceso de desestructuración del denominado régimen de cristiandad y de la configuración de una nascente modernidad religiosa (Di Stefano, 2011).

Por medio del presente artículo nos proponemos llevar a cabo el estudio de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen fundada en el año de 1848 en el convento de Monte Carmelo de la ciudad de Salta.

---

7 Visita Pastoral a los libros de cofradías, febrero de 1851. AAS, Carpeta Asociaciones.

Centraremos principalmente nuestra atención en los lineamientos institucionales que rigieron su funcionamiento, en su imbricación con la sociedad local y su relación con las autoridades civiles y eclesíásticas locales. Tales variables dan cuenta de las distancias que mediaron entre esta hermandad y las de origen colonial que todavía existían en los diversos templos de la ciudad. Su particular configuración es representativa, también, de las formas y modelos que adquirirán las cofradías religiosas revitalizadas a partir de la década de 1860 de la mano de un nuevo y nutrido laicado católico.

Hasta el momento las problemáticas mencionadas no han sido analizadas sistemáticamente para el espacio salteño. Contamos, sin embargo, con el aporte de algunos trabajos que se interesaron por abordar las modificaciones que las cofradías y hermandades religiosas de origen colonial experimentaron en su fisonomía en el periodo de transición del siglo XVIII al XIX (Quinteros, 2018, 2019). En líneas generales, estas asociaciones no han constituido uno de los objetos de estudio privilegiado para el análisis de lo que se ha denominado la modernidad religiosa. Ello se debe quizás, en parte, a la efectiva pérdida de su importancia relativa como forma asociativa, sobre todo a partir de la segunda mitad del siglo XIX (Serrano, 2003). Y por este motivo, se han concebido también como vestigios del Antiguo Régimen aun cuando, en algunas ciudades, al menos hasta la década de 1850, hayan constituido las principales instancias asociativas para algunos sectores sociales (Vagliente, 2005).

La decadencia de las cofradías pareció principiar, según las clásicas consideraciones historiográficas, hacia fines del siglo XVIII, producto del amplio plan de reformas implementado por la Corona española. Las revisiones críticas de estos postulados, sin embargo, han brindado nuevas claves interpretativas para comprender la pervivencia de tales experiencias asociativas a través del tiempo y su dinamismo aún en contextos culturalmente distintos al de su gestación. Estas investigaciones esbozadas principalmente para el caso de México, Centroamérica y España dan cuenta de que, lejos

de constituir resabios de una configuración sociocultural ya caduca, destinados de una u otra forma a desaparecer, las cofradías y hermandades religiosas experimentaron una suerte de modernización de su fisonomía que les permitió fortalecer el cuadro de las decimonónicas asociaciones religiosas (Gudmunson, 1978; González García, 1984; Arias de Saavedra y López Muñoz, 1997; Palomo Infante, 2004; Lempérière, 2008; Carbajal López, 2012).

Retomaremos los supuestos esgrimidos en tales investigaciones y en estudios centrados en el análisis de las cofradías coloniales rioplatenses que bien describen los elementos de una nueva racionalidad moderna e ilustrada que se expresó en las rutinas celebratorias y en los procedimientos administrativos, organizativos y gubernamentales de estas asociaciones hacia el último cuarto del siglo XVIII y principios del XIX; racionalidad manifiesta nítidamente en sus constituciones, en la redacción de las mismas, en la estructuración de sus normas y en la definición de sus contenidos y disposiciones (González, 2009). Un aporte fundamental, cabe destacar, lo constituye el trabajo de Ana María Martínez de Sánchez acerca de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen con asiento en el monasterio de San José de Carmelitas Descalzas de Córdoba. Su pormenorizado análisis de la trayectoria colonial de esta hermandad en una mediterránea ciudad del obispado de Tucumán bien da cuenta de su origen, de su composición, disposiciones constitucionales, sistema de cargos y de los servicios materiales y espirituales que la misma brindaba a sus cofrades (Martínez de Sánchez, 2000). Variables estas que, de alguna manera, también intentamos abordar para un escenario y periodo distintos.

Antes de adentrarnos en nuestro análisis, resulta menester esbozar algunas precisiones conceptuales. Primero, sostenemos que la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, tal como se conformó en la ciudad de Salta hacia fines de la década de 1840 (retomando buena parte de los principios institucionales que supieron regir formalmente a las hermandades consagradas a esta advocación, ligadas

a la Orden de los Carmelitas Descalzos durante el periodo colonial) pareció adaptarse mejor a algunos de los lineamientos exigidos por el plan de reformas de cofradías instrumentado por los magistrados ilustrados de los borbones, así como a las exigencias de los gobiernos independientes que se hicieron eco de tales postulados. Segundo, las características que se desprenden del estudio de caso de la referida hermandad no constituyen una excepcionalidad en el entramado asociativo católico decimonónico. Por el contrario (y en esto radica la potencialidad del análisis propuesto), los estatutos de la cofradía mariana reúnen y condensan buena parte de los principios de gobierno y administración que se generalizarán durante la segunda mitad del siglo XIX, periodo de revitalización del fenómeno cofradiero en la ciudad de Salta.

La documentación de la que disponemos es considerablemente parcelaria. Contamos solo con los estatutos de la cofradía redactados en 1848 y los registros de algunas posteriores reformulaciones, con sus capítulos anuales correspondientes al periodo comprendido entre 1848 y 1855, algunos detalles de sus recursos e inventarios de bienes y con diversos informes de sus autoridades y disposiciones contenidas en visitas pastorales de los obispos de la diócesis. Aunque escuetas, las fuentes disponibles son considerablemente ilustrativas de las relaciones que se fraguaron, a través de las asociaciones de este tipo, entre Estado e Iglesia, y de la capacidad de adaptación de las instituciones eclesiásticas a los nuevos tiempos. La cofradía de Nuestra Señora del Carmen, tal y como se conformó, vino a corroborar las modificaciones que por entonces se vislumbraban en las filas de las hermandades de origen colonial que todavía funcionaban en los diversos templos de la ciudad. Nació así para brindar consuelo material y espiritual a los miembros de los sectores populares, los que (vedados de formar parte de las modernas asociaciones que se conformaron en la ciudad) hicieron de las cofradías religiosas una de sus principales instancias asociativas durante la mayor parte del siglo XIX.

## LA COFRADÍA DE NUESTRA SEÑORA DEL CARMEN. ORÍGENES, JURISDICCIONES Y AUTORIDADES

En septiembre de 1848, Isidoro Fernández, «Capellán y Director» del recientemente creado convento de monjas carmelas de San Bernardo, impulsó la fundación y arreglo de una cofradía consagrada a la Virgen del Carmen. El proyecto se puso en marcha en respuesta a la negativa de algunos miembros del cabildo eclesiástico de trasladar la ya existente hermandad homónima (con asiento en la iglesia matriz de la ciudad) hacia el referido monasterio. Fue por ello que Fernández optó por el establecimiento de una nueva asociación, empresa fundamentada en los derechos y privilegios que diversas bulas pontificias habían concedido a la Orden de los Carmelitas.<sup>8</sup> En este sentido, la institución de la referida cofradía puede comprenderse como parte del proceso de consolidación del convento y su personal religioso en el espacio local, un instrumento de proyección social (Vilar y Vilar, 2012, p. 381) tras haber transcurrido unos pocos años de su establecimiento.

Para cumplir con su cometido Fernández satisfizo todas las exigencias formales. Elaboró, primeramente, las constituciones reglamentarias de la hermandad, sometiéndolas al examen del promotor y gobernador del obispado. Reconocía, así, la suprema autoridad de este último en la materia y cumplía con un requerimiento cuya inobservancia supo generar numerosos inconvenientes de jurisdicción entre religiosos regulares y seculares (Aguirre Salvador, 2012, pp. 91-93; Bazarte Martínez y García Ayuardo, 2001, p. 31). Cumplido con este paso y habiendo obtenido la conformidad del ordinario, el capellán remitió estas mismas constituciones al gobernador de la provincia, José Manuel Saravia, pues de él de-

---

8 Informe de traslado de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 15 de mayo de 1846. AAS, Carpeta Asociaciones.

pendía, en última instancia y según las leyes vigentes, su definitiva aprobación.<sup>9</sup>

Sancionados los estatutos a fines de septiembre de 1848, la cofradía se encontraba ya en condiciones de empezar a funcionar y de celebrar sus capítulos. El primero de ellos se llevó a cabo en diciembre de dicho año, quedando así formalmente inaugurada la hermandad. En estas juntas celebradas anualmente se decidían los destinos de la asociación, se dirimían las cuestiones vinculadas a sus recursos y gastos y, principalmente, se realizaban las elecciones de los oficiales sobre los que recaería la responsabilidad de conducirla. Los miembros de la hermandad que gozaban de la potestad de participar en estas reuniones eran convocados por los cofrades que recorrían las calles de la ciudad pregonando el evento o, en su defecto, por el toque de las campanas de la iglesia del convento, siempre con la autorización del gobernador de la provincia y del provisor del obispado.

Reunidos ya en el monasterio, los asistentes se organizaban siguiendo un estricto orden de preeminencia que bien ilustra la distribución y las relaciones de poder fraguadas en el seno de la institución. Presidiendo el acto, la máxima autoridad eclesiástica, el provisor del obispado; a su derecha, un juez civil encargado de refrendar la junta como representante del ejecutivo provincial; a su izquierda el hermano mayor, cabeza principal de la hermandad; enseguida los demás empleados sobre los que recaía la responsabilidad de velar por la solemnidad del culto de la Virgen.

Como puede observarse, en ambas instancias (en la sanción de las constituciones reglamentarias y en los capítulos anuales en las que se definía la dirección de la cofradía) intervinieron las autoridades de la provincia. Primeramente, el mismo gobernador, autorizando la fundación de una asociación religiosa dedicada a la cele-

---

9 Comunicación del Isidoro Fernández al gobernador de la provincia, 20 de septiembre de 1848. AAS, Carpeta Asociaciones.

bración de la Virgen del Carmen. En este sentido, el procedimiento era similar al que se ejecutaba durante el periodo colonial, aquel que hacía de tales actos una cuestión correspondiente a la jurisdicción civil y a la eclesiástica (Martínez de Sánchez, 2006, p. 88). En segundo lugar, un delegado del ejecutivo que actuaba en calidad de juez con voz y voto para expresar su parecer respecto al funcionamiento de la hermandad, tal como también lo ordenaban, tiempo atrás, las disposiciones de la Corona española. Eran estos, entonces, viejos instrumentos de control de los que ya había hecho uso el poder civil en diversas oportunidades, sobre todo hacia fines del siglo XVIII cuando los borbones pretendieron ampliar y redefinir los alcances de su jurisdicción y reafirmar su autoridad ante el poder espiritual en el seno de estas corporaciones (Carbajal López, 2012).

Estas intervenciones bien pudieron fundamentarse, también, en la necesidad que manifestaron los gobiernos federales salteños de expedirse en cuestiones religiosas, en especial en todo aquello relacionado con la pureza de las máximas evangélicas de la denominada «Religión de Estado» y con el buen comportamiento del clero que, al frente de estas asociaciones, gozaba de una instancia propicia para dirigir «la conciencia de su feligresía».<sup>10</sup> Cabe relativizar, sin embargo, la naturaleza de tales injerencias, pues los jueces civiles que en representación del ejecutivo provincial actuaron en los capítulos anuales de la cofradía, fueron también cofrades devotos de la Virgen. Es decir, miembros de una comunidad a la que debían contribuir y, al mismo tiempo, controlar en representación de un poder externo.

El clero, por su parte, también se aseguró su cuota de control. En efecto, como institución orientada a la celebración del culto público, la actividad de la cofradía se sujetó al capellán del convento y,

---

10 Nota del gobernador de la provincia al provisor del obispado, 7 de febrero de 1855. ABHS, Fondo de Gobierno, Libro copiadador N° 123, Correspondencia general.

a través de él, a las máximas autoridades de la diócesis (como bien lo demuestra el orden de preeminencia que debía observarse en los capítulos anuales). El capellán concentró en sus manos un amplio abanico de funciones en calidad de director espiritual de los hermanos cofrades. Designado por el vicario capitular, debía instruirlos en las obligaciones que estos tenían como miembros de la asociación, exhortarlos frecuentemente para el mejor comportamiento cristiano e inspirarles un espíritu de cuerpo y unión para garantizar el progreso de la institución. Fue además el encargado de presidir los actos de la comunidad, de ejecutar los ejercicios espirituales, dar la absolución plenaria a los enfermos en la hora de su muerte y confesar a los hermanos los días de comunión de regla.<sup>11</sup>

Por encima del capellán se encontraba un hermano mayor, cargo también reservado, de forma exclusiva, para los miembros del clero. Era este la cabeza principal de la hermandad, responsable de coordinar la labor de los demás empleados y de custodiar los recursos cofradieros. Como tal, en las juntas anuales secundaba al vicario provisor de la diócesis, compartiendo la misma jerarquía que el juez civil.

Poder terrenal y espiritual convergían, así, en el seno de la cofradía. El primero representado por el gobernador (y sus delegados), en tanto máxima autoridad de la provincia, sobre la que recaía el deber de velar por el orden público y «la Religión Santa»; el segundo, en procura del culto público, la salvación de las almas de los devotos de la Virgen y la provisión de los servicios que garantizaban una buena muerte. Las injerencias de uno y otro poder eran, sin embargo, diferentes. La cofradía mantuvo una dependencia formal respecto a las autoridades civiles y una dependencia orgánica para con la Iglesia. Es por ello mismo que el clero conservó los más importantes espacios y cargos de poder en el seno de la hermandad.

---

11 Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1848. AAS, Carpeta Asociaciones.

Esta particular configuración institucional, cabe destacar, solo se sostuvo hasta fines del decenio de 1860. Durante los años siguientes, la del Carmen (como el resto de las cofradías salteñas) experimentó un progresivo proceso de clericalización, es decir, de sujeción a la jurisdicción del obispo de la diócesis y sus delegados en detrimento de su relación con las autoridades civiles (Quinteros, 2019, pp. 339-340).

### DISPOSICIONES DE INGRESO Y MEMBRECÍA

La del Carmen fue una cofradía abierta. No exigió a sus fieles ningún requisito de clase ni particular distinción. Podían integrarla hombres y mujeres de las más diversas edades y sectores sociales. Y así lo hicieron, aun cuando debemos señalar que sus filas se conformaron de forma casi exclusiva por los miembros de los grupos subalternos de la ciudad.

Quienes deseaban ingresar a la hermandad debían pagar el estipendio de cuatro reales, y a partir de entonces, ya como socios y de forma anual, otros cuatro reales más en concepto de luminaria. El pago de dicho estipendio les permitía a sus devotos gozar de bienes materiales y espirituales. Entre los primeros, velas, féretros, cera y «demás anexos»; entre los segundos, numerosas gracias e indulgencias, misas y rezos.<sup>12</sup>

La referida cuota de ingreso era, por entonces, notoriamente modesta si consideramos tales entregas; mucho más de lo que brindaba, por ejemplo, la cofradía del Santísimo Sacramento con asiento en la iglesia matriz de la ciudad que se limitaba a costear, por un importe considerablemente mayor (cuatro pesos), tan solo el servicio de unas misas por las almas de sus cofrades.<sup>13</sup>

---

12 Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1848. AAS, Carpeta Asociaciones.

13 Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1859. ABHS.

Por ello podemos considerar que la del Carmen, en tanto «cofradía de retribución» cumplió, en cierta forma, con el principio de «utilidad pública» esgrimido tiempo atrás por el pensamiento ilustrado (Lempérière, 2008, p. 13; Carbajal López, 2012, p. 32). Utilidad, sobre todo, en beneficio de aquellos sectores que, de otra forma, difícilmente podían contar con los recursos materiales necesarios para asegurarse una «buena muerte». <sup>14</sup> Es probable que justamente esta condición le haya válido el apoyo de las autoridades civiles y eclesiásticas locales en el marco de la redefinición de las relaciones que, por entonces, operaba entre Estado e Iglesia y del declive general de este particular tipo de experiencia asociativa.

No todos los socios gozaban de idénticas prerrogativas. Los devotos de la Virgen podían optar por registrarse en la asociación de dos maneras distintas. Como «hermanos», es decir, en tanto miembros con plenos derechos y obligaciones; involucrados, por ello mismo, en cada una de las actividades que estipulaba la hermandad y con la posibilidad de formar parte de sus cuadros directivos. Y como «cofrades», asentados tan solo a fin de beneficiarse de las gracias e indulgencias que la institución ofrecía. <sup>15</sup>

Tales disposiciones parecieron bregar por una suerte de economización de las prácticas de la feligresía local. En efecto, la distinción de tipos de miembros y socios contemplaba la ampliación de las posibilidades de adscripción de los habitantes de la ciudad según

---

14 La noción de «buena muerte» refiere a uno de los objetivos de la denominada «economía de salvación», entendida esta como un proyecto que contemplaba la relación y articulación de un cúmulo de prácticas devotas y piadosas con el imaginario católico; un proyecto impulsado por una específica sensibilidad religiosa en la que se destacaba los sentimientos de miedo, culpa y angustia, combinados con el cálculo, la estrategia, la ambigüedad y la incertidumbre (Fogelman, 2004, p. 17). El buen morir cristiano alude a las condiciones materiales y espirituales que aspiraban a satisfacer los devotos en la antesala de su muerte, a fin de poner a su alma «en la carrera de salvación» (Casey, 2002).

15 Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1848. AAS, Carpeta Asociaciones.

sus voluntades, recursos y devoción. La cofradía, por su parte, podía asegurarse no solo los aportes de los fieles más comprometidos con el culto y las prácticas que propiciaba, sino también los de aquellos que optaban por menores niveles de participación, retribuyéndoles a cada cual según sus contribuciones.

Tales medidas constitucionales podían contribuir también a la múltiple adscripción asociativa de los fieles sin gravar, de manera indistinta, sus economías. Preocupación esta que constituyó uno de los tantos puntos de la reforma dieciochesca de las cofradías religiosas en complemento con la crítica que los magistrados borbones esbozaron respecto al despilfarro y excesos de las fiestas cofradieras que, más que contribuir a la celebración de sus santos referentes, operaban en detrimento de la pureza del cristianismo y «la utilidad pública» (Samper, 1998, pp. 363-375). Las autoridades salteñas decimonónicas se hicieron eco de tales consideraciones manifestando, a principios de 1850, su interés por la regulación del «elevado número de fiestas religiosas entresemana» que atentaban contra «la industria y el progreso».<sup>16</sup> Política, esta última, a la vez vinculada con una creciente preocupación del gobierno por la regulación de la sociabilidad, formal e informal, de los sectores populares<sup>17</sup> que serán precisamente quienes conformarán las filas de esta hermandad mariana.

Por aquellos años, promediando el siglo XIX, la cofradía del Carmen no era la única que empezaba a distinguir diversas calidades de miembros. También lo hacía la del Santísimo Sacramento, redefiniendo las formas de asiento de sus socios y discriminando sus filas en idénticas categorías.<sup>18</sup>

---

16 Comunicación remitida por el gobernador de la provincia al Provisor y Vicario Capitular de la diócesis de Salta, 1850. AAS, Carpeta Asociaciones.

17 Ley de Reglamento del Departamento de Policía, 1856. ABHS.

18 Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1859. ABHS.

La distinción entre calidades de socios se complementó con la discriminación de los costos de ingreso en relación con el estado de salud de quienes quisieran engrosar las filas de la hermandad mariana. Así, por ejemplo, los que se asentaran en la ante-sala de su muerte debían abonar seis pesos, es decir, un importe considerablemente superior al que estaban obligados a pagar los que gozaban de buena salud y lejos estaban de fallecer. Si el moribundo finalmente sobrevivía, su aporte de seis pesos cubría el ingreso común de cuatro reales y la cantidad restante saldaba las luminarias anuales que correspondiesen. Las personas que no se hallaban graves de salud, pero sí contaban con una edad avanzada, podían ingresar una vez que la junta directiva de la hermandad evaluara su situación y, en función de ella, estipulara el importe de su ingreso.<sup>19</sup> Se manifestaba así nuevamente un específico cálculo de prestaciones y contraprestaciones propio de las cofradías de retribución (Carbajal, 2016, pp. 66-67), tan valoradas por el pensamiento ilustrado (Lempérière, 2008, p. 19). Tales normativas habían sido ya contempladas por la hermandad homónima con asiento en el monasterio de San José de Carmelitas Descalzas de la ciudad de Córdoba (Martínez de Sánchez, 2000, p. 40) hacia fines del siglo XVIII, es decir, en el marco de la puesta en marcha del reformismo borbónico; normativas que la cofradía salteña tomará como principal referencia.<sup>20</sup>

A pesar de estas distinciones, existía un denominador común. Y es que todos los miembros de la cofradía debían tener su cuota al día, sea cual fuere su condición, si querían gozar de los servicios que esta ofrecía. Por ello mismo la asociación se asemejó (quizás como ninguna otra lo había hecho, hasta el momento, en el espacio

---

19 Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1848. AAS, Carpeta Asociaciones.

20 Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1848. AAS, Carpeta Asociaciones.

analizado) a una suerte de seguro social en un sentido estrictamente moderno, discriminando distintos tipos de socios dependiendo de sus aportes y, en relación con estos últimos, los servicios que a cada uno les correspondía.

Como apuntamos ya, una de las características más sobresaliente de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen fue su condición mixta y abierta. Entre sus filas encontramos, principalmente, a trabajadores y trabajadoras de diversos oficios pertenecientes a los estratos medios y bajos de la sociedad local.

Cuadro 1  
Cofrades de Nuestra Señora del Carmen

Nombre y apellido	Oficio	Otros caracteres
Saturnino Soraire	Criador	Argentino, alfabeto
Justo Mojaime	Zapatero	Negro
Antonio Surlin	Sastre	Argentino, alfabeto
Pedro Pablo Cardozo	Talabartero	-
Eladio Otero	Zapatero	-
Nolasco Olmos	-	Pardo
Solano Cabrera	Comerciante	-
Demetrio Valle	Carpintero	Argentino, alfabeto
Joaquín Mendieta	Zapatero	Boliviano, analfabeto
Justino Quiñones	Albañil	Argentino

*Fuente:* Libro de actas de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848-1853, AAS, Carpeta Asociaciones; Censo Nacional de 1869, ABHS. Elaboración propia.

También formaron parte de la cofradía algunos hombres pertenecientes a la elite local, aunque estos constituyeron un grupo considerablemente reducido. De hecho, su participación fue casi

excepcional. Entre ellos destaca, por ejemplo, la figura de Manuel Antonio Saravia (gobernador de la provincia de Salta en el periodo comprendido entre 1842 y 1846), que actuó como miembro y autoridad de la hermandad, y como oficial delegado por el poder civil con el encargo de supervisar las anuales juntas cofradieras.

El componente femenino de la asociación fue también preeminentemente de carácter subalterno. Este se reveló, sin embargo, un poco más heterogéneo. Junto a las cofradas cocineras, costureras, empleadas domésticas y mujeres dedicadas al cuidado del hogar se hallaba un contingente significativo (aunque minoritario) de las denominadas «damas decentes», mujeres de la elite. Algunas de estas últimas desempeñaron un papel protagónico en la difusión del culto mariano. Nicolaza Archondo, por ejemplo, responsable de la compra y traslado de la imagen de la Virgen del Carmen, de Perú a Salta, en torno a la cual se constituyó la hermandad. Fue ella también quien tomó en su poder el principal de seiscientos pesos de los bienes de la cofradía, contribuyendo al sostenimiento de la asociación con el pago de los intereses correspondientes a dicho préstamo.<sup>21</sup> Otro caso paradigmático fue el de Jacoba Saravia, reconocida educacionista, miembro también de la cofradía del Santísimo Sacramento, de la Tercera Orden de San Francisco y del Apostolado de la Oración.<sup>22</sup>

---

21 Inventario de bienes de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1868. AAS, Carpeta Asociaciones.

22 AAS, Carpeta Asociaciones.

## Cuadro 2 Cofradas de Nuestra Señora del Carmen

Nombre y apellido	Oficio	Otros caracteres
Cornelia Benitez	Pulpera	Argentina, analfabeta
Justina Libertad Valle	-	Mestiza
Mariana Torena	Panadera	Argentina, alfabetada
Benita Ruiz	Sirvienta	Argentina
Bonifacia Torres	Lavandera	Argentina, analfabeta
Jacoba Puchi	-	De color, liberta
Cecilia Campo	-	India
Sixta Peñalba	Panadera	De color, liberta
Fermina Soraire	Costurera	De color

*Fuente:* Libro de actas de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848-1853, AAS, Carpeta Asociaciones; Censo Nacional de 1869, ABHS. Elaboración propia.

La disminuida presencia de la elite local entre las filas de la asociación no significó el desinterés de este grupo respecto al culto de la Virgen del Carmen. De hecho, este contaba con numerosas devotas. Gregoria Beeche era una de ellas. Sin pertenecer a la cofradía mariana, organizaba en su casa una fiesta en honor a esta advocación. Contaba con una imagen de bulto de la Virgen a la que procuraba bendecir para la ocasión. Se encargaba también de nombrar padrinos responsables de su cuidado, todos ellos pertenecientes a su selecto círculo. La fiesta que esta matrona auspiciaba empezaba por la tarde y se extendía hasta la noche. Era entonces cuando convergían en la morada de Gregoria sus notables allegados en una celebración amenizada con músicos y cantores. Los días siguientes a la jornada festiva, el bulto iba «de mano en mano», de casa en casa de otros fieles, hombres y mujeres. Hasta el obispo de la diócesis lo solicitaba para concederle nuevas gracias e indulgencias (Beeche, 2008, pp. 49-50).

Los detalles expuestos, tomados de la misma pluma de Gregoria, revelan el arraigo de la devoción en el escenario local. En efecto, el culto gozaba larga data. No así su cofradía con asiento en el convento de San Bernardo. Había nacido, además, como ya expusimos, para contener y encauzar la religiosidad de los sectores subalternos, alojada en las afueras de la ciudad, en sus «arrabales».<sup>23</sup> Cabe destacar que esa misma elite a la que nos referimos, tampoco se nucleó en el seno de la hermandad del Carmen con asiento en la iglesia matriz de la ciudad. De hecho, esta asociación atravesaba por aquel entonces una crítica situación que produjo finalmente su extinción hacia principios de la década de 1850.<sup>24</sup>

La cofradía del Carmen del «Nuevo Carmelo de San Bernardo» se constituyó en un espacio institucional desde el que se complementaron, consolidaron y pudieron extenderse los vínculos y las redes sociales de los sectores subalternos. Varios son los casos que dan cuenta de ello. Justo Mojaine, zapatero, de color,<sup>25</sup> por ejemplo, se convirtió, a principios del decenio de 1850, en padrino de Zacarías Felipe<sup>26</sup> y de Eustaquia Matea,<sup>27</sup> ambos hijos de otros devotos cofrades de la Virgen como él. El primero, de Rufino Paz; la segunda, de Eustaquio Montenegro. Otro fue el caso de Justino Quiñones, de oficio albañil, quien por esos mismos años estrechó sus vínculos con el matrimonio de Cornelia Benito y Ubaldo Velarde, también cofrades, apadrinando a su hijo, Manuel Primitivo, bautizado en la Iglesia de la Viña de la Candelaria.<sup>28</sup> Dionisia Torena, por su parte, era comadre de Apolinaria Fernández (negra) des-

---

23 Informe de traslado de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 15 de mayo de 1846. AAS, Carpeta Asociaciones.

24 Visita Pastoral, 21 de septiembre de 1851. AAS, Carpeta Visitas Pastorales.

25 Registros parroquiales, 1851. ABHS.

26 Registros parroquiales, 1854. ABHS.

27 Registros parroquiales, 1854. ABHS.

28 Registros parroquiales, 1853. ABHS.

de principios de 1820,<sup>29</sup> ambas consagradas de forma simultánea, como celadora y síndica respectivamente, al cuidado de los bienes y recursos de la hermandad.

La composición popular de la cofradía del Carmen no fue una excepción. Por el contrario, fue este un fenómeno que se manifestó en el conjunto de las cofradías salteñas durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX, motivo por el cual estas experiencias asociativas perdieron su atractivo para el componente masculino de las elites locales. No eran ya entonces, como lo habían sido durante el periodo colonial, un espacio donde estos últimos pudieran encontrarse, reconocerse como grupo y representarse ante el resto de la comunidad, es decir, un espacio propicio para la construcción y reproducción del poder nobiliario (Quinteros, 2019, pp. 332-335). Fue precisamente a partir de la década de 1850 cuando empezaron a surgir en la ciudad nuevas asociaciones consagradas al ocio, a la lectura y escritura, conformadas fuera de la jurisdicción eclesiástica, libres por lo tanto de la tutela del clero; allí convergieron los miembros masculinos de la elite salteña.

La pertenencia a una o varias cofradías (o demás asociaciones religiosas y/o laicas) les permitió a los sectores populares gozar no solo de mayores gracias e indulgencias en beneficios de sus almas, sino también de ciertos servicios materiales propios de las denominadas cofradías de retribución; el féretro y las velas (como mencionamos ya en líneas precedentes). Durante la segunda mitad del siglo XIX, sobre todo a partir de la década de 1880, cuando empezaron a surgir las asociaciones católicas de trabajadores (entre ellas los Círculos y Centros de Obreros), la múltiple adscripción asociativa fue una práctica común entre tales grupos. Bonifacio Contreras, por ejemplo, sastre de oficio y procurador de la cofradía del Carmen en el año de 1872 fue también socio del Centro Argentino de Socorros Mutuos, asociación consagrada a la provisión de atención médica

---

29 Registros parroquiales, 1853. ABHS.

y a la asistencia material de sus miembros en caso de enfermedad o desempleo.<sup>30</sup> Inocencio Maldonado, por su parte, mestizo, fue miembro de la hermandad del Carmen al tiempo que integraba la cofradía del Santísimo Sacramento.<sup>31</sup>

Para las mujeres de la elite la situación fue distinta. La mayor parte de las cofradías conformadas en la segunda mitad del siglo XIX presentó una configuración similar a la del Carmen; asociaciones compuestas principalmente por un laicado femenino preeminentemente de carácter popular. Las damas decentes continuaron formando parte de ellas, constituyendo generalmente un grupo minúsculo respecto a aquellas.

Esta diferencia puede explicarse principalmente por la división sexual del trabajo social que se produjo, de manera paulatina, en el transcurso del siglo XIX, según la cual el culto público y la caridad (actividades que se desplegaron, por excelencia, en el seno de las cofradías y hermandades religiosas) se fueron definiendo como labores eminentemente femeninas. Su participación en este tipo de asociaciones les permitió entonces cumplir con sus decimonónicos mandatos de género, a las damas decentes y a las de los sectores populares. A estas últimas, sobre todo, para quienes las modernas sociedades de beneficencia conformaron, por su carácter elitista, espacios vedados (Quinteros, 2018, pp. 20-22).

## CUADROS DIRECTIVOS Y JERARQUÍAS DE GOBIERNO

Las regulaciones de los oficios de gobierno de la cofradía del Carmen (como también aquellas que se pronunciaron sobre sus formas de ingreso y asiento a las que nos referimos en el apartado ante-

---

30 Centro Argentino de Socorros Mutuos, 50 años de mutualismo en Salta, 1941. Biblioteca J. Armando Caro.

31 Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1859. ABHS.

rior) quedaron establecidas en sus constituciones sancionadas en el año de 1848. Creemos conveniente señalar que tales disposiciones no fueron necesariamente novedosas. Estuvieron, muchas de ellas, presentes ya en las constituciones de 1728 que se formularon para regir el funcionamiento de la rama de naturales de la cofradía del Carmen de la ciudad de Córdoba y, sobre todo, en sus posteriores reformulaciones de principios del siglo XIX (Martínez de Sánchez, 2000). La continuidad de estas, sin embargo, en el periodo de transición del Antiguo Régimen a la Modernidad, bien da cuenta de su funcionalidad respecto a los intereses de una Iglesia católica que, promediando el siglo XIX y ya en el marco de un nuevo contexto, principiaba su reorganización.

Una de las particularidades de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, en relación con las de origen colonial administradas generalmente por un mayordomo y diputado, fue la gran diversidad de oficiales que conformaron sus cuadros directivos: hermanos mayores, mayordomos mayores y menores, celadores, procuradores, consultores, limosneros, sacristanes y secretarios; cargos a través de los cuales se optó por la descentralización del gobierno y una más equitativa redistribución de las actividades culturales de la hermandad en pos de una mayor eficacia y optimización administrativa.

Tal configuración, que bien pudo adaptarse a una nueva concepción burocrática de gobierno (González, 2009), se contrapuso a un antiguo orden que había priorizado la concentración de responsabilidades en una figura central, la del mayordomo generalmente, y que hizo depender de él (de su disposición de tiempo y recursos, y de sus cualidades personales) el funcionamiento y prosperidad de las cofradías religiosas. De esta manera las disposiciones mencionadas operaban en detrimento del carácter patrimonial que habían adquirido los cargos de gobierno de varias de estas asociaciones salteñas (Quinteros, 2019, p. 337).

Cuadro 3  
Cargos y oficios de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen

Cargos y oficios	Número de titulares	
	Hombres	Mujeres
Hermano mayor	1	-
Mayordomos mayores de la Virgen	2	2
Mayordomos menores de la Virgen	2	2
Mayordomos mayores de alma	2	2
Mayordomos menores de alma	2	2
Secretarios	2	-
Consultores	4	-
Procuradores	1	-
Celadores	2	-
Sacristanes	4	-
Sacristanes mayores	-	1
Sacristanes del altar del Corpus	-	6

*Fuente:* Capítulos anuales de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, Salta, 1848-1853. Elaboración propia.

Acompañando tales cambios y, también, como parte de lo que podría concebirse como una nueva racionalidad directiva, se verificó una regular rotación de los efectivos que desempeñaron los referidos oficios. Durante buena parte de la década entre 1850 y 1860 todos los cargos se renovaron anualmente, permitiéndoles a un mayor número de cofrades acceder a ellos. Dicha práctica se contrapuso, nuevamente, a aquella propia del periodo colonial que supo concentrar en las manos de una sola persona, y en forma perpetua, los oficios de gobierno, produciéndose generalmente su re-

emplazo solo por defunción o faltas graves en la administración de los recursos cofradieros.<sup>32</sup>

Estas directrices de gobierno y administración de la cofradía del Carmen se oponían también, notoriamente, a aquellas que regían el funcionamiento de la ya mencionada cofradía del Santísimo Sacramento. El gobierno de esta última fue, para el periodo que se extiende de 1817 a 1848, prerrogativa de una sola familia, los González de Hoyos, principal sostenedora y garante del culto eucarístico. Su mayordomía, único cargo de gobierno de la hermandad, se distribuyó así, de forma sucesiva, entre Hermenegildo, Camilo e Isabel (padre, hijo y madre, respectivamente), produciéndose tan solo la delegación del cargo ante el fallecimiento y/o enfermedad del titular (Quinteros, 2019, p. 337).

La designación a perpetuidad del cargo de mayordomo y la monopolización del poder fue la regla, desde tiempo atrás, para las cofradías religiosas salteñas, tal como se desprende, por ejemplo, del informe elaborado por el obispo de la diócesis de Tucumán, Ángel Mariano Moscoso, en el año de 1791, en ocasión de la visita a las hermandades con asiento en la iglesia matriz de la ciudad. En aquella oportunidad el prelado ordenaba no remover de las mayordomías a quienes bien hubiesen desempeñado el oficio, otorgándoles, además, en función de ello, plenos poderes de gobierno y administración en detrimento incluso de las juntas de hermanos y de cualquier otra autoridad interna. Tal disposición se recomendó específicamente para la hermandad del Carmen del templo matriz, dirigida por entonces por el cura y vicario de la ciudad, Gabriel Gómez Recio. A este, Moscoso no solo lo nombró administrador perpetuo, sino que además le concedió amplia y absoluta facultad para manejar los recursos de la cofradía según su juicio y discreción.<sup>33</sup>

---

32 Informe del Obispo Ángel Mariano Moscoso, 1791. AAS, Carpeta Obispos.

33 Informe del obispo Ángel Mariano Moscoso, 1791. AAS, Carpeta Obispos.

Los cargos de mayor responsabilidad de la cofradía del Carmen del convento de las carmelitas, como ya mencionamos en líneas atrás, fueron prerrogativas de los agentes eclesiásticos. Por debajo de ellos, los de menor jerarquía se reservaron para el laicado devoto de la Virgen, hombres y mujeres de la asociación. A diferencia de la cofradía del Santísimo Sacramento dirigida por miembros de la elite (Quinteros, 2019, p. 332), la dirección de la hermandad del Carmen estuvo en manos de personajes de condición más modesta y humilde. Un caso paradigmático fue el de Saturnino Soraire, de oficio criador, quien en el periodo comprendido entre 1848 y 1853 ocupó, de forma sucesiva, los oficios de mayordomo menor de alma, mayordomo mayor de alma, secretario y procurador.<sup>34</sup> Su esposa, Higinia Caro, costurera, se desempeñó como mayordoma menor de la Virgen en el año de 1851. Solano Cabrera, por su parte, padrino de bautismo del hijo de este matrimonio, ofició como mayordomo mayor de alma y consultor de la hermandad por aquellos años.

Otro caso llamativo fue el de Abraham Valdivieso, «de color» y de oficio zapatero,<sup>35</sup> quien desempeñó el cargo de procurador de la cofradía en diversas ocasiones, en 1872 y 1888, entre otros años.<sup>36</sup> Era este, además, hijo de Manuel Valdivieso y Sixta Peñalba, pareja que también asumió tareas administrativas y de culto durante los primeros años de existencia de la hermandad.<sup>37</sup> Y aún más. El hijo de Abraham, José (albañil de oficio) contrajo matrimonio a principios del siglo XX con Asunción Mendieta, hija de Joaquín Mendieta, mayordomo mayor de la Virgen, vinculado familiarmente también con otros cofrades marianos, Justo Mojaime, por ejemplo, al que

---

34 Libro de actas de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1848-1853. AAS, Carpeta Asociaciones.

35 Censo Nacional de 1869. ABHS.

36 Informe de la situación de la cofradía del Carmen, 1888. AAS. Carpeta Asociaciones.

37 Libro de actas de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1848-1853. AAS, Carpeta Asociaciones.

ya nos referimos anteriormente. Los datos expuestos bien reflejan nuevamente la conformación de la cofradía del Carmen como una instancia desde donde sus miembros (entre ellos aquellos encargados de su dirección) pudieron reforzar sus vínculos.

La presencia de los sectores subalternos de la ciudad en los oficios de culto y gobierno de la asociación mariana fue una constante durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX. Tal particularidad se vinculó con factores a los que ya hicimos referencia. Primeramente, con el carácter popular de la asociación. Los personajes de mayor poder político, económico y social de la ciudad no formaron parte de la cofradía. Lo que da cuenta del desinterés del componente masculino de la elite por esta experiencia asociativa, y por otras como la del Santísimo Sacramento que, amén de contar con conspicuos dirigentes, se compuso durante la mayor parte del siglo XIX por los estratos sociales más bajos.<sup>38</sup> En segundo lugar, y en estrecha relación con lo anterior, con la pérdida de importancia relativa de los cargos directivos cofradieros, es decir, por la que fuera tiempo atrás, una variable de prestigio, una instancia crucial en la construcción del poder nobiliario. En este sentido es posible referirnos a un proceso de secularización de las prácticas asociativas de los notables locales y, consecuentemente, de algunos de los fundamentos de sus carreras de méritos.

Por el contrario, para los labradores, peones, sastres, panaderos, albañiles, zapateros o criadores, los cargos de la cofradía les presentaron, por un lado, la posibilidad de obtener extraordinarios beneficios materiales y espirituales. Su buen desempeño contemplaba, por ejemplo, mayores misas al momento de su muerte.<sup>39</sup> Por otro lado, la oportunidad de ser reconocidos y distinguidos entre

---

38 Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1859. ABHS.

39 Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1848. AAS, Carpeta Asociaciones.

sus pares, «sirviendo de ejemplo a los demás hermanos».<sup>40</sup>

A diferencia también de otras cofradías, la del Carmen les permitió a las mujeres asumir, formalmente, algunas responsabilidades vinculadas a su gobierno y a la organización del culto. Y resaltamos el carácter formal de tales concesiones porque de hecho (y, sobre todo, producto del proceso de las distinciones de género a la que nos referimos en líneas anteriores) las mujeres, ya desde tiempo atrás, venían acumulando mayores prerrogativas en el seno de estas asociaciones. Promediando el siglo XIX, por ejemplo, la cofradía del Santísimo Sacramento era dirigida por una mujer, Camila Ruiz de los Llanos, una dama de la elite. Sin embargo, lo hacía sin ser reconocida oficialmente como mayordoma. Más por delegación de funciones, que por ausencia y enfermedad de los titulares del oficio (Quinteros, 2019, p. 337).

Las mujeres de la hermandad del Carmen, por el contrario, podían desempeñarse como mayordomas mayores y menores de la Virgen; mayordomas mayores y menores de alma; sacristanas mayores; sacristanas del altar del Corpus y celadoras. Cargos responsables de garantizar la solemnidad del culto, de velar por la compostura de los altares del templo y de proveer las velas y hachas en las celebraciones religiosas. Como tales eran nombradas por la junta de hermanos, por el periodo de un año, con la posibilidad de ser reelegidas.

Las devotas de la Virgen podían también formar parte de los capítulos anuales de la hermandad. No obstante, las limitaciones eran estrictas en este sentido, pues de las reuniones en las que se decidía el futuro de la hermandad solo podían participar «las más inteligentes y experimentadas».<sup>41</sup> Y lo hacían desprovistas del derecho

---

40 Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1848. AAS, Carpeta Asociaciones.

41 Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1848. AAS, Carpeta Asociaciones.

a voto, dotadas simplemente de funciones consultivas, pudiendo tan solo expresar su parecer sobre el manejo de los recursos y la dirección que tomaba la asociación, sin gravitar en las decisiones finales.

Entre las autoridades femeninas predominaron las mujeres de condición humilde. Una de ellas, Irene Alberro, miembro también de la cofradía del Santísimo Sacramento,<sup>42</sup> encargada de custodiar a las presas alojadas en el hospital de la ciudad; otra, Inocencia Baez, cocinera;<sup>43</sup> Jacoba Puchi, negra liberta; Bonifacia Torres, hija de la negra Antonina Torres quien fuera esclava, a principios del siglo XIX, de una familia de la elite local.<sup>44</sup>

## **PRÁCTICAS FRATERNAS, CULTO Y BIENES ESPIRITUALES Y MATERIALES**

Para cualquier devoto de la Virgen el ingreso a la cofradía estaba marcado por un hecho de singular relevancia, un acto de carácter público que se realizaba ante la comunidad local; la entrega del santo escapulario de manos del capellán de la asociación.<sup>45</sup>

Esta prenda sagrada representaba el distintivo propio de una familia espiritual, ligada a la orden de los carmelitas, y a través de ellos, a la madre de Dios. Un distintivo que, por un lado, inauguraba y propiciaba la adquisición de un cúmulo perpetuo de derechos y obligaciones materiales y espirituales; por otro, constituía, en sí mismo, un talismán que gozaba del poder de disipar, por obra y gracia de la Virgen, las amenazas del purgatorio y los peligros del infierno (Fogelman, 2004, pp. 61-62).

---

42 Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1774-1859. ABHS.

43 Censo Nacional de 1869. ABHS.

44 Registros parroquiales, 1821. AAS.

45 Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1848. AAS, Carpeta Asociaciones.

Ya como miembros de la asociación, los cofrades debían esforzarse por rendirle culto solemne a la Virgen. Para ello era menester la asistencia de todos y cada uno de los hermanos a las funciones religiosas que se celebraban anualmente, entre otras, la que se llevaba a cabo el día 16 de julio con misa, bendición pontificia, comunión de regla y novena; o la procesión nocturna, con letanías cantadas, que tenía lugar el tercer domingo de cada mes.<sup>46</sup>

En tales jornadas, sin embargo, no todos los cofrades cargaban con las mismas obligaciones. El sostén y lucimiento de las fiestas religiosas dependían principalmente de los diversos oficiales (y de sus recursos, sobre todo) que participaban en los capítulos de la asociación. Los mayordomos de la Virgen, por ejemplo, encargados de pagar los sermones, el coro, los fuegos artificiales y las luminarias los días de fiesta; sus pares femeninos, de contribuir con su trabajo, componiendo las santas imágenes, los altares, las barandas y todo el cuerpo de la iglesia. Los mayordomos de alma, de costear las misas; sus pares femeninos, de aportar las velas y las hachas.<sup>47</sup>

En este aspecto se evidencia también un cambio sustancial respecto al ejercicio de los oficios de gobierno cofradieros tal como se habían desempeñado tradicionalmente. La precisa y específica definición de funciones y, sobre todo, de los aportes pecuniarios con los que cada mayordomo debía contribuir para la solemnidad de la fiesta de la Virgen suponía una forma de organización diferente de aquella que hacía depender el lustre de las funciones religiosas de un solo oficial, de sus dádivas y/o de sus contribuciones voluntarias.

Los estatutos de la cofradía del Carmen abogaban, por el contrario, por una más controlada inversión de recursos de parte de sus autoridades y oficiales, pretendiendo así evitar (retomando algunos de los principios ilustrados esbozados a fines del siglo

---

46 Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1848. AAS, Carpeta Asociaciones.

47 Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1848. AAS, Carpeta Asociaciones.

XVIII y principios del XIX) los despilfarros innecesarios y las ruinas de las economías de los devotos.

La figura central de los festejos era una imagen de bulto de la Virgen. Buena parte de los recursos de la cofradía se invertían en su adorno y vestido. La imagen contaba con diversos mantos y túnicas de raso blanco, ricamente dorados, con coronas de plata y arcos de estrella que la engalanaban durante las vísperas, misas y procesión final. La cofradía disponía, además, de sus propias andas, palio y pendones con guarniciones de plata. Todos estos bienes podían costearse con las limosnas que regularmente entregaban los cofrades o con los intereses de unos pocos créditos que la asociación había concedido.

Los cofrades de la Virgen estaban obligados a comportarse cristianamente, lo que implicaba, principalmente, desplegar ciertas prácticas fraternas que contribuyeran al bienestar espiritual de los hermanos difuntos y, a través de ellas, a la salvación de sus propias almas. Debían entonces asistir al aniversario (vigilia, misa y procesión) que se celebraba por las almas de los miembros fallecidos; visitar y socorrer a los cofrades enfermos y a los que se encontraran en la antesala de su muerte; y en caso de que algunos de ellos fallecieran, acompañar su cuerpo hasta el templo, rezando cuarenta Padre Nuestros en el camino. Tales prácticas eran concebidas como actos de caridad y en ellas ponían especial énfasis los estatutos de la cofradía del Carmen. Por ello disponía también la designación anual, a pluralidad de voto, de doce hermanos y hermanas que, sin perjuicio del deber de todos y de cada uno, cumplieran estrictamente con dichos ejercicios, sobre todo con aquellos que consistían en el socorro y asistencia de los necesitados y enfermos.<sup>48</sup>

El cumplimiento de estas obligaciones les permitía a los cofrades obtener mayores beneficios. A aquellos que se dedicaban a las referidas obras caritativas por el periodo de un año se les

---

48 Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1855. AAS, Carpeta Asociaciones.

computaba dos años más de tiempo como hermano cofrade, gozando, por lo tanto, de mayores servicios funerarios, misas y rezos. Y no era esta una excepción. El desempeño de cualquier otra responsabilidad institucional se acreditaba de igual forma. Los servicios de los mayordomos y mayordomas de la Virgen, por ejemplo, eran compensados con cuatro misas más de las que recibía un cofrade común en el lecho de su muerte. Una de ellas, cantada, con cuerpo presente, privilegio que se reservaba particularmente a aquellos hermanos que habían contribuido con el pago de la luminaria anual durante un largo periodo de doce años.

El cumplimiento de las prácticas fraternas tenía, así, su correlato en bienes materiales y espirituales que se orientaban, sobre todo, a la salvación del alma. Las misas, los rezos, los féretros, las velas y demás enseres mortuorios contribuían a este fin último. La salvación del alma dependía así de un conjunto de reglas, precisas pautas de comportamiento que se traducían en gracias y privilegios bien definidos. Cada obra repercutía en el haber de los cofrades.

El buen comportamiento cristiano, como regla y norma de la cofradía del Carmen, contempló también la precisa definición de ciertas prácticas públicas. Y en este sentido es posible observar nuevamente una evidente preocupación por el orden y la economía de las manifestaciones religiosas. Así, por ejemplo, se trató principalmente de evitar la superposición de los servicios y asistencias que brindaban las asociaciones de este tipo. Los cofrades del Carmen solo tenían la obligación de conducir el cuerpo de un hermano difunto, desde su casa al templo, si así no lo hiciera ninguna otra hermandad. En este último caso, solo debían aplicarle los correspondientes sufragios desde la misma iglesia donde tradicionalmente se reunían. Si el entierro se llevaba a cabo en el convento de San Bernardo, los cofrades estaban obligados a presenciar todos los oficios que por el difunto se celebraran. Por el contrario, si el ritual

mortuorio se realizaba en otro templo, solo debían acompañar al difunto hasta la puerta de este, pudiendo luego retirarse.<sup>49</sup>

Tales consideraciones velaban por el orden público, que podía verse afectado por diversos conflictos de preeminencia tan comunes otrora en las fiestas celebradas por las corporaciones religiosas (Martínez de Sánchez, 2000, pp. 42-43). En este sentido, la hermandad del Carmen se acogía a los lineamientos contemplados por las ordenanzas elaboradas en 1816, en la ciudad de Córdoba, para regir el funcionamiento de la asociación consagrada a su misma advocación.

Nos queda, por último, esbozar algunas líneas respecto de los recursos pecuniarios de la cofradía mariana. Por disposición institucional, los gastos solo podían realizarse con la conformidad de la junta de hermanos. Para mayor control de estos bienes se previó su resguardo en una caja con dos llaves, una a cargo del procurador tesorero y la otra en manos del hermano mayor. Las limosnas, por su parte, contaban con su propia alcancía, también con dos llaves en poder de los mismos oficiales mencionados.<sup>50</sup>

Al menos hasta principios de la década de 1870 la situación económica de la asociación fue próspera. Los inventarios realizados por aquellos años revelan el incremento de sus bienes, entre los que se destacan dos imágenes de la Virgen con sus respectivas coronas de plata, andas nuevas para la función principal, varios estantes y mesas, candeleros de plata, una cruz pintada con guarniciones doradas, una caja grande para la ropa de la Virgen y una silla forrada en seda reservada para el obispo.<sup>51</sup> La estabilidad y progreso de la hermandad se sostuvo, por lo menos, hasta fines del decenio de 1880. Según señalaba el informe de visita pastoral celebrado en el año de

---

49 Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1855. AAS, Carpeta Asociaciones.

50 Estatutos de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1848. AAS, Carpeta Asociaciones.

51 Inventario de bienes de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1868. AAS, Carpeta Asociaciones.

1887, los directores de la cofradía faltaban, desde hacía tiempo ya, a su compromiso de presentar anualmente los libros de cuentas ante las autoridades de la diócesis. Amén de ello, la asociación gozaba de buena salud, sus partidas de cargo y data se encontraban en orden y «bien llevadas».<sup>52</sup>

El grueso de los recursos de la hermandad provenía de los aportes que sus miembros realizaban en calidad de cuota de ingreso y luminaria. Estas contribuciones regulares le permitieron a la asociación hacerse de algunos capitales que bien pronto puso en circulación. El primer registro de ellos data del año de 1860. Su beneficiaria fue la ya mencionada Nicolaza Archondo, una mujer de la élite salteña, que recibió de la mano de Isidoro Fernández un crédito de seiscientos pesos, con un interés de 3.4 % mensual, hipotecando para ello una casa de su propiedad situada en calle Caseros, frente a la Iglesia Catedral de la ciudad.<sup>53</sup> Debemos destacar que esta matrona no solo fue socia de la hermandad sino que también supo desempeñar algunos cargos de gobierno, entre ellos el de mayordoma menor de la Virgen en el año de 1848.<sup>54</sup> Es probable que este tipo de vínculo le haya valido de mayores credenciales al momento de beneficiarse con el principal mencionado. Creemos que fue este también el caso, por ejemplo, de Inocencio Maldonado y de Bonifacio Contreras, a los que ya nos referimos líneas atrás. Ambos se desempeñaron como procuradores tesoreros de la asociación en diversas oportunidades en el transcurso de la década de 1850. El primero de ellos recibió un pequeño préstamo de setenta y ocho pesos a principios de 1870; el segundo, por aquellos mismos

---

52 Visita Pastoral, 2 de diciembre de 1887. AAS, Carpeta Visitas Pastorales.

53 Escritura de Crédito, Escribano José Francisco Niño, 27 de noviembre de 1860. ABHS, Fondo de Protocolos Notariales.

54 Libro de actas de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1848-1853. AAS, Carpeta Asociaciones.

años, uno de ciento cincuenta.<sup>55</sup> Un caso bastante particular fue el de Alejo Marquiegui, presbítero, quien tenía en sus manos, también por entonces, un principal de ochocientos pesos.<sup>56</sup>

El importe total de los créditos consignados ascendía a la suma de mil seiscientos veintiocho pesos distribuidos, de forma muy desigual, entre cuatro deudores, todos ellos titulares de oficios de la Virgen del Carmen. Fue esta una práctica común de las cofradías religiosas salteñas durante el periodo colonial (Quinteros, 2019, p. 333) que pervivió en el largo siglo XIX. Resulta menester, sin embargo, relativizar la importancia de los decimonónicos recursos pecuniarios cofradieros. Muy pocas eran las hermandades que, en el periodo analizado, disponían de excedentes de capitales disponibles en calidad de créditos para sus socios. Se trató, por lo tanto, de un beneficio más bien excepcional, más propio, en el espacio salteño, de las nuevas asociaciones mutuales y obreras de fin de siglo.

## CONSIDERACIONES FINALES

La segunda mitad del siglo XIX fue un periodo caracterizado por la emergencia de numerosas experiencias asociativas modernas. Clubes de lectura y recreo, sociedades literarias e intelectuales y asociaciones mutuales concentraron en su seno a los más diversos grupos sociales que habitaban la ciudad y sus alrededores. El asociacionismo católico también se revitalizó. Luego de un largo letargo aparecieron en escena nuevas asociaciones consagradas al culto y al ejercicio de la caridad cristiana. Las primeras en recuperarse fueron las cofradías y hermandades religiosas, fenómeno que también pue-

---

55 Inventario de bienes de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1872. AAS, Carpeta Asociaciones.

56 Inventario de bienes de la cofradía de Nuestra Señora del Carmen, 1872. AAS, Carpeta Asociaciones.

de observarse en otras ciudades vecinas (Amenta, 2012; Folquer, 2013, pp. 82-84). Muchas de ellas, de origen colonial, empezaron ya a inicios de la década de 1860 a robustecer sus filas. Varias fueron también las propiamente decimonónicas que se pusieron en marcha con distinta suerte, algunas pocas lograron consolidarse en el espacio local; otras, por el contrario, solo se esbozaron en proyectos que finalmente no lograron concretarse.

Amén de estas trayectorias disímiles, fue evidente la preocupación del clero por recuperar a este tipo de asociaciones religiosas mediante las que la Iglesia católica tradicionalmente supo vincularse con la sociedad. El mismo Isidoro Fernández fue el impulsor de un amplio proyecto de fundación de nuevas cofradías por el interior de la provincia de Salta, en un esfuerzo por reproducir y garantizar la celebración del culto público.<sup>57</sup>

Las nuevas hermandades religiosas, sin embargo, distaron en muchos aspectos respecto de aquellas que funcionaron en los diversos templos de la ciudad durante el periodo colonial. En líneas generales, estas se feminizaron y se popularizaron (Quinteros, 2019), lo que les imprimió un carácter sustancialmente novedoso. En relación al primer fenómeno debemos destacar que la cofradía de Nuestra Señora del Carmen mantuvo un relativo equilibrio de género al menos hasta la década de 1870. Las escasas fuentes documentales posteriores a este periodo no nos permiten observar cambios significativos en su composición. Sin embargo, tal como sucediera con la cofradía del Santísimo Sacramento, la de Nuestra Señora del Rosario y la de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, como así también con el conjunto de las nuevas asociaciones consagradas al culto público como el Apostolado de la Oración, la Tercera Orden de San Francisco, las Discípulas de María y el Jubileo Pío IX, entre otras, es probable que la hermandad mariana también se feminizara.

---

57 Informe del Vicario Capítular Isidoro Fernández, 25 de septiembre de 1862, AAS, Carpeta Obispos.

Con relación a la popularización de este tipo de experiencia asociativa, debemos señalar que la cofradía del Carmen nació en el preciso momento en que tal fenómeno se manifestaba, casi sin matices, en el conjunto de las hermandades existentes en la ciudad. Estas se habían convertido ya a mediados del siglo XIX en uno de los principales puntos de reunión y encuentro de los sectores populares. La presencia de las elites entre sus filas, a partir de entonces, fue siempre minoritaria respecto a tales grupos. Los hombres de mayor poder político, social y económico las abandonaron deliberadamente para constituir nuevos espacios de sociabilidad generalmente consagrados al ocio, la lectura, la escritura y el debate público. Sus esposas e hijas optaron por continuar presentes en estas tradicionales asociaciones culturales. Para las «damas decentes», sin embargo, las cofradías fueron una de las tantas experiencias asociativas que conformaron en el periodo de la segunda mitad del siglo XIX. Desde allí se relacionaron con mujeres que se hallaban por fuera de su selecto círculo social. Por el contrario, desde las sociedades benéficas, que también supieron integrar, se distanciaron de aquellas mismas mujeres para convertirlas en objeto de sus nuevas políticas asistenciales (Quinteros y Mansilla, 2019).

Amén de estos fenómenos que no fueron sino producto de algunas transformaciones específicas que operaron en el ámbito de las prácticas de la feligresía local y que, por ello mismo, pueden concebirse como expresión del moderno proceso de secularización (Dobbelaere, 1994), es posible observar en el seno de las cofradías religiosas otros cambios igualmente importantes. Cambios que se expresaron sobre todo en sus lineamientos institucionales y que propiciaron su modernización. El caso analizado bien da cuenta de ello.

El ordenamiento y configuración de la hermandad del Carmen se replicó en varias de las cofradías salteñas recuperadas y fundadas durante la segunda mitad del siglo XIX. La distribución de oficios en función de responsabilidades estrictamente parceladas fue, por ejemplo, un fenómeno común. La cofradía del Señor y Virgen del

Milagro, con asiento en la iglesia matriz de la ciudad, y la de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, alojada en el templo de San Alfonso María de Ligorio, preveían en sus estatutos el nombramiento de más de treinta oficiales vinculados a las tareas de dirección, administración y sostén del culto.<sup>58</sup> Como ya expusimos, creemos que la multiplicidad de cargos avanzaba sobre una lógica personalista, propia del periodo precedente, que tendió a sujetar el lustre de las funciones cofradieras y el sostenimiento de estas asociaciones a los aportes y cuidados exclusivos de sus mayordomos y familias. A ello también contribuyó la rotación continua de los titulares de oficio, disposición a la que nos referimos líneas atrás, presente también en las constituciones de las nuevas cofradías salteñas.

Entre los directivos de la cofradía del Carmen, el capellán fue una de las figuras más relevantes. Sus atribuciones, como pudimos exponer, fueron considerablemente amplias. Pero no fue este, nuevamente, un fenómeno exclusivo de la asociación analizada. Los capellanes se convirtieron, en líneas generales, en los principales directores de las hermandades religiosas. En algunas oportunidades el cargo fue desempeñado por el mismo cabildo eclesiástico, propiciando aún más la sujeción de estas experiencias asociativas a la jurisdicción diocesana.<sup>59</sup> En la cofradía del Santísimo Sacramento esta figura concentró casi todas las funciones de gobierno, desplazando de esta manera a los mayordomos.<sup>60</sup> En todos los casos, sin embargo, el capellán se sujetó al obispo de la diócesis. Fue este, en última instancia, quien ejerció control sobre el conjunto de las asociaciones católicas, sancionando la dirección efectiva del clero local.

El estudio de las normativas que rigieron el funcionamiento de

---

58 Constitución de la cofradía del Milagro, 1872. AAS, Carpeta Asociaciones. Constitución de la cofradía de Nuestra Señora del Perpetuo Socorro, 20 de octubre de 1894, AAS, Carpeta Asociaciones.

59 Constitución de la cofradía del Milagro, 1872. AAS, Carpeta Asociaciones.

60 Libro de la cofradía Esclavitud del Santísimo Sacramento de la ciudad de Salta, 1864-1910. AAS, Carpeta Asociaciones.

la hermandad del Carmen nos ha permitido visualizar algunos de los lineamientos institucionales, de los que hizo uso la Iglesia católica, para mejor sobrellevar el tránsito de sus estructuras eclesíásticas del Antiguo Régimen a la Modernidad. Las disposiciones expresadas en los estatutos cofradieros, que se generalizaron en la segunda mitad del siglo XIX, se corresponden con algunos de los objetivos esbozados por el proyecto de romanización emprendido, durante este periodo, por la Santa Sede (Lida, 2006, pp. 51-53) y con la materialización de este en el escenario local, empresa dirigida por el obispo Buenaventura Rizo Patrón ya a partir de la década de 1860 (Martínez, 2017, pp. 3-5).

Las formas de gobierno que adoptaron las cofradías religiosas, la definición de oficios y jerarquías, la pretendida renovación regular de sus cargos, el mentado control sobre sus recursos y la estricta especificación de sus servicios, retribuciones y actividades, no fueron necesariamente elementos nuevos. Muchos de ellos fueron contemplados en las constituciones de antiguas cofradías. La minucia y el detalle tampoco fueron factores totalmente novedosos. Habían sido exigidos ya por los borbones hacia el último cuarto del siglo XVIII y principios del XX (Martínez, 2000, p. 42; Lempérière, 2008, p. 19). Novedosa fue su generalización y su revalorización en el proceso de reorganización institucional que experimentó la Iglesia durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX.

En las constituciones de la cofradía del Carmen redactadas en el año de 1848 (como en aquellas correspondientes a otras hermandades, redactadas en los decenios siguientes), nada parece suelto al azar. Atrás habían quedado los sencillos y escuetos estatutos, reemplazados ahora por «verdaderos manuales de procedimientos destinados a dirigir cada una de las actividades de un modo preciso y protocolar» (González, 2009, pp. 50-51).

Como expusimos, la fundación de la cofradía del Carmen contó con el apoyo del ejecutivo provincial. Para este también, la nueva asociación podía reportar algunos beneficios. Y ello por diversos

motivos. Primero, porque constituía una experiencia asociativa estrictamente regulada que bien pudo concebirse como una instancia de modelación del comportamiento de una feligresía signada por su subalternidad, un espacio de convivencia y control social (Mazzoni, 2013, pp. 120-122). En ella intervenían las autoridades religiosas y civiles de la ciudad. La reunión de los miembros de los sectores subalternos se producía así bajo la supervisión de tales poderes. No era esta una cuestión menor. Durante la primera mitad del siglo XIX el naciente Estado provincial se preocupó por ejercer un mayor control sobre las prácticas de sociabilidad de estos grupos sociales. En el año de 1845, el gobernador Manuel Antonio Saravia dispuso, a través de un Bando de Gobierno, la absoluta prohibición de las reuniones que tradicionalmente se llevaban a cabo en las pulperías, sancionando a sus propietarios con una multa de seis y doce pesos por incumplimiento y la pena de uno o dos meses de cárcel por reiteración de falta.<sup>61</sup>

Tales medidas se fundamentaban en la necesidad de asegurar y garantizar el orden público, amenazado este, según la precepción de las autoridades, por las indecencias de los vagos y malentretidos, por su disposición a los juegos y a la embriaguez. Y por esta razón resultaba menester conchabarlos, sujetarlos a un «patrón» y prohibir sus encuentros durante los días de trabajo con toda la fuerza de la ley.<sup>62</sup>

Para este naciente Estado, preocupado por esclarecer y redefinir sus relaciones con la Iglesia católica, muchas de las disposiciones esbozadas por los estatutos de la hermandad del Carmen podían, quizás, contribuir a regular las prácticas de la feligresía local. La pretensión de evitar los conflictos que tradicionalmente se suscitaban por las exigencias de preeminencias en las festividades

---

61 Bando de Gobierno, abril de 1845. ABHS, Biblioteca Zambrano, Carpeta 14.

62 Bando de Gobierno, abril de 1845. ABHS, Biblioteca Zambrano, Carpeta 14.  
Bando de Gobierno, 10 de noviembre de 1848. ABHS, Biblioteca Zambrano, Carpeta 14.

públicas y la diferenciación de diferentes modalidades de asiento de cofrades que contempló la cofradía mariana fueron elementos que, al menos teóricamente, pudieron colaborar al sostenimiento del orden público y a alivianar las economías de los devotos. En este sentido es posible observar la vigencia de algunos postulados ilustrados y cierta convergencia de intereses entre Estado e Iglesia, dos poderes que por entonces empezaban a institucionalizarse.

Por estos diversos motivos, también, las autoridades civiles intervinieron de forma activa durante los primeros años de vida de la asociación, auspiciando su fundación y asistiendo a sus capítulos anuales. Injerencias que se fundamentaban en antiguas prerrogativas regalistas, retomadas ya con énfasis por los borbones como parte de su programa de reforma (Carbajal, 2012). La participación de las autoridades civiles en la regulación del funcionamiento de la hermandad, sin embargo, no se sostuvo durante el transcurso de la segunda mitad del siglo XIX. Luego de 1860 no hallamos registro que den cuenta de la continuidad de estas prácticas. Y no fue este un fenómeno exclusivo de la asociación analizada. El repliegue del poder temporal se verificó, en líneas generales, en el conjunto de las asociaciones católicas decimonónicas (Quinteros, 2019, pp. 339-340). Su injerencia se limitó simplemente, conforme nos aproximamos a fines de siglo, a la aprobación de algunas de las actividades públicas que estas experiencias asociativas llevaban adelante.

Hasta la década de 1880 las cofradías religiosas constituyeron los principales espacios de sociabilidad para los sectores subalternos, complemento de sus tradicionales instancias de sociabilidad informal donde habitualmente convergían (Raspi, 2001). La del Carmen vino a reforzar este rol. No fue sino hasta el último cuarto del siglo XIX cuando, en la ciudad de Salta, se produjo la emergencia de las primeras asociaciones de obreros, sujetas también a la jurisdicción eclesiástica (Michel, 2008).

De la hermandad del Carmen formaron parte los más diversos trabajadores urbanos y rurales, hombres y mujeres, de color algunos

de ellos, que por estos mismos caracteres no pudieron integrar aquellas nuevas asociaciones decimonónicas laicas (orientadas al fomento del ocio y divertimento, la lectura y la discusión pública) y religiosas (consagradas a la beneficencia) que se conformaron en el transcurso del periodo comprendido entre 1850 y 1880 y se reservaron para los miembros de la elite local. Las hermanas y hermanos del Carmen pudieron, además, asumir diversas responsabilidades de gobierno y conducción, elegidos por sus pares, privilegios que no eran comunes por entonces y que les permitieron participar de modernas prácticas democráticas.

Como instancia asociativa, la cofradía pudo contribuir a estrechar los lazos de sus miembros, aunándolos en un proyecto común que tenía como principales objetivos la salvación de sus almas y la solemne celebración del culto a la Virgen del Carmen. Objetivos que requerían de la convergencia de la comunidad devota, de su reunión para las comuniones de regla, las procesiones y las misas que se llevaban a cabo en el convento Nuevo Carmelo de San Bernardo.

Los beneficios que ofrecía la asociación, como expusimos, eran varios. Entre ellos los de carácter espiritual: numerosas gracias e indulgencias de las que gozaban sus socios por formar parte de esta y cumplir con sus preceptos (Martínez, 2000, pp. 149-159). Bienes que podían atemperar el temor y la angustia por los suplicios del «más allá». La hermandad proveía, además de féretro, velas y cera. Bienes materiales que solían brindar las denominadas cofradías de retribución, indispensables para una «buena muerte» y, por ello mismo, tan bien reputadas ya desde fines del siglo XVIII por el pensamiento ilustrado.

Los recursos pecuniarios de la asociación no eran cuantiosos, por lo que difícilmente pudieron desempeñar un papel clave como fuente de crédito para sus asociados. Es por ello que creemos conveniente matizar esta función económica para el transcurso del siglo XIX, matizar el rol de las cofradías como «intermediarias financieras» (Valle Pavón, 2014). Los principales más importantes se concedieron a miembros de la élite y del clero con el objeto, quizás,

de asegurarse el retorno efectivo de sus réditos. Sus cofrades más humildes (sus directivos principalmente), por el contrario, solo se beneficiaron de unos pocos y magros pesos.

## ARCHIVOS

ARCHIVO Y BIBLIOTECA HISTÓRICOS DE SALTA (ABHS)

ARCHIVO ARZOBISPAL DE SALTA (AAS)

BIBLIOTECA J. ARMANDO CARO (BJAC)

## REFERENCIAS

AGUIRRE SALVADOR, Rodolfo (2012). «José Lanciego, Arzobispo de México y el Clero Regular durante la transición eclesiástica del reinado de Felipe V, 1712-1728». *Fronteras de la Historia*, Bogotá, vol. 17, núm. 2, pp. 75-101.

AMENTA, Sara Graciela (2012). «“San José de la Buena Muerte”. Cofradía del Convento de Nuestra Señora del Rosario de la Orden Dominicana en Tucumán». *Itinerantes*, Tucumán, núm. 12, pp. 189-206.

ARIAS DE SAAVEDRA, Inmaculada y Miguel Luis LÓPEZ MUÑOZ (1997). «Debate político y control estatal de las cofradías españolas en el siglo XVIII». *Bulletin Hispanique*, Bordeaux, tomo 99, núm. 2, pp. 423-435.

BAZARTE MARTÍNEZ, Alicia y Clara GARCÍA AYLUARDO (2001). *Los costos de la salvación: las cofradías y la ciudad de México, siglos XVI y XIX*. Michigan: Centro de Investigación y Docencia Económicas.

BEECHE, Gregoria (2008). *De Salta a Cobija. Cartas de Gregoria Beeche García a sus hijos (1848-1867)*. Buenos Aires: Emecé.

BLASCO HERRANZ, Inmaculada (2008). «Sí, los hombres se van. Discursos de género y construcción de identidades políticas». En: María Encar-

- na, Nicolás Marín y Carmen González Martínez (coords.). *Ayeres de discusión: temas claves de Historia Contemporánea hoy*. Murcia: Universidad de Murcia, pp. 63-83.
- CARBAJAL LÓPEZ, David (2012). «Las reformas de las cofradías en el siglo XVIII: Nueva España y Sevilla en comparación». *Estudios de historia Novohispana*, México, núm. 48, pp. 3-33.
- CARBAJAL LÓPEZ, David (2016). «Mujeres y reforma de cofradías en Nueva España y Sevilla». *Estudios de Historia Novohispana*, vol. 55, pp. 64-79.
- CASEY, James (2002). «“Queriendo poner mi ánimo en carrera de salvación”: la muerte en Granada (siglos XVII -XVIII)». *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, Madrid, núm.1, pp. 17-43.
- DI STEFANO, Roberto (2002). «Orígenes del movimiento asociativo: de las cofradías coloniales al auge mutualista». Elba Luna y Élide Ceconi (coords.). *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en la Argentina, 1776-1990*. Buenos Aires: Edilab, pp. 22-97.
- DI STEFANO, Roberto (2011). «Por una historia de la secularización y de la laicidad en Argentina». *Quinto Sol*, La Pampa (Argentina), vol. 15, núm. 1, pp. 1-30.
- DOBBELAERE, Karel (1994). *Secularización: un concepto multidimensional*. México: Universidad Iberoamericana.
- ELÍAS, Norbert (2012). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- FOGELMAN, Patricia (2004). «Una economía espiritual de la salvación. Culpabilidad, purgatorio y acumulación de indulgencias en la era colonial». *Andes*, Salta, núm. 15, pp. 55-86.
- FOLQUER, Cynthia (2013). «Política y religiosidad en las mujeres de Tucumán (Argentina) a fines de siglo XIX». En: Pilar García Jordan (ed.). *La articulación del Estado en América latina. La construcción social, política,*

*económica y simbólica de la nación, siglos XIX y XX*. Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 77-206.

- GONZÁLEZ, Ricardo (2009). «Devoción y razón. Las cofradías de Buenos Aires en los albores de la Independencia». En: Milena Acuña (coord.). *Ilustración en el mundo hispánico: preámbulo de las independencias*. Madrid: Tlaxcala, pp. 313-336.
- GONZÁLEZ GARCÍA, Yamilet (1984). «Desintegración de bienes de cofradías y de fondos píos en Costa Rica, 1805-1845». *Mesoamérica*, Nueva Orleans, vol. 5, núm. 8, pp. 279-303.
- GUDMUNSON, Lowell (1978). «La expropiación de los bienes de las obras pías en Costa Rica, 1805-1860: un capítulo en la consolidación económica de una elite nacional». *Revista de Historia*, Costa Rica, núm. 7, pp. 37-92.
- LEMPÉRIÈRE, Annick (2008). «Orden corporativo y orden social. La reforma de las cofradías en la ciudad de México, siglos XVIII-XIX». *Historia y Sociedad*, Medellín, núm. 14, pp. 9-21.
- LEVAGGI, Abelardo (1985). «La redención de capellanías en Salta en el periodo de 1831-1854». *Boletín del Instituto de San Felipe y Santiago de Estudios Históricos*, Salta (Argentina), núm. 38, pp. 153-172.
- MIRANDA, Lida (2006). «Prensa católica y sociedad en la construcción de la Iglesia argentina en la segunda mitad del siglo XIX». *Anuario de Estudios Americanos*, vol. 63, núm. 1, pp. 51-75.
- MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, Ana María (2000). *La cofradía del Carmen en la Iglesia de Santa Teresa de Córdoba*. Córdoba: Prosopis.
- MARTÍNEZ DE SÁNCHEZ, Ana María (2006). *Cofradías y obras pías en Córdoba del Tucumán*, Córdoba: Universidad Católica de Córdoba.
- MARTÍNEZ, Ignacio (2017). «Reforma ultramontana y disciplinamiento del clero parroquial. Diócesis de Salta: 1860-1875». *Andes*, Salta (Argentina), vol. 2, núm. 28, pp. 1-19.

- MATA, Sara (2005). *Tierra y poder. El noroeste argentino en vísperas de la independencia*, Sevilla: Diputación de Sevilla.
- MAZZONI, María (2003). «Las cofradías como zona de contacto. Diócesis de Córdoba, fines del siglo XVIII y principios del XIX». En: Ana Laura Lanteri (comp.). *Actores e identidades en la construcción del estado nacional (Argentina, siglo XIX)*. Buenos Aires: Teseo, pp. 97-125.
- MICHEL, Azucena (2007). «Del Círculo Obrero de San José a la sindicalización en los inicios del peronismo salteño». *Revista Escuela de Historia*, Salta (Argentina), vol. 1, núm. 6, pp. 231-248.
- MÍNGUEZ BLASCO, Raúl (2012). «Monjas, esposas y madres católicas: una panorámica de la feminización de la religión en España a mediados del siglo XIX». *Amnis*, núm. 11. Disponible en: <<http://amnis.revues.org/1606>>.
- NAVARRO, Mariana, Guillermo SOSA, Raquel NIEMAN y Fabián FIGUEROA (2012). *El problema de la caridad y asistencia a los pobres en la Europa de los siglos XV y XVI. Enfoques y fuentes*. Salta: Universidad Nacional de Tucumán.
- PALOMO INFANTE, María Dolores (2004). «Tiempos de secularización: Iglesia y cofradías en Chiapas a partir de 1856». *Mesoamérica*, Nueva Orleans, vol. 25, núm. 46, pp. 153-172.
- QUINTEROS, Enrique (2018). «Mujeres, beneficencia y religiosidad. Un estudio de caso. Salta, segunda mitad del siglo XIX (1864-1895)». *Andes*, Salta (Argentina), núm. 28, pp. 1-26.
- QUINTEROS, Enrique (2018). «Profanando las sagradas fiestas con ritos y ceremonias gentílicas. Cofradías, poder y religiosidades. Salta, 1750-1810». *Quinto Sol*, La Pampa, vol. 22, núm. 2, pp. 1-20.
- QUINTEROS, Enrique (2019). «Asociacionismo religioso. Cambios y permanencias en la transición del siglo XVIII al siglo XIX. Un estudio de caso: la cofradía del Santísimo Sacramento, Salta, Argentina, 1774-1880». *Hispania Sacra*, Madrid, vol. 71, núm. 143, pp. 329-343.

QUINTEROS, Enrique y Noelia MANSILLA (2019). «De enfermedades morales y tratamientos. El Asilo de Mendigos y Casa de Corrección de Mujeres. Salta, 1873-1878». *Historia de las prisiones*, Tucumán, núm. 8, pp. 57-75.

QUINTEROS, Enrique (2020). «Asociaciones, beneficencia, educación y teatro. Salta, primera mitad del siglo XIX». *Revista Procesos*, Quito, núm. 51, pp. 11-40.

RASPI, Emma (2001). «El mundo artesanal de dos ciudades del norte argentino. Salta y Jujuy, primera mitad del siglo XIX». *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, vol. 58, núm. 2, pp. 161-183.

SAMPER, Milagrosa (1998). *Las cofradías en el Madrid del siglo XVIII*. Tesis de doctorado. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

SERRANO, Sol (2003). «Espacio público y espacio religioso en Chile republicano». *Teología y vida*, vol. XLIV, pp. 346-355.

VAGLIENTE, Pablo (2005). «El asociativismo comparado: Buenos Aires y Córdoba en la etapa de la explosión asociativa, 1850-1890». En: *II Jornadas de Historia e Integración Cultural del Cono Sur*. Entre Ríos (Argentina): Universidad Autónoma de Entre Ríos, pp. 1-14.

VALLE PAVÓN, Guillermina del (2014). «Las funciones crediticias de las cofradías y los negocios de los mercaderes del Consulado de la ciudad de México, fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX». *Revista de Indias*, Madrid, vol. LXXIV, núm. 261, pp. 507-538.

VILAR, Juan y José María VILAR (2012). *El monasterio de Santa Clara de la Real de Murcia en el tránsito de la ilustración al liberalismo (1788-1874)*. Murcia: Universidad de Murcia.

VITRY, Roberto (2000). *Mujeres salteñas*. Salta (Argentina): Hanne.

Fecha de recepción: 30 de septiembre de 2020.

Fecha de evaluación: 20 de noviembre de 2020.

Fecha de aceptación: 11 de diciembre de 2020.

Fecha de publicación: 30 de junio de 2021.





## Un obispado bajo la mira del virrey y un prelado celoso de su jurisdicción. Los pareceres del conde de Galve y Manuel Fernández de Santa Cruz ante el Consejo de Indias: 1696 y 1697

Emmanuel Michel FLORES SOSA

Investigador independiente  
emichel\_900402@hotmail.com

Código ORCID: 0000-0002-9825-3318

### RESUMEN

En este artículo se estudia la correspondencia del Real Acuerdo de México y del prelado Santa Cruz en torno a algunos acontecimientos ocurridos en la ciudad de Puebla en el año de 1696. Las mencionadas misivas fueron remitidas al Consejo de Indias y representan el último capítulo del enfrentamiento entre ambas autoridades.

**PALABRAS CLAVE:** *Manuel Fernández de Santa Cruz, conde de Galve, Puebla de los Ángeles, conflicto jurisdiccional*

## **A bishopric under the scrutiny of the viceroy and a prelate jealous of his jurisdiction. The insights of the count of Galve and Manuel Fernández de Santa Cruz before the Council of Indies: 1696 and 1697**

### **ABSTRACT**

This paper is about the correspondence of the Royal Agreement of Mexico and the bishop Santa Cruz with reference to some developments in the city of Puebla in 1696. These letters were sent to the Council of Indians and represent the last chapter of the confrontation between these authorities.

**KEYWORDS:** *Manuel Fernández de Santa Cruz, count of Galve, Puebla de los Ángeles, jurisdictional conflict*

### **INTRODUCCIÓN**

DE ACUERDO CON ALEJANDRO CAÑEQUE, uno de los principales rasgos de la historia política de la Nueva España del siglo XVII fue la conflictividad desarrollada entre los virreyes y los prelados. Esto como consecuencia de las peculiares características de la cultura política del reino. Siguiendo a Cañeque, los obispos poseían un centro de autoridad tan poderoso como el centro de poder representado por el virrey, «lo cual hará muy difícil la imposición de la autoridad vicerregia sobre dicho prelado». Asimismo, Cañeque sostiene que, si bien era generalmente aceptado que los obispos eran miembros del cuerpo político de la monarquía, es decir, que debían obediencia y fidelidad al monarca (recordemos que era el rey, bajo el privilegio del regio patronato concedido por la Santa Sede, el que presentaba a los candidatos que ocuparían las diferentes sillas episcopales de los reinos americanos), esto no significó que dicha obediencia y sujeción privara a los prelados de su poder. Es decir, podían ser fieles vasallos del monarca y al mismo tiempo defender enérgicamente

la autoridad episcopal, aunque esto pudiese significar el enfrentamiento directo y constante con las autoridades representantes del monarca. Aspecto contradictorio que fue expresado en la retórica episcopal donde se justificaba que todas las disposiciones y acciones de los prelados iban dirigidas «al servicio de ambas majestades» No obstante, la defensa de la autoridad episcopal, vuelve a señalar Cañeque, fue vista a menudo como un ataque a la potestad regia o a la de sus representantes, tal y como lo eran los virreyes, quienes procuraron, también, defender a toda costa su autoridad (Cañeque, 2018).

Entre las obligaciones de los prelados, nos señala Cañeque, se encontraba la defensa de la libertad de la Iglesia ante posibles interferencias de las autoridades reales, en particular cuando estas últimas pretendían adjudicarse atributos correspondientes a la jurisdicción eclesiástica, apropiarse de los bienes diocesanos o bien transgredir la inmunidad de la Iglesia. Frente a estas situaciones, los obispos utilizaron todos los medios a su disposición para defender la dignidad de su cargo, ya fueran los más suaves o bien, en caso de ser necesario, el poderoso y eficaz medio de las censuras (Cañeque, 2018). Un ejemplo particular de este tipo ocurrió en la última década del siglo XVII, época que se caracterizó por el estado de carestía que experimentó la Nueva España a consecuencia del deterioro del ciclo de lluvias (Parker, 1981, 2013; Sigüenza y Góngora, 1932; Torres, 1999). Debido a esta delicada situación las autoridades del reino tuvieron que afrontar tres problemáticas. Primero, vigilar el buen abastecimiento de las ciudades; segundo, prevenir y atajar cualquier intento de especulación y regatonería; y tercero, poner mayor atención en la seguridad urbana. Si bien todas las autoridades, tanto seculares como eclesiásticas, coincidían en la necesidad de atender estos tres puntos de manera inmediata, lo cierto es que discrepaban respecto a qué estrategias serían las más indicadas: si debieran aplicarse de manera general o bien adecuarlas a las particularidades de cada provincia y obispado.

Este aspecto fue el germen de las tensiones entre el virrey de la Nueva España, Gaspar de la Cerda Sandoval Silva y Mendoza, conde de Galve, y el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún. Ambos personajes se enfrascaron en un conflicto de varios años en donde se puso en juego el buen abastecimiento y la paz pública de las ciudades de México y Puebla. Mucho más importante es que en este enfrentamiento se pondría en entredicho la libertad de la Iglesia, situación que obligó al prelado poblano a defender la jurisdicción eclesiástica ante los continuos y constantes embates del virrey. En el presente artículo se exponen algunos de los pormenores de dicha confrontación. Sin embargo, lo más relevante y el punto más importante de este trabajo son las representaciones hechas por ambas autoridades al Consejo de Indias en los años de 1696 y 1697, particular que puso fin a este enfrentamiento. En el primer apartado del texto se expondrá de manera sucinta los aspectos generales del enfrentamiento entre el virrey y el obispo poblano, valiéndonos para ello, considerando lo limitado del espacio del que disponemos en el presente trabajo, de investigaciones recientes y no de fuentes primarias. Mientras tanto, el segundo apartado se centrará en exponer el contenido de las correspondencias remitidas por el conde de Galve y Manuel Fernández de Santa Cruz al Consejo de Indias.

## **A FALTA DE TRIGO, TENSIONES SOCIALES Y CONFLICTOS EN LOS ÁMBITOS DE AUTORIDAD**

Para comprender la relevancia que tienen los testimonios que expondremos en el siguiente apartado es necesario insertarlos en el debido contexto. Es importante señalar que los hechos que se reseñarán a continuación serán descritos desde el contenido de mi tesis doctoral, la cual lleva por título *Un dechado de príncipe eclesiástico. Puebla de los Ángeles durante la gestión del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz (1675-1699)*. En concreto de los capítulos 3 y 5, los cuales

se titulan «La carestía de finales de siglo y el abastecimiento urbano (1691-1695)» y «La defensa de la jurisdicción eclesiástica (1693-1694)», respectivamente. La decisión de recurrir a esta investigación se debe, en primer lugar, a lo limitado del espacio que nos brinda el presente artículo como para referenciar la considerable cantidad de fuentes primarias utilizadas en la investigación. En segundo lugar, a que no hay otro trabajo que aborde este tema de manera extensa y pormenorizada. Y es que, por sorprendente que parezca, el impacto social, político y económico que tuvo la carestía de granos a finales del siglo XVII en la ciudad de Puebla y su obispado es un tema que no ha sido abordado a profundidad por la historiografía. Hay que señalar, además, que aquellos textos que tocan el tema lo hacen de manera muy limitada. Los trabajos de Juan Pablo Salazar Abreu, por ejemplo, si bien mencionan la hambruna experimentada en el obispado de Puebla en la década de 1690, no ofrecen mayores detalles que den cuenta de las circunstancias particulares experimentadas en la ciudad de Puebla, así como de las acciones emprendidas por Manuel Fernández de Santa Cruz o de los actores que estuvieron involucrados en dicha problemática. De hecho, Salazar Abreu tan solamente se conforma con narrar la situación de carestía en apenas unos cuantos renglones (Salazar Abreu, 2005, 2016, 2020).

Finalmente, en tercer lugar, la determinación por recurrir a la tesis doctoral radica en darle cierto énfasis y protagonismo a las representaciones de 1696 y 1697, documentos que quedaron fuera de la misma tesis doctoral, pero que dan cuenta del conflicto. En este sentido, el presente artículo tiene la intención de presentar, a manera de capítulo complementario, la última etapa del conflicto, el que desafortunadamente no pudo ser incorporado a la investigación doctoral. Por lo tanto, se suplica al lector comprenda la situación y permita el uso de esta tesis como principal referencia sin que ello represente una pérdida de objetividad de nuestra parte.

Pues bien, luego de este paréntesis, procedamos a tratar el tema de nuestro interés. Si bien es cierto que en la problemática de

la carestía de finales del siglo XVII estuvieron involucradas varias figuras de autoridad, entre las que destacaron el tribunal de la Real Audiencia, el corregidor de México Teobaldo González, el cabildo secular de la ciudad de México (estos dos como principales asesores del virrey),<sup>1</sup> las órdenes religiosas de Santo Domingo, San Francisco, San Agustín, Nuestra Señora de la Merced y la Compañía de Jesús, así como el arzobispo de México Francisco de Aguiar y Seijas (el cual se interesó por las condiciones materiales de los naturales de la ciudad de México, así como por denunciar las consecuencias negativas que trajo consigo la prohibición del cultivo del trigo blanquillo durante aquella época de carestía),<sup>2</sup> no cabe duda de que los principales protagonistas de nuestra trama fueron el conde de Galve y el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz. Don Gaspar de la Cerda Silva y Mendoza, virrey de la Nueva España desde 1688, se caracterizó por ser un personaje celoso e interesado por hacer valer los derechos del monarca en el reino. En este sentido, una de las principales características del gobierno de este virrey fue su empeño por implementar cierto grado de centralismo. Prueba de ello lo observamos en la administración y distribución de los caudales de la Real Hacienda destinados al fortalecimiento de las defensas militares de Nueva España y su zona geográfica de influencia (el Caribe español y las islas Filipinas) (Gutiérrez Lorenzo, 1993; Celaya Nádez, 2010). Este afán de centralidad lo podemos encontrar, también, en las constantes intervenciones del virrey en asuntos que competían a la jurisdicción de otras corporaciones como la Real Audiencia, principalmente en asuntos de justicia, situación que provocó no pocos sinsabores entre ambas autoridades (Silva Prada, 2007).

---

1 Biblioteca Palafoxiana (en adelante BP), *Mandato del Conde de Galve para que se ejecute la permisión de los trigos cogidos en Atlixco*, Libro 32389, Manuscritos, Documento 32389/015, ff. 266f-267f.

2 BP, *Correspondencia del obispo al virrey sobre el permiso de sembrar trigo blanquillo*, Libro R478, Manuscritos, Documento R478/110, ff. 236f-236v.

Por su parte, varios investigadores han resaltado el celo de Manuel Fernández de Santa Cruz, tanto por el cuidado espiritual de su rebaño como de los privilegios del poder eclesiástico y sus corporaciones desde su arribo a la diócesis poblana en el año de 1677. Juan Pablo Salazar, por ejemplo, ha resaltado las denuncias que hizo este obispo respecto de los abusos cometidos por los alcaldes mayores en distintas partes de su obispado, la defensa que hizo de los colegios tridentinos de la ciudad de Puebla frente a los ataques que recibió por parte de la Universidad de México, y de su combate a la embriaguez entre los indios, mestizos, negros y mulatos. (Salazar Abreu, 2005, 2016, 2020). Finalmente, no podemos dejar de lado la labor pastoral de Fernández de Santa Cruz, así como su patrocinio de la ciudad de Puebla. Investigadores como Montserrat Galí e Iván Escamilla destacaron las diferentes fundaciones de conventos y colegios realizadas por este obispo, destacando entre ellas el colegio de María Egipciaca para mujeres públicas, el de San José y el de Santa Teresa para doncellas, así como el convento de Santa Mónica bajo la regla de San Agustín. Destacan igualmente los favores que concedió don Manuel al beaterio de Santa Rosa, al oratorio de San Felipe Neri, a los reales colegios de San Pedro y San Juan, al de San Pablo, al de niños expósitos, y a los diferentes hospitales de la ciudad, entre ellos, el de San Pedro (Galí Boadella, 2001; Escamilla, 2002).

Como podrá percatarse el lector, en ambos personajes se pueden apreciar ciertas similitudes. La más relevante de todas es que ambos estaban interesados en mejorar las circunstancias materiales que se estaban experimentando en el reino, y para ello se valieron de cualquier medio a su disposición. Además, los dos mostraron siempre un enorme celo y afán por llevar a cabo sus proyectos y objetivos. Este particular nos permite vislumbrar, en cierta medida, el carácter de esta dupla, el cual, desde nuestro punto de vista, se caracterizó por ser obstinado y un tanto explosivo, lo cual se verá reflejado en la misma problemática de la carestía.

Ahora bien, ¿cuál fue la raíz del enfrentamiento entre estas dos figuras de autoridad? Como ya habíamos adelantado, fue el estado de carestía que estaba experimentándose en la Nueva España, de manera particular en los valles centrales, desde inicios de la década de 1690. Las alteraciones en el ciclo de lluvias trajeron como consecuencia la pérdida de las cosechas de trigo y maíz, granos que conformaban la dieta básica de los novohispanos. Mientras que las primeras fueron víctimas de la plaga (el *chahuistle*), en las segundas el exceso de humedad provocó que las mazorcas no crecieran ni produjeran granos (Sigüenza y Góngora, 1932; Torres, 1999). La pérdida de las cosechas trajo inevitablemente el hambre y, por lo tanto, el incremento de las tensiones sociales en los diferentes asentamientos del reino. A pesar de las diligencias emprendidas por las autoridades con el fin de mejorar el estado crítico de las cosas, sus empeños no rindieron los resultados esperados, particular que ocasionó el estallido de la violencia en diferentes ciudades de la Nueva España, entre ellas la propia corte mexicana (Silva Prada, 2007; Calvo, 2016). Para las autoridades superiores del reino, el tumulto del 8 de junio de 1692 en la ciudad de México se convirtió en un hito de fuerte impacto que los motivó a redoblar esfuerzos con el objetivo de evitar un nuevo levantamiento social de tal magnitud. Por lo tanto, se hacía imprescindible que los almacenes municipales de aquella ciudad estuviesen con la mayor cantidad de trigo y maíz posible para alimentar a toda su población.

En este sentido, el obispado de Puebla jugó un papel protagónico ya que entre los siglos XVI y XVII esta diócesis era reconocida por su gran actividad agrícola, en particular del cultivo de trigo. En concreto, destacaron las jurisdicciones de Acatzingo, San Salvador, Nopalucan, Huejotzingo, Cholula, Puebla, Tochimilco, Tepeaca y Atlixco como las principales zonas en donde se cultivaba y cosechaba el trigo (Contreras, 1993; Paredes Martínez, 1991; Prem, 1978). Era tal la cantidad de granos cosechados que desde la segunda mitad del siglo XVI y hasta finales del XVII, previo al apogeo agrícola

de El Bajío en el obispado de Michoacán, la diócesis de Puebla fue conocida como el granero de Nueva España. Por lo tanto, no debe extrañarnos que Gaspar de la Cerda, conde de Galve, con el único fin de vigilar el buen abastecimiento de la ciudad de México y contener el malestar de sus vecinos, se empeñara en aprovechar las cosechas poblanas. En este sentido, el virrey emitió, desde 1693, constantes despachos al obispado poblano con el objetivo de trasladar la mayor cantidad de fanegas a la corte mexicana. Sin embargo, las medidas implementadas por el conde de Galve para contener al leviatán mexicano tuvieron un impacto negativo en la diócesis de Puebla, igualmente afectada por el estado de carestía. En específico, se perjudicaba el abastecimiento de las poblaciones de aquel obispado, incluida la ciudad de Puebla de los Ángeles.

Manuel Fernández de Santa Cruz, obispo de aquella diócesis, mantenía la misma preocupación que el conde de Galve. En concreto, que las tensiones sociales generadas por la falta de alimentos ocasionaran un levantamiento tan impactante como el acaecido en México o el de Tlaxcala (urbe mucho más cercana a la ciudad de Puebla y perteneciente a su obispado). Su principal foco de preocupación fue la ciudad de Puebla, principal asentamiento del obispado y sede de la silla episcopal (Gerhard, 1981; Flores Sosa, 2020). Pruebas no le faltaban para sustentar sus temores. Por esas fechas Puebla de los Ángeles era el epicentro de fuertes tensiones sociales ocasionadas por los roces entre los vecinos y el cabildo secular de la ciudad. Asuntos como la falta de agua, la precaria situación de los graneros municipales, la administración de las alcabalas en la jurisdicción urbana (Celaya Nádez, 2010) y el cobro del gravamen de las tres cuartillas (Alfaro Ramírez, 2001) son algunos particulares que amenazaban con provocar un levantamiento popular. De no ser por la intervención personal del obispo en todos estos asuntos las tensiones habrían provocado un estado de terrible violencia. De manera particular, fue muy relevante la injerencia del prelado Santa Cruz en el abastecimiento urbano de la ciudad de Puebla. Ya fuera

suministrando con el trigo y maíz de las trojes eclesiásticas a la alhóndiga municipal, nombrando un administrador que estuviese al tanto del estado de dicho granero, o bien negociando con los labradores el precio de las cargas. Tal intervención había mantenido a los vecinos de Puebla en relativa paz, pues a pesar de las complicadas circunstancias que se experimentaban en la urbe la población jamás se amotinó (Flores Sosa, 2020).

Por lo tanto, Manuel Fernández de Santa Cruz miraba con recelo las pretensiones del virrey en su afán de trasladar las cosechas de trigo poblano a la ciudad de México, ya que esto implicaría un mayor deterioro de la situación en la jurisdicción diocesana. Si bien no se opuso rotundamente a la extracción de granos de su obispado, al menos esperaba que los despachos fueran los menos posibles y se ejecutasen con la mayor civilidad. En ambos puntos se equivocó el prelado, ya que entre 1693 y 1695 fue constante la presencia de comisionados del virrey en el obispado, algunos de ellos oidores de la Real Audiencia. Personajes como Pedro de Castro, Luis de Monroy, Antonio Cerati y Miguel Calderón de la Barca pasaron a la jurisdicción diocesana de Puebla con el fin de publicar el respectivo mandamiento y recolectar las fanegas de trigo. Tales pretensiones no solo provocaron el temor de la población diocesana ante un posible escenario de escasez, también motivó a los labradores de las comarcas trigueras a evadir las órdenes del conde de Galve usando como estrategia el ocultamiento de las fanegas (Flores Sosa, 2020). En represalia, los comisionados recurrieron al uso de la coerción con el fin de disuadir a los productores de entregar sus cosechas, siendo sus principales armas la imposición de multas y la amenaza de arresto al transgresor. Este particular lo apreciamos principalmente en los agentes Pedro de Castro, Luis de Monroy y Antonio Cerati, comisionados que ejecutaron los despachos virreinales entre los meses de mayo y octubre de 1693.

Como era de esperarse, las acciones de estos tres comisionados provocaron el malestar de la población haciendo que las tensio-

nes sociales del obispado incrementarían de manera abrupta. Tales circunstancias no pasaron desapercibidas a Manuel Fernández de Santa Cruz, quien en todo momento estuvo al tanto de las acciones emprendidas por los agentes del virrey. El malestar del prelado era evidente ya que sus esfuerzos por mantener la paz en el obispado estaban siendo comprometidos por las pretensiones del virrey. Los enfados del obispo incrementaron aún más al tener noticias de que el conde de Galve pretendía apropiarse también de los trigos que pertenecían a los eclesiásticos, lo que colmó su paciencia. Por lo tanto, emprendió una férrea defensa de su jurisdicción, valiéndose para ello de todos los recursos que tuvo a su disposición. En un primer momento, don Manuel trató de persuadir al virrey de que diese marcha atrás a sus objetivos, alegando que el estado de cosas en el obispado no permitía la realización de constantes traslados sin ocasionar un mayor deterioro social. A través de un considerable número de cartas, el prelado siempre fue enfático al señalar que la cantidad de granos existentes en su diócesis no era suficiente como para abastecer tanto a la ciudad de México como a su rebaño (Flores Sosa, 2020). En este sentido, don Manuel siempre denunció que su feligresía no solo estaba siendo sacrificada para satisfacer las exorbitantes demandas de la corte mexicana, también acusó los atropellos hechos por los comisionados (Antonio Cerati fue el personaje de quien mayores denuncias remitió el obispo).<sup>3</sup>

A pesar de esta situación, el conde de Galve ignoró las denuncias y consejos que el obispo de Puebla le comunicó. Desechó también las advertencias del prelado respecto a la posibilidad de tumulto en aquella diócesis. Ante tal situación Manuel Fernández de Santa Cruz recurrió a métodos más fuertes como la amenaza de

---

3 Destaca el memorial escrito por Fernández de Santa Cruz con fecha del 2 de octubre de 1693, donde el obispo reprocha al propio Antonio Cerati su comportamiento y modo de proceder. BP, *Memorial del obispo de Puebla sobre la defensa de los eclesiásticos a favor de los labradores, quienes tienen que enviar sus cosechas a la ciudad de México*, Libro R469, Manuscritos, Documento R469/035, ff. 161f-161v.

censuras tanto al conde de Galve como a sus agentes. Solo así el virrey comprendió que de continuar con sus afanes se enfrascaría en un fuerte conflicto con Fernández de Santa Cruz. Por lo tanto, suspendió los traslados de trigo a la ciudad de México, al menos por lo que restaba del año 1693. De esta manera, el obispo de Puebla había obtenido una victoria temporal. Sin embargo, el virrey estaba lejos de dar marcha atrás en sus afanes de abastecer a la ciudad de México con los granos de la diócesis poblana. De hecho, ya venía orquestando un nuevo proyecto: la tasación del trigo y sus derivados (harinas y pan). El objetivo de tal medida era fijar los precios de comercialización con el fin de reducir la regatonería. En este sentido, la suspensión temporal tenía por objetivo el disminuir las tensiones existentes entre ambas figuras de autoridad y poder así introducir la medida en el obispado de Puebla. No obstante, tenemos noticias de un nuevo mandamiento de traslado que se realizó en la primera mitad de 1694 por el mencionado Antonio Cerati. Sorprendentemente la comisión fue realizada con menos fricciones que las anteriores, aunque no por ello el prelado dejó de denunciar algunas circunstancias. La más relevante es el primer intento por imponer la tasación de precios en la diócesis de Puebla, medida que fracasó ante las nuevas amenazas de censura (Flores Sosa, 2020).

Este primer fracaso hizo que el virrey se percatara de que, para el éxito de tal proyecto, no solamente era necesario evitar cualquier enfrentamiento con el prelado poblano, también era indispensable que colaborara. Para ello, el conde de Galve formuló una nueva estrategia de acercamiento. Para los siguientes despachos del año de 1694 el virrey comisionaría a un individuo letrado y con gran capacidad de negociación. La misión específica de tal personaje sería, además de realizar el traslado efectivo de las cosechas, la de entrevistarse personalmente con Manuel Fernández de Santa Cruz y suplicarle colaborase con las medidas de las autoridades del reino. El elegido fue el oidor Miguel Calderón de la Barca, quien se trasladó a la ciudad de Puebla a principios de junio de 1694. En un principio, el plan del conde de Galve se estaba realizando con notable éxito. La entrevista de Cal-

derón con Fernández de Santa Cruz en el palacio episcopal poblano logró su cometido principal: convencer al prelado de colaborar con el Superior Gobierno. Aunque, claro está, bajo la condición de que la intervención y presencia del agente virreinal no ocasionaría mayores problemas en el obispado.<sup>4</sup> Todo parecía ir bien. La ejecución del despacho virreinal fue realizada por el oidor en diferentes partes del obispado (Puebla, Atlixco, San Salvador y Tlaxcala) sin ningún contratiempo. A través de la emisión de edictos y de algunas cartas Fernández de Santa Cruz garantizó la ayuda de los eclesiásticos en la diócesis. Sin embargo, el prelado no cumplió con todas las solicitudes del comisionado virreinal. Aquellas que don Manuel consideraba que comprometían su autoridad en la jurisdicción episcopal fueron inmediatamente descartadas por el obispo (Flores Sosa, 2020).

No obstante, la impaciencia y determinación del conde de Galve terminaron por comprometer la comisión del oidor. En julio de 1694, a un mes del arribo de Calderón a la diócesis, el virrey ordenó la tasación al precio del pan (14 onzas por medio real) sin previa consulta a su agente. Si bien la medida parece ser evidencia de una genuina preocupación por el bien común, el virrey no consideró el impacto que la misma traería al obispado de Puebla. De hecho, nuevamente hizo oídos sordos a las nuevas exhortaciones de Manuel Fernández de Santa Cruz. No podemos dejar de pensar que el propio virrey había saboteado su propio plan. No solo había comprometido el trabajo de su comisionado en la diócesis poblana, también ocasionó el enfado del obispo. Como voz de profeta, el prelado ahora veía que sus preocupaciones se estaban volviendo realidad. En respuesta a las disposiciones virreinales, los panaderos dejaron de amasar pan alegando que la tasación ocasionaría la ruina de sus negocios. En consecuencia, se incrementaron las tensiones sociales y se llegó a observar en algunos lugares hechos de preocu-

---

4 BP, *Carta del obispo de Puebla al Conde de Galve sobre la presencia de Miguel Calderón en Puebla para adelantar la remisión de trigo eclesiástico a México*, Libro R469, Manuscritos, Documento R469/027, f. 148f.

pación: por ejemplo, en Atlixco, la presencia de pequeños grupos de personas que se movían por las calles de la villa, de tienda en tienda, buscando algún mendrugo. Asimismo, en la plaza mayor se aglomeró una considerable multitud conformada por «muchachos» y la plebe de la villa, quienes al son de la guitarrilla entonaban cánticos incendiarios («Pan queremos, y si no, nos quemaremos»). La protesta verbal dio paso a la violencia cuando un criado del alcalde mayor atlisquense fue apedreado por la muchedumbre, cuando intentó reprimirlos (Flores Sosa, 2020).

Si bien la situación no pasó a mayores, la noticia de estos eventos fue suficiente para que el prelado emprendiese, tal y como lo había hecho en 1693, la defensa de su jurisdicción. El prelado no solo fue más reacio a colaborar con Miguel Calderón, también se opuso rotundamente a la imposición de la tasación, ya que la medida había demostrado tener un efecto incendiario en el obispado. Ante esta situación el agente del virrey intentó disuadir al prelado, pero no tuvo éxito. De hecho, la estrategia implementada por el oidor fue contraproducente. El oidor estaba convencido de que podía ganarse nuevamente la confianza de Fernández de Santa Cruz, y para ello le remitió una representación en la que exponía las razones que motivaban al Superior Gobierno en la ejecución de tales medidas. No obstante, en su afán por argumentar en favor de la tasación, el oidor fue muy descuidado e imprudente. Entre los puntos que trató se encontraba la necesidad de que la autoridad eclesiástica colaborase con el brazo secular, dando a entender que la Iglesia debía sujetarse a las disposiciones de la autoridad civil durante momentos tan críticos como lo era la carestía (olvidamos mencionar que la tasación estaba pensada para ser aplicada tanto entre los seculares como entre los eclesiásticos). No solo eso, Miguel Calderón llegó a insinuar que los eclesiásticos no habían contribuido en nada para mejorar el estado de cosas.<sup>5</sup>

---

5 BP, *Consulta del oidor Miguel Calderón al obispo de Puebla sobre los precios fijos del trigo a los eclesiásticos*, Libro R469/030, Manuscritos, Documento R469/030, ff. 152f-154v.

Como se podrá dar cuenta el lector, estos dos puntos fueron del total desagrado para Manuel Fernández de Santa Cruz. No solo se estaba cuestionando la libertad e inmunidad de la Iglesia, también se le estaba acusando de no poner los recursos eclesiásticos a disposición del bien común. Por lo tanto, respondió a la representación del comisionado, reseñando todas las acciones que había emprendido desde 1691 y demostrando que «el oro de la Iglesia» se había puesto a disposición de la feligresía poblana desde los inicios de la carestía. De la misma forma, sacando a relucir sus enormes conocimientos en derecho y jurisprudencia, don Manuel respondía a Calderón señalando que no existía autor, o legislación, que reconociese la superioridad de la autoridad secular, aunque sí existían testimonios de las represalias de los eclesiásticos frente a los intentos del gobierno civil por transgredir la inmunidad de la Iglesia.<sup>6</sup> La sutileza en la amenaza que daba don Manuel a su interpelado salta a la vista.

El obispo también remitió carta al virrey. Sin embargo, el tono del mensaje fue mucho más fuerte y directo. Luego de increpar al conde de Galve por todos los avisos y exhortaciones que le comunicó, todos ellos ignorados, Manuel Fernández de Santa Cruz avisaba que defendería la inmunidad eclesiástica con tal celo y dedicación, «que lo haría hasta ver su roquete y sagradas vestiduras teñidas en su propia sangre» (Torres, 1999; Flores Sosa, 2020). En esta ocasión el virrey hizo caso a la misiva del obispo de Puebla. El conde de Galve se percató de que las tensiones entre él y el prelado podrían traer como consecuencia la creación de un poderoso enemigo y detractor para su carrera política, la que de por sí se encontraba inserta en un complejo contexto de incertidumbre, como consecuencia de la problemática sucesoria de Carlos II. Por lo tanto, tomó la decisión de

---

6 BP, *Respuesta al oidor Miguel Calderón de la Barca del obispo sobre los inconvenientes que tienen los eclesiásticos a la tasación del precio del trigo y su escasez*, Libro R469, Manuscritos, Documento R469/016, ff. 112f-116v.

sobreser el mandamiento de tasación y ordenó el retorno de Miguel Calderón a la corte mexicana. De esta manera se puso freno a una situación que amenazaba con generar un fuerte enfrentamiento entre las autoridades superiores del reino (Flores Sosa, 2020). Nuevamente, la victoria se la llevaba el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz. Sin embargo, como se pone en evidencia en las representaciones, la problemática se mantendría en pie durante los siguientes años.

### **¿UNA CIUDAD EN CAOS? LAS REPRESENTACIONES DEL REAL ACUERDO Y DEL OBISPO MANUEL FERNÁNDEZ DE SANTA CRUZ SOBRE EL ESTADO DE LA CIUDAD DE PUEBLA (1696-1697)**

El día 17 de mayo de 1696, el Consejo de Indias revisó una carta remitida por el Real Acuerdo de México con fecha del 5 de enero de ese mismo año. En dicha misiva Gaspar de la Cerda, virrey de la Nueva España y conde de Galve, y los oidores de la Real Audiencia denunciaban la delicada situación social que se estaba experimentando en Puebla de los Ángeles. Era una carta pequeña pues apenas ocupaba los dos lados de la hoja. Sin embargo, más allá del breve contenido, una de las principales características de esta misiva radica en el tipo de lenguaje que utiliza. Al ser una correspondencia destinada a la autoridad superior de la monarquía española, es evidente que el mensaje debía estar redactado con términos de sumisión, respeto y reverencia (Bravo, 2010). Prueba de ello son los términos ocupados por el Real Acuerdo al dirigirse a su interlocutor (en este caso el monarca). Aparecen así expresiones como «Señor» o «Vuestra Majestad» para dirigirse a la persona de Carlos II, guardando de esta manera la debida deferencia. En cuanto al contenido hay que señalar que la carta va directo al punto: informar de la situación social que experimentaba la ciudad de Puebla y solicitar la aprobación de la autoridad superior para la ejecución de ciertas medidas. En concreto, la misiva da inicio haciendo referencia a la

comisión encargada al oidor Miguel Calderón, por orden del propio virrey, para que reconociese las cantidades de trigo que había en la diócesis de Puebla-Tlaxcala. Informaba el Real Acuerdo que, como en años anteriores, las diligencias emprendidas por el virrey tenían por objetivo mantener bien abastecida la alhóndiga de la ciudad de México, aprovechando para ello las cosechas del mencionado obispado y «procurando que la sobras que había en unas fuese socorro a las otras y que en ninguna faltasen».

No obstante, continúa la carta, tras haber regresado a la ciudad de México, Miguel Calderón se presentó ante el Superior Gobierno con el fin de denunciar el estado social de la ciudad de Puebla. En concreto, el oidor les informó el haber sido testigo de la insubordinación de la plebe poblana, misma que no fue atajada por las justicias de la ciudad. De hecho, Calderón responsabilizaba al alcalde mayor de la ciudad, Agustín de Lezaca y Urdamibia, de no haber intervenido en el asunto (nunca especificado de manera concreta en la correspondencia), acusándolo de «tímido y poco activo». Por lo tanto, suplicaba al virrey y a los oidores que tomaran cartas en el asunto.

Ante la denuncia de Calderón, prosigue la correspondencia, el Real Acuerdo determinó que debido a la imposibilidad de destituir al alcalde mayor de Puebla —pues el mencionado cargo se encontraba ya comprometido con otros aspirantes— era necesario hacer el traslado de un ministro togado de la Real Audiencia para que fungiese como Justicia Mayor de la ciudad. Argumentaba el Superior Gobierno al monarca que el objetivo de esta determinación radicaba en «que con la autoridad de la persona y puesto» se pudiera contener a la plebe y restaurar la paz en la ciudad. Cabe señalar, además, que el nombramiento de tal ministro no suponía la destitución de Agustín de Lezaca pues, señalaba el Real Acuerdo, el nuevo Justicia Mayor actuaría de manera paralela a la del alcalde mayor. Aseguraba, además, a los miembros del Consejo de Indias que, de no aplicarse la medida, podían «seguirse graves inconvenientes y recelarse alguna turbación», situación que los obligaba a represen-

tar, tanto a consejeros como al monarca, para que determinase lo mejor. Se puede apreciar la deferencia en el mensaje pues el Real Acuerdo, al sujetarse a las decisiones del monarca y el Consejo de Indias, estaba reconociendo el carácter superior de estas autoridades (Bravo, 2010). De esta manera finalizaba la representación del Real Acuerdo.<sup>7</sup> Es importante señalar que una copia de esta misiva ha sido publicada en el libro *Obispos de Puebla. Periodo de los Austria (1521-1700)* de Juan Pablo Salazar. La fecha de esta carta es del 5 de julio de 1696 y fue recibida por el Consejo el 26 de marzo de 1697. Al final de la carta aparece una nota del Consejo en donde se señala la existencia de esta misiva como de aquella del 5 de enero de 1696, lo que pone de manifiesto que un testimonio del informe y solicitud del Real Acuerdo fue nuevamente remitido al Consejo de Indias en fechas posteriores (Salazar Abreu, 2005).

Como se podrá dar cuenta el lector, la representación remitida por el Real Acuerdo es muy concreta y vaga pues carece de detalles particulares que den cuenta de los acontecimientos de disturbios en Puebla. ¿A qué se estaba refiriendo el oidor Miguel Calderón cuando acusaba a la plebe de la ciudad de insubordinación? Es probable que los consejeros reaccionaran con la misma sorpresa ante las noticias que enviaba el Real Acuerdo. No obstante, la falta de detalles respecto a un asunto tan delicado —como el referenciado en la carta— impedía que los consejeros dictaminaran el asunto de la mejor manera posible. El único punto del que tenía fiel testimonio el Consejo de Indias era las mercedes concedidas a las personas de Agustín de Lezaca y Urdamibia, Diego Ponce de León y Miguel Ramón de Nogales para que ocupasen el cargo de alcalde mayor de Puebla, cada uno por cinco años, luego de que se reconocieran los pagos que cada

---

7 Archivo General de Indias (a partir de ahora AGI), *El Real Acuerdo de México informa a vuestra Majestad sobre el mal estado de la ciudad de los Ángeles por los habitantes de la mucha plebe de que se compone, ocasionada de la timidez y poca actitud de su alcalde mayor y poco o ningún respeto que se tiene a la justicia*, México 346, 5 de enero de 1696, ff. 1312f-1313v.

uno de los interesados realizó a la Real Hacienda (tres mil pesos). Es evidente que era necesario conocer de manera fehaciente la situación social de la ciudad de Puebla. Por lo tanto, los consejeros, con parecer de su fiscal, cuyo nombre no se especifica, ordenaron que el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz enviase su parecer sobre este particular y así resolver con base en los testimonios.<sup>8</sup>

Uno de los aspectos que nos parece muy interesante de esta representación, es el argumento principal con que el Real Acuerdo justificó su propuesta. Es decir, el supuesto estado de alteración social que se vivía en la ciudad de Puebla en 1696. Nos resulta llamativo porque las tensiones sociales del obispado de Puebla no fueron del interés del conde de Galve en los años anteriores. De hecho, el virrey había ignorado los constantes avisos dados por el prelado de Puebla sobre la posibilidad de tumultos y motines en su diócesis de proseguirse con sus despachos y comisiones. ¿Por qué el repentino cambio? Es evidente que no hay concordancia en las anteriores formas de proceder del Real Acuerdo y sus más recientes argumentos. Sin embargo, lo que sí deja muy en claro la representación de 1696 es el interés del conde de Galve por tener presencia efectiva en la jurisdicción episcopal poblana. No por nada hacía la sugerencia de nombrar a un ministro togado como Justicia Mayor de la ciudad de Puebla. Se puede interpretar que la intención del virrey al sugerir tal medida era introducir a un funcionario leal a él en el corazón de la jurisdicción poblana. Personaje que, no podemos olvidar, actuaría en conjunto con Agustín de Lezaca, otro agente del Superior Gobierno nombrado por el propio don Gaspar.

Esto también resulta curioso. A pesar de que se responsabilizaba a Lezaca y Urdamibia como el principal responsable del estado social de Puebla, el Real Acuerdo no lo destituyó a pesar de que,

---

8 AGI, *El Real Acuerdo de México informa a vuestra Majestad sobre el mal estado de la ciudad de los Ángeles por los habitantes de la mucha plebe de que se compone, ocasionada de la timidez y poca actitud de su alcalde mayor y poco o ningún respeto que se tiene a la justicia*, México 346, 5 de enero de 1696, f. 1313v.

suponemos, esta era la alternativa más lógica. Candidatos había para sustituir al impopular Lezaca, pues el propio Real Acuerdo reconocía la existencia de algunas personas que habían pagado para ocupar la alcaldía mayor de Puebla después de Urdamibia. No parece muy creíble que el Superior Gobierno careciese de facultades para rescindir cualquier contrato que hubiera con Agustín de Lezaca en vista del «tímido y poco activo» desempeño del alcalde mayor. No se puede dejar de señalar las constantes fricciones entre Lezaca y Urdamibia y el cabildo secular de Puebla como una razón más para relevar al alcalde mayor de su oficio lo más pronto posible (Flores Sosa, 2020). No obstante, por sorprendente que parezca, las autoridades novohispanas optaron por el nombramiento de un Justicia Mayor que actuase de manera paralela a la labor de Lezaca como la solución idónea.

Todo parece indicar que, con la presencia de este nuevo funcionario, se apuntalaría la influencia y autoridad virreinal en la jurisdicción urbana de Puebla, pues en ella estarían presentes dos autoridades fuertemente vinculadas a las redes clientelares del conde de Galve. ¿Existía algún propósito que motivase al virrey a proponer esta medida al Consejo de Indias? Existen bases para responder que sí. Consideramos que el objetivo de tal proyecto radicaba no tanto en garantizar la impartición de justicia en la urbe, sino en contar con un agente que facilitase la ejecución de las disposiciones del Superior Gobierno. Si bien no hay algún señalamiento concreto en las fuentes aquí revisadas, es muy probable que la intención específica sea el garantizar la ejecución de las políticas virreinales en torno a la tasación del trigo y sus derivados, obstaculizadas por Manuel Fernández de Santa Cruz. De esta manera, los comisionados podrían contar con el apoyo de las autoridades poblanas directamente nombradas por el virrey, o bien los mismos despachos podrían ser remitidos directamente a estas para su ejecución. Esto con la garantía de que podrían ser aplicadas de manera más efectiva y exitosa. Sospechamos sobre este particular por la intervención de algunos

personajes envueltos en los traslados de trigo en la denuncia de 1696. Otro factor que alimenta nuestras sospechas es la forma de proceder del Superior Gobierno en este último caso. ¿Por qué el Real Acuerdo se conformó tan solamente con la opinión de Miguel Calderón de la Barca y no solicitó parecer alguno al alcalde mayor, o bien a la municipalidad poblana? ¿Por qué el propio Calderón, estando en la ciudad de Puebla, no recurrió al obispo Fernández de Santa Cruz en vista de la necesidad de una rápida pacificación de la plebe? Más allá de nuestras sospechas, queda claro que el conde de Galve esperaba una rápida resolución por parte del Consejo de Indias y no contaba con que los consejeros solicitasen la opinión del prelado poblano antes de resolver el asunto.

A pesar de la aparente urgencia con la que debía responderse el particular, las comunicaciones entre las autoridades poblanas y el Consejo fueron significativamente lentas. No fue sino hasta el 6 de enero de 1698 que los consejeros revisaron el parecer del obispo Fernández de Santa Cruz, cuya carta está fechada el 25 de mayo de 1697. En contraste con la representación del Real Acuerdo, la respuesta del prelado es mucho más extensa, pues abarca casi las tres fojas completas. Sin embargo, a semejanza de la misiva anterior, la de Fernández de Santa Cruz está redactada en un lenguaje que refleja sumisión, reverencia y respeto, evidencia de que es una carta dirigida a una autoridad superior. En esta carta también aparece el uso de «Señor» y «Vuestra Majestad» para referirse a la persona del monarca. Otro indicio que refleja el carácter de respeto hacia el destinatario es la razón por la que don Manuel redactó su parecer. Y es que el obispo señala, al inicio de su correspondencia, el haber recibido la orden de su Majestad por real cédula del 25 de junio de 1696, para que externase su parecer respecto a las denuncias hechas por el virrey y la Real Audiencia mexicana sobre «la altives de la mucha plebe que la compone y poca actividad del alcalde mayor». Asimismo, en dicha cédula se le ordenaba brindar su opinión respecto a la propuesta del Real Acuerdo de México. En otras palabras,

el prelado redactaba su misiva en obediencia a las órdenes dadas por la máxima autoridad de la monarquía.

De acuerdo con el prelado, el origen del alboroto en la plaza mayor de la ciudad fueron los acuerdos de las autoridades urbanas sobre la prohibición del baratillo y el arresto de un hombre que transgredió tales disposiciones. La detención de este individuo fue realizada por el mismo alcalde mayor. Sin embargo, la acción no pasó desapercibida por los vecinos, en particular por los estudiantes de los colegios jesuitas (San Jerónimo y del Espíritu Santo) quienes suplicaron a Lezaca liberase al prisionero. Ante la negativa del alcalde mayor los estudiantes tomaron represalias. Se dirigieron a la plaza mayor, tiraron la picota y la llevaron a rastras por algunas calles. Por extraño que parezca, don Manuel no proporciona la fecha en la que se llevaron a cabo estos acontecimientos o el número de colegiales involucrados; limitándose a señalar que dicha acción atrajo la mirada de algunos transeúntes, entre los que se encontraba el oidor Miguel Calderón. El prelado no le da la gravedad con la que el Real Acuerdo había calificado esta situación, pues para él este evento no pasó de ser una mera «travesura de muchachos» que fue exagerada por el comisionado. Escribe don Manuel en su misiva que, a pesar de que el acto tan solamente había atraído la curiosidad de unos pocos vecinos, a Calderón de la Barca le causó «tan grave temor que bastó para salirse de Puebla». Fernández de Santa Cruz también refuta los señalamientos que se hacían de la plebe levantada. Sostiene el prelado que las autoridades urbanas impartían los justos castigos a los infractores, siendo la prueba de ello el que los «traviesos estudiantes» habían sido azotados por sus maestros por orden del propio obispo. En este sentido, el prelado da a entender que la impartición de justicia en Puebla no presentaba descuido alguno, procurando él mismo atender la quietud de la población. En este sentido, asegura el obispo, «a vista de tan poca justicia ha estado tan contenida [la plebe] y la ciudad en tanta quietud y paz que no ha habido delito sobresaliente hasta ahora ni más hurtos que los rateros de los indios de ropa y

gallinas». Aspecto particular que, continúa el prelado, no podía decir de la propia corte mexicana que «con tanta justicia como la Sala del Crimen, corregidor y alcaldes ordinarios, son tan frecuentes [los delitos] que no hay caja fuerte segura, rompiendo los techos por donde entran a las más escondidas recámaras».<sup>9</sup>

Prueba también de este particular, sostiene a continuación el obispo, fueron los acontecimientos de 1692 tanto en la ciudad de México como en el obispado de Puebla-Tlaxcala. Asegura Manuel Fernández de Santa Cruz que, mientras acaecían los disturbios en la corte mexicana y en la ciudad de Tlaxcala y se alteraban los ánimos en las provincias de Cholula y Huejotzingo, no hubo poder que turbara a los poblanos. Expone don Manuel que el motivo de ello era el amor que sentían los vecinos de Puebla por sus obispos, el cual «es tal que la tiene y conservará [a la vecindad] siempre rendida y contenida». Por lo tanto, resultaba innecesario el traslado de un ministro togado a la ciudad para ejercer el cargo de Justicia Mayor, ya que su presencia no garantizaba el apaciguamiento de los ánimos sociales, «pues habiendo una Sala del Crimen en México sucedió el mismo desorden, y aún mayor atrevimiento, pues quemó la plebe la picota el año pasado de 96, retirando a pedradas a Don Manuel Suarez, alcalde de corte».<sup>10</sup> Por último, Fernández de Santa Cruz reitera que la experiencia había mostrado que la presencia de ministros togados en Puebla no producía algún cambio significativo, ya que en el pasado varios togados habían ocupado el cargo de alcalde mayor «sin que haya mejorado su gobierno». De la misma manera,

---

9 AGI, *El obispo de Puebla responde a una Real Cédula de Vuestra Majestad en que se pide informe sobre la representación que hace el Real Acuerdo de la ciudad de México a Vuestra Majestad, tocante a Puebla y su alcalde mayor*, México 346, 25 de mayo de 1697, ff. 1323f-1324f.

10 El obispo hacía referencia a los acontecimientos acaecidos en la ciudad de México a principios de 1696, cuando un grupo de estudiantes quemó la picota que estaba en el centro del baratillo como protesta por la aprehensión de un joven (Salazar Abreu, 2005).

señala que no faltaba mucho tiempo para que Agustín de Lezaca y Urdamibia desocupase el cargo de alcalde mayor y fuese sustituido por Diego Ponce de León, «caballero de espíritu y brío y de las demás prendas que faltan a dicho Don Agustín»,<sup>11</sup> el cual asegura el prelado mantendrá a la ciudad en paz y justicia.<sup>12</sup> De esta manera Manuel Fernández de Santa Cruz concluyó su parecer.

Cualquiera pensaría que, con base en los testimonios, el Consejo de Indias se apresuraría a dictar sentencia sobre este particular y remitir las respectivas órdenes. Sin embargo, lo cierto es que para 1698 la situación no resultaba tan apremiante. En todo ese tiempo, los consejeros no recibieron nuevas noticias que dieran cuenta de la inquietud social en Puebla más que una copia exacta de la denuncia hecha en enero de 1696. Por lo que debieron suponer que el estado de cosas había mejorado, o bien que nunca fue tan apremiante. Es importante señalar, además, que para esas fechas había ya una nueva autoridad al frente del reino. Juan Ortega y Montañés, obispo de Michoacán, había ocupado el cargo de virrey interino desde el mes de febrero de 1696, luego de que el propio Manuel Fernández de Santa Cruz renunciara a ese mismo nombramiento. Es decir que el nuevo gobernador ocupó el máximo cargo del reino un mes después de que el Real Acuerdo, encabezado hasta ese momento por el conde de Galve, remitiese su representación a la corte de Madrid. Es probable que los consejeros pensaran que los acontecimientos informados no eran más que la evidencia de las fricciones entre ambas autoridades, y que estas habían culminado con el nombramiento del nuevo virrey. Por lo tanto, no era necesario continuar con las

---

11 A pesar de lo señalado por el prelado, el sucesor inmediato de Agustín de Lezaca y Urdamibia fue Pedro Fernández de Santillán, Caballero de la Orden de Santiago (1697-1699).

12 AGI, *El obispo de Puebla responde a una Real Cédula de Vuestra Majestad en que se pide informe sobre la representación que hace el Real Acuerdo de la ciudad de México a Vuestra Majestad, tocante a Puebla y su alcalde mayor*, México 346, 25 de mayo de 1697, ff. 1324f-1326v.

deliberaciones en torno a la representación del Real Acuerdo de México. Razón que explicaría la falta de sentencia tras la revisión del parecer del obispo de Puebla, pues el único apunte que existe del Consejo en la correspondencia de Fernández de Santa Cruz es la fecha en que fue revisado, seguida a continuación de la frase «Vista y téngase presente». De esta manera, podemos observar que los consejeros desecharon por completo la propuesta del conde de Galve, antiguo virrey de la Nueva España.

Otra prueba esclarecedora de esto nos la brindan las actas del cabildo secular de la ciudad de Puebla. Y es que, al revisar los registros de los años de 1696 a 1698, pudimos corroborar que ningún ministro togado puso un pie en la jurisdicción poblana para ejercer el cargo de Justicia Mayor. No hay ni siquiera un testimonio de alguna real cédula en donde se notifique a las autoridades urbanas de Puebla sobre la representación del Real Acuerdo. En este sentido, podemos afirmar que las intenciones del conde de Galve acabaron en un rotundo fracaso pues no recibió el respaldo de los consejeros para la aplicación de su propuesta en la ciudad de Puebla.<sup>13</sup>

Sin embargo, más allá de los fracasados afanes del virrey, nos interesa revisar algunos particulares interesantes de la respuesta del obispo. En particular nos causa cierta sorpresa que el prelado haya minimizado las acciones de los estudiantes. Y es que en años anteriores el prelado siempre temió que en Puebla ocurriese cualquier muestra de insubordinación social. Desde que tuvo noticias de los

---

13 No podemos olvidar, además, los fuertes vínculos que se forjaron entre los prelados y el Consejo de Indias. Sobre este particular, Oscar Mazín señala que los obispos fungieron como miembros honoríficos de ese sínodo. De igual manera, los prelados compartieron con el Consejo una visión contractual del gobierno que ponderaba la legitimidad sinodal frente al avance del poder de los válidos y sus redes clientelares. Como consecuencia, los obispos y sus iglesias, señala nuevamente Óscar Mazín, «fueron objeto del favor del Consejo de Indias en lo concerniente a diversas materias, desde los conflictos de precedencia con los virreyes hasta la designación del arzobispo de México como virrey interino durante periodos inusitados algo superiores a los seis años» (Mazín, 2012a, 2012b).

tumultos en la corte mexicana y en la provincia tlaxcalteca, Fernández de Santa Cruz se preocupó de que la violencia pudiese propagarse por otras partes de su diócesis. Ya hemos señalado que don Manuel recelaba de que en Puebla pudiese germinar la violencia social como consecuencia de las diferentes problemáticas que se estaban experimentando en la urbe. También hemos mencionado el impacto que tuvo en el prelado las noticias de la villa de Atlixco. Entonces, ¿por qué ahora que se presentaban algunos sucesos de considerable preocupación el prelado simplemente los hacía menos? La respuesta salta a la vista. Si bien el prelado reconocía un estado de inquietud social en algunas comarcas de su diócesis, también era consciente de que, al hacer lo mismo para la ciudad de Puebla, asentamiento con mayor densidad de población en el obispado (Gerhard, 1981), permitiría que un funcionario leal al virrey —fuera este el conde de Galve o no— estuviese presente en la jurisdicción diocesana de manera permanente.

Don Manuel sabía que la presencia de un nuevo agente nombrado por el Superior Gobierno ocasionaría problemas entre la población de su diócesis. Podía, incluso, representar una nueva amenaza a la jurisdicción eclesiástica ya que no existían garantías de que, con la salida del conde de Galve, el Superior Gobierno desistiría en sus intentos por hacerse de los recursos. Por lo tanto, se volvía necesario responder a la orden del Consejo de Indias con el fin de refutar las opiniones del Real Acuerdo. Sin embargo, todo parece indicar que el prelado no tuvo prisa en remitir su parecer a Madrid, pues como se ha observado su correspondencia está fechada en el año de 1697. ¿Habría sido una estrategia explícita de Manuel Fernández de Santa Cruz el despachar su respuesta lo más tarde posible, o la tardanza de las noticias obedeció a circunstancias y factores ajenos al obispo?

Otro aspecto interesante es la exaltación que hace don Manuel de su investidura. En su correspondencia pudimos percatarnos de que el prelado no solo menciona el haber intervenido en los acon-

tecimientos de 1696, también afirmó que la principal razón por la que la ciudad de Puebla se había mantenido en relativa tranquilidad hasta ese momento se debía a su propia actuación. Es decir, reivindicó su papel y el de su investidura como la máxima autoridad de la ciudad de Puebla capaz de mantener en paz a su rebaño. De hecho, pareciera que Manuel Fernández de Santa Cruz llega a postular la preeminencia de la autoridad eclesiástica sobre el ámbito secular. En contraste con las autoridades civiles, de las que se mantenía cierto recelo y desconfianza, era evidente el cariño que sentía la población de la ciudad de Puebla por su prelado, razón que los mantenía tranquilos y en paz. En tanto, la intervención de las autoridades virreinales había ocasionado severas tensiones y alimentado el polvorín del tumulto. Respecto al primer punto tenemos que darle la razón al obispo, ya que fue principalmente su intervención en las problemáticas de la urbe la que había contenido el germen de las pasiones entre los poblanos. El obispo alimentó a la vecindad con los granos de las trojes eclesiásticas, veló porque se remediara inmediatamente la falta de agua en la ciudad, atendió a los convalecientes de la diócesis durante la plaga de sarampión procurando que los hospitales contaran con los insumos y el personal necesario y, finalmente, apaciguó las tensiones en las calles de la ciudad como consecuencia de un pleito entre comerciantes y regidores (Celaya Nádez, 2010; Alfaro Ramírez, 2001; Torres, 1999; Flores Sosa, 2020).

## CONSIDERACIONES FINALES

La carestía que se experimentó a finales del siglo XVII en la Nueva España fue un fenómeno que trajo consigo severas consecuencias. La falta de trigo y maíz provocó la hambruna en la población novohispana, particularmente sufrida en los sectores más menesterosos. Fue tal la incertidumbre del estado general de cosas y el miedo a morir de hambre entre los vecinos de las villas y ciudades

novohispanas que en poco tiempo propició el desarrollo de actos de violencia, tal y como lo ponen de manifiesto los tumultos en las ciudades de México y Tlaxcala en junio de 1692. Tal panorama social obligó a las autoridades del reino, tanto seculares como eclesiásticas, a tomar medidas que permitieran dar solución a tan severa problemática y evitaran el desarrollo de nuevos escenarios de violencia. Sin embargo, asumir tal reto resultó de lo más complejo y complicado. En gran medida la crisis frumentaria obligaba a las autoridades novohispanas a desarrollar acuerdos donde predominase el consenso, la colaboración y cooperación de las diferentes jurisdicciones. No obstante, esto resultaba del todo difícil de lograr, pues era evidente que las medidas implementadas no tendrían el mismo impacto en las diferentes poblaciones. Resultaba igualmente complicado el conseguir la formación de un consenso generalizado en todas las figuras de autoridad, pues no todas coincidían en los mismos puntos de vista. Por lo tanto, no es de sorprender, que el estado de carestía originara también un espacio de conflicto entre autoridades.

Uno de los casos más notorios fue el enfrentamiento entre el virrey Gaspar de la Cerda Silva y Mendoza, conde de Galve, y el obispo de Puebla Manuel Fernández de Santa Cruz. Como se señaló líneas arriba, el meollo del conflicto estuvo en los empeños del virrey por abastecer a la ciudad de México con las simientes de la diócesis poblana. Sin embargo, estas medidas resultaban contraproducentes para la población de aquel obispado, igualmente afectado por el estado de cosas. Entre los asentamientos afectados se encontraba la ciudad de Puebla de los Ángeles, segunda ciudad más importante del reino. No se puede dejar de mencionar, además, el grado de coerción con que se ejecutaban los despachos virreinales, lo que amenazaba con encender el polvorín de la violencia. Por lo tanto, no debe sorprendernos que la principal autoridad del obispado, el prelado Manuel Fernández de Santa Cruz, saliera en defensa de su jurisdicción. Si bien el obispo no se oponía rotundamente a las medidas del virrey, el prelado estaba en desacuerdo con la regularidad con la que

se realizaban los traslados de las fanegas de trigo a la corte mexicana, no se diga de las formas en cómo se ejecutaban los despachos virreinales. De suerte que el obispo llegó a oponerse a la aplicación de los mandamientos del virrey, llegando al punto de utilizar las censuras como principal forma de disuasión. Fue tal la defensa del prelado de su jurisdicción que, en más de una ocasión, el virrey tuvo que dar marcha atrás a sus despachos y proyectos.

Sin embargo, el conde de Galve no se rindió en sus empeños. Como última medida, el virrey, con la colaboración de la Real Audiencia, despachó correspondencia al Consejo de Indias con el fin de denunciar el estado social de la ciudad de Puebla, sugiriendo además la aplicación de ciertas medidas. En concreto, ante la «agitación social poblana», el Superior Gobierno sugería nombrar a un ministro togado para que se trasladara a la ciudad de Puebla y ejerciera el cargo de Justicia Mayor. A pesar de lo referenciado en la correspondencia, nosotros consideramos que esta medida tenía una intención oculta. El introducir en la jurisdicción poblana a un agente cercano al círculo del virrey con la finalidad de garantizar la ejecución rápida y expedita de los mandamientos del virrey (incluyéndose, entre ellos, los despachos de traslado de fanegas y la tasación en el precio del trigo). De otra manera no se puede explicar el cambio de actitud del conde de Galve respecto a la situación social en el obispado de Puebla. Explicaría además el afán del Superior Gobierno por no destituir al impopular Agustín de Lezaca y Urdamibia en el cargo de alcalde mayor. Tampoco se puede ignorar el hecho de que en esta solicitud al Consejo se encontraban inmiscuidos algunos de los agentes del virrey encargados de realizar los mencionados traslados. El virrey tenía esperanzas de que, ante las denuncias de un estado de gravedad social, los concejeros respaldarían su propuesta de manera expedita. Sin embargo, no contó con la determinación de aquellos en solicitar el parecer del prelado, mucho menos con el nombramiento de Manuel Fernández de Santa Cruz como su sucesor interino.

Por su parte, el prelado refutó las premisas del Real Acuerdo pues aseguró que estos no eran de la gravedad que denunciaba el virrey. Por más extraño que pueda parecer, a pesar de ser el personaje que más acusó el posible desarrollo del motín, el prelado fue el primero en minimizar los hechos acaecidos en la ciudad de Puebla. La razón se debía a que era consciente del efecto que traería la propuesta del Real Acuerdo mexicano: el afianzamiento de la presencia virreinal en aquella jurisdicción. Ante la preocupación del posible impacto social y político que ello pudiese generar, el prelado tomó la determinación de mostrar que la ciudad de Puebla se encontraba en paz. A pesar de que esto representó una evidente contradicción a su reciente postura, tal argumentación le permitió reivindicar la investidura que detentaba Fernández de Santa Cruz, así como el papel que su persona jugó en toda aquella situación. Don Manuel no solo expuso que su intervención fue relevante durante los años de carestía, sino que fue debido a ello, y solo a ello, que la vecindad de Puebla se mantenía en paz y quietud.

Las cartas que aquí se reseñaron ponen de manifiesto que el enfrentamiento entre el virrey de Nueva España y el obispo de Puebla se extendió aún más de lo que en investigaciones pasadas pudimos pensar. Muestran, además, el papel que jugaron, en este particular, las máximas autoridades de la monarquía española como la última instancia encargada de dictaminar lo más conveniente. Si bien no fue necesaria una sentencia del Consejo de Indias, pues el nombramiento de un nuevo virrey fue el aparente medio para dar solución al enfrentamiento, lo cierto es que las primeras determinaciones del cuerpo colegiado ponen en evidencia hacia dónde se inclinaría la balanza. La solicitud al prelado Santa Cruz para que externara su parecer muestra en gran medida los vínculos que existían entre el obispo de Puebla y el Consejo. Recordemos además que este obispo, como todos los prelados, formaban parte de las redes clientelares de dicho cuerpo colegiado, teniendo entre sus títulos el de «Consejeros de su Majestad» (Mazín, 2012a). De la misma mane-

ra, esta determinación muestra la poca confianza que había para la persona del conde de Galve, debilitada quizá por las denuncias emprendidas por diferentes personajes y autoridades luego del tumulto de la ciudad de México (Silva Prada, 2007). Con base en lo señalado, todo parece indicar que el conde de Galve tenía pocas posibilidades de que su propuesta pudiera ser aprobada por el Consejo de Indias. Finalmente, todo esto nos permite constatar la preponderancia y poder que alcanzó el obispo Manuel Fernández de Santa Cruz por aquella época. No solo logró interponerse de manera efectiva a los proyectos y afanes del virrey. También logró ganarse la confianza y respaldo de los consejeros siendo la principal prueba de ello su nombramiento como virrey interino de la Nueva España en sustitución del conde de Galve. Cargo al que finalmente renunció.

## ARCHIVOS

### ARCHIVO GENERAL DE INDIAS (AGI)

México 346. *El Real Acuerdo de México informa a vuestra Majestad sobre el mal estado de la ciudad de los Ángeles por los habitantes de la mucha plebe de que se compone, ocasionada de la timidez y poca actitud de su alcalde mayor y poco o ningún respeto que se tiene a la justicia*, 5 de enero de 1696, ff. 1312-1313v.

México 346. *El obispo de la Puebla responde a una Real Cédula de Vuestra Majestad en que se pide informe sobre la representación que hace el Real Acuerdo de la ciudad de México a Vuestra Majestad, tocante a Puebla y su alcalde mayor*, 25 de mayo de 1697, ff. 1322-1326v.

### BIBLIOTECA PALAFOXIANA (BP)

Libro 32389. *Mandato del Conde de Galve para que se ejecute la permisión de los trigos cogidos en Atláxco*, Manuscritos, Documento 32389/015, ff. 266f-267f.

Libro R478. *Correspondencia del obispo al virrey sobre el permiso de sembrar trigo blanquillo*, Manuscritos, Documento R478/110, ff. 236f-236v.

- Libro R469. *Memorial del obispo de Puebla sobre la defensa de los eclesiásticos a favor de los labradores, quienes tienen que enviar sus cosechas a la ciudad de México*, Manuscritos, Documento R469/035, ff. 161f-161v.
- Libro R469. *Carta del obispo de Puebla al Conde de Galve sobre la presencia de Miguel Calderón en Puebla para adelantar la remisión de trigo eclesiástico a México*, Manuscritos, Documento R469/027, f. 148f.
- Libro R469. *Consulta del oidor Miguel Calderón al obispo de Puebla sobre los precios fijos del trigo a los eclesiásticos*, Manuscritos, Documento R469/030, ff. 152f-154v.
- Libro R469. *Respuesta al oidor Miguel Calderón de la Barca del obispo sobre los inconvenientes que tienen los eclesiásticos a la tasación del precio del trigo y su escasez*, Manuscritos, Documento R469/016, ff. 112f-116v.

## REFERENCIAS

- ALFARO RAMÍREZ, Gustavo (2001). «El abasto de cereales en la Puebla del siglo XVII. El trigo blanquillo, la alhóndiga y el “pósito” tociner». En: Francisco Cervantes Bello (coord.). *Las dimensiones sociales del espacio en la historia de Puebla (XVII-XVIII)*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 91-110.
- CALVO, Thomas (2016). «Algunas historias de granos en medio de fluctuaciones planetarias: México y Cartagena de Indias en 1690-1692». En: Luis Alberto Arrijo Díaz Viruel et al. (eds.). *Clima, desastres y convulsiones sociales en España e Hispanoamérica. Siglos XVII-XX*. Zamora: El Colegio de Michoacán; Universidad de Alicante, pp. 269-294.
- CAÑEQUE, Alejandro (2018). *Un cuerpo de dos cabezas. La cultura política del poder en la Nueva España. Siglos XVI y XVII*. México: Ediciones Educación y Cultura.
- CELAYA NÁDEZ, Yovana (2010). *Alcabalas y situados. Puebla en el sistema fiscal imperial. 1638-1642*. México: El Colegio de México.

- CONTRERAS, Carlos (et al.) (1993). *Puebla. Textos de su historia*. México: Gobierno del Estado de Puebla; Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades UAP.
- ESCAMILLA, Iván (2002). «La caridad episcopal: El Hospital de San Pedro de Puebla en el siglo XVII». En: Montserrat Galí Boadella (ed.). *El Mundo de Las Catedrales Novohispanas*. Puebla: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, pp. 239-252.
- FLORES SOSA, Emmanuel Michel (2020). *Un dechado de príncipe eclesiástico. Puebla de los Ángeles durante la gestión del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz (1675-1699)*. Tesis de doctorado. México: El Colegio de México.
- GALÍ BOADELLA, Montserrat (2001). «El patrocinio episcopal en la ciudad de Puebla : El caso del obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, 1677-1699». En: *Actas del III Congreso Internacional del Barroco Iberoamericano*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide, pp. 89-110.
- GERHARD, Peter (1981). «Un censo de la Diócesis de Puebla en 1681». *Historia Mexicana*, El Colegio de México, vol. 30, núm. 4, pp. 530-560.
- GUTIÉRREZ LORENZO, María del Pilar (1993). *De la corte de Castilla al virreinato de México: El Conde de Galve (1653-1697)*. Madrid: Excma. Diputación Provincial Guadalajara.
- MAZÍN, Óscar (2012a). «Una Jerarquía Hispánica. Los obispos de la Nueva España». En: Víctor Gayol (coord.). *Formas de Gobierno en México. Poder Político y Actores Sociales a través del Tiempo*. Zamora: El Colegio de Michoacán, A. C., pp. 121-142.
- MAZÍN, Óscar (2012b). «Representaciones del poder episcopal en Nueva España (siglo XVII y primera mitad del XVIII)». En: Óscar Mazín (ed.). *Las representaciones del poder en las sociedades hispánicas*. México: El Colegio de México, pp. 373-401.
- PAREDES MARTÍNEZ, Carlos Salvador (1991). *La región de Atlixco, Huaquechula y Tochimilco. La sociedad y su agricultura en el siglo XVI*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

- PARKER, Geoffrey (1981). *Europa en crisis. 1598-1648*. México: Editorial Siglo XXI.
- PARKER, Geoffrey (2013). *Global crisis. War climate change and catastrophe in the seventeenth century*. Londres: Yale University Press.
- PREM, Hanns (1978). *Milpa y hacienda. Tenencia de la tierra indígena y española en la cuenca del alto Atoyac, Puebla, México (1520-1650)*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.
- SALAZAR ANDREU, Juan Pablo (2005). *Obispos de Puebla. Periodo de los Austrias (1521-1700)*. México: Editorial Porrúa.
- SALAZAR ANDREU, Juan Pablo (2016). «Obispos Angelopolitanos destacados en su servicio a la Corona (Periodo de los Austria y los Borbones)». En: Sigrid María Louvier Nava (coord.). *La Puebla de los Ángeles en el virreinato*. Puebla: Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, pp. 61-96.
- SALAZAR ANDREU, Juan Pablo (2020). «El prelado que rechazó ser arzobispo y virrey: Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún». *Hipogrifo: Revista de literatura y cultura del siglo de oro*. Madrid, Instituto de Estudios Auriseculares, vol. 8, núm. 2, pp. 781-791.
- SIGÜENZA Y GÓNGORA, Carlos (1932). *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692*. México: Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía.
- SILVA PRADA, Natalia (2007). *La política de una rebelión. Los indígenas frente al tumulto de 1692 en la ciudad de México*. México: El Colegio de México.
- TORRES, Fray Miguel de (1999). *Dechado de príncipes eclesiásticos que dibujó con su ejemplar, virtuosa y ajustada vida el Ilustrísimo y Excelentísimo Señor Doctor Don Manuel Fernández de Santa Cruz y Sahagún*. Edición facsimilar. México: Sociedad Mexicana de Bibliófilos A. C.

Fecha de recepción: 23 de noviembre de 2020.

Fecha de evaluación: 7 de enero de 2021.

Fecha de aceptación: 15 de febrero de 2021.

Fecha de publicación: 30 de junio de 2021.



## Escritura en quechua: las ciudades letradas de Alan Durston

Carlos ARRIZABALAGA

Universidad de Piura (Piura, Perú)  
Correo electrónico: [carlos.arrizabalaga@udep.edu.pe](mailto:carlos.arrizabalaga@udep.edu.pe)

Código ORCID: 0000-0003-3097-057X

ALAN DURSTON, PROFESOR ASOCIADO de la York University de Toronto (Canadá), publicó recientemente en *Allpanchis* un acertado diagnóstico del importante protagonismo alcanzado por la historiografía relativa a las lenguas indígenas de América Latina (Durston, 2020). Allí formulaba varias interrogantes:

¿Qué se puede aprender sobre —y de— el vaivén demográfico y social de las lenguas indígenas a través del tiempo? ¿Cómo era el manejo de la comunicación entre idiomas diferentes en las sociedades colonial y nacional? ¿Cuáles fueron los efectos culturales y sociales de la diversidad lingüística y del multilingüismo? ¿Quiénes hablaban lenguas indígenas, en qué contextos y por qué? Lo que Peter Burke (1993) denomina la «historia social de la lengua» —una sociolingüística histórica— ha recibido poca atención en América Latina.<sup>1</sup>

---

1 Durston (2020, pp. 439-440). Durston (2015) había publicado el mismo trabajo, en una versión anterior, en lengua inglesa.

En efecto, la historia social de las lenguas tiene muchos capítulos que merecen la atención de los especialistas y uno de los que revelan lecciones de importante calado es la investigación realizada por Alan Durston sobre los contextos y las funciones de la escritura, en este caso de la escritura del quechua en el Perú desde comienzos del siglo XX: *Escritura en quechua y sociedad serrana en transformación: Perú 1920-1960* (Durston, 2019).<sup>2</sup> A lo largo de cinco capítulos, el autor aborda los contextos locales y nacionales de la escritura en quechua y lo ocurrido en tres escenarios principales: Cusco, Ayacucho y Huanta, con un capítulo final dedicado a los debates generados en torno a la ortografía quechua y la repercusión negativa que las disputas tuvieron en los distintos aspectos implicados en la literacidad del idioma.

A través de tres estudios de caso, Durston permite completar —o, mejor dicho, continuar— el conocimiento de una realidad que había sido abordada con especial acuciosidad por el profesor César Itier (1995, 2000), aunque referida principalmente a textos comprendidos en el periodo anterior (1895-1919), correspondiente al *boom* del teatro inca en el Cusco en los años posteriores a la guerra del Pacífico. La escritura en quechua sirvió entonces como una forma de expresar las ambiciones de liderazgo cultural y político de los intelectuales cusqueños frente al centralismo limeño (Itier, 1995, 2000). Durston abordará para la región del Cusco la relevante y controvertida figura de Andrés Alencastre Gutiérrez (1909-1984), que tiene su inicio también en los años veinte, pero pertenece a una generación posterior y cuya influencia alcanzará varias décadas hasta los años sesenta-setenta, en que el afán por retratar sociedades locales será remplazado por «orientaciones revolucionarias de proyección nacional» (Durston, 2019, p. 14).

---

2 Dos de esos capítulos se habían publicado con anterioridad (Durston, 2014a, 2014b).

La región sudperuana contaba, además, con una larga tradición escrita, empleada principalmente por presbíteros para la oratoria sagrada (Durston, 2011), que permitió elaborar una suerte de quechua estándar colonial y en la que se desarrolló finalmente una valiosa tradición teatral con obras como *Usca Paucar* y *Ollantay*, y que incluye obras de teatro como las de Juan Espinosa Medrano, editadas por Taylor (2002, 2003) y por el propio Itier (2010). Fue en ese espacio letrado donde el profesor Durston comenzó sus indagaciones sobre los textos pastorales escritos en quechua, trabajos iniciales que contaron con la ayuda de Laura Gutiérrez y Melecio Tineo, del Archivo Arzobispal de Lima, y de los profesores Juan de Castro-monte y Rodolfo Cerrón-Palomino (Durston, 2002, 2007, 2008).

En un breve panorama referido al siglo XIX, Gonzalo Espino (2003) se refería a la escritura vernácula como «aldea letrada quechua», desdeñada por tratarse de «literaturas no canónicas» que habrían sido silenciadas o excluidas por la intelectualidad nacional como prácticas discursivas de grupos subalternos», y que demostrarían que debajo de la aparente homogeneidad del espacio constituido por la escritura del siglo XIX aflorarían «espacios controversiales y contradictorios» (Espino Relucé, 2003, p. 77). Sin embargo, solamente alude escuetamente a las proclamas en quechua que realistas y patriotas difundieron en el proceso de independencia, al drama *Ollantay* y a la *Miscelánea literaria en quechua y español* (1850) de Carlos Felipe Beltrán. De todo ello resulta «uno de los procesos de fundación de las literaturas peruanas» (Espino Relucé, 2003, p. 82).

Alan Durston (2019, p. 14) destaca que el periodo por él estudiado «se caracteriza por proyectos escriturales de carácter regionalista que fueron también altamente innovadores». El resultado fue en realidad una eclosión de obras que en su momento gozaron de gran aprecio y popularidad. Las intenciones y los intereses que persiguen los cultores del quechua fueron variados y responden a tendencias ideológicas muy distintas. Sus textos conforman un conjunto que lograron premiaciones o reconocimientos y que incluso, en algunos

casos, establecieron conexiones importantes con el mundo académico. Son décadas que beneficiaron a muchos intelectuales serranos (entre ellos José María Arguedas, Edmundo Delgado Vivanco, José María Benigno Farfán y Efraín Morote Best) con la expansión del sector educativo y la creación de cátedras universitarias, hasta constituir «la época dorada de los estudiosos y recopiladores del folclor quechua» (Durston, 2019, p. 37). Entre las circunstancias que promovieron esta explosión de estudios quechuas destaca el impulso de los movimientos indigenistas y regionalistas, que habían gozado de la simpatía del régimen de Augusto B. Leguía (1919-1930), pero también del interés de los intelectuales vinculados con José Carlos Mariátegui y la revista *Amauta*.<sup>3</sup> También los inicios de la filología quechua en la Universidad de San Marcos (Durston, 2014c). En los años cuarenta nuevamente se emprendió el fomento del quechua y el aimara en el marco del Primer Congreso Indigenista Interamericano y los proyectos de alfabetización dirigidos por Luis E. Valcárcel, ministro de educación durante el gobierno de José Luis Bustamante (1945-1948). Sin embargo, en el transcurso de estos acontecimientos la lengua quechua pasó a ser una lengua minoritaria usada primordialmente en contextos rurales:

La historia del quechua durante la primera mitad del siglo XX encierra una gran paradoja: los mismos factores que causaban su retirada demográfica contribuían a su resurgimiento como lengua escrita. La centralización política provocó respuestas regionalistas, el crecimiento económico causó la expansión de sectores medios quechuahablantes y la ampliación del sistema educativo, vehículo del español que fomentó también la difusión de la literacidad en quechua. Incluso la migración a Lima ocasionó la eclosión de nuevas formas de escritura en quechua.<sup>4</sup>

---

3 Durston (2012) aborda el papel jugado por el cultivo de la lengua quechua y el desarrollo del indigenismo en el régimen de Augusto B. Leguía. Sobre los debates indigenistas en el Cusco, véase López Lenci (2007).

4 Durston (2019, p. 27).

Un ejemplo significativo de esa eclosión será el caso del Grupo Huanta, que Durston estudia con especial profundidad, mientras apenas esboza unas líneas respecto de la escritura de otros migrantes como Salomón Velazco Yáñez, quien reunió en Lima una extensa colección de relatos y tradiciones de la zona de Coracora (Ayacucho), su pueblo natal. En Lima los migrantes de origen popular tenían más facilidad de acceder a la cultura escrita, aunque el proyecto «de recrear textualmente el lejano terruño» (Durston, 2019, p. 38), parece ser más fruto de la nostalgia que síntoma de vitalidad de la lengua.

Son tres los escenarios principales de la escritura en quechua. El cultivo del quechua huamanguino sirvió a Moisés Cavero para denunciar el latifundismo, pero también para desarrollar un proyecto de signo conservador que aspiraba al papel de guía y benefactor paternalista del campesinado. La forma literaria del quechua local serviría «para preparar a la juventud urbana para cumplir ese papel de liderazgo regional» (Durston, 2019, p. 39). De hecho, su obra más destacada, el drama *Qisanpi sapan urpikuna* (*Palomas solitarias en su nido*), se presentó en la Semana Santa del año 1920, en una velada organizada por el Círculo de Obreros Católicos de Ayacucho, que parece responder al anticlericalismo de la novela *Aves sin nido* (1889), de la escritora cusqueña Clorinda Matto de Turner.<sup>5</sup> «Los protagonistas de *Qisanpi* —excelentes católicos— son víctimas del latifundismo, no de los malos curas» (Durston, 2019, p. 42).

Una de las características centrales del teatro quechua ayacucho fue la misión educativa (Durston, 2014a), acorde con el indigenismo favorecido por el régimen del Oncenio: «glorifica al indio y denigra al terrateniente, pero sin invitar a la rebelión ni criticar a la Iglesia» (Durston, 2019, p. 43). Durston destaca especialmente la habilidad de Cavero Cazo para la versificación quechua y su afán de

---

5 Por error se afirma que Matto de Turner era una escritora «protestante» (Durston, 2019, p. 41).

desarrollar un estilo pulido y purificado cercano al habla popular, pero más adecuado para su uso literario y escolar, que trataba de excluir castellanismos introducidos al quechua hablado e incluía algunos términos del quechua eclesiástico (Durston, 2019, p. 52). Pese a ello señala que su poesía ha sido excluida de las antologías, seguramente por su temática y por su posicionamiento político contrario a los agitadores mestizos (apristas y comunistas), que representaban para Cavero tendencias funestas.

Mayor atención recibe la obra de Andrés Alencastre, según Durston, «el escritor más famoso del quechua del siglo XX» (Durston, 2019, p. 55). Más allá de las contradicciones señaladas por diversos estudiosos respecto de este gamonal y poeta socialista cusqueño (quien produjo una honda impresión en Arguedas) y de la mitificación de su figura «emblema de las contradicciones del indigenismo» (Durston, 2019, p. 56), se describe con detalle la intensa actividad realizada por Alencastre en la escena costumbrista en Cusco como músico, actor y compositor de piezas musicales y obras de teatro. Su formación coincide con un periodo dorado para el proyecto quechuista que buscaba resucitar la cultura incaica a través de su lengua, reflejado en la fundación del Instituto Histórico del Cuzco (1913) por Luis E. Valcárcel, acompañado de figuras relevantes de la intelectualidad local como Mariano C. Rodríguez y José Gabriel Cosío, principal estudioso del teatro quechua colonial. La ciudad del Cusco había conocido también una profusión asombrosa de revistas literarias y culturales (López Lenci, 2007).

La tradición del teatro incaico enfocado en representar costumbres campesinas, junto con cantos y bailes, formaba parte de un programa folclórico alimentado por los debates intelectuales promovidos por Valcárcel y José Uriel García. César Itier (1995, 2000) había investigado una docena de obras de teatro en quechua de Julio Rouvirós, Inocencio Mamani y Nemesio Zúñiga, en las que con frecuencia se denunciaban los abusos de los representantes del Estado. La celebración del cuarto centenario de la fundación española del

Cusco en 1934 incluyó la representación de varias obras de teatro en quechua, entre ellas *El pongo Killkito*, la primera obra conocida de Alencastre, quien formaba parte de un conjunto folclórico de Canas, su pueblo natal. Preparó otro drama para el centenario del Inca Garcilaso, *El ch'allakuy* (1939). Ambas obras serían publicadas en 1954, gracias a que Alencastre trabó contacto con el mundo académico al convertirse en profesor de quechua en la Universidad del Cusco en 1949 y vincularse con la revista *Tradición* de Efraín Morote Best y colaborar con el catedrático francés Georges Dumézil.

Las comedias de Alencastre reflejan la vida en una hacienda con temas de noviazgo e incomunicación. Los peones, luego de la herranza o *ch'allakuy*, intentan quemar la casa del hacendado instigados por el subprefecto, pero en el *ch'allakuy* del año siguiente se logra la reconciliación porque todos son mestizos de sangre y neoyndios por espíritu. Durston se muestra cauteloso respecto de la presunción de que el teatro de Alencastre es realista tanto en los hechos retratados como en el lenguaje empleado. Ciertamente no es un quechua literario sino fiel al habla vernácula de la zona, pero la separación entre el uso del español y el quechua parece demasiado rígida para considerarse realista:

Refleja más bien una visión jerárquica de la sociedad serrana que enfatiza las diferencias entre indios y mistis, por muy neoyndios que estos fueran. Los mistis son los únicos en dominar los dos idiomas pero los mantienen rigurosamente separados.<sup>6</sup>

A partir de los años cuarenta el teatro quechua prácticamente desapareció, conforme el país entraba en un periodo de democratización y crecimiento económico que hacían innecesario reflejar dramáticamente la denuncia de abusos o la crítica de los representantes del Estado. Alencastre se vincula a la Academia de la Lengua

---

6 Durston (2019, p. 64).

Quechua y publica lecciones de quechua en la *Revista Universitaria* (1950). Finalmente, es autor del corpus de poesía lírica más extenso de la literatura quechua, aunque sea un corpus, siempre según Durston, muy desigual, pues cae frecuentemente en lo retórico. También escribe numerosas composiciones de circunstancias, recibiendo importantes premios literarios. Alencastre se convirtió así en el primer quechuista *celebridad*, una especie de poeta oficial de la ciudad, capaz de ser intérprete y creador a la vez del folclor, como inventor de tradiciones, puesto que en cierto grado *creaba* aquello que mostraba como cultura popular, mediatizado por el impulso arqueológico del incaísmo (Durston, 2019, pp. 76-78).

El Grupo Huanta es estudiado aquí por primera vez con datos de primera mano y testimonios de familiares. Teodoro Meneses Morales, uno de los principales estudiosos del teatro quechua colonial,<sup>7</sup> formó este grupo junto con Mauro Salvador Pérez Carrasco y Porfirio Meneses Lazón, pariente cercano y cuñado suyo.<sup>8</sup> Se trata de un grupo de migrantes andinos que se destacaron como pioneros en el campo de la narrativa quechua (Durston, 2019, p. 80). Huanta es una ciudad pequeña del departamento de Ayacucho, que protagonizó una serie de rebeliones en las que campesinos y hacendados hicieron frente común contra el Estado. Durston (2019, p. 81) reconoce la importancia de la horizontalidad de la sociedad huantina como un factor para que «los intelectuales huantinos asumieran el quechua como una lengua propia más que los ayacuchanos o los cusqueños», pero también reflexiona sobre «cómo el contexto migrante influyó en sus proyectos escriturales».

---

7 Meneses Morales fue contactado en 1936 por el director del Instituto de Filología de San Marcos, el italiano Ippolito Galante, para dictar cursos de quechua y publicar dramas coloniales en quechua. Ver Durston (2014c).

8 También se relacionaron estrechamente con otros quechuistas como Víctor Rondinel Ruiz, Artemio Huilca Galindo, Juan Salvador Cavero León y Sixto Clodoaldo Soto.

Colaboraron en la revista *Huanta* (1948-1949) y luego en *Pregón Huanta* (1952), con cuentos y noticias en quechua y castellano. La sección quechua se inicia con un breve texto titulado *Sara tusuchi* (*Hacer bailar el maíz*), que describe un juego infantil. Entre los textos reseñados destaca *Tinkuy* (*El encuentro*), de Pérez Carrasco. Junto al interés por las obras clásicas de la época colonial, Meneses Morales expresaba su deseo de que el público bilingüe leyera una literatura moderna que estaba por hacerse. De hecho, *Tinkuy* se aleja de los patrones de la narrativa oral, al emplear un narrador omnisciente, recurso muy común en la prosa de ficción en otras lenguas, pero raro en quechua.<sup>9</sup> El Grupo Huanta propone así en sus relatos formas nuevas de literatura en quechua, con el deseo de modernizarla y asimismo desarrollar «una comunidad de lectores» (Durston, 2019, p. 94). Quizá influyó el hecho de ser profesionales de clase media en el contexto migrante limeño: «Además, el fuerte asociacionismo que se daba en Lima entre migrantes de la misma localidad fomentaba el desarrollo de proyectos grupales, una de las claves de la innovación escritural» (Durston, 2019, p. 95).

Finalmente, Durston destaca como objetivo común de todos los autores estudiados el deseo de alcanzar «la armonía al interior de las sociedades serranas» (Durston, 2019, p. 115); asimismo, señala que el *boom* quechuista tomó formas distintas según la localidad, y es necesario discutir por qué Cusco no fue el epicentro de la innovación en la escritura del quechua (Durston, 2019, p. 116). Los autores desarrollaron una estrategia peculiar para publicar sus obras, lo que pone en evidencia «las limitaciones que pesaban sobre el desarrollo del quechua como lengua escrita». Su conclusión respecto al declive de la escritura en quechua alrededor de 1960 es también clara: «los proyectos regionalistas perdieron fuerza en una época de movimientos campesinos y discursos revolucionarios de proyec-

---

9 Son especialmente interesantes los comentarios respecto del novedoso empleo que hacen estos escritores de los evidenciales quechuas (Durston, 2019, p. 90).

ción nacional». Además, está claro que en el contexto de «una sierra convulsionada por rápidas transformaciones y profundos conflictos sociales», ya no había un escenario regional que diera asidero temático y público a los textos: «El regionalismo como proyecto cultural había dado cabida a una excepcional diversidad y complejidad en la escritura en quechua y su declive creó un vacío difícil de llenar» (Durston, 2019, p. 118).

Alan Durston describe, explica y valora en un panorama amplio, atractivo y variopinto, una realidad letrada poco o apenas conocida, y además lo hace con una hondura y una perspicacia singular. Su estudio incluye no solamente la mención o el análisis de los textos, sino la revisión de archivos, el expurgo de periódicos y revistas y el testimonio directo de familiares de los autores estudiados, con un método a la vez crítico y biográfico, en la línea de la historia social de las lenguas. Deja como tarea pendiente el estudio de la producción velasquista en quechua y del movimiento literario en quechua protagonizado, entre otros, por el huancavelicano Pablo Landeo Muñoz, propulsor de la revista literaria *Atuqpa Chupan* (2012-), íntegramente escrita en quechua. Cabe preguntarse por qué no incluyó en su libro su interesante estudio sobre la escritura en quechua en la región puneña. Inocencio Mamani y la poesía vanguardista en quechua (Durston, 2014b) hubiera podido ser un capítulo más del libro. Según el propio Durston (2019, p. 15), el altiplano era un importante centro de la innovación escritural en quechua y requeriría un análisis especial. Tal vez pueda ofrecerlo en una segunda edición del libro.

Es más que posible que el conocimiento aportado en este libro pueda ofrecer una mejor base a los estudios dedicados a los factores sociales y lingüísticos que influyen en el uso que los migrantes hacen del español y el quechua en distintas ciudades del país. Amy Firestone (2017) atiende con un método que combina la sociolingüística y la antropología el habla de los jóvenes en Ayacucho y Arequipa. Itier (2000, p. 89) hacía hincapié en que el carisma de

la lengua de los incas era una espada de doble filo: el ímpetu de *cultivar* un quechua presuntamente arcaico y puro habría merchado su posición como lengua de comunicación polivalente. En este sentido habría que poner en relación esta tradición escrita con el afán de guardar por escrito muchos textos quechuas de tradición oral, como los cuentos quechuas registrados por Max Uhle o por Adolfo Vienrich, y ya a mediados del siglo XX por Jorge Lira y José María Arguedas.<sup>10</sup> También se podría completar el panorama con los textos vinculados a representaciones teatrales festivas como las relacionadas con el tema de la degollación del inca (Badillo, 2015).

Como comentario final, cabe señalar el interés que presenta el análisis de los textos vinculado a distintos aspectos implicados en la literacidad del idioma (educación, normalización, prensa, publicaciones), atendiendo también a circunstancias de la historia social del idioma (rebeliones, construcción de carreteras, difusión de ideas y movimientos políticos, creación de instituciones culturales o religiosas, etc.). A estos aspectos habría que añadir, tal vez, el impulso del turismo incipiente y el interés de reflejar la imagen que sobre el mundo andino buscaban proyectar los viajeros sobre sus relatos de viajes, así como la elaboración de festividades que buscaban revivir tradiciones incaicas, como las celebraciones del Inti Raymi, que se dotaron de textos dramáticos basados, al menos en parte, en la tradición aquí estudiada.

## REFERENCIAS

- BADILLO, J. (2015). *Apu Inka-A soberano Inca Atavallpaman-Atavallpa. Una y mil muertes del Incarrí en representaciones populares*. Lima: edición del autor.
- DURSTON, Alan (2002). «El *Aptaycachana* de Juan de Castromonte». *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, vol. 31, núm. 2, pp. 219-292.

---

10 Ver los estudios reunidos en Uhle (2003).

- DURSTON, Alan (2007). *Pastoral Quechua: The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- DURSTON, Alan (2008). «Native-Language Literacy in Colonial Peru: The Question of Mundane Quechua Writing Revisited». *Hispanic American Historical Review*, vol. 88, núm.1, pp. 41-70.
- DURSTON, Alan (2011). «Quechua Political Literature in Early Republican Peru (1821-1876)». En: Paul Heggarty y Adrian Pearce (eds.), *History and Language in the Andes*. Nueva York: Palgrave Macmillan, pp. 165-186.
- DURSTON, Alan (2012). «Quechua for the Patria Nueva: Indigenous-Language Government Propaganda in 1920s Peru». En: *126th Annual Meeting of the American Historical Association*. Ponencia presentada en Chicago, 5-8 de enero.
- DURSTON, Alan (2014a). «El teatro quechua en la ciudad de Ayacucho, Perú, 1920-1950». *Corpus: Archivos Virtuales de la Alteridad Americana*, vol. 4, núm. 2. Disponible en: <<http://corpusarchivos.revues.org/1280>>. Consulta: 20.11.2019.
- DURSTON, Alan (2014b). «Inocencio Mamani y el proyecto de una literatura indígena en quechua (Puno, Perú, década de 1920)». *A Contracorriente. Una revista de historia social y literatura en América Latina*, vol. 11, núm. 3, pp. 218-247. Disponible en: <<https://acontracorriente.chass.ncsu.edu/index.php/acontracorriente/article/view/826>>. Consulta: 20.11.2019.
- DURSTON, Alan (2014c). «Ippolito Galante y la filología quechua en los años 1930 y 1940». *Lexis*, vol. 38, núm. 2, pp. 307-336.
- DURSTON, Alan (2015). «Indigenous Languages and the Historiography on Latin America». *Storia della Storiografia*, vol. 67, núm. 1, pp. 51-65.
- DURSTON, Alan (2020). «Las lenguas indígenas y la historiografía de América Latina». *Allpanchis*, vol. 45, núms. 81/82, pp. 437-468.

- ESPINO RELUCÉ, Gonzalo (2003). «Las literaturas peruanas del siglo XIX y la aldea letrada quechua». *Ajos y zafiros. Revista de literatura*, núm. 5, pp. 77-85.
- FIRESTONE, A. (2017). «*Combinamos el quechua*». *Lengua e identidad de los jóvenes urbanos en el Perú*. Lima. Instituto de Estudios Peruanos.
- ITIER, César (1995). *El teatro quechua en el Cuzco. Tomo I. Dramas y comedias de Nemesio Zúñiga Cazorla: Qurichuspi (1915), Tikabina (1934), Katacha (1930?)*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- ITIER, César (2000). *El teatro quechua en el Cuzco. Tomo II. Indigenismo, lengua y literatura en el Perú moderno*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Centro de Estudios Regionales Andinos «Bartolomé de las Casas».
- LÓPEZ LENCI, Y. (2007). *El Cusco, paqarina moderna. Cartografía de una modernidad e identidad en los Andes peruanos (1900-1935)*. Lima: Instituto Nacional de Cultura; Dirección Regional de Cultura de Cusco.
- TAYLOR, G. (2002). *Sermones y ejemplos. Antología bilingüe castellano-quechua. Siglo XVII*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Lluvia Editores.
- TAYLOR, G. (2003). *El sol, la luna y las estrellas no son Dios... La evangelización en quechua. Siglo XVI*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos; Pontificia Universidad Católica del Perú.
- UHLE, Max (comp.) (2003). *El cóndor y el zorro*. Edición y prólogo de W. Kapsoli. Lima: Universidad Ricardo Palma; Embajada de la República Federal de Alemania.

Fecha de recepción: 2 de diciembre de 2020.  
 Fecha de aceptación: 20 de diciembre de 2020.  
 Fecha de publicación: 30 de junio de 2021.





## De las viruelas a la COVID-19: epidemias y caricaturas en la historia del Perú. Sobre el libro *Hijos de la peste* de Marcel Velázquez Castro

Isabelle TAUZIN-CASTELLANOS

Université Bordeaux Montaigne (Burdeos, Francia)  
Institut Universitaire de France (París, Francia)  
[Isabelle.Tauzin@u-bordeaux-montaigne.fr](mailto:Isabelle.Tauzin@u-bordeaux-montaigne.fr)

Código ORCID: 0000-0002-1243-934X

*Hijos de la peste* (Lima: Taurus, 2020, 246 pp.) es un libro de ensayos publicado por el crítico literario peruano Marcel Velázquez Castro en octubre de 2020 a partir de la vivencia de la COVID-19 y la historia de las epidemias en el Perú. De lectura amena —o sea, sin el aburrimiento que aparece muchas veces en libros saturados de notas—, *Hijos de la peste* se distingue, al contrario, por la flexibilidad del pensamiento, la habilidad argumentativa y el humanismo solidario con las víctimas de la pandemia, a la vez que ataca los males endémicos del Perú recrudecidos por la COVID: la prepotencia, la corrupción y el racismo hegemónicos en la vida pública. *Hijos de la*

*peste* es un libro valiente, en el que Velázquez Castro demuestra singular perspicacia al recurrir a una herramienta que conoce a fondo desde 2008, cuando organizara congresos sobre historia de la prensa peruana: en este año 2020 recupera el discurso visual de las caricaturas de la prensa gráfica de inicios del siglo XX (*Varietades, Monos y Monadas, Fray K. Bezón*), así como la publicidad médico-higienista de hace un siglo.

*Hijos de la peste* consta de cuatro ensayos titulados con la mayor sencillez: «Historia», «Miedo», «Violencia» y «Humor». Desde la introducción, el autor plantea la pregunta que va a orientar la reflexión a lo largo del libro: ubicar lo que se volvió utópico, por el confinamiento de cien días, cuando el clic se ha convertido en unidad mínima del ser: ¿dónde está la intersubjetividad y el espacio público en los tiempos de pandemia? Contrario a la dictadura de las estadísticas, con que los políticos saturan las pantallas, Velázquez Castro apunta de entrada que la COVID-19 deja «más muertos que el conflicto armado interno, con una intensa degradación de la vida y la sociabilidad, con un deterioro económico sin precedentes».

Antes de 2020, hubo cuatro epidemias que marcaron la historia del Perú republicano: la fiebre amarilla de 1868-1869, la peste bubónica de 1903, la gripe española en 1918-1920 y el cólera en 1991. Previamente, incluso, estuvieron las viruelas y la sífilis, esos males traídos por los conquistadores desde Europa. Luego, la lepra fue representada en el siglo XVIII, en unos grabados del obispo Martínez Compañón, a los que alude y estudia Velázquez.

El autor recuerda que medidas profilácticas y cuarentenas salvadoras se ordenaron en los gobiernos de Orbegoso, Castilla y Balta. En adelante, con autoridades civiles, la arena castrense contagió el discurso político: «la metáfora militar siempre ha reinado en la lucha contra las epidemias», apunta el académico sanmarquino, lo cual también se puede observar en otros países alejados de la secular tradición caudillista. De hecho, el libro de Velázquez traspasa las fronteras: su lectura de la pandemia evidencia la burocracia y el

papeleo convertidos en flagelos universales que lastran el accionar eficaz del personal sanitario. A falta de curar, hace falta castigar con encono: «la panacea en la multa para modificar una conducta social (sin tratar de comprenderla ni combatirla con razones), resulta una conducta arquetípica del poder, incluso en tiempos de la COVID-19, algún ingenioso funcionario logró que el gobierno apruebe un nutrido cuadro de multas» (p. 65).

Los títulos «Las ratas de la modernidad», «La Carroza y las cenizas», «Apocalipsis y consumo», «El hospital y la estadística» y «Los ojos del Estado» resumen y sugieren la catástrofe en la que ha estado sumido el Perú, una catástrofe indefinida y que se ha ignorado fuera del Perú, por el chauvinismo que define a cada país en la situación de pandemia: un «sálvese quien pueda» que desconoce la solidaridad de los navegantes en momentos de un naufragio. Si bien el Perú convirtió a los mestizos Vallejo y Arguedas en héroes culturales, la discriminación no ha desaparecido a la hora de señalar chivos expiatorios: zambos y chinos, cholos e indios, desde mediados del siglo XIX son acusados de ser los irresponsables propagadores de los flagelos que aquejan el Perú. Y para defenderse del miasma, de los microbios y otros virus, misas y procesiones habían de facilitar la intercesión divina, llegándose en Arequipa a hacer volar a la Virgen de Chapi, en alianza sagrada de la Iglesia y la minería con un vuelo programado deliberadamente el Día de la Madre, en mayo de 2020.

Marcel Velázquez no solo analiza el humor en la representación de las enfermedades contagiosas, sino que también ironiza, sin zaherir, acerca de sus conciudadanos que llegaron a «la catalepsia de los circuitos del sistema capitalista» en una fiebre enloquecida de compras, y asimismo apunta cómo se llega a «viralizar los simulacros de compasión», es decir, a «viralizar la indignación moral de los decentes». Recuerda y provoca alguna añoranza al evocar los años noventa, tiempos de las canciones del grupo musical chileno Los Prisioneros, aquellos años terribles de los coches bomba, cuando la pobreza alcanzó al 57 % de la población, se llegó a más de 530,000

enfermos de cólera, y por temor al contagio los peruanos dejaron de comer pescado, el alimento tradicional de todas las poblaciones a orillas del Pacífico.

En resumidas cuentas, *Hijos de la peste* es un libro esclarecedor sobre el colapso sufrido por el Perú en 2020, en el que «la risa y la sonrisa crean un frágil reino de resistencia y esperanza» (p. 223). Aquí solo he apuntado algunos ejemplos, entre otros muchos a los que cabe sumar el análisis visual de caricaturas de la prensa satírica. Al fin y al cabo, en *Hijos de la peste*, de título estremecedor, Marcel Velázquez disecciona el cuerpo del Perú, aunando el tono sarcástico de González Prada y la hondura de Mariátegui, con extraordinaria eficacia.

Fecha de recepción: 14 de enero de 2021.  
Fecha de aceptación: 15 de febrero de 2021.  
Fecha de publicación: 30 de junio de 2021.



### **Lista de evaluadores de *Allpanchis* (números 85 y 86)**

Agradecemos a los siguientes evaluadores por su peritaje de los artículos postulados para los números 85 y 86 de nuestra revista:

Fernando Armas Asín (Universidad del Pacífico, Perú)  
Eduardo Cavieres Figueroa (Universidad Católica de Valparaíso, Chile)  
Raquel Chang-Rodríguez (City University of New York, Estados Unidos de América)  
Álvaro Espinoza de la Borda (Universidad Nacional de San Agustín, Perú)  
Carolina Garay Doig (Universität Bonn, Alemania)  
Guillaume Gaudin (Université Toulouse, Francia)  
Antje Gunsenheimer (Universität Bonn, Alemania)  
Alejandro Herrera Villagra (Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco, Perú)  
Iván Millones Mariñez (Pontificia Universidad Católica del Perú, Perú)  
Susan Fitzpatrick-Behrens (California State University Northridge, Estados Unidos de América)  
Juan Javier Rivera Andia (Universität Bonn, Alemania)  
Jan Szeminski (Universidad Hebrea de Jerusalén, Israel)  
Vera Tyuleneva (Universidad San Ignacio de Loyola, Perú)  
Marcel Velázquez Castro (Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Perú)  
Carlos Zegarra Moretti (Universität Bonn, Alemania)

