



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía

Maestría en Estudios Históricos

Tesis

Cleros en pugna

**Tensiones entre el clero secular y los franciscanos
por las prácticas de primacía eclesiástica en
Querétaro**

1704-1759

Presenta Edgar Daniel Yañez Jiménez

Director de tesis

Dra. Cecilia del Socorro Landa Fonseca

Santiago de Querétaro, Querétaro, Octubre 2018



Universidad Autónoma de Querétaro
Facultad de Filosofía
Maestría en Estudios Históricos

“Cleros en pugna. Tensiones entre el clero secular y los franciscanos por las prácticas de primacía eclesiástica en Querétaro, 1704-1749”

Tesis

Que como parte de los requisitos para obtener el grado de
Maestro en Estudios Históricos

Presenta:

Edgar Daniel Yañez Jiménez

Dirigido por:

Dra. Cecilia del Socorro Landa Fonseca

Dra. Cecilia del Socorro Landa Fonseca
Presidente

Firma

Dr. Jesús Iván Mora Muro
Secretario

Firma

Dra. Abril Reynoso Bazúa
Vocal

Firma

Dra. Graciela Bernal Ruíz
Suplente

Firma

Dr. Rafael Castañeda García
Suplente

Firma

Dra. Ma. Margarita Espinosa Blas
Directora de la Facultad

Dra. Ma. Guadalupe Flavia Loarca Piña
Directora de Investigación y Posgrado

RESUMEN

La vida novohispana de los eclesiásticos, desde la evangelización estuvo estigmatizada por las pugnas entre los dos modelos fundacionales de Iglesia: la mendicante o regular, y la diocesana o secular. Ya que bajo el patronato regio las órdenes regulares obtuvieron los privilegios para poseer las doctrinas, pero los clérigos deseosos de espacios propios pugnaron las doctrinas y demás corporaciones para trasladarlas bajo su dominio. La pugna se dio desde el “alto clero”, es decir, obispos y cabildos catedralicios frente a provinciales y comisarios regulares. Por ello, la hipótesis general consiste en que el éxito de la secularización sistemática bajo los Borbón a mediados del siglo XVIII, también se debió al dinamismo de los cleros locales, o “bajo clero”, y no sólo al ambiente político e “ilustrado” del momento. De modo que la hipótesis particular afirma que en Querétaro, a partir de 1704, el apocado clero secular promovió un dinamismo tendiente a la secularización, mediante la disputa por las prácticas de *primacía eclesiástica* a los franciscanos (*predominio, precedencia y primogenitura*), hasta obtenerla en 1759. La variedad de fuentes utilizadas permiten contrastar este proceso de pugna eclesiástica, confirmando las hipótesis, pero también permiten observar y analizar un proceso de circularidad de la cultura, que no es otra cosa que la apropiación simbólica de elementos entre la cultura “élite” y la cultura “popular”. Como sucedió en la imbricación de tradiciones sobre la fundación de Querétaro y la primogenitura, dando como resultado una apropiación de diversas tradiciones, oral y escritas.

(Palabras clave: clero regular, clero secular, secularización religiosa, prácticas de primacía, tensiones eclesiásticas, apropiación)

SUMMARY

The New Spain life of the ecclesiastics, from the evangelization was stigmatized by the conflicts between the two foundational models of Church: the mendicant or regular, and the diocesan or secular. Since under the regal patronage the regular orders obtained the privileges to own the doctrines, but the clergymen desirous of own spaces struggled the doctrines and other corporations to transfer them under their dominion. The struggle was from the high clergy, that is to say, bishops and cathedral chapters against provincials and regular commissioners. Therefore, the general hypothesis is that the success of systematic secularization under the Bourbons in the mid-eighteenth century, was also due to the dynamism of local clergy, or under clergy, and not only the political and "illustrated" environment of the moment . So the particular hypothesis affirms that in Queretaro, from 1704, the secular clergy promoted a dynamism tending towards secularization, by means of the dispute over the practices of *ecclesiastical primacy* to the Franciscans (*predominance, precedence* and *primogeniture*), until obtaining it in 1759. The variety of sources used allows us to contrast this process of ecclesiastical conflict, confirming the hypotheses, but also allows us to observe and analyze a process of circularity of culture, which is nothing else than the symbolic appropriation of elements between the "elite" culture "And the" popular "culture. As happened in the interweaving of traditions about the foundation of Querétaro and primogeniture, resulting in an appropriation of diverse traditions, oral and written.

(Key words: regular clergy, secular clergy, religious secularization, primacy practices, ecclesiastical tensions, appropriation)

Dedicado a la inspiración y constancia

AGRADECIMIENTOS

La investigación que presento se realizó durante los dos años en que fui alumno en el Programa de Maestría en Estudios Históricos en la Facultad de Filosofía de la Universidad Autónoma de Querétaro (UAQ). Tanto los estudios como el proyecto de investigación fue posible a la beca que el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACyT) otorga, dando esta posibilidad a los nuevos investigadores, por ello agradezco a ambas instituciones los apoyos recibidos. Al cuerpo académico de la maestría que lo conforma, por su profesionalismo y apoyo intelectual. A las personas que laboran en los Archivos, por facilitarme la accesibilidad a los repositorios documentales necesarios para este trabajo. Del mismo modo a todos los que estuvieron al pendiente de este proceso.

Índice

Introducción	2
Planteamiento teórico	5
Balance historiográfico	8
Estructura y objetivos	17
Capítulo I	
Monarquía corporativa: El rey y la Iglesia en la Nueva España	19
1.1 El rey, patrono de la Iglesia indiana	21
1.2 Los modelos fundacionales de la Iglesia novohispana	25
1.3 Corporativismo y espacios de sociabilidad religiosa	28
<i>1.3.1 Los espacios de los regulares</i>	30
<i>1.3.2 Los espacios de los clérigos</i>	31
<i>1.3.3 Los espacios para seculares en disputa</i>	33
1.4 Secularización religiosa: Enfrentamiento de los modelos eclesiásticos, siglos XVI - XVII	36
1.5 Regalismo borbónico y reforma eclesiástica, siglo XVIII	42
Inferencias	51
Capítulo II	
Orígenes de las tensiones entre los cleros en Querétaro, siglo XVII	53
2.1 Querétaro pueblo de indios: Orígenes y evangelización	54
2.2 Primacía eclesiástica de los franciscanos	58
2.3 Oposición franciscana a las fundaciones de otras órdenes	65
2.4 La avanzada de los clérigos: Los jueces eclesiásticos	69
2.5 La congregación de Guadalupe, sólida trinchera del clero secular	76
2.6 La hermandad entre los congregantes y los crucíferos	80
2.7 Los franciscanos desacreditados: Las prácticas crucíferas contra las acechanzas del Demonio	85
Inferencias	93
Capítulo III	
Dinamismo eclesiástico tendiente a la secularización: Tensiones en las prácticas de predominio y precedencia en Querétaro, 1704-1759	94
3.1 Juan Caballero y Ocio, motivo de discordias	96

3.2 Prácticas de predominio: Jurisdicción y administración eclesiásticas	101
3.2.1 <i>La doctrina y las ayudas de parroquia</i>	102
3.2.2 <i>Las cofradías</i>	110
3.2.3 <i>El beaterio de Santa Rosa de Viterbo</i>	112
3.3 Las prácticas de precedencia eclesiástica: Procesiones, bancas y asientos	119
3.3.1 <i>La procesión del Corpus Cristi</i>	121
3.3.2 <i>Las bancas y los asientos en los templos: Los franciscanos excusados</i>	125
3.3.3 <i>Procesión de rogativas a la Virgen de El Pueblito</i>	128
3.4 Otra vez los franciscanos desacreditados	131
3.5 La secularización sistemática de corporaciones religiosas	135
3.6 Antonio de la Vía Santelices y Elizalde, cura y juez eclesiástico	140
Inferencias	144
Capítulo IV	
En defensa de la primogenitura: Las prácticas discursivas eclesiásticas en Querétaro de la primera mitad del siglo XVIII	147
4.1 Prácticas discursivas eclesiásticas: La oratoria sagrada en Querétaro	151
4.2 Configuración de la pugna discursiva y los silencios sospechosos	157
4.3 La primogenitura como práctica discursiva de legitimación: Orígenes y evangelización de Querétaro	162
4.3.1 <i>Primera versión franciscana sobre la primogenitura eclesiástica</i>	163
4.3.2 <i>El origen de la leyenda: ¿Tradiciones indígenas o invenciones franciscanas?</i>	170
4.3.3 <i>La otra versión franciscana: Se populariza la leyenda</i>	180
4.3.4 <i>Contra argumento de los clérigos</i>	186
4.4 Trascendencia discursiva	191
Inferencias	194
Inferencias generales	196
Anexo	200
Fuentes	206
Archivos	206
Bibliografía	207

Introducción

Septiembre de 1805. Eran días de fiesta para Querétaro. Se realizó la bendición del templo de San Felipe Neri. Dimas Díez de Lara, filipense, organizó una serie de festividades. El 11 de ese mes, como narró el autor anónimo de los *Acuerdos curiosos*, sucedió que el padre Dimas había dispuesto que en la procesión, “inmediatos al Divinísimo”, salieran los preladados religiosos con capas pluviales y también los dos curas de la ciudad. El cura de San Sebastián era el bachiller José María Zelaa e Hidalgo, quien, sabiendo la disposición referida, se “montó en cólera”, por lo que se retiró diciendo que “era mal visto que los frailes prefirieran¹ al clero en ningún caso”, con algunas otras expresiones “tan indignas”. Escuchado esto, los frailes decidieron volverse a sus conventos antes de iniciar la procesión, pero el guardián de San Francisco, fray Pablo Sánchez, les suplicó que desistieran de tal retirada en obsequio del padre Dimas, que estaba “ignorante de ello y a quien lastimaría demasiado un hecho tan vergonzoso”. Al menos tres clérigos se fueron con Zelaa y aunque quisieron “seducir a otros”, no se logró, ya que intervino el cura de la parroquia de Santiago, el doctor Alonso Martínez Tendero, quien dijo en “voz alta y golpeada: *Los que sean del partido de Zelaa que se retiren*”.²

Zelaa había reimpresso y aumentado en 1803 el libro *Glorias de Querétaro*, de Carlos de Sigüenza y Góngora (1680), en la que discutió la primogenitura de los franciscanos y redundó en el asunto, insistiendo que los primeros en llegar a Querétaro fueron los clérigos seculares, como lo afirmaba Sigüenza.³ Estos conflictos entre cleros, por la

¹ Preferencia: “La primacía, ventaja o mayoría que alguna persona o cosa tiene sobre otra, ya en el valor, en la estimación o merecimiento”, Real Academia Española, “preferencia”, *Diccionario de autoridades*, tomo V, 1737. Como Sinónimo de “precedencia”.

² Anónimo, *Acuerdos Curiosos*, tomo IV, México, 1989, Gobierno del Estado de Querétaro, pp. 174-177. Tendero era el cura de la principal parroquia y al mismo tiempo el juez eclesiástico. El anónimo franciscanos agregó una nota: “Se ha puesto esta noticia tan circunstanciada por no hallarse en otra parte; pues como el señor Zelaa era el encargado de hacer los informes a la *Gaceta de México*, llegó su venganza hasta no comunicar éste, aunque lo hacía con varias frioleras.”

³ José María Zelaa e Hidalgo, *Glorias de Querétaro*, México, 1803, Mariano José de Zúñiga y Ontiveros, pp. 103-110.

primogenitura y por la precedencia en las procesiones, vistos de manera independiente no pasan de ser meros pleitos de vecindad ¿Pero, acaso esto era un remanente de una vieja pugna entre los cleros, que inmersos en un proceso de larga duración estaban siendo partícipes?

¿Pero, cómo leer el acontecimiento, como hecho aislado de un univocismo acartonado o bajo la interpretación de un equivocismo *ad absurdum*?⁴ Más bien, con una actitud analógica, ni el simple hecho, ni el puro ejercicio hermenéutico descontextualizado, sino como hecho interpretado.⁵ De modo que el evento conflictivo entre cleros tenía camino trazado, por un lado, inmerso en un proceso estructural de secularización, y de una secularización dentro de la misma Iglesia, y por otro, en torno a una lucha a veces soterrada y otras tantas, abiertamente declarada entre los modelos de iglesia fundacional, representados por sus cleros: el secular y el regular.⁶ Este fenómeno de pugna por la primacía eclesiástica no sólo aconteció en Querétaro, sino en todo el territorio de dominación española desde la conquista.

⁴ “Univocismo”: interpretación que asegura existe un sólo sentido en los hechos. En cambio, “Equivocismo”: es la interpretación que plantea una infinitud de sentidos.

⁵ Sobre la hermenéutica analógica aplicada a la historia ver: Mauricio Beuchot Puente, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, 1997, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México; *Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo*, España, 1999, Caparrós Editores; *Estudios de historia y de filosofía en el México colonial*, México, 1991, Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 11-17; *Historia de la filosofía en el México colonial*, España, 1997, Herder, pp. 13-24; “Acerca del *Dictum* de Nietzsche: “No hay hechos, sólo interpretaciones”. Hacia un perspectivismo analogizante”, *Sapere Aude!*, 1 (2006), pp. 5-21. En este último artículo Beuchot concluye: “si interpretamos el *dictum* de Nietzsche como he propuesto, según la cual debe entenderse como diciendo que no hay hechos puros (pero tampoco interpretaciones puras), sino hechos interpretados, esto es, dados en las interpretaciones, la cual es una interpretación analógica, tendremos una interpretación válida del mismo, y, además, nos hará recuperar ese mundo y esa realidad, con una noción de correspondencia compatible con el perspectivismo, esto es, una noción de correspondencia analógica, que no sea tan pretenciosa como la univocista; que sea abierta, pero sin perder los límites [como la equivocista]”.

⁶ Se entiende por clero secular a los sacerdotes católicos que no vivían en monasterios sujetos a una regla, sino en el mundo, adscritos a una parroquia, colegiata, congregación o catedral. El clero regular lo conformaban los sacerdotes, frailes, monjes y monjas que pertenecían a cualquiera de las órdenes religiosas, hacían votos monásticos y vivían en comunidad. Virve Piho, *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1981, p. 18.

El conflicto entre cleros tuvo su punto álgido en Querétaro durante la primera mitad del siglo XVIII, cuyos antecedentes se remontan al XVII. De modo que la pugna por la primacía eclesiástica en la tercera ciudad novohispana, y segunda en importancia en el arzobispado de México, es la tarea de la presente investigación. La temporalidad que va de 1704 a 1759, fue un periodo en el que se dio un dinamismo eclesiástico tendiente a la secularización; por un lado, los clérigos seculares deseosos de espacios propios,⁷ y por otro, los franciscanos resistiendo y haciendo frente a los embates secularizadores. La singularidad del caso queretano estriba en que la pugna no se configuró como un enfrentamiento entre el clero secular y el clero regular, así generalizados, sino entre los clérigos seculares y aquellos que detentaban la primacía eclesiástica, es decir los franciscanos.⁸

¿Qué configuración tuvo esta pugna local?, ¿en qué radica la importancia de su estudio?, ¿hay algún aporte en el horizonte de comprensión de las pugnas eclesiásticas? La importancia de su estudio estriba en que su configuración obedeció al enfrentamiento por la primacía eclesiástica, con base en una tripartita forma de pugnarla: los orígenes, la posesión y los privilegios. Por lo que el aporte de la investigación radica en estructurar de manera analítica las pugnas eclesiásticas para la comprensión histórica de estos procesos, encaminados a la secularización religiosa en el periodo virreinal.

⁷ Los espacios propios para el ejercicio del ministerio, para los frailes eran sus conventos y las doctrinas, las cuales eran congregaciones de indios en las que se administraban los sacramentos y se les evangelizaba, tenían funciones parroquiales, aunque así se les llegó a denominar, aquí se distingue la “doctrina” de la “parroquia”, pues ésta es más propia del clero secular, ya que no sólo atendía a indios, sino a todas las demás gentes. Por lo tanto, el encargado de una doctrina se le denomina doctrinero, que era un religioso, y al encargado de la parroquia, párroco, por lo tanto un clérigo secular. El término de cura se usó indistintamente, pues competía a aquél que se encargaba de la cura de almas, es decir cualquier ministro con la categoría sacerdotal.

⁸ El enfrentamiento por las prácticas de primacía se polarizó en dos frentes, los clérigos seculares de la Congregación de Guadalupe junto a los jueces eclesiásticos y los franciscanos de las tres ramas, los del convento Grande de San Francisco, los apostólicos del colegio de la Santa Cruz y los descalzos de San Diego del convento de San Antonio.

Planteamiento teórico

La *secularización religiosa* fue un proceso que se dio desde los orígenes de la evangelización en México con la instauración de dos modelos de Iglesia, la mendicante y la diocesana. Que tras una serie de enfrentamientos a lo largo de los siglos XVI y XVII, la iglesia de los frailes fue disminuyendo. Las pugnas entre los cleros tomaron características propias según el tiempo y el lugar, y se enfocaron en dos tensiones: la primacía eclesiástica, es decir, la administración de sacramentos, la cura de almas y lugares de privilegio, por un lado; y por otro, el pago del diezmo. Pero no sólo hubo secularización de doctrinas, sino también secularización en diversos espacios de sociabilidad religiosa. Además, la secularización sistemática de mediados del XVIII, se gestó no sólo por el patronato del rey, las iniciativas de los obispos y el reformismo eclesiástico propugnado por los proyectistas, sino que además, en el fondo, también tuvo que ver con los intereses de los propios clérigos, que en su cotidiano ejercicio del ministerio se enfrentaron. En Querétaro los clérigos protagonizaron una serie de conflictos, minando la primacía de los franciscanos, promoviendo un dinamismo eclesiástico afín a la secularización.

A este fenómeno de enfrentamiento del clero bajo se ha denominado como dinamismo eclesiástico tendiente a la secularización.⁹ Por ello, la hipótesis general que se plantea, siguiendo a Rodolfo Aguirre, es que el éxito de la secularización iniciada en 1749 se debió también al dinamismo de los cleros locales, y no sólo al ambiente político e “ilustrado” del momento. La hipótesis particular: en Querétaro, a partir de 1704, el apocado clero secular promovió un dinamismo tendiente a la secularización, mediante la disputa por las prácticas de *primacía eclesiástica* a los franciscanos (*predominio, precedencia y primogenitura*), hasta obtenerla en 1759. De modo que con la secularización de ciertas corporaciones religiosas, el modelo beneficial de iglesia se posicionó de la *primacía eclesiástica*, aunque sólo en el *predominio*, y con él la *precedencia*, pero no la *primogenitura*, que estuvo en discusión, ganando la versión

⁹ Rodolfo Aguirre Salvador, “La secularización de doctrinas en México: realidades indianas y argumentos de Madrid, 1700-1749”, *Hispania Sacra*, 60-22 (2008), p. 489.

franciscana. Por ello, la *primacía eclesiástica* fue de los clérigos, y lo que se denomina aquí como *primacía simbólica*, la detentaron los franciscanos a través de la devoción de dos íconos, la Virgen de El Pueblito y la Santa Cruz.¹⁰

Para corroborar la hipótesis es necesario que el análisis se enfoque en el fenómeno religioso, pero no visto como un campo, sino como un elemento dinámico que permite explicar procesos, y no netamente describir los límites de un espacio cultural inerte, evitando que se genere una descontextualización. Más que transpolar una serie de categorías de otros sistemas de interpretación se ha estructurado una serie de categorías históricas para su comprensión, con base en las fuentes e historiadores que las han propuesto, resignificándolas para el caso de estudio.¹¹ La categoría histórica como tal, considera la correlación entre los momentos temporales: pasado, presente y futuro.

Con *primacía eclesiástica* se entiende a la preeminencia detentada por un *modelo de iglesia* sobre los *espacios de sociabilidad religiosa*, manifestada en las prácticas de *predominio, precedencia y primogenitura*.¹² En Querétaro dicha *primacía* estaba apropiada, en un primer momento, por el clero regular franciscano, y después pasó al clero secular.

Las prácticas de *predominio* son aquellas formas de poseer los espacios, refiriendo a la *facticidad*, al presente histórico de los actores. Estas prácticas administrativas las

¹⁰ Se podría decir que una primacía es legal y la otra legítima.

¹¹ Se distinguen los “conceptos” de las “categorías históricas”. Los “conceptos” son palabras que tienen un significado y sentido en la época en que se emplean. Las “categorías históricas” son aquellas “unidades de comprensión histórica”, como gustó en llamar Certeau, construidas por el historiador para comprender el fenómeno a estudiar. Reinhard Koselleck, *Futuro Pasado, Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993, pp. 333-357; Michel De Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, pp. 149-151. Certeau las denomina también como “unidades históricas”, y enlistó una serie de ellas: periodo, mentalidad, Antiguo Régimen, Luces, guerra, etcétera.

¹² Para la elaboración de las cuatro categorías históricas: *primacía eclesiástica, primogenitura, predominio y precedencia*, se ha hecho un esfuerzo semántico para diferenciarlas entre sí, ya que dos de ellas han sido sacadas de las fuentes a saber *primacía* y *precedencia*, esta última tenía como sinónimo la *preferencia*. Además de cotejar, cada una de las propuestas con el *Diccionario de Autoridades* de 1737. Y todas han sido utilizadas por diversos autores de manera indistinta y sin definir las.

ejercieron en la doctrina, las ayudas de parroquia, las cofradías y en el beaterio. Las prácticas de *precedencia*, en cambio, se entienden como algo más consecuente, pues los franciscanos al poseer de *facto* los espacios, tenían el derecho de encabezar las procesiones y lugares litúrgicos. Tanto las prácticas de *predominio* como las de *precedencia* fueron disputadas por los clérigos a los franciscanos con la finalidad de obtener la primacía fáctica.

A su vez, la *primogenitura* se entiende como una práctica discursiva que busca y defiende los orígenes a través de la escritura y la oralidad, para legitimar las prácticas de *predominio* y *precedencia*. Esta práctica entró en conflicto después de las otras dos. Surgió como argumento de legitimación, ya para mantener u obtener dichas prácticas. De esta manera los tres términos que definen a la *primacía eclesiástica* son correlativos. Así que la clerecía secular contentió a los franciscanos, en esta triple forma.

Las categorías históricas que se han tomado prestadas son: *espacios de sociabilidad religiosa*, basada en la empleada por Annick Lempérière de *sociabilidades religiosas*.¹³ Esta categoría nombra las formas sociales que asumieron las prácticas religiosas, ya sea como corporaciones o como escenarios y actos de las mismas, durante el periodo del llamado Antiguo Régimen. La categoría de *Modelo de Iglesia*, se fundamenta en la utilizada por Óscar Mazín y Francisco Morales,¹⁴ y significa la configuración teológica y práctica de hacer Iglesia, para establecerse en zonas de evangelización y conquista, a saber: la Iglesia diocesana o benefical y la regular o mendicante. Cada una conformada y representada por sus cleros: el secular y el regular (clérigos y frailes).

Cuando los dos *modelos de iglesia* chocaron al tratar de poseer la *primacía eclesiástica*, los sujetos que la conformaban entraron en una dialéctica de disputa por las prácticas de *predominio*, *precedencia* y *primogenitura* eclesiásticas. En este fenómeno, el modelo de Iglesia diocesana se sobrepuso paulatinamente al modelo

¹³ Annick Lempérière, *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, México, FCE, 2013, pp. 126-138.

¹⁴ Francisco Morales y Oscar Mazín, "La Iglesia en Nueva España: los proyectos fundacionales", en *Gran Historia de México ilustrada*, No. 7, México, Planeta, DeAgostini, Conaculta, Inah, 2001, pp. 125-129.

regular, generando una transición de la posesión de los diversos *espacios de sociabilidad*. Dicho proceso se ha categorizado aquí como *secularización religiosa*, entendida como un movimiento *ad intra Ecclesiam*.¹⁵

Esta serie de categorías son las unidades históricas que dan nombre y apellido al fenómeno acontecido en la Iglesia novohispana, pero específicamente en la queretana de la primera mitad del siglo XVIII, cuando el dinamismo de un clero ascendiente, deseoso de espacios propios, arremetió contra las prácticas de *primacía eclesiástica* de la familia franciscana en distintos *espacios de sociabilidad religiosa*.¹⁶ El fenómeno que se analiza en Querétaro se dio en distintas latitudes, tanto en un plano local como en uno más general.

Balance historiográfico

Existe una tradición historiográfica sobre la Iglesia novohispana.¹⁷ Pero una que se especialice en las pugnas y tensiones entre los cleros por la secularización, no ha sido

¹⁵ Para definir la categoría histórica de *Secularización religiosa*, se sigue aquí la propuesta de Elisa Cárdenas, quien categorizó a la secularización en un doble movimiento, uno hacia adentro de la Iglesia, y el otro fuera de ella, la primera acepción embona para un estudio dentro de las características del Antiguo Régimen: Elisa Cárdenas Ayala, "El lenguaje de la secularización en los extremos de Hispanoamérica: Argentina y México (1770-1870). Un acercamiento", *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 5 (2016), pp. 169-193. Sobre estudios de la secularización en el siglo XVIII ver: María Cristina Torales Pacheco, "Ilustración y secularización en México: antecedentes para la independencia", Patricia Galeana de Valadés (coord.), *Secularización del Estado y la sociedad*, México, Siglo XXI, 2010, pp. 43-60; Rubial, *La Iglesia en el México colonial*, Op. Cit., pp. 308-318, 437-444; Álvarez Icaza Longoria María Teresa, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.

¹⁶ Se entiende por *prácticas* a las "maneras de hacer". Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano, 1 artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2010, p. XLI.

¹⁷ Para un análisis bibliográfico de la Iglesia en México durante el periodo de dominación española ver: José Bravo Ugarte, "Historia religiosa", *Veinticinco años de investigación histórica en México, edición especial de Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, 1966, pp. 229-248; Antonio Rubial García y Clara García Ayuardo, *La vida religiosa en el México Colonial, Un acercamiento bibliográfico*, México, Universidad Iberoamericana, 1991; Martha Eugenia García Ugarte y Sergio Francisco Rosas Salas, "La Iglesia católica en México desde sus historiadores (1960-2010)", *Anuario de historia de la Iglesia*, 25 (2016), pp. 91-161; Antonio Rubial García,

como tal delimitada. Aquí se presenta una división en cuatro grupos cronológicos: los tres primeros abarcan la temática de manera general en la Nueva España de los siglos XVI, XVII y XVIII, y el cuarto grupo la bibliografía que lo trata de manera local en Querétaro.

Sobre el siglo XVI, Baudot en *La pugna franciscana por México*,¹⁸ descubre dos manifestaciones del mismo fenómeno: por un lado el gobierno de un tipo de Iglesia; y por otro, como respuesta, la oposición al diezmo de los indios, temas que abordan otros autores. Es reconocible su aportación, al enfocar como “pugna” o lucha el enfrentamiento del clero regular y el clero secular durante la conquista. En cambio, Francisco Morales y Óscar Mazín en “La Iglesia en Nueva España: los proyectos fundacionales”,¹⁹ especifican que la Iglesia en sus inicios siguió dos modelos fundacionales: el que identificaron con el clero regular y el clero secular. La visión de ambos autores se amplía en su obra conjunta *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España, La pugna entre las dos iglesias*,²⁰ obra a la que se suma Margarita Menegus, con la perspectiva de los indios, aliados de los frailes. Estos autores acotan la pugna entre ambos cleros bajo dos aspectos: la primacía eclesiástica y el diezmo.

En la misma línea interpretativa está la obra coordinada por Antonio Rubial *La Iglesia en el México colonial*,²¹ en la que analiza la pugna desde una visión corporativa, por lo que la Iglesia novohispana no conformaba una unidad que actuara de manera uniforme y en acuerdo, de modo que dentro de ella existían dos grandes cuerpos, el clero secular y el regular. Destaca que el conflicto se focalizó en tres puntos: la pretensión de los obispos por secularizar las doctrinas; la jurisdicción episcopal sobre

coordinador, *La Iglesia en el México Colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad de Puebla, Educación y Cultura Asesoría y Promoción, 2013, pp. 553-589.

¹⁸ Goerges Baudot, *La pugna franciscana por México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, 1990.

¹⁹ Morales y Mazín, “La Iglesia en Nueva España: los proyectos fundacionales”, *Op. Cit.*, pp. 125-129.

²⁰ Margarita Menegus, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España, La pugna entre las dos iglesias*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE), UNAM, Bonilla Artigas, 2010.

²¹ Rubial, *La Iglesia en el México colonial*, *Op. Cit.*, pp. 39-53.

las doctrinas y curas regulares; y la implementación del diezmo, tanto a indios como a las órdenes religiosas. Aunque cada época y espacio configuró el conflicto, la constante estribó en que cada modelo de Iglesia se afirmaba negando a la otra.

En balance, la bibliografía referente al siglo XVI destaca la importancia del papel de la Iglesia en la Nueva España, desde su estructura fundacional y de los modos en que sobrevivieron los modelos de Iglesia, en un constante enfrentamiento por la primacía eclesiástica y el diezmo. Ello no sólo implicaba la preocupación espiritual sino también las económicas, políticas, teológicas y culturales. El que investigaciones se aboquen a los inicios de las tensiones en el siglo XVI, explica que ciertas posturas en las ideas y proyectos permanecieron hacia el XVII, y que ambos modelos llevaron a sus consecuencias el desarrollo de esta pugna, la secularización sistemática.

Para el siglo XVII, Virve Piho en *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, recalca la importancia de la economía eclesiástica en la Nueva España, y desde esta perspectiva analiza la secularización de doctrinas hecha por Palafox y Mendoza. Aunque no ahonda en las circunstancias de Palafox antes de ser obispo, sólo lo refiere de manera breve.²² Sin embargo, Óscar Mazín en su aportación a la *Secularización de las doctrinas de indios*,²³ observa que las tensiones heredadas del siglo XVI sobrevivían, y que Palafox desempeñó un protagonismo como fiscal del Consejo de Indias, al fallar en favor del clero secular. La pugna giraba entonces en la administración de doctrinas y de los conflictos por el diezmo.

²² Referente a las propuestas reformadoras de Palafox ver John H. Elliott, "Reformismo en el mundo hispánico: Olivares y Palafox", Montserrat Galí Boadella, coordinadora, *La pluma y el báculo, Juan de Palafox y el mundo hispano del seiscientos*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2004, pp. 13-32; Cayetana Álvarez de Toledo, "El proyecto político de Palafox: Una alternativa constitucional en tiempos de crisis", Galí, *Op. Cit.*, pp. 33-55.

²³ Óscar Mazín, "Clero Secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI-XVII", Menegus, *et al.*, *Op Cit.*, pp. 139-202.

En el mismo tenor, Antonio Rubial, en “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”,²⁴ plantea que a principios del siglo XVII el poder civil apoyó al modelo de Iglesia mendicante, de manera que “la pugna tomó un cariz político que se vio reforzado por los intereses económicos, sobre todo aquellos surgidos a raíz de la exención del pago de diezmos”²⁵ de las haciendas de los religiosos. Y que el ambiente se enrarecía cada vez más, a causa de la anexión de hospitales y cofradías a las parroquias, “lo que explica la oposición obstinada de los religiosos a una reforma que los llevaría a perder uno de sus más firmes vínculos con las comunidades indígenas”.²⁶ Al igual que Mazín, Rubial contextualiza la secularización palafoxiana en un ambiente más amplio, donde otras diócesis quisieron seguir el ejemplo poblano, como Nueva Vizcaya y Oaxaca, donde se secularizaron algunas doctrinas. Rubial deja en claro que la secularización en una sociedad del Antiguo Régimen no se redujo a las doctrinas, sino que también se implementó en otros *espacios de sociabilidad religiosa*, y que al mismo tiempo se hizo empleo de las prácticas discursivas para sustentar las acciones realizadas.

En *La Iglesia en el México colonial*, coordinado por Rubial, se afirma que hacia principios del siglo XVII hubo conflictos en torno al control de los monasterios femeninos, entre el diocesano y las órdenes mendicantes, sobre todo de franciscanos y dominicos. Que la secularización de doctrinas se reforzó con dos hechos relevantes en la diócesis de Puebla bajo la gestión de Palafox: la secularización de 36 doctrinas en manos de las órdenes mendicantes y el conflicto del diezmo entre el obispo y los jesuitas. Esto reafirma la idea de Mazín sobre que fueron dos pugnas diferentes.

Rubial propone una periodización para el conflicto entre cleros, a saber: de 1574 a 1633, periodo de salvaguarda del patronato y de limar asperezas entre los cleros; 1633 a 1680, tiempo de ajuste donde se atendieron los conflictos concretos; de 1680 a 1749 el cual “se caracterizó por un esfuerzo renovado de los obispos, quienes pugnaron por

²⁴ Antonio Rubial García, “La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII”, *Relaciones*, XIX-73 (1998), pp. 237-272.

²⁵ *Ibidem* p. 243.

²⁶ *Ibidem* p. 244.

reorganizar las parroquias tanto de clérigos seculares como de frailes; subdividieron sus diócesis o bien, presionaron al Consejo de Indias para una pronta secularización”;²⁷ y el cuarto periodo, que arrancó a partir de 1749, marcado por el proceso de sustitución de los frailes por los clérigos seculares en las parroquias (secularización sistemática). Este autor, agrega que en el tercer periodo los obispos “habían minado aún más el poder del clero regular a cargo de doctrinas”, de manera que establecieron jueces de doctrinas (vicarios o jueces eclesiásticos), y afirmó:

En el clero secular del arzobispado podemos observar también dinámicas tendientes a favor de la secularización. El aumento de la población clerical y de sus expectativas de empleo contrastaba con el lento crecimiento de oficios y beneficios eclesiásticos, causando tensión en enclaves clericales como el de Querétaro, en donde la clerecía local intentó quitar espacios a los franciscanos. Todo ello colocó a los frailes en una situación por demás complicada durante el medio siglo previo a la cédula de 1749 que ordenó su separación de las doctrinas.²⁸

En esta dinámica que describe Rubial se inserta la investigación aquí realizada, de cómo las pugnas entre los cleros sobre la *primacía eclesiástica* se configuró en enclaves locales donde la clerecía, distinta a la de las sedes episcopales tomaron un protagonismo para desplazar de sus espacios a los franciscanos, pugnando las prácticas de *predominio, precedencia* y *primogenitura*.

Respecto al siglo XVIII, la mayoría de los trabajos se han enfocado a la secularización de parroquias y a los problemas originados después de ésta. Destacan Álvarez Icaza, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*; David Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*; William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado, Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*; Nancy Farris, *La corona y el clero en el México colonial*; y el artículo de Óscar Mazín “Reorganización

²⁷ Rubial, *La Iglesia en el México colonial, Op. Cit.*, p. 309. Para este periodo Rodolfo Aguirre ha hecho grandes aportaciones en diversos artículos: “El clero secular del arzobispado de México: oficios y ocupaciones en la primera mitad del siglo XVIII”, *Letras históricas*, 1 (2009), pp. 67-93; “De las aulas al cabildo eclesiástico. Familiares, amigos y patronos en el arzobispado de México, 1680-1730”, *Tzintzun*, 47 (2008), pp. 75-114; “El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz”, *Estudios de Historia Novohispana*, 22 (2000), pp. 77-110; “Grados y colegios en la Nueva España. 1704-1767”, *Tzintzun*, 36 (2002), pp.25-52; “La secularización de doctrinas en México”, *Op. Cit.*, pp. 487-505.

²⁸ Rubial, *La Iglesia en el México colonial, Op. cit.*, p. 317.

del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII”.²⁹ Este último advierte que:

La secularización de las doctrinas, como proceso histórico de la iglesia novohispana en la segunda mitad del siglo XVIII, difícilmente muestra toda su relevancia y hondura si no se lo aborda desde una doble perspectiva. Una de larga duración según la cual constituye el término histórico de la vieja pugna entre los cleros regular y secular, iniciada en el siglo XVI y desarrollada en concomitancia con el régimen del real patronazgo de la corona sobre la iglesia indiana. La otra se refiere a los años que abarcó la secularización propiamente borbónica, aproximadamente de 1750 a 1780.³⁰

Pero esta doble perspectiva tiene un periodo intermedio que podría denominarse como bisagra, entre el origen de las tensiones y la ejecución sistemática de la secularización parroquial, el periodo que Rubial señala como “esfuerzo renovado de los obispos”, y que en otra parte lo caracteriza como un dinamismo clerical tendiente a la secularización, hipótesis planteada por Rodolfo Aguirre.

La historiografía local se ha dividido en dos grupos: las que refieren el conflicto y las que se han adentrado en él. En la primera se encuentra Manuel Septién, quien redacta una introducción al documento paleografiado *Paromología del Diptongo de Querétaro, en la procesión del Corpus, desde el año de 1709*,³¹ del cual sólo se hicieron tres copias en dos tomos en 1948. Esta introducción no analiza la obra, sólo pone de relieve su importancia para la historia de Querétaro, siguiendo la opinión de José Fernando Ramírez, quien sitúa el documento en las disputas sobre la precedencia en los actos de culto, sin saber que éste tenía un trasfondo más amplio. Por su parte, Ezequiel de la Isla en: *Historia del Seminario Conciliar*, en la introducción problematiza la disputa sobre qué tipo de clero fue el que evangelizó Querétaro, sin adentrarse tanto a la

²⁹ Álvarez Icaza, *Op. Cit.*; David Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado, sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México, El Colegio de México, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de asuntos religiosos, El Colegio de Michoacán, 1999; Nancy M. Farris, *La corona y el clero en el México colonial, 1579-1821. La crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995; Óscar Mazín, “Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII”, *Relaciones*, 39 (1989), pp. 69-86.

³⁰ Mazín, “Reorganización del clero secular”, *Op. Cit.*, p. 80.

³¹ Manuel Septién y Septién, “Introducción del libro *Paromología del Diptongo de Querétaro, en la procesión del Corpus, desde el año de 1709*”, Manuel Septién y Septién, *Obras, Tomo IV, Artículos históricos sobre Querétaro*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1999, p. 56.

problemática, resuelve que los franciscanos fueron los que con tesón evangelizaron la zona. Sobre estas pugnas, quedó también registrado en el libro del dominico Esteban Arroyo, *Historia del Convento de Santo Domingo de Querétaro*, sobre la oposición de los franciscanos a la fundación del convento de Santo Domingo.³²

En la tesis de Maestría de Perla María Silva Martínez *Una opción de vida para las mujeres. El beaterio de Santa Rosa de Viterbo. Pobreza, esplendor y migración, 1728-1870*, introduce una de las tensiones, que como ella misma afirma es “muestra de uno de los enfrentamientos entre los cleros y las resistencias que los regulares desarrollaron para aminorar las medidas que los seculares desarrollaron para recuperar los espacios que le correspondían en su lucha por obtener la supremacía de los frailes”.³³ Aunque no es el tema principal de su trabajo, deja abierta la tensión clerical sobre el control del beaterio. En cambio, el trabajo más reciente que refiere las disputas sobre la secularización de la parroquia pertenece a Ignacio Urquiola, “Los caminos de las fortunas”,³⁴ que profundiza en la acumulación de riquezas de la familia de Juan Caballero y Ocio. Cierra su trabajo, a manera de epílogo, insertando una carta de Juan Caballero, quien solicitaba pasar al clero secular una parte de la parroquia administrada por los franciscanos, y señala que con este acontecimiento se inició una larga tensión entre los cleros queretanos rumbo a la secularización parroquial, desplazando a los franciscanos de sus espacios.

Respecto al segundo grupo, es decir el que se centra en la problemática de las tensiones, se encuentra el artículo “La secularización del poder local. Notables contra frailes en Querétaro, 1650-1700”, de Patricia Escandón, en el que analiza el proceso por el cual los frailes menores vieron mermada su injerencia en el poder local, destacando cómo fue que se opusieron a ciertas fundaciones de otras órdenes religiosas, y de cómo

³² Esteban Arroyo, *Historia del Convento de Santo Domingo de Querétaro*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 2000, pp. 19-21.

³³ Perla María Silva Martínez *Una opción de vida para las mujeres. El beaterio de Santa Rosa de Viterbo. Pobreza, esplendor y migración, 1728-1870*, Tesis de Maestría, Universidad Autónoma de Querétaro, 2012, p. 57.

³⁴ José Ignacio Urquiola Permisán, “Los caminos de las fortunas”, Gabriel Rincón Frías *et al.*, *Don Juan Caballero y Ocio, La generosidad y el poder, Los anhelos barrocos del benefactor queretano*, México, Municipio de Querétaro, 2013, pp. 59-115.

un grupo de frailes criollos estaba en la batuta del gobierno franciscano. Descubre que a mediados del siglo XVII un grupo de locales y de una clerecía secular creciente, intentó obtener beneficio de la secularización de la parroquia y de dotar a Querétaro de un cabildo. Concluye que el impulso secularizador de la vida pública emprendida por los notables y el clero diocesano no era causa de un arranque antifranciscano, sino que la “consolidación del poder de estos grupos oligárquicos en el espacio urbano llevaba aparejada la convicción de que los religiosos doctrineros tenían que redefinir su papel y ocupar un lugar muy distinto del que originalmente habían tenido en Querétaro”.³⁵ Asegura que esta pretensión de desplazar a los franciscanos, tuvo su manifestación en los conflictos por la precedencia en los actos de culto. Desde luego que su análisis permite observar las tensiones entre los cleros con miras a la secularización.

Por su parte, Rodolfo Aguirre en “La secularización de doctrinas en el arzobispado de México; realidades indianas y razones políticas, 1700-1749”, da una relevancia a lo acontecido en Querétaro. Su hipótesis central radica en que la secularización iniciada en 1749 “se debió a razones más profundas que sólo a la habilidad política del arzobispo y del virrey, y que para entonces, el clero regular del arzobispado de México, a diferencia de sus antecesores del siglo XVII, habría sufrido un fuerte desgaste en su independencia ante la autoridad arzobispal y en su presencia ante la sociedad”.³⁶ Aguirre introduce en la problemática los espacios de culto, como lo acontecido en Querétaro por la precedencia de la procesión del Corpus. Y con ello afirma que el clero secular del arzobispado de México inició una dinámica favorable a la secularización.

Apoyando al trabajo de Rubial García sobre la secularización de otras corporaciones, Cecilia Landa Fonseca en su libro *Las cofradías en Querétaro. De la secularización parroquial a la secularización de bienes (1750-1870)*, al hablar del origen de las cofradías, asegura que durante el siglo XVII, la mayoría perteneció al clero regular franciscano, y que hacia la secularización parroquial algunas fueron trasladadas con la parroquia. Su trabajo hace hincapié en el importante papel que fungieron las

³⁵ Patricia Escandón, “La secularización del poder local. Notables contra frailes en Querétaro, 1650-1700”, *Estudios de historia novohispana*, 50 (2014), p. 123.

³⁶ Aguirre, “La secularización”, *Op. Cit.*, p. 489.

corporaciones eclesiásticas como “fórmula organizativa de la sociedad novohispana”.³⁷ Observa que las resistencias del clero regular, “ante el avance de los seculares se manifestó en varias ocasiones y cada día se fue haciendo más ríspido”.³⁸ Aunque no abunda sobre las tensiones, sino que señala algunas y sobre todo las relacionadas con las cofradías, sí lo hace en su artículo “El establecimiento de la parroquia secular de Querétaro, 1759-1803”, en el que afirma que “el establecimiento de la parroquia secular en Querétaro en 1759 tuvo como corolario el conflicto entre los frailes franciscanos del Convento Grande de San Francisco y el clero secular”.³⁹

Otro trabajo importante es el libro *Secularización de la parroquia de Santiago de Querétaro en el siglo XVIII* de Jesús Mendoza Muñoz,⁴⁰ en el que estudia el modo en que se secularizó la parroquia, señalando como antecedentes las cédulas de 1712 sobre la división en ayudas de parroquia, así como su ejecución en 1715, y del pleito protagonizado por los franciscanos en 1717 sobre la precedencia del Corpus. También expone la secularización de doctrinas vecinas a la de Querétaro, la importancia del juez eclesiástico y de su poder asumido después de la secularización. Esta obra permite hacer una relación de las tensiones clericales con la secularización de la parroquia en 1759.

En cambio, Beatriz Cervantes, en *Los franciscanos y la historia de la fundación de Querétaro*, se enfoca en el enfrentamiento a través de las prácticas discursivas. Por ello, muestra el proceso de escritura de la tradicional fundación de Querétaro, la que la llevó no al siglo XVI sino al XVII y al XVIII, “para revisar las tensiones locales que dieron lugar a una cierta manera de presentar esa visión del pasado”.⁴¹ Su trabajo destaca la

³⁷ Cecilia del Socorro Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro, de la secularización parroquial a la secularización de bienes, 1750-1870*, México, El Colegio de Michoacán, 2010, p. 13.

³⁸ Landa Fonseca, *Op. Cit.*, p. 76.

³⁹ Landa Fonseca, “El establecimiento de la parroquia secular en Querétaro, 1759-1803”, Sandra Olivero Guidobono, Carmen Benito Hierro coordinadoras, *Entre redes y espacios familiares en Iberoamérica. Repensando estrategias, mecanismos e idearios de supervivencia y movilidad*, Sevilla, Ediciones Egregius, 2017, Capítulo I, pp. 19-33.

⁴⁰ Jesús Mendoza Muñoz, *Secularización de la parroquia de Santiago de Querétaro en el siglo XVIII*, México, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, 2008.

⁴¹ Beatriz Cervantes Jáuregui, *Los franciscanos y la historia de la fundación de Querétaro*, México, Municipio de Querétaro, 2014, p. 11.

primacía evangélica de los frailes menores y de cómo el clero secular fue adquiriendo presencia en la ciudad, de cómo hubo tensiones por la administración de la doctrina y de la procesión del Corpus, llevando el enfrentamiento a las prácticas discursivas, como crónicas y sermones. Siguiendo a esta autora, la investigación que aquí se realiza demostrará que las tensiones clericales motivaron una forma discursiva de legitimación, pero que las tensiones en las prácticas diarias fueron también una condición que posibilitó el éxito de la secularización de doctrinas iniciada en 1749, lograda en Querétaro en 1759. En el que los franciscanos perdieron credibilidad ante la sociedad, ya sea por una visión estereotipada o por su resistencia ante los embates secularizadores.

Estructura y objetivos

El objetivo de esta investigación es dejar en claro que la tensión entre los cleros queretanos se insertó en un proceso de amplia envergadura: de *secularización religiosa* originada en los modelos fundacionales de la Iglesia en Nueva España, cuya instauración del modelo diocesano estuvo auspiciado por el patronato y el regalismo, y posteriormente por un proyectismo y reforma eclesiástica. Por ello, el primer capítulo abarcará ese proceso contextualizador de la monarquía corporativa, haciendo énfasis en la política eclesiástica del rey, de la configuración de los modelos de iglesia y de las ideas que permitieron un reformismo.

El segundo capítulo tiene como objetivo enfatizar que la primacía eclesiástica en Querétaro fue, durante los siglos XVI y XVII de los frailes franciscanos, en sus diversas ramas, y de cómo un sector de la clerecía local y de la población promovieron la instauración de un cabildo municipal, y el intento de secularizar una parte de la doctrina franciscana, configurándose el conflicto por la primacía. En el que adquieren relevancia los jueces eclesiásticos y la congregación de clérigos de Guadalupe.

El tercer capítulo analizará a nivel de las prácticas religiosas las tensiones entre los cleros queretanos, que se dieron a partir de 1704, y de cómo el clero secular pretendía

desplazar a los franciscanos de sus espacios de sociabilidad, algunas veces lográndolo, confirmando el dinamismo eclesiástico, hasta la secularización sistemática iniciada por los Borbón. Pugna que se analiza en las prácticas de predominio y de precedencia. El cuarto y último capítulo, estudiará las prácticas discursivas, de cómo se manifestó la pugna por la primacía eclesiástica generando una forma discursiva de legitimación de los orígenes o primogenitura. Seguido cada capítulo de las inferencias que arroja el análisis, y a manera de compendio, después del capitulado las inferencias generales.

Capítulo I

Monarquía corporativa: El rey y la Iglesia en la Nueva España

Con *monarquía corporativa* Anick Lempérière se refiere al “vínculo político que unificaba a los hombres reunidos bajo la tutela, lejana para América, de la Corona de Castilla”,⁴² que englobaba a las comunidades y corporaciones que se fundaron desde la conquista, en un sentido limitado, pero que más amplio da nombre a la “sustancia de la cultura pública, es decir, al conjunto de instituciones, representaciones y prácticas asociadas con los asuntos de gobierno, del bien común, de la salvación de las almas, la soberanía, la policía, la obediencia y el consentimiento”.⁴³ En uno de sus esclarecedores párrafos introductorios afirma, que tras los primeros años de conquista “los monasterios, cofradías y hospitales precedieron a la fundación o refundación de villas y pueblos indígenas”, con lo que deja en claro que la labor evangelizadora fue más exitosa que la conquista, por ello:

La Corona, con la intención de evitar que los conquistadores gobernaran a los indios, pues los habían humillado y vencido, optó por confiarles su propio gobierno, combinado con la dotación de los bienes de comunidad necesarios y bajo la tutela de las órdenes religiosas y de jueces reales.⁴⁴

Y agrega, que lo mismo sucedió con las ciudades de peninsulares, pues implantar un reino en Indias debía superar las injusticias de la conquista militar, por ello debían trasladar el modelo jurídico y religioso heredado de siglos atrás. Pero en su traslado las prácticas políticas, sociales y religiosas adquirieron una peculiaridad en su formalidad, al grado de que el corporativismo instaurado fue un sello indeleble para la nación tras su independencia. Esta característica peculiar le viene dada por la forma de gobierno que se empleó, para que, desde la lejanía, el rey tuviera su representación; en tanto que dueño de la tierra, estaba en todos lados con su representación en los diversos cuerpos que honraban su nombre y su autonomía, haciendo cumplir su voluntad y sus regalías.

⁴² Lempérière, *Op. Cit.*, p. 11. Lo denomina simplemente como *sintagma*, bien pudo hacer dicho *sintagma histórico*, que en términos de Koselleck es la *categoría histórica*, o *unidad histórica* en De Certeau.

⁴³ *Ibidem*, p. 12.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 14.

Pero la voluntad del rey era la voluntad del pueblo o *público*, de modo que la república era eso, la *res pública*. Por eso, las corporaciones, tanto religiosas como civiles, eran parte integral del modo de gobierno y tan inherentes a la institución monárquica “como los poderes regalistas [estaban] ligados a la soberanía del monarca absoluto”.⁴⁵

En esta línea, Antonio Rubial sostiene que en la Iglesia existían dos grandes cuerpos, el clero secular y el clero regular, por lo que no conformaba una unidad que actuara uniformemente ni en conjunto,⁴⁶ proponiendo cada uno un modelo de Iglesia a establecer en las nuevas tierras. Desde luego que la gran corporación de los regulares estaba dividida por las diversas órdenes religiosas, así como de sus ramificaciones femeninas y seglares, pero que tenían ciertos intereses en común. Por su parte, el secular, dividido en corporaciones eclesiásticas como los cabildos catedralicios, seminarios, parroquias, juzgados eclesiásticos, etcétera, pero de igual modo con intereses afines.

Por ello, el objetivo de este capítulo es exponer a modo de contexto la conceptualización del *patronato* y *vicariato* del rey, que era la forma en que ejercía su autoridad sobre cuestiones religiosas, sobre la Iglesia indiana; en un segundo momento, explicar las dos grandes corporaciones religiosas como modelos de Iglesia fundacional; y desde esta perspectiva, en un tercer momento, analizar los espacios de sociabilidad religiosa, que en el mundo de la monarquía abundaron como corporaciones eclesiásticas; de ahí pasar a una comprensión del fenómeno de *secularización religiosa*, vista como una tensión causada a través del enfrentamiento de los modelos de Iglesia, abanderados por los cleros, en el que el modelo diocesano paulatinamente se sobrepuso al modelo mendicante; por último, estudiar el reformismo eclesiástico bajo la lupa del regalismo borbónico, proyectistas y reformadores, como condiciones que posibilitaron una secularización sistemática.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 19.

⁴⁶ Antonio Rubial García, coordinador, *La Iglesia en el México colonial, Seminario de historia política y económica de la Iglesia en México*, México, IIH-UNAM, ACSH, BUAP, Ediciones de Educación y Cultura, 2013, pp. 39-53.

Este desarrollo temático del primer capítulo nos permite contextualizar la tensiones clericales que se dieron en Querétaro en la primera mitad del siglo XVIII, analizando las diversas formas en que se dio la pugna por la *primacía eclesiástica* a través de los siglos, sobre todo como marco general de la tensión local.

1.1 El rey, patrono de la Iglesia indiana

El *Diccionario de derecho canónico* de mediados del siglo XIX, explicaba que el *patronato* era un derecho que se adquiría por privilegio papal, como título “oneroso”, es decir, con condición de que aquél a quien se le había concedido aumentaría la mitad de la “dotación de la Iglesia”, y para ello las condiciones fueron la fundación, la construcción y la dotación.⁴⁷ Los reyes hispánicos adquirieron ese derecho sobre la Iglesia del Nuevo Mundo y lo ejercieron durante todo el tiempo de dominación. Se percibe una evolución en este proceso: para el siglo XVI la consolidación del *real patronato*; para el XVII adquiere un carácter de *vicariato*: y hacia el XVIII con el *regalismo borbónico*, la efectividad de ese derecho.

En 1493, tras el descubrimiento de las Indias Occidentales, el pontífice dio a la Corona de Castilla tres bulas en las que se vislumbraban algunas prerrogativas del patronato: con la *Inter Caetera* y la *Eximiae Devotionis* donaba y concedía privilegios sobre las nuevas tierras, y con la *Piis Fidelium* encargaba la evangelización.⁴⁸ De este modo, los reyes católicos fundaron la Iglesia, construyendo y dotando, por ello en 1508 el papa Julián II con la bula *Universalis Ecclesiae* dio las concesiones básicas del

⁴⁷ Anónimo, “patronato”, *Diccionario de derecho canónico arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna*, París, Librería de Rosa y Bouret, 1853.

⁴⁸ José Uriel Patiño Franco, *La Iglesia en América Latina, Una mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el Continente de la esperanza, siglos XV-XX*, Colombia, San Pablo, 2002, pp. 70-71; Sobre el patronato ver Cristiano Gómez Álvarez, *El alto clero poblano y la revolución de Independencia, 1808-1821*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1997, pp. 17-21; Francisco Icaza Dufour, *Plus ultra, La monarquía católica en Indias, 1492-1898, Estudios en homenaje a la Escuela Libre de Derecho en su primer centenario*, México, Porrúa, Escuela Libre de Derecho, 2008, pp. 322-325.

patronato.⁴⁹ Desde entonces los Habsburgo lo convirtieron en un “complejo sistema de intervención real en los asuntos de la Iglesia americana”,⁵⁰ y al mismo tiempo favoreció a la Iglesia para que obtuviera poder e influencia en la vida social, económica y política de las nuevas tierras. Esto permitió que ella funcionara como auxiliar y a su vez, el clero como una rama del servicio civil para que llevaran a cabo las órdenes reales. Además, la Corona había obtenido del papa Alejandro VI la donación del diezmo, por la prerrogativa de la dotación de las iglesias, en 1501, que a su vez donó a las iglesias particulares para su sustento, reservándose lo que se llamó los dos novenos reales.⁵¹

El rey tenía autoridad sobre el clero, con la presentación de miembros para los puestos eclesiásticos: obispos, canónigos, prebendados, párrocos, etcétera. Es decir, que el clero secular estaba dentro de las prerrogativas del patronato, pero no el clero regular, únicamente en su supervisión, de modo que los superiores religiosos elegían a los frailes de sus doctrinas. Ante este descontrol sobre las órdenes religiosas, en 1574 el monarca dio una cédula conocida como *Real Patronato*,⁵² en ella el rey se adjudicaba

⁴⁹ Para consultar más sobre el tema: Jesús Fernando León Zavala, “El real patronato de la Iglesia”, esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, pp. 287-303; Patiño, *La Iglesia en América Latina, Op. Cit.*, pp. 69-73; Alberto de la Hera, “La legislación del siglo XVIII sobre el patronato indiano”, *Revista chilena de historia del derecho*, 6 (1970), pp. 98-119.

⁵⁰ Farris, *La Corona y el clero en el México colonial, Op. Cit.*, p. 25.

⁵¹ La gruesa decimal colectada en toda la diócesis se dividía en cuatro: una cuarta para el obispo, una cuarta para el cabildo catedralicio, y las otras dos cuartas partes sumadas se dividían en nueve porciones denominadas novenos: para el rey se destinaban dos novenos, tanto para el edificio de la catedral como para el hospital real un noveno y medio, y cuatro novenos del superávit para ayuda de parroquias y pago de oficiales. Existe Bibliografía especializada que se encarga de analizar el fenómeno del diezmo: Carlos Alberto Ortega González, “La recaudación decimal en el Arzobispado de México: entre la esperanza y la desilusión (1821-1833)”, Rodrigo Laguarda, *Representaciones y prácticas sociales. Visiones desde la historia moderna y contemporánea*, México, Instituto Mora, 2012, pp.; María Elena Bribiesca Sumano, Georgina Flores García, Marcela J. Arellano González, “Diez para Dios. El diezmo y su arrendamiento en el Valle de Toluca, 1650-1700”, en *Contribuciones desde Coatepec*, XII-24 (2013), pp. 45-65; Élica María Tedesco, *Diezmo indiano: La fiscalidad eclesiástica frente a la ofensiva borbónica y la guerra de independencia (diócesis de México, Guadalajara y Michoacán, 1750-1821)*, Tesis doctoral, México, Colegio de México, 2014.

⁵² Que en opinión de Morales debería llamarse “cédula del gobierno eclesiástico”. Morales, “La Iglesia de los frailes”, en Menegus, *Op. Cit.*, p. 54.

el poder de intervenir en la administración de las doctrinas, y no sólo de su sostenimiento como lo establecían las bulas papales.⁵³

El monarca argumentó que el descubrimiento y la conquista legitimaban su autoridad sobre la Iglesia indiana. De modo que el patronato quedó estipulado en “la presentación de candidatos para los oficios eclesiásticos en Indias, la percepción y distribución de diezmos, la fijación de límites diocesanos, el control de las facultades de los superiores religiosos y la intervención en los conflictos entre obispos y órdenes”.⁵⁴ Tuvo otras varias facultades, entre ellas el derecho de que los documentos papales pasaran por el Consejo de Indias, además del control de los concilios provinciales y diocesanos. Todo esto le permitió al rey gozar de un poder extenso en asuntos eclesiásticos y dejó al papa sin canales directos de intervención en Indias.⁵⁵

El vicariato regio fue una etapa del patronato, cuya argumentación jurídica sostuvo Juan de Solórzano y Pereyra durante la primera mitad del siglo XVII, planteando que el patronato no estaba unido a la concesión papal, sino que era propio de la Corona. Así se le dio al rey un carácter vicarial en Indias, pero no como delegado del papa sino de Dios mismo, aunque basado en las concesiones pontificias, las cuales fueron interpretadas conforme a las necesidades del absolutismo. Asumió la autoridad del pontífice, como una especie de *alter ego*, y éste únicamente confirmaba las decisiones del monarca.

El patronato adquiría el vicariato divino de los reyes, y a él se sujetaban todos los cristianos. Pero los regulares, sobre todo los franciscanos, dominicos y jesuitas se escudaban en la bula pontificia conocida como *Omnímoda* (1522), resistiendo al patronato seguían teniendo vínculos con Roma y con sus maestros y superiores generales. Por eso, la Corona, bajo diversas cédulas, exigió a los regulares que presentaran al Consejo todos los breves y patentes que recibieran.⁵⁶ La desobediencia

⁵³ Pues solicitaba que los doctrineros que fungían como párrocos en las doctrinas de indios, presentaran tanto al virrey como al obispo una lista de los frailes que las ocuparían, considerándolos como párrocos y sujetos a los preladados diocesanos.

⁵⁴ Álvarez Icaza, *La secularización de doctrinas*, *Op. Cit.*, pp. 26-27.

⁵⁵ *Ídem*.

⁵⁶ Exigía “que de ninguna manera dejéis usar en esas provincias, de cualesquier breves de Roma, y patentes de los Generales, y demás superiores de las religiones, que no fuere pasado por mi Consejo de las Indias”, de manera que cuando llegase alguna, fuera enviada al Consejo, “porque

también se reflejó con el pago del diezmo, lo que fue considerado un ataque al patronato real, por la prerrogativa de la dotación, pues la real hacienda obtenía un porcentaje de la congrua decimal.⁵⁷

Antonio de León Pinelo (1636)⁵⁸ recordó en su *Recopilación* que el patronazgo de las Indias se había reservado al rey y a su corona,⁵⁹ cuestiones que la *Recopilación* de 1680 también contempló casi íntegro en su contenido, por eso el sexto título del libro primero estableció las prerrogativas de este derecho:

Por cuanto el derecho de el patronazgo eclesiástico nos pertenece en todo el Estado de las Indias así por haberse descubierto y adquirido aquel Nuevo Mundo, edificado y dotado en él las iglesias y monasterios a nuestra costa y de los señores reyes católicos nuestros antecesores, como por habernos concedido por bulas de los sumos pontífices de su propio motu, para su conservación y de la justicia que a él tenemos. Ordenamos y mandamos, que este derecho de patronazgo de las Indias, único e in solidum siempre sea reservado a Nos y a nuestra real corona.⁶⁰

Con la dinastía de los Borbón, este derecho con carácter vicarial se reafirmó y fue aplicado con rigor, cuya ejecución de la regalías del rey junto al reformismo iniciado caracterizó el absolutismo hispánico del siglo XVIII. De este modo la Corona legitimó su potestad espiritual y reglamentó los cuerpos eclesiásticos, que desde la evangelización habían sobrevivido en conflicto, pues cada uno propuso un modelo fundacional de Iglesia. Con el sexto título del libro primero de la *Recopilación* de 1680 se intentaba

conviene a mi servicio, y al derecho de mi Real Patronazgo, que esto se observe, y ejecute de aquí adelante con mayor puntualidad, respecto de haberse entendido que algunos religiosos quieren contravenir a ello". Esta cédula real está fechada en 1650, y se encuentra inserta en las Actas de los Capítulos Provinciales de los dominicos de 1657. Archivo Histórico del Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas (AH-IDIH), Actas de los Capítulos Provinciales (ACP), 1657, f. 2r.

⁵⁷ *Real Carta Ejecutoria, 1736*, Fondo Reservado de la Biblioteca Florencio Rosas del Seminario Conciliar de Querétaro (FR-BFR), ubicación 6130.

⁵⁸ Considerado el autor, en su mayoría, de la *Recopilación* de 1680. Ismael Sánchez Bella, "La obra recopiladora de Antonio de León Pinelo", Francisco Icaza Dufour, coordinador, *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias, Estudios histórico-jurídicos*, México, Porrúa, 1987, pp. 87-97.

⁵⁹ Antonio de León Pinelo, *Libro primero y segundo de la recopilación de las indias*, 1636, libro 1, título sexto, en Antonio de León Pinelo, *Recopilación de las Indias*, tomo I, México, Porrúa, 1992.

⁶⁰ *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, 1681, Libro I, título 6, ley I. Todo este título corresponde al real patronato del rey en Indias.

poner fin al conflicto entre ambos cleros, delimitando las jurisdicciones. Pero ¿cómo se definieron estos dos grandes cuerpos eclesiásticos? ¿Qué los distinguía uno de otro?

1.2 Los modelos fundacionales de la Iglesia novohispana

Desde sus orígenes, la Iglesia se configuró jerárquicamente, el papa como cabeza junto al episcopado la gobernaban, seguidos de la clerecía, origen del primer modelo eclesiástico. Pero otro modelo de Iglesia surgió hacia el siglo XI y XII, el regular, que pretendía una renovación espiritual, propuesta por dos órdenes religiosos: los frailes de la Orden Menor fundada por san Francisco de Asís y la Orden de Predicadores por santo Domingo de Guzmán. Hacia el siglo XIV hubo un nuevo ímpetu: el retorno a los orígenes, la mendicidad y la evangelización, lo que fortaleció al clero regular. De modo que la Iglesia estaba conformada por dos tipos de cleros hacia el siglo XVI, años en que, después del arribo de Colón a tierras amerindias, se iniciaba la conquista de los nuevos territorios. El papa como mediador se encargó de dar legalidad a las tierras que conquistaban los reinos de Portugal y España, pero con la condición de convertir a los indios en nuevos cristianos, sobre todo al segundo le confirió varios derechos que conformaron el patronato real.

Por ello, ante la necesidad de evangelización, surgió una cuestión ¿qué tipo de clero iba a evangelizar? El mismo Hernán Cortés solicitó al rey de Castilla para que enviara evangelizadores con impulso apostólico, pidió no enviase clérigos porque no eran capaces de realizar la labor evangelizadora como los mendicantes, pues éstos ya habían dado buenos resultados en la reconquista española.⁶¹ De modo que una evangelización sistemática se llevó a cabo a partir del arribo de un grupo de doce franciscanos, seguidos

⁶¹ Robert Ricard, *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, 1995, p. 83.

de dominicos y agustinos.⁶² Al mismo tiempo se empezaron a fundar diócesis, por lo que el clero secular poco a poco fue teniendo presencia.

Es así que la categoría histórica de *modelos fundacionales* de la Iglesia en Nueva España, nombra la formulación pastoral y teológica de un tipo de Iglesia que se deseaba instaurar en las nuevas tierras;⁶³ por un lado, el propuesto por los órdenes mendicantes o Iglesia de los frailes, propugnado por el clero regular, y por otro, y de manera simultánea, la del clero secular o clérigos, la Iglesia diocesana o benefical.

El primer modelo consistió en proyectar sobre los nuevos territorios el establecimiento del modelo primitivo de Iglesia, basado en la predicación del evangelio mediante el ejemplo y la pobreza, sin jerarquías eclesiásticas, sin parroquias y sin el diezmo. Con la bula papal de 1522, conocida como *Omnimoda* recibieron los derechos de evangelización y administración de los sacramentos. Este modelo eclesiástico, era, sobre todo, de inspiración franciscana con ideas milenaristas y de un humanismo utópico planteado por los dominicos.⁶⁴ Las primeras órdenes religiosas en llegar a México fueron los franciscanos y los dominicos, seguidos de los agustinos.⁶⁵ Éstas se estructuraron geográficamente en provincias, a las que pertenecían tanto las doctrinas, las misiones, los conventos y, hacia finales del siglo XVII, los colegios de propaganda fide. Se sustentaban con la ayuda del rey, en un primer momento, quien no deseaba pagar más, pues había donado la gruesa decimal a la Iglesia diocesana.⁶⁶ También se sostenían del servicio de los indios, quienes fueron los que se encargaron de dotar a los centros religiosos de víveres y construcción material, además de las limosnas recibidas

⁶² Rubial García, *La Iglesia, Op. Cit.*, pp. 15-40.

⁶³ La información sobre los modelos fundacionales ha sido tomado sobre todo de: Morales y Mazín, "La Iglesia en Nueva España", *Op. Cit.*, pp. 125-129; Menegus *et al*, *La secularización de las doctrinas de indios, Op. Cit.*

⁶⁴ Baudot, *Op. Cit.*, pp. 13-36. Mauricio Beuchot, *La teología de los dominicos novohispanos de México en el siglo XVI*, México, Provincia Dominicana de México, 1992, pp. 5-19.

⁶⁵ Sobre los primeros evangelizadores y de la instauración del modelo de Iglesia mendicante conviene revisar la obra de Ricard, *La conquista espiritual de México, Op. Cit.*

⁶⁶ Morales, "La Iglesia de los frailes", Menegus Margarita, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España, La pugna entre las dos iglesias*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE), UNAM, Bonilla Artigas, 2010, pp. 47-57.

tanto de los indios como de españoles, pues tuvieron a su cargo muchas obras pías, órdenes terceras y cofradías.

Este proyecto evangelizador protegió a los indios, hasta el grado de que se identificaron con los frailes y los defendieron ante las propuestas de secularización, amenazando con dejar las congregaciones. En el siglo XVI primó este modelo, gracias a las bulas papales⁶⁷ que cedieron plena potestad a dichas órdenes para la evangelización, de manera que la jerarquía episcopal apoyó dicho modelo, como el caso de fray Juan de Zumárraga,⁶⁸ franciscano, y fray Bartolomé de las Casas, dominico, respectivamente obispos de México y Chiapas. Pero poco a poco fueron perdiendo terreno conforme aumentó la población peninsular y se multiplicaron las ciudades, y con ellas la fundación de diócesis.⁶⁹

En cambio, el proyecto del clero secular asumía a los indígenas como otros cristianos más, por lo tanto debían pagar diezmo. La Iglesia diocesana se regía bajo los acuerdos de los Concilios Provinciales,⁷⁰ se sustentaba con el diezmo, de modo que instauraron dicha práctica. Recibían su formación en la Real y Pontificia Universidad de México fundada con esa finalidad en 1551. Esta forma de organización eclesiástica fue apoyada por Felipe II (1556-1598), que reglamentó en el *Patronato Regio* (1574) la sumisión de los religiosos párrocos doctrineros a los obispos. El Concilio de Trento (1545-1563), dio a los mitrados el principal papel de pastores de las iglesias, auxiliados por sus párrocos, sometiendo de alguna manera al clero regular bajo su potestad.⁷¹ Con esto se dio origen al proceso aquí denominado como *secularización religiosa*, que implicó el sometimiento

⁶⁷ En mayo de 1522, Adriano VI promulgó el breve *Exponi nobis*, conocido como bula *Omnimoda*, en el que designó a los mendicantes para encargarse de las nuevas misiones.

⁶⁸ Morales, "La Iglesia de los frailes", *Op. Cit.*, pp. 27-32.

⁶⁹ En 1519 se funda la diócesis llamada Carolense, después Tlaxcala-Puebla; en 1527 la de México; 1535, Oaxaca; 1536, Michoacán; 1539, Chiapas; 1548, Guadalajara; 1561, Yucatán. En 1542 se erigió el arzobispado de México, cuyas diócesis sufragáneas fueron Oaxaca, Michoacán, Tlaxcala, Guatemala y Chiapas.

⁷⁰ Antes del primer Concilio Mexicano hubo tres juntas eclesiásticas en los años 1524-1525, 1539 y 1546. En 1555 se celebró el primer Concilio Provincial Mexicano, el segundo concilio se hizo en 1565 y finalmente el tercero en 1585. Fortino Hipólito Vera, *Apuntamientos históricos de los Concilios Provinciales Mexicanos*, México, Tipografía Guadalupana de Reyes Velasco, 1893.

⁷¹ Morales, "La Iglesia de los frailes", *Op. Cit.*, pp. 70-73.

del clero regular bajo el modelo diocesano, lo que se manifestó en diversos enfrentamientos.⁷² Oscar Mazín resume así ambos modelos:

Mediado por una rotunda presencia del rey y de sus autoridades delegadas, el establecimiento de la iglesia católica en el continente americano tomó así la forma de un doble proyecto: el auspiciado por los frailes no exento, sin embargo, de una gama de posiciones y de actitudes en su interior, y [...] el de una iglesia organizada en diócesis, jerárquica, centrada en las catedrales y las parroquias, sustentada esencialmente en el pago del diezmo.⁷³

Pero estos modelos eclesiásticos no coincidían en sus objetivos, y por lo tanto su forma de hacer Iglesia era distinta. Por ello cabe preguntar: ¿Qué proceso permitió que ambos cuerpos eclesiásticos sobrevivieran? ¿De qué manera se configuró cada uno? ¿Cuáles fueron las formas sociales de sus prácticas? Pero, en algún punto, ambos modelos deseaban los mismos espacios en dónde manifestar y poner en práctica sus ideales, lo que los llevó a enfrentarse ¿Cuáles fueron esos puntos y espacios de encuentro?

1.3 Corporativismo y espacios de sociabilidad religiosa

Espacios de sociabilidad religiosa, es una categoría histórica social que agrupa semánticamente a las formas sociales que asumieron las prácticas religiosas, ya sea como corporaciones o como escenarios y actos de las mismas, durante el periodo del llamado Antiguo Régimen.⁷⁴ Es decir, aquellas asociaciones, conglomeraciones, rituales, espacios físicos de reunión y tiempos específicos de la vida. Se puede enumerar una serie de espacios de sociabilidad religiosa: clero regular, clero secular, diócesis, provincias religiosas, parroquias, conventos, templos, doctrinas, colegios, seminarios, beaterios, cofradías, capellanías, fundaciones pías, terceras órdenes, hermandades,

⁷² Algunas indicaciones teóricas sobre la construcción de la categoría histórica de “secularización religiosa” se hizo en la Introducción.

⁷³ Mazín, “Clero secular y orden social en la Nueva España”, en Menegus, *et. at., Op. Cit.*, p. 140.

⁷⁴ Lempérière, *Op. Cit.*, pp. 126-138. La categoría que emplea Lempérière es la de *sociabilidades religiosas*, no la define, pero a partir de ella se ha elaborado esta categoría.

congregaciones, santuarios, peregrinaciones, misas rituales, procesiones, fiestas patronales, sermones, etcétera.

En el mundo novohispano existieron diversos espacios de sociabilidad, en el que abundaron los de carácter religioso. Muchos de estos fueron legalmente instituidos bajo el proceso corporativo. Por ello, es importante comprender el corporativismo novohispano, pues en tanto que instituciones aglomeraban a la sociedad según estatus, condición y utilidad. Las corporaciones religiosas participaban de una economía de la salvación, pues su intención estaba en orden a la salvación de sus almas, estableciendo relaciones sociales de caridad y beneficio público.

La doctrina de los *corpora* estaba fuertemente enraizada en la cultura hispánica desde el siglo XII, tras la evolución del feudalismo en un movimiento asociativo. Hacia el siglo XIII se caracterizó de manera jurídica a las corporaciones: una comunidad era legal y legítima cuando una autoridad superior la reconocía como persona moral, es decir, “una persona ficticia que está dotada, por sus estatutos, de la personalidad jurídica que le permite administrar bienes y ser representada en un tribunal”;⁷⁵ una segunda característica era que ellas estaban fundadas con un fin colectivo, espiritual o no, inspirado en el bien común.⁷⁶ Cada corporación elaboraba sus reglamentos y ejercía una jurisdicción sobre sus miembros, además de que en sus constituciones y prácticas integraban el culto de santos. También tenían varios elementos de cohesión, además de practicar las reglas y constituciones, algunos tenían insignias propias en forma y color, que les daban estatus y los distinguían, como cierto tipo de gorros, escapularios, hábitos, estandartes, etcétera. También lo era el lugar que se les asignaba en las procesiones y actos públicos.⁷⁷

⁷⁵ *Ibidem*, p. 26.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 27.

⁷⁷ Rubial, *La Iglesia en el México colonial*, *Op. Cit.*, pp. 39-40.

1.3.1 Los espacios de los regulares

Las órdenes religiosas, en tanto que espacios de sociabilidad, respondían a un estilo de vida que se asumía de forma voluntaria, cuyas constituciones, en esencia corporativas, ordenaban la vida cotidiana de sus integrantes. En el territorio novohispano trece provincias religiosas ejercían su ministerio de forma autónoma, pertenecientes a cinco órdenes mendicantes. La provincia era una entidad jurídica eclesiástica formada por varios conventos, denominados como guardianías para los franciscanos, prioratos para los dominicos y agustinos, y comendadores para los mercedarios, estos estaban distribuidos en un territorio sujeto a un provincial. Eran cinco provincias de franciscanos calzados, una de franciscanos descalzos o dieguinos, cuatro de dominicos, dos de agustinos y una de carmelitas descalzos.⁷⁸ Esta característica de territorialidad distinguía a estas corporaciones de las demás, emparentándola con las diócesis y en su momento con las intendencias. Se basaban en reglamentos y estatutos o constituciones, e inclusive de una *ratio studiorum* para señalar los estudios. “En ese esquema es comprensible la importancia del color y medida de los hábitos y el lugar que la corporación debía ocupar en ese retablo social que eran las procesiones”, espacios públicos en los que manifestaban su unidad corporativa.⁷⁹

A las órdenes religiosas entraba un sector de la población, tanto masculina como femenina, con la finalidad de subsistencia y honor, sin negar quienes entraban por “verdadera” vocación.⁸⁰ Muchas de sus labores se diversificaban según la orden religiosa. Los mendicantes tenían entre sus principales tareas la evangelización, la catequesis y la vida conventual. En cuanto a su evangelización se establecieron las doctrinas, que eran centros religiosos de catequización y administración de

⁷⁸ También existía una de mercedarios, orden de redención, y de hospitalarios tres: hipólitos, juaninos y betlemitas. Así como una de la Compañía de Jesús.

⁷⁹ Antonio Rubial García, “Los conventos mendicantes”, Pilar Gonzalbo Aizpuru, dirección, y Antonio Rubial García, coordinador, *Historia de la vida cotidiana en México, II La ciudad barroca*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2009, p. 170; Rubial, *La Iglesia en el México colonial*, *Op. Cit.*, pp. 172-206.

⁸⁰ Rubial, “Los conventos mendicantes” ..., *Op. Cit.*, p. 173.

sacramentos para indios, tenían funciones parroquiales, e inclusive así se les llegó a denominar. En el convento estaban los profesos, así como los colegiales y los legos, algunos eran maestros de novicios, otros eran profesores en las universidades y colegios. En menor medida, algunos cumplían con la predicación, otros eran capellanes, confesores, profesores o directores espirituales, etcétera.

Al respecto de las corporaciones femeninas, los conventos y colegios beaterios estaban auspiciadas por sus correligionarios masculinos o por el ordinario de la diócesis, bajo el patrocinio de la figura del juez eclesiástico. Sólo los dominicos y franciscanos podían tener bajo su tutela los conventos de sus reglas, conventos de catarinas y clarisas, respectivamente, los demás se sujetaban al ordinario, aunque los carmelitas lo pretendieron, no se les concedió la autoridad sobre las monjas de su regla.⁸¹ También se adscribían a diversas órdenes las denominadas terceras órdenes, para seculares, cuyo afán era imitar la vida regular fuera del convento: austeridad, penitencia, oración y caridad. Estas corporaciones intentaban difuminar las diferencias honoríficas, de modo que todo tipo de personas se inscribían a ellas, ricos y poderosos, así como pobres y menesterosos, aunque sí hacían distinciones raciales insistiendo en las purezas de sangre, como sucedía con los ingresos de frailes, clérigos y monjas.⁸²

1.3.2 *Los espacios de los clérigos*

Respecto al clero secular, era menos estructurado corporativamente, se encontraba dentro de la entidad denominada provincia eclesiástica, cuya cabeza era el arzobispo de México, con obispos sufragáneos: los de las diócesis de Puebla, Oaxaca, Michoacán, Guadalajara, Yucatán, Durango, Linares y Sonora. Algunos prelados asumieron cargos de visitadores y de virreyes interinos, y alguno como virrey. Pero la función más

⁸¹ Rubial, *La Iglesia en el México colonial*, Op. Cit., p. 234; Manuel Ramos Medina, *Místicas y descalzas, Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, CONDUMEX, 1997, p. 46.

⁸² Rubial, *La Iglesia en el México colonial*, Op. Cit., pp. 242-243.

importante del obispo era la del magisterio, o la enseñanza para transmitir la tradición apostólica; le seguía la función de encabezar la liturgia; como tercera, la administración de justicia; y por último la obligación de hacerse cargo de las necesidades espirituales y materiales de sus fieles, por ello bajo su custodia y jurisdicción estaban varios recogimientos femeninos y beaterios, así como algunos hospitales y colegios de pobres.

La sede del episcopado era la catedral, ahí residía el obispo, y era ayudado por el cabildo eclesiástico para la administración que, al mismo tiempo, era una corporación que obtenía su puesto de forma vitalicia y nombrada por el rey. El cabildo se componía de cinco dignidades y un número variable de canónigos, y otros tantos sacerdotes con diversos cargos. Tras la muerte del prelado se declaraba sede vacante y el cabildo gobernaba mientras era nombrado un sucesor.⁸³

En la catedral existían tres tribunales: el primero era encabezado por el vicario general y provisor, elegido de entre el cabildo por el obispo, el provisorato fungía como tribunal diocesano, además tras morir el obispo quedaba como máxima figura de autoridad en conjunción con el cabildo; el segundo era el juzgado de testamentos, capellanías y obras pías, este juez era también nombrado por el obispo, pero no necesariamente elegido de entre el cabildo; el tercero era la haceduría, regido por dos jueces hacedores, que se encargaban de las cuestiones del diezmo. Otro recinto importante en la catedral era la clavería o tesorería, administrado por dos claveros.⁸⁴ Cabe destacar que estos clérigos que pertenecían tanto al cabildo eclesiástico como a alguno de los cargos mencionados, e inclusive de parroquias con muy buena renta eclesiástica o algún puesto en la Universidad Pontificia de México, se considera una élite o “alto clero”, pues se sostenían de los beneficios de la renta decimal y otros ingresos arzobispaes. Pero un sector más bajo de la clerecía, que no se beneficiaba del diezmo, aspiraba a las parroquias y capellanías mejor dotadas, algunos a cargos como de juez

⁸³ *Ibidem*, pp. 41-42. Las dignidades eran: El deán, el arcediano, el chantre, el maestro de escuelas y el tesorero. Los canónigos eran de gracia o de oficio. Los otros cargos eran: racioneros y medios racioneros. David A. Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, pp. 229-231.

⁸⁴ *Ibidem*, pp. 201-204.

eclesiástico, y los menos afortunados alcanzaban a ser vicarios parroquiales o capellanías pobres, y algunos llegaron a mendigar.⁸⁵

El obispado se dividía a su vez en parroquias, en cuanto a la administración espiritual. En cuanto a la colecta decimal se dividía en diezmatorios. Respecto a las cuestiones de justicia en juzgados eclesiásticos o vicarías foráneas, como primeras instancias de apelación, para lo cual se nombraba al juez o vicario eclesiástico al que el obispo designaba para que:

Administrando a todos justicia, y conozcáis de todas las causas matrimoniales, decimales, civiles, y criminales, y mixtas, que ante vos se causaren y comenzaren, y las que están pendientes en primera instancia, y las demás que por uso y costumbre os pertenecen, y de que han conocido vuestros antecesores, y los sentenciéis y determinéis interlocutoria y definitivamente, como halláredes por Derechos y para que podáis inquirir y castigar cualesquier delitos, y pecados públicos, que os pertenecen, contra personas eclesiásticas y seglares, y así por querellas de parte, como por denuncia de nuestros fiscales: y para que podáis hacer llevar, y llevéis a pura y debida ejecución con efecto las sentencias y autos que diéredes y pronunciáredes; y podáis hacer, y hagáis todas las demás cosas al dicho Oficio de Vicario debidas, y pertenecientes, según, y como lo han hecho, y usado los demás Vicarios vuestros predecesores; con que no conozcáis de causas Beneficiales, ni de las demás cosas, que tenemos reservadas a Nos, y a nuestro Concejo, y Vicario General; y guardéis en todo, y por todo las instrucciones que tenemos dadas, y hayáis y llevéis los derechos y emolumentos, que os pertenecen por razón del dicho Oficio.⁸⁶

1.3.3 *Los espacios para seglares en disputa*

Las doctrinas fueron los espacios de disputa por antonomasia entre los cleros, los frailes las defendían y los clérigos solicitaban su secularización para convertirlas en parroquias. Pero también hubo otros espacios que el clero secular pretendía quitar a los mendicantes para restarles su predominio y con ello la precedencia: como las cofradías, beaterios, procesiones y lugares de privilegio en los templos. Poseer estos

⁸⁵ El clero secular ha sido ampliamente estudiado por Aguirre, "El clero secular del arzobispado de México", *Op. Cit.*; "De las aulas al cabildo eclesiástico", *Op. Cit.*; "El ascenso de los clérigos de Nueva España", *Op. Cit.* También por William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado*, *Op. Cit.*

⁸⁶ Francisco Ortiz Salcedo, *Curia eclesiástica para secretarios de preladados*, España, Joaquín Ibarra, 1759, pp. 28-31.

espacios dotaba de primacía, una que era factual y otra simbólica, lo que los hacía importantes, no sólo por figurar como autoridad religiosa, sino además de tener relevancia económica y política, así como social, pues daba prestigio. Y al mismo tiempo por la necesidad de ejercer su ministerio.

Las corporaciones de seculares más influyentes en la sociedad novohispana fueron las cofradías, que desde muy temprano se establecieron, pero fue tras el III Concilio Provincial (1585) que aumentaron significativamente. Han sido consideradas como “fórmula organizativa de la sociedad novohispana”, por su gran influencia e importancia económica, social y religiosa.⁸⁷ Por ello, Rubial afirma que las cofradías ayudaron a los “indios a reconstruir sus lazos religiosos-comunitarios; permitieron a los españoles consolidarse como comunidades cristianas modélicas, mientras que para los negros, mulatos y mestizos fueron una de las principales vías para su integración a la sociedad cristiana y para la formación de identidades”.⁸⁸

Muchas de las cofradías se adscribían a los templos de las órdenes religiosas, así como a las parroquias y doctrinas. Las había para distintos grupos sociales, también para algunos gremios de oficios, con distintas finalidades, en orden a la caridad y el bien común. Fueron objeto de disputa por ambos cleros, sobre todo porque algunas cofradías eran muy específicas y debían estar adscritas a las parroquias, por ello durante la secularización de doctrinas muchas pasaron a la jurisdicción del arzobispado.⁸⁹

También se pueden considerar como espacios de sociabilidad religiosa a las capellanías y obras pías, pues cumplían una función social.⁹⁰ En las capellanías

⁸⁷ Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro, Op. Cit.*, p. 13; William J. Kallahan, “Las cofradías y hermandades de España, y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos”, Pilar Martínez López Cano, Gisela Von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 35-47.

⁸⁸ Rubial, *La Iglesia en el México colonial, Op. Cit.*, p. 238.

⁸⁹ Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro, Op. Cit.*, pp. 71-102.

⁹⁰ Para ahondar en ellas ver: Pilar Martínez López Cano, Gisela Von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998; Gisela von Wobeser, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las*

confluían los fundadores, patronos y capellanes, y su finalidad era diversa: la salvación de las almas; dotar a los familiares sacerdotes de una fuente económica segura para su educación y subsistencia; y daban *status*; desempeñaron una actividad crediticia, pues sus fondos estaban disponibles a la sociedad mediante préstamos.⁹¹ Por su parte, las obras pías al ser una institución eclesiástica para la caridad, se establecían con un bien material, de cuyos réditos se destinaban a varias causas sociales: dotes para mujeres huérfanas, para que tomaran estado casándose o profesando en un convento; se dotaban festividades; becas de colegiales; y limosnas para los pobres, hospitales y reos.⁹² Por lo que se sabe de estos espacios, no fueron objeto de riña entre los cleros, al menos para Querétaro, habría que analizar en otras latitudes.

Las corporaciones novohispanas solían tener espacios de convivencia, como templos y conventos, o salas de cabildo, pero al mismo tiempo espacios públicos donde demostraban su estatus religioso. Por ello, es conveniente hablar de las procesiones, fiestas patronales, rituales, áreas y momentos de culto como espacios de sociabilidad religiosa. En general, la fiesta era, por antonomasia, “un tiempo de excepción con valor ritual y colectivo en el que durante el tiempo de la celebración se [suspendía] el ritmo de la vida cotidiana”,⁹³ que se convirtió en un ritual compartido entre los “detentadores del poder y la colectividad para la preservación de un orden que dio sentido a la realidad inmediata del individuo y lo incorporó a un sistema de valores que sustentaron al sistema absolutista hispánico”.⁹⁴

De este modo las festividades patronales de cofradías, terceros, conventos, parroquias, ciudades y otras solemnidades litúrgicas, eran los tiempos oportunos para

capellanías de misas en la Nueva España, 1700, 1821, México, 1999, Universidad Nacional Autónoma de México.

⁹¹ Gisela von Wobeser, *Vida eterna*, *Op. Cit.*; “Las capellanías de Misas: su función religiosa, social y económica en la Nueva España”, López Cano *et al.*, *Cofradías*, *Op. Cit.*, pp. 119-130.

⁹² Rosalva Loreto López, “La caridad y sus personajes: las obras pías de don Diego Sánchez Peláez y doña Isabel de Herrera Peregrina. Puebla siglo XVIII”, López Cano *et al.*, *Cofradías*, *Op. Cit.*, pp. 263-280.

⁹³ María Dolores Bravo, “La fiesta pública: su tiempo y su espacio”, Pilar Gonzalbo Aizpuru, dirección, y Antonio Rubial García, coordinador, *Historia de la vida cotidiana en México, II La ciudad barroca*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2009, p. 435.

⁹⁴ *Ídem.*

evangelizar, distraerse, convivir y demostrar el estatus. El Corpus Cristi casi era una celebración nacional que tenía varios momentos de manifestación, uno de los más importantes era la procesión, objeto de discusión entre los cleros por precederlas para demostrar su primacía eclesiástica, como en su momento se explicará más detalladamente esta procesión. Las procesiones en general demostraban la conformación estamentaria de la sociedad. También los lugares que se ocupaban en los ritos de culto dentro de los templos, en las solemnidades y Te Deum, implicaban cierto prestigio, como las bancas y asientos de los clérigos, ocupar los mejores lugares demostraba una posición. Estos lugares de privilegio fueron disputados, inclusive entre órdenes religiosas y cofradías.

Fue conveniente la exposición de esta categoría histórico social, para comprenderlas como prácticas en disputa por los cleros en Querétaro. Aunque no todas se disputaron, sí lo hicieron por: la doctrina franciscana y sus ayudas, algunas cofradías, el beaterio de Santa Rosa de Viterbo, las procesiones y espacios en los templos. Analizado, es menester conocer cómo se dio el proceso de secularización religiosa para contextualizar los forcejeos entre cleros.

1.4 Secularización religiosa: Enfrentamiento de los modelos eclesiásticos, siglos XVI - XVII

Cabe destacar que los dos modelos de Iglesia se instauraron al inicio de la conquista, gracias a las bulas papales y bajo las prerrogativas del real patronato. El primer obispo novohispano que fomentó la sobre posición del modelo diocesano al regular, fue el dominico Alonso de Montufar (1489-1572), quien tras haber llegado a su diócesis convocó en 1555 el Primer Concilio Provincial de México, en el que se “evaluaron las nuevas necesidades materiales de la Iglesia diocesana y se discutieron estrategias en orden a la mejor dotación de cada una de sus sedes”,⁹⁵ acordando imponer el diezmo a

⁹⁵ Mazín, “Clero secular y orden social”, *Op. Cit.*, p. 147.

los indios. Esto desató una respuesta de los frailes que se opusieron y buscaron la manera de evitarlo, de modo que se polarizó la polémica adquiriendo un carácter polifacético.⁹⁶ Afirmó Mazín que “pocas vías de acceso al debate entre regulares y seculares son tan importantes como el diezmo [...] Resulta de hecho imprescindible para la comprensión del proceso de secularización de las doctrinas”,⁹⁷ pero visto desde una perspectiva más general, ya que en ámbitos locales faltó este elemento en las pugnas eclesiásticas.

Hacia 1568 se hizo una Junta Magna convocada por el rey para tratar dos cuestiones: las tensiones políticas y sociales acumuladas en el Orbe indiano, es decir, los enfrentamientos entre cleros y las posturas anárquicas de los encomenderos; y el ambiente de tensiones entre el monarca y Roma. Respecto al problema de los cleros, no se dio solución, sino que mediaron para templarlo, de modo que respecto al diezmo de indios determinaron que debían pagarlo sólo en parte. Se estableció la erección de beneficios curados, reformando las doctrinas, quedando los doctrineros desvinculados de su convento y orden religiosa. Finalmente, dieron permiso a la orden de la Sociedad de Jesús, o jesuitas, para que pasaran a estos reinos, con la finalidad de abocarse a la educación de la sociedad y a la formación del clero secular.⁹⁸

La cédula real de 1574, sobre el patronato del rey en Indias, tiene sus orígenes en estas tensiones y disposiciones de la Junta Magna, con lo que el modelo diocesano reforzó su presencia al establecer la sujeción de los doctrineros, o curas regulares, bajo la potestad del obispo, como lo estableció el Concilio de Trento (1545-1563). Pero los frailes se oponían en gran medida a las disposiciones, argumentando diversos motivos a los virreyes, quienes los apoyaban, como Martín Enríquez (1510 ca.-1583). Por su

⁹⁶ Baudot, *Op. Cit.*, pp. 59-73. Sobre los pormenores de la pugna del diezmo de los indios Mazín, “Clero secular y orden social”, *Op. Cit.*, pp. 152-156. Por ello, se dio una oposición entre el arzobispo Montufar y el agustino Alonso de la Veracruz (1509-1584), en torno al diezmo, en la que se dejó ver los proyectos de Iglesia enfrentados.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 155.

⁹⁸ La Junta Magna y la visita que realizó Juan de Ovando al Consejo de Indias (1530 ca.-1575), le permitieron a éste establecer una división radical de la Iglesia: se establecerían diócesis auténticas donde la población española abundara, pero donde la población en su mayoría fuera india, los obispados se regirían bajo el modelo de los mendicantes que en ella prevalecieran. Lo cual no fructificó. Mazín, “Clero secular y orden social”, *Op. Cit.*, pp. 156-160.

parte, los obispos obtuvieron del monarca en 1583 una cédula que ordenaba que se prefirieran a los seculares sobre los frailes para designarles beneficios, curatos y parroquias. En cambio, para 1587 los regulares consiguieron otra cédula que estipulaba no se les quitaran las doctrinas, aunque amonestados para que lo ejercieran como tal, pues habían argumentado que no obedecían a los obispos por obedecer las reglas de sus órdenes.⁹⁹

Aunque en los años siguientes las tensiones parecieron estancarse en una tregua, el clero secular iba creciendo, sobre todo el criollo, gracias al incremento de la población y a la labor educativa que hicieron los jesuitas, haciéndolos aptos para la atención de los indios, pues crecían en el ambiente de estos, a diferencia de los regulares, que en su mayoría seguían siendo peninsulares. Esta característica fue un ingrediente esencial en el enfrentamiento que se dio en el siglo XVII. En 1603 el rey envió una cédula en la que dispuso que los obispos podían prohibir ejercer a los doctrineros que no conocieran las lenguas vernáculas. Para estas alturas las órdenes mendicantes habían abandonado sus ideales utópicos, aliándose con los corregidores y virreyes a quienes ya no veían como enemigos. Dando un giro al enfrentamiento, ya no por instaurar un modelo, porque ambos estaban establecidos, sino defender su primacía eclesiástica, es decir su jurisdicción y administración de doctrinas, y la defensa de su privilegio de no diezmar.¹⁰⁰

Los conflictos entre cleros tuvieron un giro a partir de 1719, cuando el arzobispo de México, Juan Pérez de la Serna (1570-1631),¹⁰¹ obedeciendo las cédulas reales sobre el examen de idiomas a los doctrineros, se enfrentó con el virrey conde de Guadalcázar, que apoyaba a los regulares. A la sazón de esta polémica, el deán y cabildo de México

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 161-179.

¹⁰⁰ *Ibidem*, pp. 179-182.

¹⁰¹ En 1624 se dio un enfrentamiento entre el arzobispo Pérez de la Serna con el virrey Gelves por la jurisdicción de doctrinas, cuando la audiencia falló en favor del prelado, a su vez el virrey anuló tal decisión, lo que condujo a que el primero excomulgara al *alter ego* del rey, y en consecuencia éste desterrara al prelado, desatando una rebelión que le valió el derrocamiento al marqués de Gelves. Por intercesión del mismo Pérez de la Serna, se designó como su sucesor a Francisco Manso y Zúñiga (1587-1655), quien llevó el indulto real a la ciudad de México por la rebelión de 1624, y en caso de ser necesario, tomar bajo su mando, de manera provisional, el virreinato. De manera que éste dio pruebas de ser un digno sucesor.

enviaron un procurador ante el rey para tratar sobre el asunto del diezmo de las órdenes, pues muchas de ellas habían adquirido propiedades, aún contra disposiciones reales, eximiéndolas del pago decimal. De este modo el diezmo cambió de sujetos en los enfrentamientos, ya no era la cuestión de si los indios debían pagar o no tal impuesto, sino a las mismas órdenes. Desde entonces, los enfrentamientos entre cleros adquirían dos posturas, una conforme a la administración de las doctrinas y otra conforme al diezmo.¹⁰² Hacia 1630 el Consejo de Indias refundió en un sólo expediente los asuntos del diezmo, que por separado intentaban solucionar varias iglesias del Perú y la Nueva España. En este asunto tuvieron un papel importante dos fiscales del Consejo de Indias, Juan de Solórzano Pereira y Juan de Palafox y Mendoza, futuro obispo de Puebla.¹⁰³

Respecto a la jurisdicción sobre las doctrinas, Juan de Solórzano Pereira había determinado que el patronato real era perjudicial para las órdenes religiosas, quienes no se consideraban como párrocos, sino que lo hacían por caridad, por ello determinó que no debían entregar cuentas al rey, ni mucho menos a los obispos, de manera que la única forma de salvaguardar el patronato era sustituyendo a los frailes por clérigos seculares. Aunque otros opinaron radicalmente que no se les debía remover, había un consenso: que no había autoridad superior al rey, por lo que sólo él determinaría sin derechos de apelación.¹⁰⁴ Por esto, con cédulas de 1634 y 1639, Felipe IV (1605-1665) sujetó a los religiosos a la obediencia de sus obispos.¹⁰⁵

Hacia 1641 el obispo de Puebla, Palafox y Mendoza, secularizó treinta y un doctrinas franciscanas, tres dominicas y dos agustinas en su territorio, argumentando que los regulares habían tenido una actitud altanera, sobre todo de los frailes menores, quienes

¹⁰² *Ibidem*, pp. 179-189.

¹⁰³ El pleito se centró en dos artículos: el primero, que los regulares debían pagar algún día diezmo de los bienes adquiridos desde antaño; el segundo, que haciendas de seglares dejaban de pagar diezmo por pasar a manos del clero regular, lo que mermaba las entradas a las catedrales. Dos fiscales del Consejo de Indias jugaron un papel importante para la determinación: el primero fue Juan de Solórzano Pereira (1575-1655), quien rebatió el primer artículo y debió impulsar el segundo; el siguiente fiscal fue Juan de Palafox y Mendoza, en 1632 hizo un informe en el que apoyó ambos artículos. *Ibidem*, pp. 189-201.

¹⁰⁴ Rubial, *La Iglesia en el México colonial, Op. Cit.*, p. 310.

¹⁰⁵ Para presentar examen de idioma y de suficiencia en la administración de los sacramentos de sus doctrinas.

se habían negado a hacer el examen de idioma y con ello solucionaba la falta de empleo para su clero diocesano.¹⁰⁶ El enfrentamiento de Palafox no sólo se limitó a la secularización de doctrinas, sino también sobre el diezmo, asunto que se estaba llevando en varias diócesis.

La secularización palafoxiana motivó intentos en otras diócesis del reino, como lo fueron las iniciativas de los obispos de Nueva Vizcaya, Oaxaca y Yucatán.¹⁰⁷ Pero una serie de propuestas, tanto por dignidades catedralicias como por los obispos, impulsó una resistencia por parte de autoridades de las órdenes regulares, generando diversos enfrentamientos, así entre autoridades regulares y diocesanas como entre la clerecía y los frailes locales.¹⁰⁸ Pero lo que sucedió en Nueva Galicia con el obispo Juan Ruíz Colmenero, entre 1649 y 1663, que redujo hospitales y cofradías de frailes a la autoridad episcopal e instauró vicarios foráneos que se entrometieron en asuntos parroquiales de las doctrinas regulares, reconfiguró la pugna eclesiástica por la primacía no sólo con la secularización de doctrinas sino también de otros espacios religiosos.¹⁰⁹

Como quedó dicho, la secularización religiosa se conformó en dos pugnas: una por la primacía eclesiástica, y la otra por el diezmo. Este análisis de la doble pugna, conviene

¹⁰⁶ Sobre las particularidades de este proceso iniciado por Palafox ver: Piho, *Op. Cit*; Francisco de Ayeta y Hernando de la Rúa, *Manifestación breve, radical y fundamental*, San Gabriel de Cholula, 2 de agosto de 1671; Francisco de Ayeta, *Crisol de la verdad*, sin lugar y fecha, probablemente en España en 1693. Es un gran opúsculo sobre el asunto de la secularización de doctrinas en Puebla bajo el gobierno de Palafox y Mendoza.

¹⁰⁷ En Nueva Vizcaya el obispo benedictino Francisco Díaz de Quintanilla y de Evía y Valdés, secularizó doctrinas a los jesuitas y franciscanos. En Oaxaca, el obispo Bartolomé de la Serda y Benavides, instado por el arcediano Antonio de Cárdenas y Salazar, queretano, secularizó veintiuna doctrinas de los dominicos, tras la muerte del prelado en 1652, el arcediano Cárdenas y Salazar, ratificó dicha secularización. Los dominicos lograron la reposición de sus doctrinas, hacia 1664 y con ello la remoción del arcediano a la arquidiócesis de México como provisor, en el que intentó menoscabar el poder de los franciscanos. Rubial, "La mitra y la cogulla", *Op. Cit.*, pp. 239-248.

¹⁰⁸ En Querétaro se dio un intento de secularizar la doctrina hacia 1651, apoyados por el arcediano de Oaxaca, Antonio de Cárdenas y Salazar, y tras no lograrse, cuando éste era provisor del arzobispado de México apoyó la fundación de la Congregación de Clérigos Seculares de Guadalupe en Querétaro hacia 1668, como se verá más adelante. El caso de enfrentamientos entre obispo y frailes, fue el que se dio entre el arzobispo de México fray Payo Enríquez de Ribera y fray Hernando de la Rúa, comisario franciscano. *Ibidem*, pp. 250-257.

¹⁰⁹ *Ibidem*, pp. 257-261.

que se distinga, porque no siempre fueron de la mano, aunque la finalidad era la misma, someter al clero regular bajo el modelo diocesano. Y conviene la distinción, para poder enmarcar las pugnas locales, como la que sucedió en Querétaro, cuyo perfil se centró en la primera forma.

La secularización religiosa iniciada desde el siglo XVI hasta finales del XVII tuvo un periodo de cierta tranquilidad, gracias a que diversas políticas reales intervinieron. La *Recopilación* de 1680 estableció diversas formas de control sobre los grandes cuerpos eclesiásticos de la Iglesia indiana.¹¹⁰ Ordenó que las doctrinas permanecieran con los religiosos, hasta que el monarca dijera lo contrario, y les dio el permiso para que dieran los sacramentos a españoles. Aunque dejó en manos del clero regular las doctrinas, las sometió a las visitas obispales, arzobispales y demás jueces ordinarios; determinó como ley que los doctrineros fueran examinados por los diocesanos en cuanto a las lenguas nativas; que cuando los prelados regulares quisieran remover a un doctrinero, hicieran saber de antemano a los obispos y arzobispos, y del mismo modo a la autoridad que representara al real patronato, y éstos últimos podían removerlos por justas causas; que si un obispo o arzobispo deseaba doctrineros, que los prelados deberían darlos; prohibió a los doctrineros que les impusieran cargas y excesos a los indios; obligó que los sacramentos a los no indios fuera por justicia y obligación, y no por caridad. Aseguró la primogenitura de los regulares que hubiesen entrado primero, prohibiendo que otras órdenes solicitaran la doctrina y fundaran conventos.¹¹¹

Aunque todo esto quedó en la *Recopilación*, muchas de estas leyes no se llevaron en la práctica, pero permitió que las tensiones eclesiásticas mermaran, por lo menos durante las últimas dos décadas del siglo XVII. Pero finalizando el siglo, varias circunstancias particulares obligaron a que Carlos II solicitara y reformara la vida de los regulares, insistiendo en la vida conventual, quitando los privilegios de diversos cargos, que los exentaban de la vida común.¹¹² Este mismo rey promovió el acceso de

¹¹⁰ *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, 1681, Libro I, título 6, ley XLIX.

¹¹¹ *Ibidem*, título 15.

¹¹² El rey Carlos II solicitó al papa Inocencio XII, que la bula que había enviado a los dominicos, la extendiera a todas las “religiones” que estaban bajo sus dominios en las Indias Occidentales,

los indios caciques, en un primer momento a la educación, y posteriormente a las órdenes eclesiásticas.¹¹³ Con estas acciones de la corona se vislumbraban aires reformistas sobre el clero, y en general de la Iglesia. Antes de la muerte del monarca, había recibido una bula papal que le permitía coleccionar un subsidio en la iglesia americana, que no logró ejecutar.¹¹⁴

1.5 Regalismo borbónico y reforma eclesiástica, siglo XVIII

Las pretensiones reformistas de Palafox y Mendoza fueron el anuncio de un planteamiento proyectista de grandes envergaduras en el imperio español, sobre todo en la Nueva España. Ya que Palafox no sólo vio por los intereses de la Iglesia, sino de las regalías del rey, pues se preocupó y propuso reformas para evitar conflictos, sobre todo con los vasallos de las Indias Occidentales.¹¹⁵ Aunque no se sabe qué influencia hayan tenido sobre la España del XVII, el ambiente intelectual estaba fraguando en el mundo hispánico su “ilustración”.

Es necesario hacer hincapié que “ilustración” y “reformismo” no son términos que se puedan suplir, antes bien distinguir, para evitar una identidad, “la cual origina anacronismos, entre el diagnóstico que los ilustrados hacen sobre los males de la

a lo que el papa accedió y el rey lo confirmó en 1698. Tanto la bula papal como la cédula, ver en: AH-IDIH, ACP, 1701, S/F; ambas repetidas en: *Ibidem*, 1705, S/F.

¹¹³ Rodolfo Aguirre Salvador, “El ingreso de los indios al clero secular en el arzobispado de México, 1691-1822”, *Takwá*, 9 (2006), pp. 75-108. En 1681, la *Recopilación* había estipulado la creación de becas para el estudio de los hijos de los caciques indios, y fueron creadas en 1691 becas para estudiar en los seminarios conciliares, y en 1697 la corona permitió el acceso de la nobleza indígena a los cargos políticos y eclesiásticos.

¹¹⁴ El subsidio fue de un millón de ducados, y la bula papal fue expedida en 1699. El subsidio no era un donativo, sino un gravamen al clero, tanto regular como secular, que bajo un permiso papal, se recaudaba la cifra concedida en un periodo de años estipulados, restando de todos sus ingresos un porcentaje del 10 o 6%. Rodolfo Aguirre Salvador, “El alto clero de Nueva España ante el subsidio eclesiástico de Felipe V”, *Revista de Indias*, LXXIII-259 (2013), pp. 731 y 734.

¹¹⁵ John H. Elliott, “Reformismo en el mundo hispánico: Olivares y Palafox”, Monserrat Galí Boadella, *La Pluma y el báculo, Juan de Palafox y el mundo hispánico del seiscientos*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2004, pp. 13-32.

sociedad y la política que llevan a cabo a nombre del rey”,¹¹⁶ para acrecentar sus regalías. Porque el peligro de asociar estrechamente un sistema político con un desarrollo cultural, estriba en que “las filosofías, las formas de pensamiento de moda, cambian más rápido que las formas de gobierno”.¹¹⁷

Cabe destacar que la reforma no implicó una revolución en el gobierno, sino que atendiendo a las acepciones de la definición, tenía una carga significativa como corrección o restablecimiento a su primera observancia,¹¹⁸ y no como la implantación de algo novedoso como tal. Por reformismo borbónico, bien puede entenderse a la ejecución de una normativa que pretendía remediar abusos, planteada en el gobierno de los Borbón, quitando las enfermedades sociales que los “ilustrados” proyectistas habían observado en el imperio español. De este modo, tomando prestada la definición de Clara García Ayuardo, se entiende por reformismo a las políticas de regeneración que partieron de los monarcas y sus ministros “ilustrados”.¹¹⁹ Y para mayor comprensión hay que afirmar que la “ilustración” influyó en el reformismo, pero no fueron lo mismo.

En el periodo transitorio de los Habsburgo a los Borbón se estableció un subsidio a la Iglesia indiana, el cual se solicitaba desde la dinastía anterior, pero sólo a la Iglesia peninsular, con la finalidad de solventar gastos de guerra. Felipe V retomó la pretensión de su antecesor, Carlos II, de coleccionar el subsidio a la Iglesia novohispana, de modo que dejó en manos de los arzobispos la recaudación de éste para dar la impresión de que estaba respetando los fueros eclesiásticos. Aunque hubo voces resistentes, se cumplió en todos los obispados del Orbe indiano con pastor presente, excepto en donde gobernaban los cabildos en sede vacante. Este acontecimiento significó para el gobierno del primer Borbón, “asentar el precedente de imponer nuevos gravámenes al clero y

¹¹⁶ Lempérière, *Op. Cit.*, p. 167.

¹¹⁷ Geoffrey Treasure, *The Making of Modern Europe. 1648-1780*, citado en; Lempérière, *Op. Cit.*, p. 164.

¹¹⁸ Real Academia Española, “reforma”, *Diccionario de Autoridades*, tomo V, 1737.

¹¹⁹ Clara García Ayuardo, “Re-formar la Iglesia novohispana”, Clara García Ayuardo, coordinadora, *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, 2010, Fondo de Cultura Económica, p. 230.

demostrar la fuerza de la nueva dinastía”.¹²⁰ El subsidio también se cobró a las órdenes regulares.

El joven monarca asumió varias de las iniciativas de su antecesor, quizá para manifestar una coherencia en el gobierno, sobre todo con las cuestiones de la Iglesia en Indias, específicamente con el clero regular, quien a pesar de la legislación vigente seguía renuente en cumplir. Una de las formas que estipulaba la *Recopilación* de 1680 para administrar y vigilar a los regulares fue mediante la supervisión de los obispos, pero aun así hubo cuestiones que salían de la jurisdicción de los ordinarios, como lo que sucedía dentro de los conventos. Por ello, favoreció al clero secular impulsando la figura del juez eclesiástico o vicario foráneo, permitiendo a los obispos y arzobispos su nombramiento sin obstáculos (1703), del mismo modo consintió que los prelados diocesanos pudieran delegar la visita a los frailes.¹²¹

También estableció una serie de leyes que controlaban con más certeza lo que sucedía en sus conventos, como el poner un límite a la cantidad de frailes que debía haber, como mínimo ocho, y aprovechó para recordar la sujeción de los doctrineros al diocesano.¹²² Estas estrategias reales eran un signo vital de un reformismo eclesiástico,

¹²⁰ Aguirre Salvador, “El alto clero de Nueva España ante el subsidio eclesiástico de Felipe V”, *Op. Cit.*, p. 755; “El arzobispo de México Ortega Montañés y los inicios del subsidio eclesiástico en Hispanoamérica, 1699-1709”, Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano, coordinadores, *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vález Pliego”, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, pp. 253-278.

¹²¹ Rodolfo Aguirre Salvador, “El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII”, *Historia crítica*, 36 (2008), p. 20.

¹²² El 14 de febrero de 1703 el rey dio la cédula que limitaba a los conventos a tener como mínimo 8 religiosos, sin contar a los doctrineros, y los que no cumplieran se unieran a otra, teniendo una sola cabeza, para un mayor control: “Para que siendo ocho pudiesen asistir a las horas canónicas y al cumplimiento del culto y oficios divinos, a que no se debe faltar, entendiéndose que en dichos ochos religiosos no se incluyen ni deben incluir los que se hallaren sirviendo las doctrinas y curatos de sus territorios, porque estos como párrocos tienen y deben tener actual, continua y efectiva asistencia en sus doctrinas, parroquias y pueblos”. (Énfasis mío). Pero los que no lo puedan hacer se les llame doctrineros, sometidos al real patronato y a la jurisdicción del obispo. Lo único que hacía el monarca era cumplir con el breve pontificio de Paulo V dado el 23 de diciembre de 1611. Juan Nepomuceno Rodríguez de San Miguel, *Pandectas hispano-mexicanas*, tomo I, México, 1839, Mariano Galván Rivera, pp. 406-407.

pues también redujo el poder de los clérigos seculares, y en general de ambos cleros, sobre ámbitos netamente seculares, prohibiendo que administraran minas, alentando su finalidad, la cura de almas.¹²³ Estas iniciativas sólo estipulaban y hacían cumplir diversas cédulas previas y la *Recopilación* de 1680, aplicando el real patronato, esta rigurosidad legislativa no es otra cosa que el regalismo borbónico; la puesta en práctica de la autoridad regia.

De esta manera, se puede afirmar que la Iglesia novohispana, y sobre todo la del clero secular, debía estar más que conformada y bien establecida con sus rentas para poder solventar los subsidios. Además, el rey se dio cuenta de que el clero debía tener una reforma, gracias a las ideas lúcidas de Melchor de Macanaz, esto lo entendió después de haber ganado la guerra de sucesión (1701-1714) y de los enfrentamientos con Roma sobre puntos políticos, pues algunos clérigos habían apoyado a su contrincante.¹²⁴ Aunque buscó la reforma, el monarca apoyó al modelo de Iglesia diocesana para que se sobrepusiera al regular, ya que los obispos y jueces eclesiásticos actuaban bajo su real patronato, en cambio, los otros tenían una estrecha relación con el Papa y sus maestros generales en Roma.

Con ello se iniciaba un periodo en la monarquía que pretendía una visión proyectista y de reformas en el gobierno, aunque las reformas mejor estudiadas han sido las de Carlos III a mediados del siglo XVIII, considerándolo como el reformista por antonomasia. Aunque para que se llevaran a cabo intervinieron varios actores, ministros reales, autoridades novohispanas y autoridades eclesiásticas.

Según Brian Connaughton el gobierno del reino hispánico sobre las tierras descubiertas se ha estudiado a partir de su formulación política, considerando a la dinastía previa a los Borbón como un gobierno arbitrista ya que se sostenía de los principios de tradición y de autoridad, posturas válidas en las argumentaciones de la

¹²³ El rey dio una cédula el 14 de marzo de 1703, en la que prohibía que ningún clérigo o regular pudiera beneficiar minas, recordando la prohibición de la *Recopilación* de 1680 respecto a esta materia. Rodríguez de San Miguel, *Pandectas, OP. Cit.*, pp. 251-252; *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias*, 1681, Libro I, título 11, ley IV.

¹²⁴ Maximiliano Barrio Gozalo, "El clero bajo sospecha a principios del siglo XVIII. El Informe de Macanaz y la respuesta de los obispos", *Investigaciones Históricas*, 22 (2002), pp. 47-62.

filosofía escolástica, partiendo de una casuística. De manera que se ha planteado que el proyectismo Borbónico del siglo XVIII es una ruptura en cuanto al cuestionamiento del orden establecido, ideas que fueron puestas en la palestra por “ilustrados” proyectistas y reformadores.¹²⁵

Melchor de Macanaz fue uno de ellos, cuyo proyecto reformista abarcó varios aspectos de política real, extranjera, económica y eclesiástica.¹²⁶ Su reforma eclesiástica consistía en dar el mismo trato a los clérigos como a los seculares, tanto en los castigos, como en el servicio y la contribución. Pretendía someter el clero regular a la jurisdicción diocesana a través de los jueces eclesiásticos, pero dejando en claro que la Iglesia estaba en el Estado. Proponía que la injerencia del papa solamente versaría en lo estrictamente espiritual, su infalibilidad se ceñiría a ello. Y basado en el *dictum* “no es buen vasallo el que no es comerciante”, consideró que el clero entraba en la categoría de inútil, pues además de ser muchos acumulaban bienes que no producían,¹²⁷ por lo que el clero que no aportaba a la Corona con impuestos, contribuía a la decadencia de la monarquía. Por ello, insistía en la creación de un código que regulase todo esto, a partir de la racionalización y no de la tradición y leyes patrias, sino una que fuera aplicable, clara y distinta. Connaughton resume el genio de Macanaz en las siguientes líneas:

Formuló un reformismo jurídico, socio-económico y eclesiástico de hondas pretensiones que cimbró la monarquía española y dejó planteamientos que repercutieron a través de España y sus colonias en el siglo XVIII, mismos que fueron retomados más tarde por las naciones surgidas de su seno en el siglo XIX.¹²⁸

También hubo figuras eclesiásticas con semejantes ideas de reforma, uno de los primeros fue el arzobispo Lanciego y Eguilaz (1711-1728),¹²⁹ quien puso en la agenda

¹²⁵ Brian Connaughton, “La búsqueda del código jurídico y la forja del canon de reforma política-religiosa: Macanaz y la tradición regalista, siglos XVIII-XIX”, María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y Resistencias en la Iglesia Novohispana*, México, UNAM/BUAP, 2014, pp. 351-396.

¹²⁶ Connaughton, “La búsqueda del código jurídico”, *Op. Cit.*, p. 362.

¹²⁷ Citado en *Ibidem*, p. 368.

¹²⁸ *Ibidem*, pp. 393-394.

¹²⁹ José de Lanciego y Eguilaz, fue presentado como obispo en 1711, tomó posesión por poder el 24 de diciembre de 1712, su consagración fue el 4 de noviembre de 1714, la imposición de palio el 11, hizo entrada solemne en el 8 de diciembre del mismo año, murió el 25 de enero de 1728.

del primer Borbón la cuestión de las doctrinas regulares. También promovió en su arzobispado la figura del juez eclesiástico, y les dio más poder, al mismo tiempo que permitió la ascensión del clero secular, recomendando y apadrinándolos,¹³⁰ pero también se preocupó por reformar a su clero como de igual modo lo haría su sucesor Vizarrón y Eguiarreta,¹³¹ del mismo modo impulsó a los diezmadores clérigos.

Otra voz que propuso una reforma eclesiástica, aunada a la reformulación en el gobierno económico fue Campillo, quien en 1743 escribió su obra en dos tomos titulada *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*. Respecto a su reforma eclesiástica giraba en torno a las usurpaciones por parte del clero secular y regular “de los intereses del rey”, cuyo remedio “sin estruendo” la realizarían los obispos y preladados, auxiliados de los gobernadores, que si así no se hiciera lo realizaría el rey, de acuerdo con el pontífice, “usando de su autoridad propia, pues la tiene mayor en América que ningún príncipe cristiano en sus dominios”.¹³² Al igual que Macanaz, se quejó del excesivo número de eclesiásticos. Su preocupación giró en torno a la autoridad del rey, la importancia de los obispos y su obligación de ser “garantes del orden en sus diócesis, la necesidad de hacer ajustes en el tamaño y las rentas del clero, así como la sugerencia de aprovechar a los eclesiásticos para erradicar algunos malos hábitos de los feligreses que estorbaban al buen desarrollo de esos territorios”.¹³³

Hacia 1746 se ubica la obra *Noticias secretas de América*, hecha por Jorge Juan y Antonio de Ulloa, sobre algunas regiones del sur de América, presentado a Fernando VI. En ella los autores criticaron las desviaciones de ambos cleros, pero enfatizaron que los regulares eran más escandalosos, que no cumplían con el requisito de adoctrinamiento,

¹³⁰ Rodolfo Aguirre Salvador, “El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz”, *Estudios de Historia Novohispana*, 22 (2000), pp. 77-110.

¹³¹ Rodolfo Aguirre Salvador, “Formación y ordenación de clérigos ante la normativa conciliar. El caso del arzobispado de México, 1712-1748”, María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, (coordinación), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005, pp. 337-362.

¹³² José del Campillo y Cosío, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*, Madrid, Benito Cano, 1789, p. 46. Obra redactada en 1743.

¹³³ Álvarez Icaza, *La secularización de doctrinas*, *Op. Cit.*, p. 32.

ya que muchos indios no se distinguían de su vida profana, y que el único remedio era la secularización de sus doctrinas, además, agregaron que se aprovechaban de los indios y que se enriquecían en demasía. Dijeron que ninguna doctrina debía ser encargada a religiosos, “sino que todos se agregasen a los obispos y que se proveyesen en clérigos; los cuales por mal que traten a los indios, es con mucho menos tiranía que los religiosos”.¹³⁴ Al parecer de Álvarez Icaza “esta visión estereotipada se hizo extensiva al clero regular del resto del territorio americano”.¹³⁵

Sobre esta visión “estereotipada” se encuentran varios conflictos que niega que no sólo era una visión. Para el caso novohispano se dio desde el siglo XVII un enfrentamiento en torno al diezmo, ya que las órdenes religiosas no pagaban a las catedrales este impuesto.¹³⁶ Y en 1657, en torno a una polémica suscitada en el obispado de Puebla entre Palafox y los jesuitas, se decretó el pago del diezmo a todas las “religiones”.¹³⁷ Pero la polémica regresó entre 1734 y 1736, en el que los jesuitas se negaban a pagar los diezmos a las iglesias episcopales de México, Puebla y Valladolid.¹³⁸ Al parecer, habían suspendido el pago desde 1717.¹³⁹ Por ello se les consideraba como frailes desobedientes e incumplidos.

En 1746 los virreyes de la Nueva España y del Perú se quejaron de las órdenes religiosas ante las Cortes. El primero advertía el exceso de frailes, que los bienes sin herederos se destinaban a la creación de capellanías y obras pías, lo que debilitaba el comercio y aumentaba la pobreza. El segundo pedía una “reforma del estado eclesiástico y sugería reducir el número de conventos y entregar los curatos a clérigos seculares”.¹⁴⁰ Ambos virreyes tenían una visión de las órdenes religiosas como corporaciones problemáticas y se replanteaban su función en torno a la utilidad pública.

¹³⁴ Jorge Juan y Antonio de Ulloa, *Noticias secretas de América*, citado en *Ibidem*, p. 34.

¹³⁵ Álvarez Icaza, *La secularización de doctrinas*, *Op. Cit.*, p. 35.

¹³⁶ Mazín, “Clero secular y orden social en la Nueva España”, *Op. Cit.*, pp. 191-193.

¹³⁷ Se entiende por “religiones” a las órdenes religiosas.

¹³⁸ *Real Carta Ejecutoria, 1736*, FR-BFR, ubicación 6130-C.

¹³⁹ Archivo Histórico del Arzobispado de México, en adelante AHAM, Cabildo, 28, 25.

¹⁴⁰ Álvarez Icaza, *La secularización de doctrinas y misiones*, *Op. Cit.*, p. 35.

Aunque el análisis de las reformas borbónicas se ha dirigido a las planteadas y ejecutadas por Carlos III, hay que tomar en cuenta que Felipe V y su hijo Fernando VI también ejecutaron algunas, pues éste último decretó en 1748 el inicio de la secularización de doctrinas. El apoyo de los arzobispos de México fortaleció las reformas eclesásticas implementadas por los Borbón: desde Juan de Ortega y Montañés (1699-1708), José de Lanciego y Eguilaz (1711-1728), Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta (1730-1747), Manuel Rubio y Salinas (1748-1765), Francisco Antonio de Lorenzana (1766-1772) y Alonso Núñez de Haro y Peralta (1772-1800).¹⁴¹ Estos prelados tuvieron la tarea de aplicar las reformas borbónicas que implicaban a la Iglesia, además ellos mismos promovieron un reformismo eclesástico con tono regalista, sobre todo al clero regular.

Las reformas de Carlos III se han analizado desde una perspectiva innovadora, acusa Lempérière, cuando el planteamiento estaba sustentado en la aplicación de las leyes, eliminando el *dictum* “obedezco pero no cumplo”, con la finalidad de remediar abusos. Los planteamientos reformistas de principios del XVIII intentaban establecer un racionalismo en la legislación para evitar la casuística reinante que deliberaba en torno a la “prudencia”, lo que significaba “que la ley era, por principio, constantemente negociable”.¹⁴² En este tenor, la tendencia de la Corona fue sustituir el gobierno jurisdiccional por una gestión más administrativa, centrado en el bien común y en el “reemplazo por las nociones renovadas de utilidad pública, de bien público, o de justa causa pública”.¹⁴³ La formulación de las reformas no se hicieron en términos de una “revolución en el gobierno”, insiste Lempérière, puesto que “no presentan en todos los casos un carácter explícitamente innovador”,¹⁴⁴ que como había planteado Palafox:

Las novedades se han de excusar, pero las enfermedades se han de curar: esto se dice, porque llaman algunos novedad a la curación, y destierran, y desacreditan los remedios, y así consumen del todo a lo público los vicios. Novedad es diferenciada, o diversidad, no muy necesaria, que altera, o mejora lo que está bien ordenado, y esto no se ha de ejecutar

¹⁴¹ Los periodos de prelaturo se han tomado en cuenta los nombramientos y las muertes, o en su caso su traslado a otra diócesis, considerando que muchos de ellos no arribaron enseguida a la arquidiócesis, sino que tardaron inclusive años en llegar, como Lanciego duró tres años.

¹⁴² Lempérière, *Op. Cit.*, p. 171.

¹⁴³ *Ibidem*, p. 171.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 164.

fácilmente; pero no se ha de llamar novedad mantener lo bien establecido, o reparar lo caído.¹⁴⁵

Es curioso cómo Palafox a mediados del siglo XVII hablaba de remediar enfermedades, metáfora que gustaron emplear los “ilustrados” borbones, de modo que los planteamientos de estos proyectistas iban en orden a “sanar”, “remediar” los abusos. El objetivo del reformismo era incrementar los recursos fiscales en beneficio del real patrimonio y de la política internacional, de mejorar la administración de los bienes y aumentar su utilidad, rescatando la soberanía en torno al servicio del rey y de la causa pública.

Afirma Lempérière que “la implementación de la mayoría de [las reformas] se debió al ordenamiento jurídico y político vigente y tradicional, más que al espíritu de las luces”,¹⁴⁶ y en consecuencia “los magistrados ilustrados no construyeron un Estado moderno, sino que llevaron a buen término la lógica multisecular de la monarquía corporativa”.¹⁴⁷ En esta lógica, define la categoría histórica de *regalismo*, que al mismo tiempo es un concepto “para designar al conjunto de esfuerzos de afirmación de la autoridad monárquica durante este periodo”,¹⁴⁸ de modo que representaban los poderes de que estaba investido el rey para su ministerio y emprender las reformas. Por lo tanto, por regalías se entiende a la “administración de justicia y poder legislativo”,¹⁴⁹ es decir real hacienda, guerra y real patronato. De los tratadistas más destacados fueron Rodríguez de Campomanes, con su obra *Tratado de la regalía de amortización*, y José de Covarrubias con su obra *Máximas sobre recursos de fuerza*.

Las reformas eclesiásticas se iniciaron en este ambiente de crítica a las órdenes religiosas, muchas de ellas dadas desde la Corona, otras propuestas por los mismos magistrados y administradores en la Nueva España. En 1749 se ordenó la transferencia

¹⁴⁵ Juan de Palafox, *Obras*, tomo X, p. 19 (dictamen LXXXIX), citado en John H. Elliott, *Reformismo en el mundo hispánico: Olivares y Palafox*, en Monserrat Galí Boadella, *La Pluma y el báculo, Juan de Palafox y el mundo hispánico del seiscientos*, Instituto de Ciencias Sociales y humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México, 2004. pp. 19-20.

¹⁴⁶ Lempérière, *Op. Cit.*, p. 165.

¹⁴⁷ *Ídem*. Para conocer el panorama amplio del reformismo borbónico ver: Clara García Ayuardo, *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

¹⁴⁸ *Ibidem*, p. 168.

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 169.

generalizada de las doctrinas regulares al clero secular; en 1759 se ordenó que los sacerdotes sin ocupación en la Corte volvieran a sus iglesias; en 1770 se limitó la autoridad de los jueces diocesanos; en 1767 Carlos III giró una orden de expulsión de los jesuitas del reino; en 1769 se ordenó con el *Tomo regio* la convocatoria del IV Concilio Provincial Mexicano; en 1774 se limitó el asilo en las iglesias y la inmunidad eclesiástica en casos de motines y rebeliones; en 1774 y 1786 se dio una intervención real en las hacedurías arzobispaes; en 1781 se prohibió que los obispos nombraran vicarios sin el consentimiento real; y en 1790 se sujetó a los notarios eclesiásticos a la misma reglamentación que a los civiles; así como la implementación de varios subsidios y la consolidación de vales reales en 1804.¹⁵⁰

Inferencias

Secularización religiosa es una categoría histórica que define el proceso por el cual las dos iglesias se disputaron la primacía durante el periodo virreinal, hasta lograr la sobreposición de la Iglesia secular sobre la mendicante. Es claro que el patronato regio apoyó ambos proyectos, pero finalmente fue cediendo en favor de uno, tras el arribo a la Corona de los Borbón, lo que permitió que el clero secular aventajara al modelo regular. Por su parte, los frailes, a través del tiempo, dejaron de lado su ideal de evangelización, sin embargo sobrevivieron, gracias a la defensa de la primacía eclesiástica que habían detentado y de sus privilegios para no diezmar. La pugna eclesiástica se manifestó en dos vertientes, a veces despegadas otras veces aunadas, pero con la misma finalidad: la pastoral y la económica, es decir la primacía eclesiástica y el diezmo. Ambos fenómenos, motores de disputa, con sus propios aspectos de análisis. Para el caso de estudio se enfoca en la pugna pastoral, sobre los espacios para el ejercicio del ministerio (las prácticas).

¹⁵⁰ Existe una amplia bibliografía que aborda las reformas borbónicas para la Iglesia novohispana: García Ayluardo, "Re-formar la Iglesia novohispana", *Op. Cit.*, pp. 225-287; Lempérière, *Op. Cit.*, pp. 197-223; Taylor, *Op. Cit.*, pp. 27-49; Brading, *Op. Cit.*; Farris, *Op. Cit.*; Landa Fonseca, *La cofradías*, *Op. Cit.*, pp. 71-124; Álvarez Icaza, *Op. Cit.*

Queda de manifiesto que hacia finales del siglo XVII y principios del XVIII se propugnaron ciertas ideas reformistas en torno a los cleros, y que una crítica de los “ilustrados” proyectistas, pusieron en la agenda real una serie de reformas que incumbieron a la Iglesia novohispana. Los elementos expuestos sostienen la idea de que el proceso de secularización en general se estaba dando en un primer fenómeno, denominado como *secularización religiosa*, que involucraba no sólo la secularización de doctrinas y parroquias, sino de otras corporaciones y espacios de sociabilidad.

Es en estas circunstancias de inicios del siglo XVIII, previo a las grandes reformas borbónicas, que el proceso de *secularización religiosa* adquirió un tono más a su espectro: el dinamismo eclesiástico del “clero bajo”, que deseaba la secularización de los espacios que tenían en posesión los regulares. Lo que sucedió en Querétaro es ejemplificador, ya que esta ciudad era un enclave espiritual, económico y político de importancia, tanto para el obispado de México como para la jurisdicción política. Su crecimiento poblacional y económico permitió que se diera una efervescencia espiritual, de modo que el clero secular local aumentó solicitando espacios para el ejercicio de su ministerio y el control espiritual de la principal doctrina, como signos de la primacía eclesiástica.

Capítulo II

Orígenes de las tensiones entre los cleros en Querétaro, siglo XVII

Los modelos fundacionales de la Iglesia en la Nueva España estaban representados por el clero regular y el clero secular. En Querétaro, el clero secular estaba encabezado por el juez eclesiástico y los clérigos de la congregación de Guadalupe, y el regular por los franciscanos, y no sólo los franciscanos del convento grande, sino toda la familia franciscana masculina, a saber los del convento de San Francisco, los del Colegio de Propaganda Fide y los descalzos de San Antonio. No entran en la dinámica de largo plazo de la pugna entre cleros las demás órdenes, para el caso queretano, porque fundaron conventos tiempo después de que los frailes menores evangelizaron la zona, aunque no por ello dejaron de actuar en determinados casos, ora apoyando el bando del clero secular, ora al regular franciscano, ora mediando entre ambos, ora provocándolos, ora ignorando.

Por eso este segundo capítulo tiene como objetivo enfatizar que la primacía eclesiástica en Querétaro fue, durante los siglos XVI y XVII, de los franciscanos, en sus diversas ramas, y de cómo el clero secular adquirió cierta presencia en el pueblo, con la figura de los jueces eclesiásticos, quienes amenazaron su primacía (1620), e intentaron secularizar una parte de la doctrina (1651), aunque no lo lograron se fortalecieron con la fundación de la Congregación de Clérigos de Guadalupe (1659-1669). Desde luego que los primeros intentos por desplazarlos tuvieron su fundamento en el apoyo de los prelados y de dignidades catedralicias, quienes durante el siglo XVII estuvieron insistiendo en mermar el poder del clero regular, tendencia que se analizó en el capítulo anterior, así como las políticas reales que iban mediando la situación de la secularización, hasta que en 1680 se establecieron en la *Recopilación* los derechos y obligaciones de ambos cleros, sometiendo el regular bajo los diocesanos, pero dejándoles las doctrinas a los frailes.

2.1 Querétaro pueblo de indios: Orígenes y evangelización

La ciudad novohispana de Querétaro tuvo su origen en un modesto pueblo de indios, de mediados del siglo XVI, cuyo establecimiento ha sido discutido por varios autores,¹⁵¹ aquí se presenta brevemente su origen. Los documentos más tempranos sugieren que un grupo de indios otomíes de la provincia de Xilotepec, llegaron a Tlaxco-Querétaro hacia 1530, encabezados por el indio Conni, bautizado como Fernando de Tapia, y que por medio de violencia ahuyentaron a los chichimecos residentes, hacia Cincoqui (Apapátaro).¹⁵² Lo que hizo Fernando de Tapia con los indios chichimecos de Tlaxco también lo quiso hacer con los que estaban vecindados en la tierra llamada Jurica, y

¹⁵¹ Sobre los orígenes de Querétaro: Alejandra Medina Medina, "Querétaro: pueblo de indios en el siglo XVI", José Ignacio Urquiola Permisán, coordinador, *Historia de la cuestión agraria mexicana, estado de Querétaro, volumen I*, México, Juan Pablos Editor, Gobierno del Estado de Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1989, pp. 199-285; David Wright, *Querétaro en el siglo XVI, fuentes documentales primarias*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1989; José Antonio Cruz Rangel *et al.*, *Indios y franciscanos en la construcción de Santiago de Querétaro, siglos XVI y XVII*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1997; Juan Ricardo Jiménez Gómez, *Mercedes reales en Querétaro, Los orígenes de la propiedad privada, 1531-1599*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 1996; José Ignacio Urquiola Permisán, "Introducción", en José Ignacio Urquiola Permisán y Alejandra Medina Medina, *Primeras noticias sobre la conquista, posesión, límites y encomenderos de Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Municipio de Querétaro, 2006, pp. 15-62.

¹⁵² Archivo General de Indias, (en adelante AGI), Justicia, Legajo 124, Número 1, fojas 1r-293r. Versión paleográfica en Urquiola y Medina, *Primeras noticias, Op. Cit.*, pp. 63-297. Son los Autos entre el cacique de Xilotepec y el encomendero Hernán Pérez de Bocanegra, iniciados el 9 de julio de 1535 y concluidos el 14 de marzo de 1541. Estos indios solicitaron la restitución de sus sementeras. Archivo General de Notarías de Puebla, Notaría de Tepeaca, Legajo 1, Cristóbal de Tapia, años de 1550-1569, caja 2. Versión paleográfica en José Antonio Cruz Rangel, "Querétaro en los umbrales de la conquista", en José Antonio Cruz Rangel *et al.*, *Indios y franciscanos en la construcción de Santiago de Querétaro, siglos XVI y XVII*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1997, pp. 38-44. Mal llamados relaciones, pues son poderes dados a Luis de Quesada de 1554 en el libro de protocolos de Cristóbal de Tapia. *La Relación de méritos (1569-1604)* del indio cacique confirma que éste provenía de Xilotepec y que había llegado con amigos y familiares, a una zona habitada por indios chichimecos. Archivo General de la Nación de México, (en adelante AGN), Ramo Tierras, volumen 417, expediente 1, fojas 108r-164r. Versión paleográfica en Wright, *Op. Cit.*, pp.236-357.

¹⁵² AGN, Ramo de Mercedes, volumen 7, f. 267v. Versión paleográfica en Wright, *Op. Cit.*, pp.372-374. Este es un mandamiento de amparo para los indios que ahí vivían dado en 1564.

que por “mañas y cautelas” los quería hacer mudar.¹⁵³ Esta acción del indio cacique permite confrontar la versión de los testigos que presentó para su *Información de méritos*, que lo mostraron como un congregador de indios con formas pacíficas y buenos tratamientos, y al mismo tiempo con la versión de la *Relación geográfica de Querétaro*,¹⁵⁴ redactada en 1582 por Francisco Ramos de Cárdenas, que lo exhibió de la misma manera.

Se puede datar a partir de 1530 los inicios del proceso de consolidación y fundación del pueblo de indios de Querétaro con el arribo de los otomíes, y que tras las conquista de Nuño de Guzmán, mediante su capitán Maximiliano de Angulo, el conquistador haya dado en encomienda las inmediaciones a dos españoles: Arquillada y Alonso Lorenzo, quienes pronto la dejaron porque según decían que los chichimecos eran muy rebeldes. Entonces Nuño se la dio a Hernán Pérez de Bocanegra hacia 1531, quien se hizo cargo de ella desde entonces, según los testigos que él mismo presentó. Las fuentes más tempranas no dan indicios de que se haya hecho una conquista sangrienta, aunque hubo un enfrentamiento donde se hirió a un peninsular, su proceso de fundación se hizo en acuerdo con los indios otomíes. También los documentos no presentan una fundación mítica, de aparición de una Cruz y del apóstol Santiago. Un personaje ausente en la documentación es el indio Nicolás de San Luis y Montañez, supuesto fundador de Querétaro.

La categoría jurídica de Querétaro fue la de pueblo de indios, república sujeta a la alcaldía mayor de Xilotepec. Un primer movimiento de congregación de indios debió suceder antes de 1571,¹⁵⁵ en el que testigos de ese año apuntaron “que en este pueblo de Querétaro hay españoles y cantidad de indios que se han juntado de otros”.¹⁵⁶ El

¹⁵³ AGN, Ramo de Mercedes, volumen 7, f. 267v. Versión paleográfica en Wright, *Op. Cit.*, pp.372-374. Este es un mandamiento de amparo para los indios que ahí vivían dado en 1564.

¹⁵⁴ Universidad de Texas, Colección Latinoamericana “Nettie Lee Benson”, Colección Joaquín García Icazbalceta, volumen XXIV, documento número 17. Versión paleográfica en Wright, *Op. Cit.*, pp. 120-191. Es claro que la *Relación geográfica* fue realizada a partir de testimonios queretanos, como la familia de los Tapia que posiblemente tenían a la mano la *Información de méritos*, en la que se ensalzó la figura del cacique conquistador.

¹⁵⁵ Medina, “Querétaro: pueblo de indios en el siglo XVI”, *Op. Cit.*, pp. 252-255

¹⁵⁶ AGN, Tierras, Volumen 417, expediente 1, f. 117r, en Wright, *Op. Cit.*

pueblo se conformaba tanto de indios como de españoles, el arribo de los segundos debió suceder gracias a una serie de descubrimientos mineros que motivaron su paso y residencia en él, y la apertura del camino Real de la Plata hacia 1575.¹⁵⁷ El pueblo se separó de la alcaldía mayor en 1577 para formar una con su nombre. Sobre si se llegó a conformar en Villa, hay dos opiniones reinantes en la historiografía, quien asegura que se le dio tal título en 1606 y otro que lo niega.¹⁵⁸ Propone Cervantes Jáuregui que si Querétaro tuvo otra categoría y se le seguía llamando pueblo por los franciscanos “se pudo deber muy probablemente, a que la categoría de pueblo de indios implicaba la exclusividad de los franciscanos como encargados de la doctrina e impartición de los sacramentos”.¹⁵⁹ Pero la documentación niega esta afirmación.¹⁶⁰

Respecto a quién fue el primer eclesiástico que evangelizó la zona, las fuentes más cercanas no refieren en específico a ningún nombre, y tampoco se ponen de acuerdo si fue un clérigo o un fraile. Los testigos presentados por Hernán Pérez de Bocanegra afirmaban que hacia 1533, aproximadamente, “hizo y edificó una iglesia allí e una cruz”,¹⁶¹ quien predicaba ahí era el mismo Bocanegra, además otros hablaban de que había puesto “cruces en señal de posesión”.¹⁶² Los testigos insistían en que el encomendero había construido una iglesia concluida en 1536, en la cual “tenía un

¹⁵⁷ José Ignacio Urquiola Permisán, “La región centro sur de Querétaro: colonización y desarrollo ganadero y agrícola durante la época colonial. Aspectos económicos, demográficos y territoriales”, en Urquiola, *Historia de cuestión agraria mexicana*, *Op. Cit.*, pp. 35-44.

¹⁵⁸ Arturo Domingo Paulín, “Datos básicos de Querétaro”, citado en Cecilia del Socorro Landa Fonseca, *Querétaro, textos de su historia*, México, Instituto Mora, Gobierno del Estado de Querétaro, 1988, Vol. I, p. 25; Juan Ricardo Jiménez Gómez, *Composición de tierras de los vecinos de Querétaro con su majestad en 1643*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Tribunal Superior de Justicia, CONACULTA-INAH, 2003, pp. 26-27.

¹⁵⁹ Cervantes Jáuregui, *Los franciscanos y la historia de la fundación de Querétaro*, *Op. Cit.*, p. 32.

¹⁶⁰ Archivo de la Parroquia de Santiago, Fondo Juzgado Eclesiástico, Caja 30, Legajo 119, 1616, *En el pueblo de Querétaro*, (en adelante APS, JE, 30, 119, año, título o expediente); *Ibidem*, 46, 151a, 1619, *En el pueblo de Querétaro en treinta días del mes de marzo*; también el documento de los testimonio de los autos hechos sobre la composición que la república y vecindad del pueblo de Querétaro tuvieron con su majestad en 1643, Archivo del Poder Judicial de Querétaro (en adelante APJQ), Civil, Legajo 1650 s/n, *Tercero cuaderno sobre las aguas deste pueblo de Querétaro*.

¹⁶¹ AGI, Justicia, Legajo 124, Núm. 1, Tira 4, f. 1r. En Urquiola y Medina, *Primeras noticias*, *Op. Cit.*

¹⁶² *Ibidem*, f. 4. v.

religioso que decía misa a los indios e se bautizaban e los doctrinaba”.¹⁶³ Algunos decían que Bocanegra envió un fraile, otros que les prometió un clérigo, algunos simplemente hablaban de un cristiano español que adoctrinaba.

Según el *Informe de méritos* (1571), del indio Conni, señaló que éste había predicado años antes a los indios chichimecas, aunque “habiendo frailes y clérigos en el dicho monasterio, sin que los dichos frailes y clérigos no entendían la lengua chichimeca”.¹⁶⁴ De ello se infiere que quien evangelizó lo hizo a través de Conni, Fernando de Tapia, como intérprete. Esto contradice a la *Relación* que afirmó que Juan Sánchez de Alanís, posterior clérigo y cura de Xichú, y el fraile franciscano fray Juan Maldonado, aprendieron el idioma chichimeco.¹⁶⁵ Además, en la *Relación* se dijo que el indio Fernando de Tapia los hizo adoctrinar por medio de Juan Sánchez de Alanís, y que posteriormente llegaron religiosos para fundar “monasterio”,¹⁶⁶ el convento de Santiago (San Francisco), en el que se estableció la doctrina.

El proceso de evangelización correspondía, por bulas pontificias y permiso expreso del rey, a las órdenes religiosas, sobre todo a las mendicantes, cuya tarea era cristianizar y civilizar, según la bula papal de 1522, mejor conocida como *Omnimoda*. Las tres órdenes evangelizadoras: franciscanos, dominicos y agustinos, a los que posteriormente se les unieron los jesuitas, se dividieron el territorio, de manera que en lugares específicos primaba una orden sobre la otra, pero todas bajo el modelo de Iglesia mendicante. La doctrina de Querétaro pertenecía a la provincia franciscana de México, pero una vez creada la de San Pedro y San Pablo de Michoacán pasó a ella en 1567.¹⁶⁷ De un modo u otro, los franciscanos detentaron la primacía eclesiástica de manera monopólica, hasta que otras órdenes religiosas quisieron fundar convento, no por la evangelización, sino por las necesidades específicas de sus órdenes y la labor singular de cada una. El monopolio franciscano también tuvo su sustento en una cédula real de 1587 que protegía las doctrinas regulares de la secularización. Este periodo

¹⁶³ *Ibidem*, Tira 5, f. 3r.

¹⁶⁴ AGN, Ramo Tierras, volumen 417, expediente 1, f. 115r, en Wright, *Op. Cit.*

¹⁶⁵ Universidad de Texas, *Op. Cit.*, f. 8r.

¹⁶⁶ *Ibidem*, f. 3r, en Wright, *Op. Cit.*

¹⁶⁷ Torquemada, *Crónica*, libro XIX, capítulo X. Citado en Wright, *Op. Cit.*, p. 209.

coincide con el abandono utópico de los ideales regulares, trocándose por la preocupación de la sobrevivencia ante los ataques que pretendieran mermar su primacía.

2.2 Primacía eclesiástica de los franciscanos

En 1571 ya existía la “iglesia y monasterio” de Santiago (San Francisco),¹⁶⁸ construido a expensas de Conni. El convento y su doctrina estaban sujetos a la provincia franciscana del Santo Evangelio de México, después pasaron a la de San Pedro y San Pablo de Michoacán en 1567. También se le atribuye a Fernando de Tapia la fundación del hospital de los naturales, el cual fue administrado por los mismos religiosos.¹⁶⁹ Una segunda etapa de construcción se dio hacia 1586.¹⁷⁰ Pero pronto se tornaron, convento y templo, incapaces de recibir a más frailes y feligreses, de modo que a finales del siglo XVI se concluyeron un templo más amplio y nuevas celdas.¹⁷¹ Hacia 1601 y 1602 se debió construir la capilla de San José de los naturales.¹⁷²

¹⁶⁸ “Santiago” fue el nombre primitivo del convento franciscano ahí construido, pero con el tiempo se le fue denominando el convento de San Francisco, a veces llamándolo de un modo o de otro, pero en definitiva su nombre se asumió como el de San Francisco, hacia finales del XVI, y durante el cambio de sede provincial de los franciscanos de Michoacán, se le empezó a denominar como el convento Grande de San Francisco.

¹⁶⁹ Universidad de Texas, *Op. Cit.*, f. 15v. Medina, “Querétaro, pueblo de indios en el siglo XVI”, *Op. Cit.*, pp. 234-236.

¹⁷⁰ Antonio de Ciudad Real, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, vol. II. Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, editores, México, UNAM, 1976, pp. 74-75. Citado en Wright, *Op. Cit.*, p. 209.

¹⁷¹ Archivo Histórico Franciscano de la Provincia de Michoacán, (en adelante AHFPM), Fondo: Provincia, Sección: Gobierno, Serie: Cédulas Reales S. XVI, C.1, Varios: 10, *Diligencias hechas por el Alcalde Mayor de Querétaro, Junio 12, 1596. A junio 12 1597*, f. 3. Versión paleográfica en Cruz Rangel et al., *Indios y franciscanos*, *Op. Cit.*, pp. 213-219.

¹⁷² Las fuentes que mencionan la Capilla de los naturales o de San José datan de 1608. Archivo de Notarías de Querétaro, Protocolo: Baltazar Martínez, 1600-1601, *Testamento de doña Beatriz de Tapia* ff. 523r-529v, versión paleográfica en AA.VV., *Documentos Inéditos para la historia de Querétaro*, tomo III, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Centro de Investigaciones y Estudios Históricas, 1984; este testamento fue reelaborado en 1608, *Ibidem*, Gaspar de Porras, 12, 1608, *Testamento de doña Beatriz de Tapia*, ff. 322v-326r. Versión paleográfica en AA.VV., *Documentos Inéditos*, *Op. Cit.*, tomo VIII, p. 71-80.

En cuanto a la administración diocesana la doctrina perteneció hasta 1585 al obispado de Michoacán, pasando a la del arzobispado de México, tras ganar el litigio sobre linderos en esta jurisdicción.¹⁷³ Aunque a finales del siglo XVI y principios del XVII ningún fraile recibió canónica institución o colación canónica¹⁷⁴ para fungir como doctrinero, lo hicieron conforme a las cédulas papales que les dieron ese derecho y comenzaron sus libros de registro de bautizos en 1593.¹⁷⁵ El fraile guardián del convento de Santiago (San Francisco)¹⁷⁶ era el doctrinero del pueblo y vicario de la capilla de San José, aunque él celebraba de ordinario los sacramentos, también podían hacerlo otros frailes y clérigos por delegación suya.¹⁷⁷ Además de realizar las labores de párroco, en algunas ocasiones hizo las veces de juez eclesiástico.¹⁷⁸

Los provinciales y los comisarios generales de la orden se preocuparon por llevar en regla los registros parroquiales, ya que estaban en la mira del rey y los obispos, de modo que a partir de 1616 hicieron visitas constantes para revisar que estuvieran conforme

¹⁷³ Archivo Histórico del Arzobispado de México, en adelante AHAM, Cabildo, Caja 2, expediente 9. Auto proveído por el doctor Pedro Farfán en el que declaró que pertenecen al arzobispado de México los diezmos del pueblo de Querétaro.

¹⁷⁴ Colación: "título y mandato de posesión". Real Academia Española, "colación", *Diccionario de Autoridades*, tomo II, 1729.

¹⁷⁵ APS, Libro de bautismos, 1593-1635. Versión paleográfica AA.VV. *Documentos inéditos, Op. Cit.*, tomos IV, V y VI.

¹⁷⁶ Para evitar confusión en adelante se le llamará convento de San Francisco, pero que quede claro que su primitivo nombre fue de Santiago y algunas fuentes lo siguieron refiriendo así.

¹⁷⁷ APS, Libro de bautismos, 1593-1635. Versión paleográfica AA.VV. *Documentos inéditos, Op. Cit.*, tomos IV, V y VI, partida del día 14 de octubre 1632. "Por delegación del padre guardián de este convento, yo, el bachiller Cristóbal Sánchez Cortés, presbítero, bauticé".

¹⁷⁸ Archivo de Notarías de Querétaro, en adelante ANQ, Protocolo: Juan Ibarra, 1587, 89, 90 y otros, ff. 85r-89r. Versión Paleográfica en AA.VV, *Documentos inéditos, Op. Cit.*, tomo VIII. "Ante no haber juez eclesiástico". Antes de que hubiese juez eclesiástico las informaciones matrimoniales las hacían ante el ordinario del arzobispado, una vez hechas se hacían las amonestaciones, pero cuando ya se nombró vicario eclesiástico, que fue un clérigo secular, éste hacía las informaciones y mandaba al cura y párroco para que amonestara a la pareja, pero hubo casos en que se dio la licencia al doctrinero para que hiciera las informaciones y amonestaciones. APS, Libro de bautismos, 1593-1635, 25 de agosto de 1597, en AA.VV, *Documentos inéditos, Op. Cit.*, tomo IV; APS, JE, 26, 115, 1645, *El doctor don Antonio de Cárdenas y Salazar*; APS, JE, 44, 146, 1690, *Fray José Olvera, prior y cura ministro de doctrina*.

a las *Constituciones* de su Provincia¹⁷⁹ y del Concilio de Trento.¹⁸⁰ Pero el interés por supervisar las doctrinas no sólo le incumbió a los regulares sino también a los diocesanos, quienes de una u otra forma intervenían en los registros, ya fueran notarios eclesiásticos, visitantes o el mismo arzobispo.¹⁸¹ Confirmando de esta manera la sujeción que debían tener los doctrineros a la autoridad ordinaria, considerando que en estos años los obispos estaban realizando campañas contra las órdenes religiosas, de modo que debían evitar cualquier motivo.

En 1652 se dio la primera canónica institución como párroco a fray Juan Leal.¹⁸² Por medio de despacho, el arzobispo daba facultad para que en la doctrina pudiera celebrar los sacramentos a los indios y por “excepcional comisión” encargaba la administración de los españoles, negros, mulatos y mestizos.¹⁸³ El prelado diocesano ordenaba a los feligreses que lo tuvieran por tal y que lo apoyaran con los derechos conforme al arancel del arzobispado.¹⁸⁴ La colación obligaba al cura doctrinero a que no se ausentase sin expresa licencia escrita del arzobispo, nuevamente confirmando la sujeción de éstos al diocesano. Cuando recibía el despacho de canónica institución la presentaba al notario para que la ejecutase y ante una multitud de testigos se hacía la posesión.¹⁸⁵

La doctrina era de indios, pero como la población española, mestiza y de castas aumentó, tomó un carácter diverso. Pero los arzobispos dejaron en manos de los frailes este sector de la población para que también administraran los sacramentos, pero sólo de manera privilegiada, pues las parroquias por su origen fueron parte del modelo de iglesia diocesana, y por el contrario las doctrinas lo eran del modelo regular. Ya que a

¹⁷⁹ APS, Libro de bautismos, 1593-1635, 22 de junio de 1620, en AA.VV, *Documentos inéditos, Op. Cit.*, tomo V. La primera visita se realizó el 16 de abril de 1616 por el Comisario fray Francisco Carranzo.

¹⁸⁰ *Ibidem*, 9 de julio de 1623. Visita del Comisario General fray Alonso Montemayor.

¹⁸¹ Como consta que en 1620 el bachiller Ortega, notario, dio fe de que el registro contaba con 128 fojas, apenas cinco días después de que el Comisario Visitador fray Pedro de Ortí lo visitara. *Ibidem*, 27 de junio de 1620. La primera visita de un arzobispo quedó asentada el 24 de diciembre de 1632, por Francisco Manzo y Zúñiga, a quien el guardián del convento le presentó el libro de bautizos. *Ibidem*, 24 de diciembre de 1632, *Documentos inéditos, Op. Cit.*, tomo VI.

¹⁸² APS, Matrimonios, vol. 1, f. 121. Mendoza, *Op. Cit.*, pp. 22-23.

¹⁸³ APS, JE, 44, 146, 1675, *Nos, el maestro don fray Payo de Rivera...* f. 1r.

¹⁸⁴ *Ídem*.

¹⁸⁵ *Ibidem*, f. 2r.

mediados del siglo XVII se vivió un impulso secularizador de doctrinas con la finalidad de fortalecer el modelo secular, en Querétaro no fue la excepción, como se verá más adelante.

Los seglares queretanos dejaron en sus testamentos diversas limosnas cuyo beneficio redundaba a los frailes, sobre todo de misas. Otros instituyeron rentas, a modo de capellanía, dejando a los padres franciscanos como patronos y capellanes, y solicitaron a sus albaceas que hicieran todo lo posible para que la renta no se conmutara en ningún tiempo, prohibiendo el uso de la renta al clero secular.¹⁸⁶ Las primeras corporaciones seglares que se formaron fueron las cofradías. Para 1625 existían alrededor de “siete u ocho”, según Rivas,¹⁸⁷ y en 1680, Carlos de Sigüenza y Góngora contabilizó un total de quince cofradías, de las cuales diez estaban fundadas en el templo del convento de San Francisco y sus capillas, tres en el convento de la Cruz, una en el convento de Santa Clara y otra en el de San Antonio.¹⁸⁸ Todas bajo al amparo de la familia franciscana. Otra corporación seglar fue la Tercera Orden de San Francisco, fundada en 1634.¹⁸⁹

¹⁸⁶ ANQ, Protocolo: Nicolás de Robles, núm. 7, 1605-1606, ff. 350r-353r. Testamento de Francisco Sánchez Quebrajo, 1606, en AA.VV, *Documentos inéditos, Op. Cit.*, tomo VII. Éste decía: “es mi voluntad que no pueda entrar en ella arzobispo ni otro visitador alguno, sino que se hagan los requisitos que fuere necesario y mis albaceas vieren qué conviene, para que los dichos religiosos me hagan este bien, para lo que dejo esta dicha limosna”. También sucede con la capellanía fundada por doña Beatriz de Tapia en 1608. ANQ, Protocolo: Gaspar de Porras, núm. 13, 1608-1616, ff. 49v-53v, en AA.VV, *Documentos inéditos, Op. Cit.*, tomo VIII.

¹⁸⁷ Pedro de Egurrola, *Relación de la fundación del Colegio*, transcrito por Andrés Pérez de Rivas, *Crónica y historia religiosa*, tomo II, México, Imprenta del Sagrado Corazón, 1896, p. 345. Obra escrita posterior a 1654. Hacia 1600 en la iglesia del convento existían las cofradías del Santísimo Sacramento y la de Nuestra Señora del Rosario, y para 1601 en la capilla de los naturales la de Nuestra Señora del Tránsito, un poco después también existieron, en la misma capilla, la de la Santa Veracruz y la de San José. La de las Ánimas en 1609 ya existía en la iglesia de españoles, pero le fueron dadas sus constituciones en 1614 y reformadas en 1623, por el visitador arzobispal. ANQ, Protocolo: Baltazar Martínez, 1600-1601, *Testamento de doña Beatriz de Tapia, 1601*, ff. 523r-529v, en AA.VV., *Op. Cit.*, tomo III, pp. 167-181; AA.VV., *Op. Cit.*, tomo VIII, pp. 24, 50 y 87; *Ídem*, p. 82; APS, JE, 14, 75, 1614-1635, *Libro de la cofradía de las ánimas*, ff 1r-21v.

¹⁸⁸ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Glorias de Querétaro...*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1680, pp. 32-33.

¹⁸⁹ Zelaa e Hidalgo, *Glorias de Querétaro... Op. Cit.*, p. 36. Una de sus prácticas fue dar el hábito y/o escapulario franciscano para llevar una vida más devota y austera. Sin embargo, esta práctica del recibir hábito ya se hacía a principios del siglo XVII, pero únicamente por medio de

Estas corporaciones dotaron de un dinamismo religioso a la sociedad, pues su estructura permitía que se inscribieran en ellas para afiliarse a un modo cotidiano de vivir la religiosidad, recibiendo indulgencias y asistencia después de la muerte, o inclusive formar parte de sus mayordomos y diputados, colectando limosnas para sus actividades, las cuales redundaban en favor del convento: misas, fiestas, procesiones y funerales.¹⁹⁰ Aunque hubo otras órdenes religiosas, sólo a finales del siglo los carmelitas y dominicos tuvieron una cofradía cada cual, y los jesuitas tenían una congregación.

En cuanto a nuevos conventos, en 1604 se inició el procedimiento para la fundación del de Santa Clara establecido en 1607.¹⁹¹ Este convento, en tanto que espacio femenino de recogimiento, a pesar de ser de clausura, tuvo un dinamismo e impacto importantes en la sociedad del pueblo de Querétaro: en primer lugar porque en él hicieron “estado” las hijas de las grandes y pudientes familias, no sólo del pueblo sino de otros lugares, también recibieron niñas en educación; en segundo lugar, al ser objeto de dotes, limosnas, capellanías y donaciones, lograron juntar una serie de bienes que producían réditos importantes, con cuyo sobrante realizaron una actividad crediticia que dio flujo a la economía regional y permitió sostener hasta doscientas monjas.¹⁹²

cláusula testamentaria para que se les enterrase con el dicho hábito, por el que pagaban limosna. AA.VV., *Op. Cit.*, tomos, III, VII y VIII.

¹⁹⁰ Landa Fonseca, *Las cofradías, Op. Cit.*, pp. 60-67.

¹⁹¹ La iniciativa surgió del cacique Diego de Tapia quien fue apoyado por los vecinos en conformidad para su erección, de manera que en 1606 tanto el virrey como el cabildo eclesiástico, sede vacante, concedieron licencia para que Diego y su hermana María de Tapia lo fundaran, en el que la hija del cacique fue la primera abadesa. Mina Ramírez Montes, *Niñas, doncellas, vírgenes eternas. Santa Clara de Querétaro, (1607-1864)*, México, UNAM-IIE, 2005, pp. 52-60.

¹⁹² Un trabajo monográfico ver Mina, *Op. Cit.*; Myrna Lilí Jiménez Jácome, *El convento de Santa Clara de Jesús de Querétaro, mundo de privilegios y restricciones. 1607-1809*, Tesis de Maestría en Historia, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2012. Sobre la importancia económica del convento ver Asunción Lavrin, (1975). “El convento de Santa Clara de Querétaro, La administración de sus propiedades en el siglo XVII”, *Historia Mexicana*, XXV-1 (1975), pp.76-117; Myrna Lilí Jiménez Jácome, “El convento de Santa Clara de Jesús de Querétaro. Una mirada al manejo de sus finanzas. Siglos XVII al XIX”, Sergio Rivera Guerrero y Octavio Luna Álvarez, coordinadores, *Historia franciscana, V Centenario de la presencia franciscana en México, volumen I*, México, Provincia Franciscana de San Pedro y San Pablo de Michoacán, 2015, pp. 113-125.

El siguiente convento franciscano en fundarse fue el de la descalcés de San Antonio de Padua en 1613, aunque pobre, también fue objeto de donaciones testamentarias de bienes para su construcción, culto y sostenimiento.¹⁹³ Donaron al templo en 1616 una imagen de la Virgen de los Remedios, la cual tuvo gran devoción en el siglo XVII, lo que permitió una estrecha relación de los frailes descalzos con la población de Querétaro, sobre todo con las familias distinguidas, que al recibir favores de la milagrosa imagen invirtieron limosnas para la construcción y remodelación de su altar.¹⁹⁴ En este convento se fundó la cofradía de la Santísima Trinidad. Más tardía fue la fundación del convento de recolección de San Buenaventura, instaurado en la ermita de la Cruz.¹⁹⁵ Aunque en 1639 Alonso de La Rea en su *Crónica* afirmó que el origen de la Cruz no se sabía, pero que los franciscanos tuvieron la dicha de “haberla y gozarla y darle la adoración y decencia justa, labrándole iglesia, diciendo misa y ahora labrarle convento en que ponerle religiosos que asistan”.¹⁹⁶ Para 1607 la Cruz estaba erigida en el cerrito, y para 1614 su devoción estaba en crecimiento.¹⁹⁷

¹⁹³ AA.VV. *Op. Cit.*, tomo VIII, pp. 114 y 116; Archivo Histórico Municipal de Querétaro, en adelante AHMQ, Acatas de Cabildo, Volumen I, versión paleográfica en José Ignacio Urquiola Permisán, *et. al., Documentos para la historia urbana de Querétaro, siglos XVI y XVII*, México, Ayuntamiento de Querétaro, 1994, pp. 263-268.

¹⁹⁴ Baltasar de Medina, *Crónica de la provincia de San Diego de México*, México, Juan Rivera, 1682, párrafos: 176-187. Hacia 1682 llegaron a vivir hasta 18 religiosos.

¹⁹⁵ El origen de la Cruz se remonta a la colocación de una cruz de madera, que en tiempos de la llegada de los españoles, en señal de posesión y conquista ponían encima de las mojoneras, y tal vez con el paso del tiempo se colocó una de cantera y que poco a poco fue adquiriendo devoción por la importancia que tenía en la cosmovisión católica. Por lo que a su alrededor se debió construir una ermita o capilla. Medina Medina, “Querétaro: pueblo de indios en el siglo XVI”, *Op. Cit.*, pp. 212-213.

¹⁹⁶ Alonso de la Rea, *Crónica de la orden de nuestro seráfico padre San Francisco...*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1643, Capítulo XXIII. Edición de la “Voz de México”, México, Imprenta de J. R. Barbedillo y C., 1882, p. 286. Fue concluida en 1639. Sobre el desconocimiento del origen de la Cruz también lo lamentó Carlos de Sigüenza y Góngora, *Op. Cit.*, p. 28.

¹⁹⁷ En 1607 un testamento la menciona como referencia de un solar, diciendo “junto a la Cruz”. ANQ, Protocolo: Gaspar de Porras, Núm. 11, 1606-1607, *Testamento de Isabel Núñez de Aguirre*, ff. 134r-142r, en AA.VV., *Op Cit.*, tomo VII, pp. 133-142. En 1614 un testador solicitó que le celebraran misas por su alma en “la Santa Cruz del Milagro”. ANQ, Protocolo: Juan Ibarra, 1587, 89, 90 y otros, *Testamento de Juan de Larrea* ff. 85r-89r, en AA.VV., *Op Cit.*, tomo VIII, pp. 113-122.

Cuando se hicieron las informaciones sobre esta efigie en 1649,¹⁹⁸ los informantes aseguraron que en tal sitio estuvo muchos años, como humilladero y punto de plegaria de los caminantes. Y que a partir de 1603 se consideró que tenía dotes taumátúrgicas, por lo que en 1613 se construyó una ermita de cal y canto con techo de madera, levantada por los frailes a expensas de limosnas de los devotos. A ella acudió regularmente a oficiar misa un ministro del convento de San Francisco. Y en 1615 se fundó la cofradía de la Santa Cruz en Jerusalén, a la que se afiliaron muchos indígenas. Cada año el 3 de mayo, día de la invención de la santa cruz, los indios hacían festejos con danzas y representaciones de moros y cristianos.¹⁹⁹

La *Crónica* de La Rea se escribió bajo el provincialato de fray Cristóbal de Vaz, 1637-1640. Vaz fue un fraile criollo que desde antes había residido en Querétaro y había logrado ser administrador de los bienes del convento de Santa Clara y mandó construir el claustro de las monjas. También amplió el convento de San Francisco, al que trasladó la sede de operaciones de la provincia Michoacana. Pero su interés se enfocó en el cerro del Sangremal, donde yacía la Cruz milagrosa en su vieja ermita, la cual, a su parecer, era “insuficiente e indecorosa” para su culto. De modo que sin consejo, ni licencia, la demolió e inició a construir un claustro y templo con el apoyo de algunos generosos queretanos. Esta decisión le acarreó conflictos con notables del pueblo.²⁰⁰ A pesar de las circunstancias y de amenazas de derribarlo, se erigió en convento de recolección en 1666 bajo el patrocinio de San Buenaventura. Pero fue entregado a los padres apostólicos, franciscanos, en 1683 para que fundaran el primer colegio de misioneros de Propaganda Fide.²⁰¹

Por lo tanto, la primacía franciscana se manifestaba en la administración de la doctrina, en las corporaciones seculares, los conventos de San Francisco, Santa Clara, San Antonio y San Buenaventura, y posteriormente el Colegio de la Cruz. De esta manera los vecinos de Querétaro circundaban los espacios franciscanos: en la doctrina recibían los

¹⁹⁸ “Informaciones sobre la antigüedad del convento de la Santa Cruz”, abril de 1649. AHPFM, Colegio de la Santa Cruz, D, legajo 2. Citado en Escandón Bolaños, *Op. Cit.*, p. 85.

¹⁹⁹ *Ídem.*

²⁰⁰ *Ibidem*, pp. 88-94.

²⁰¹ Zelaa e Hidalgo, *Glorias de Querétaro, Op. Cit.*, p. 28.

sacramentos, en sus capillas se reunían españoles, criollos, indios y castas, ya como congregantes o como terciarios franciscanos, las mujeres encontraron una opción de vida al tomar “estado” de monja o educarse en el monasterio de clarisas, y sus festividades giraban en torno a devociones franciscanas. Las prácticas de primacía eclesiástica la poseían, sobre todo las de predominio y las de precedencia, porque aún no tenían la amenaza de la primogenitura, pues estas prácticas las daban por supuesto.

Fueron los frailes del convento Grande de San Francisco quienes opusieron resistencia tanto a las nuevas fundaciones de otras órdenes y a los embates del clero secular que iba en aumento. Después recibieron el apoyo de los frailes del Colegio de la Santa Cruz, la segunda fuerza franciscana. Pero mientras llegaban, se opusieron a fundaciones de otras órdenes religiosas.

2.3 Oposición franciscana a las fundaciones de otras órdenes

Cuando los agustinos de Michoacán trataron de establecer un convento en Querétaro en 1602, encontraron resistencia tanto de los frailes como de los vecinos quienes se opusieron a su erección, y en 1609 consiguieron los frailes menores cédula que cancelaba tal fundación, ya que el rey era el que determinaba si era necesario un nuevo convento. Tal postura también fue apoyada por la provincia agustina de México, lo que deja ver que las provincias regulares tuvieron conflictos internos, sobre todo en este tiempo en que se dividieron en dos facciones: peninsulares frente a criollos.²⁰² Circunstancias parecidas no permitieron que se fundara en 1606 un convento de carmelitas descalzos.²⁰³ En cambio, frente al arribo de los franciscanos descalzos en 1613 no hubo ninguna aversión, pues eran de la misma familia, aunque de diferente provincia, representaban más ser aliados que enemigos, fortaleciendo su predominio.

²⁰² Escandón Bolaños, *Op. Cit.*, p. 85.

²⁰³ ANQ, Protocolo: Baltazar Martínez, Núm. 6, 1603-1607, ff. 319r-320v, en AA.VV., *Op. Cit.*, tomo VII, p. 63.

Si el primer intento de los carmelitas no fue fructífero, su segundo intento tuvo que hacerse a escondidas para que fuera eficaz. El provincial de los carmelitas deseaba establecer casa intermedia entre la de Celaya y la de México, de manera que en 1614 obtuvo la licencia del maestro general de su orden y en ese mismo año Felipe III concedió su real cédula para erigirla. Tomaron precauciones los padres fundadores, para evitar ser descubiertos por los franciscanos, de modo que en octubre de ese año llegaron al pueblo de Querétaro vestidos de seglares y acudieron al alcalde mayor Diego de Barrientos para que les diera la posesión legal. Para que esto resultara, los carmelitas de Celaya habían invitado a la comunidad franciscana a las festividades de la beatificación de Santa Teresa de Jesús, casi todos asistieron, excepto el guardián del convento, que era el doctrinero, quien por mandato real no debía dejar la doctrina. Enterados de lo acontecido, se retornaron molestos e iniciaron pleitos contra su establecimiento.²⁰⁴

Uno de los conflictos contra los carmelitas surgió a raíz de una cláusula testamentaria de Juan de Larrea, ganadero español, avecindado en Querétaro, que solicitaba, tras su muerte, ser sepultado en el convento del Carmen “nuevamente fundado en este pueblo”.²⁰⁵ El testador murió el 3 de diciembre de 1614, para lo cual sus albaceas se dispusieron a cumplir con la citada cláusula que, a falta de juez eclesiástico, recurrieron al padre guardián del convento de San Francisco quien se opuso, porque el convento del Carmen estaba enfrentando apelaciones “en razón de la fundación y posesión”,²⁰⁶ que los mismos franciscanos habían interpuesto. Mientras se resolvía el asunto, el cadáver fue puesto en Santa Clara. El problema llegó a la Audiencia de México, quienes obligaron y amenazaron con excomuniación mayor a los franciscanos si no aceptaban la fundación, con lo que se resolvió el asunto del entierro del testador.²⁰⁷ Probablemente esta circunstancia impidió que se opusieran al arribo de otras órdenes religiosas, pero no les quitó el resentimiento hacia los carmelitas ya que

²⁰⁴ Manuel Ramos Medina, *El Carmelo novohispano*, México, Centro de Estudios de Historia de México Carso, 2008, pp. 135-137.

²⁰⁵ ANQ, Protocolo: Juan Ibarra, 1587, 89, 90 y otros, ff. 85r-89r. AA.VV, *Op. Cit.*, tomo VIII, p. 114. El “nuevamente” refiere al primer intento realizado alrededor de 1606.

²⁰⁶ *Ibidem*, p. 120.

²⁰⁷ Ramos Medina, *El Carmelo novohispano*, *Op. Cit.*, p. 138.

para 1625 por “siniestra relación” que hizo el guardián de San Francisco al virrey Gelves, éste ordenó al alcalde mayor para que los despojara del agua a que tenían derecho los carmelitas, lo que el alcalde obedeció sin reparo alguno, lo que indica un pacto entre la autoridad y los franciscanos.²⁰⁸

Aparecieron hacia los años veinte otras dos corporaciones religiosas, que como sospecha Escandón Bolaños, no tuvieron resistencia franciscana “posiblemente porque lo específico de sus funciones impedía que éstos los consideraran rivales”,²⁰⁹ pero hay que agregar que la experiencia con los carmelitas no tuvo los resultados esperados y que además, por estos años, quienes empezaron a amenazar su primacía fueron los clérigos nombrados jueces eclesiásticos. De modo que los hermanos de San Hipólito recibieron en 1624 el Hospital Real, del que hasta entonces se habían hecho cargo los franciscanos. Aunque los indios del pueblo se opusieron, el traslado se hizo en paz. La transición fue aprovechada por los clérigos seculares quienes pretendieron ser capellanes, pero los franciscanos se opusieron tomando la capellanía sin costo alguno. Los hermanos hipólitos poco a poco dejaron entrar a la clerecía, al grado de que en 1634 ya tenían capellán clérigo, pues estaban sujetos al ordinario. Por eso, su iglesia fue un punto de reunión para los clérigos iniciadores de la congregación de Guadalupe, lo que significaría para los hipólitos que, hacia 1668, los indios les quisieran quitar el hospital, tal vez por iniciativa de los franciscanos, pues les constaba “haberse resfriado la caridad desta hermandad”.²¹⁰

En agosto de 1625 hicieron su entrada al pueblo de Querétaro los padres de la Compañía de Jesús, solicitados por el alcalde mayor Diego de Barrientos. Fueron recibidos en “paz y quietud”, tanto por los vecinos como por los franciscanos, “cosa que les parecía milagrosa, habiendo visto el ruido que había pasado en ocasiones de otras que se habían fundado”.²¹¹ Refiere, sin lugar a dudas, a la de los carmelitas y en consecuencia a la de los hospitalarios, estos últimos no por ellos sino por los seculares.

²⁰⁸ AHMQ, Actas de Cabildo, Vol. I, en *Documentos para la historia urbana, Op. Cit.*, pp. 222-224.

²⁰⁹ Escandón Bolaños, *Op. Cit.*, p. 87.

²¹⁰ Francisco de Ayeta y Hernando de la Rúa, *Manifestación breve, radical y fundamental, San Gabriel de Cholula*, 2 de agosto de 1671, f. 27.

²¹¹ Pedro de Egurrola, *Op. Cit.*, pp. 344-346.

Insisten las fuentes jesuitas en que la relación con los franciscanos era benéfica y pacífica, de modo que hacia 1640 realizaban sus festividades con la autorización del cura, “debido a haber entrado en Querétaro la Compañía por beneplácito desta seráfica religión”.²¹² A los franciscanos no les pareció amenazadora esta fundación, ya que ellos no tenían a su cargo la educación, y además los queretanos los necesitaban, de modo que abrieron escuela de primeras letras, del que se beneficiaron niños nobles y pobres. Por esta razón, quizá, los jesuitas fundaron una congregación titulada de Nuestra Señora de la Concepción que funcionaba en 1640, la cual iba creciendo en congregantes y en limosnas sin reparo de los franciscanos.²¹³

La oposición de los franciscanos con nuevas fundaciones religiosas estaba en orden a la amenaza que sentían sobre su predominio en Querétaro. Pero fueron los clérigos seculares quienes intentaron hacer menoscabo a su primacía, como se verá a continuación, desde luego que apoyados por la alta clerecía y haciendo uso de los recursos sociales a su alcance, como las peticiones apoyadas por sectores de la población para mermar el poder franciscano.²¹⁴ Los frailes menores habían sido objeto de limosnas y donaciones, lo que fueron perdiendo poco a poco tras la entrada de otras “religiones”, además eran los que encabezaban las procesiones y celebraciones, regenteaban la doctrina sin que nadie les hubiera puesto en duda su primacía. La verdadera amenaza llegaría con el arribo de la clerecía secular.

²¹² AGN, Ramo Misiones, Vol. 25, f. 295, año de 1640. Versión paleográfica de José Ignacio Urquiola Permisán, *La fundación y los bienes del colegio de San Ignacio, Querétaro*, México, Miguel Ferro Editio, 2017, pp. 157-158.

²¹³ Pérez de Rivas, *Crónica y historia religiosa, Op. Cit.*, pp. 346-350. La educación a inicios del siglo XVII estaba a cargo de seglares de manera particular, como Juan de Cuadros. AA.VV., *Op. Cit.*, tomo VII, p. 44; *Ibidem*, tomo VIII, p. 128.

²¹⁴ La oposición franciscana también se hizo ver cuando los dominicos decidieron fundar su convento en 1693. Esteban Arroyo, *Op. Cit.*, pp. 19-21.

2.4 La avanzada de los clérigos: Los jueces eclesiásticos

A finales del siglo XVI el clero secular iba en aumento en la Nueva España, y pasando el siglo XVII los regulares que en cada lugar detentaban la primacía eclesiástica se vieron fuertemente amenazados por el clero que ascendía, pues solicitaba espacios propios para el ejercicio de su ministerio, y así el modelo de Iglesia benefical se fortalecía. Algunos obispos, con sus cabildos y dignidades catedralicias intentaron diversas estrategias para restar la primacía de los regulares, como se vio en el primer capítulo. En el arzobispado de México, al que perteneció Querétaro como doctrina de indios, los obispos Pérez de la Serna (1613-1625) y Payo Enríquez de Rivera (1668-1681), tuvieron una actividad secularizadora importante, además el canónigo Antonio de Cárdenas y Salazar, en calidad de provisor del arzobispado de México (1667-1670), tomó decisiones que tenían un fin, restar poder a los franciscanos, lo cual tuvo consecuencias locales.

Mientras los franciscanos se oponían a las nuevas fundaciones de órdenes religiosas, la clerecía local iba teniendo presencia, aunque en un inicio no fue competitiva, poco a poco interfirieron en la vida sacramental de la parroquia. El fortalecimiento del bando eclesiástico secular se manifestó, por vez primera, cuando tuvo representación pública de su existencia, mediante el nombramiento de jueces eclesiásticos, y después en la conformación de la congregación de Nuestra Señora de Guadalupe de clérigos seculares. Tanto los jueces eclesiásticos como los congregantes fueron quienes realmente amenazaron la primacía eclesiástica de la familia franciscana, dándose una serie de iniciales enfrentamientos, y la configuración de la posterior pugna en torno a las prácticas de predominio y precedencia, generando a su vez una tensión por las prácticas discursivas en torno a la primogenitura.

La presencia temprana de los seculares es casi nula, acaso esporádicos nombres de clérigos aparecieron en los *Libros de bautizos* de la doctrina, entre 1599 y 1632, ya como

celebrantes, padrinos o testigos.²¹⁵ No se tiene la certeza del primer nombramiento del juez eclesiástico, en el libro de bautizos aparece en 1620 el bachiller Ortega, como notario para dar fe del libro, el cual pudo haberlo hecho como notario del juzgado eclesiástico.²¹⁶ Es significativo que tal diligencia la haya hecho en ese año, ya que en ese tiempo el arzobispo nombró como juez eclesiástico a un clérigo, cargo que había desempeñado casualmente el guardián y cura doctrinero, pero un sector de la población, encabezado por el alcalde mayor, solicitaron que se retirara. Que el alcalde mayor haya hecho semejante solicitud, invita a sospechar que la iniciativa provenía de los franciscanos y confirma que tenían un pacto con la autoridad del pueblo, predominando no sólo la Iglesia, sino la injerencia sobre el poder real. Este mismo año concuerda con que un tal Juan Mercado había solicitado la doctrina, pero de todo esto no se tiene más noticia.²¹⁷

Otro nombre relevante que aparece en el *Libro de bautismos* fue el bachiller Cristóbal Sánchez Cortés, que empezó a figurar desde 1620, quien posiblemente fue, si no el primero, por lo menos el segundo juez eclesiástico nombrado. Aunque tenía presencia en el pueblo, lo más seguro es que en 1634 ya estaba ahí como capellán del Hospital.²¹⁸ Designado como juez eclesiástico, tuvo conflictos con el doctrinero fray Cristóbal Vaz hacia 1635. Todavía era vicario foráneo en 1643,²¹⁹ y probablemente le sucedió Antonio de Cárdenas y Salazar hacia 1645, pero volvió a serlo en 1649, tal vez después de que Cárdenas haya sido nombrado arcediano de la catedral de Oaxaca. Para 1654 fue

²¹⁵ El canónigo Antonio de Salazar, el bachiller Andrés Nieto, el padre Pedro de Mata, el presbítero Juan de Rivera, Rodrigo de Larrea, bachiller Ortega, bachiller Cristóbal Sánchez Cortés, bachiller Silvestre de Solórzano, doctor Juan de Pareja Rivera, bachiller Salvador Gonzáles y el bachiller Salvador Hernández.

²¹⁶ AA.VV. *Op. Cit.*, tomo V. La anotación dice que registró y contó que el libro tenía 128 fojas, sin dar más detalle, no se vuelve a encontrar más dato de él.

²¹⁷ Cervantes Jáuregui, *Op. cit.*, pp. 34 y 69. Sobre el primer clérigo nombrado juez eclesiástico y del personaje que solicitó la parroquia, no se ha encontrado más información que la citada.

²¹⁸ Era dueño en este año de un molino y una huerta, denominados de Cortés, junto a las tierras de la congregación de indios de San Sebastián, o de La Otra Banda. AHMQ, Acatas de Cabildo, Vol. I, en *Documentos para la historia urbana*, *Op. Cit.*, pp. 173-205.

²¹⁹ Archivo Histórico del Poder Judicial de Querétaro, en adelante AHPJQ, Civil, Legajo 1650 s/n, f. 38v, versión paleográfica en Jiménez Gómez, *Composición de tierras*, *Op. Cit.*, p.155.

referido muerto.²²⁰ Tuvo una labor importante para la pretendida secularización en 1650, como se apuntará.

La figura de Antonio de Cárdenas y Salazar es de vital importancia en el proceso de secularización, no sólo para Querétaro sino también para el arzobispado de México y el obispado de Oaxaca.²²¹ Oriundo del pueblo, tenía una relación estrecha con la “élite” local, confianza que le mereció en 1643 fungir como representante de los vecinos de Querétaro para la composición de tierras, significando una unión entre la clerecía y un sector de la población.²²² En 1649 dejó de ser juez eclesiástico para ser arcediano de la catedral de Oaxaca, donde aconsejó a los obispos para secularizar doctrinas de los dominicos, con quienes tuvo diversos pleitos.

Nuevamente fue juez eclesiástico Cristóbal Sánchez Cortés hacia 1649, enemigo del entonces provincial franciscano Cristóbal Vaz y de su allegado Alonso La Rea, su sucesor en el provincialato. El dúo franciscano desplegó una serie de estrategias para mantener su primacía, no sólo sobre los clérigos, sino también sobre el sector franciscano peninsular y sobre asuntos que competían a un grupo de “notables” queretanos.²²³ Vaz,

²²⁰ AHMQ, Actas de Cabildo, Vol. I, en *Documentos para la historia urbana, Op. Cit.*, pp. 123 y 159; Escandón Bolaños, *Op. Cit.*, pp. 91-92.

²²¹ Este clérigo nació en Querétaro, hijo legítimo del capitán Luis de Cárdenas y de doña Antonia de Ávila y Mendoza. Mendoza Muñoz, *Secularización de la parroquia de Santiago, Op. Cit.*, pp. 85-88. Fue colegial del colegio de Santa María de Todos Santos, doctor en sagrados cánones, abogado de la Real Audiencia, arcediano de Oaxaca, canónigo de la metropolitana de México, provisor, y vicario general de fray Payo de Rivera, el arzobispo virrey. Baltasar de Medina, *Crónica de la provincia de San Diego de México, Op. Cit.*, parágrafo: 886.

²²² Juntos realizaron una serie de acciones en beneficio de los vecinos y de la futura ciudad de Santiago de Querétaro a partir de 1643, con la composición de tierras. Para ello, el abogado de la real audiencia, el doctor Antonio de Cárdenas, fungió como representante de los vecinos, y estuvo al tanto de los trámites, por lo que ofreció ocho mil pesos al rey para su real armada de Barlovento, a cambio de darles nuevos títulos de sus tierras y posesiones. Esta agrupación de los queretanos notables en conjunto con el doctor Cárdenas, fue un ejemplo de organización para lograr los fines en común. Jiménez Gómez, *Composición de tierras, Op. Cit.*, pp. 86-128.

²²³ Patricia Escandón descubre que el grupo de “notables”, término que emplea la autora, estaba compuesto por: el latifundista, ganadero y capitán Juan Caballero de Medina (con dos hijas monjas); los hermanos Cárdenas y Salazar: Antonio, presbítero y abogado de la Real Audiencia, y Juan, capitán y terrateniente (la hermana, Juana de San Antonio, era novicia en Santa Clara); el primo de los anteriores, el minero y capitán Lorenzo de Cárdenas; el también empresario minero, regidor del ayuntamiento de México y alcalde mayor de Querétaro, Antonio de Monroy (con tres hijas en el referido claustro) y el administrador del convento de Santa Clara, Bernabé de Vigil Valdés. Casi todos eran dueños de grandes extensiones de terreno y de hatos, y

en su trienio como provincial, 1637-1640, se empeñó por rescatar la ermita de la Cruz,²²⁴ y construir a su alrededor un convento, lo que hizo sin los permisos y licencias necesarios. Ante estas acciones el grupo de “notables” se opuso férreamente a la construcción de dicho convento, y en 1649 La Rea le dio el título de guardianía, lo que molestó al grupo de detractores, quienes se quejaron por la irregularidad de dicha construcción. Aunque se intentó derribarlo, los franciscanos lograron mantenerlo en pie y el virrey mandó al juez eclesiástico Sánchez Cortés que dejara de entrometerse en los asuntos.²²⁵ Obtuvieron en 1650 una prórroga para los permisos, los cuales llegaron en 1653.²²⁶

Mientras se daba la prórroga, el grupo de “notables” junto a los clérigos no permanecieron quietos, ya que fueron propulsores de otros ataques al monopolio franciscano. Uno de ellos tenía que ver con la administración de los bienes del convento de Santa Clara, pues La Rea en cuanto que provincial se la quitó al seglar Bernabé Vigil Valdés, para dársela a fray Cristóbal Vaz. Al finalizar el provincialato de La Rea, ambos frailes fueron denunciados ante los definidores franciscanos, por medio del arcediano de Oaxaca, Antonio de Cárdenas y Salazar.

formaban parte de una “nueva aristocracia” que aspiraba, tanto como la nobleza peninsular, a ligar la propiedad del suelo con el prestigio del nombre. Escandón Bolaños, *Op. Cit.*, pp. 88-124.
²²⁴ Auspició a su amigo queretano, fray Alonso de La Rea, para que fuera el cronista de la provincia, cuya *Crónica* se publicó en 1643, donde se narró la importancia de la Cruz para el pueblo, posteriormente lo promovió para que fuera el provincial. Los provincialatos de ambos, significaron el triunfo del partido criollo dentro de la orden en la provincia de Michoacán, fenómeno que se replicó en otras, como los dominicos, AIDIH, ACP, 1637, *Admonitiones* 5.

²²⁵ El comisario franciscano fray Buenaventura Salinas consiguió del obispo de Yucatán y virrey, Marcos de Rueda, la aprobación de la construcción y ordenó al vicario foráneo Cristóbal Sánchez Cortés para que no impidiera la fábrica. Pero tras la muerte del obispo virrey los notables consiguieron de la Audiencia gobernadora una real provisión que mandaba derruir el inmueble.

²²⁶ El mismo día en que se leyó en Querétaro la real provisión que ordenaba la destrucción del convento, también se leyó una petición ante la Real Audiencia por parte de fray Carlos Salazar, con suficientes argumentos. Entonces, se dio una tregua en lo que las apelaciones volvían del Consejo de Indias, para lo cual una parte del cabildo indígena mandó un representante para defender la causa franciscana y un sustancioso donativo para ablandar el parecer del rey. En 1650 se despachó al obispo Ramírez de Prado para que hiciera las averiguaciones, quien favoreció la causa, y fray Alonso de La Rea solicitó prórroga para obtener los permisos necesarios, los cuales llegaron en 1653 sin más interrupciones. Cervantes Jáuregui, *Op. Cit.*, pp. 38-49.

En el mismo tenor de descontento de la “plutocracia” queretana, se vislumbró el primer intento de secularizar una parte de la doctrina entre 1650 y 1651. Pues llegó al virrey y a la Real Audiencia una cédula en 1651. El rey mandó que se hicieran las consultas necesarias para secularizar una parte de la doctrina franciscana de Querétaro, además refería que la petición se había hecho “por parte de los vecinos”, al parecer la iniciativa fue del bachiller y juez eclesiástico Cristóbal Sánchez Cortés. Éstos se habían quejado que fuera de los indios, los demás habitantes no recibían las atenciones necesarias de una parroquia. Que eran más de diez mil vecinos, y que había más de veinte sacerdotes “doctos y graduados”, que eran:

Naturales, hijos y nietos de pobladores, y conquistadores, que no tienen iglesia, en qué decir misa, sería muy digno de mi piedad, que se acomodasen en la administración de los españoles; pues con esto, quedaban todos consolados, los religiosos, en la administración de los indios de aquél partido, pues es tan útil, y grande el aprovechamiento; y los clérigos patrimoniales, con Iglesia, y comodidad, con qué socorrerse a sí, y a los suyos, y los españoles tendrán parroquia legítima.²²⁷

Los que enviaron la solicitud, probablemente firmada por el grupo de “notables”, citaban la secularización hecha en el obispado de Puebla, llevada a cabo por Palafox y Mendoza. Acusaron que los frailes ministros de doctrina no se apegaban a los aranceles y que lo que hacían respecto a los españoles, criollos y castas era por “pura caridad”. No se ejecutó la cédula, los motivos se ignoran, pero quizá este intento produjo que los frailes solicitaran la colación o institución canónica que recibieron al año siguiente. Los despachos dados por el arzobispo de México a los ministros de doctrina, sólo hacía institución canónica en la cura de almas de los indios, y que por “especial comisión” les daba la administración de españoles, negros, mulatos y mestizos, haciendo énfasis en esta distinción. Aunque no se logró la secularización, sí pudieron conseguir que el conde de Alba de Liste exhortara a los frailes para que no obligaran a los indios a prestarles servicios personales o a remunerarlos de otras formas. Cuestiones que se reglamentaron posteriormente en la *Recopilación* de 1680.

²²⁷ AGI, Escribanías, 190^a, f. 3, este documento se cita a partir de la versión paleográfica de Cecilia del Socorro Landa Fonseca, inédita, y en adelante se referirá sin esta nota aclaratoria. Esta cédula fue empleada posteriormente para volver a solicitar la secularización en 1705, y también para realizar la secularización de la doctrina de San Pedro de la Cañada. APS, JE, 25, 113, 1785, *Consulta del Ayuntamiento de Querétaro*, f. 2v.

Surge una interrogante, aunque era entendible el deseo de los clérigos por ganar espacios propios para el ejercicio de su ministerio, ¿por qué una sección de “notables” queretanos ansiaba lo mismo, o por qué se empeñaron en desprestigiar a fray Cristóbal Vaz y a su amigo fray Alonso de La Rea? La respuesta la da Patricia Escandón, al decir que el alarde de autoridad que ejerció fray Cristóbal Vaz sobre el convento de Santa Clara “lesionó gravemente los intereses, la susceptibilidad y el puntilloso sentido de la jerarquía y del honor de algunos de los más insignes miembros de la aristocracia queretana”.²²⁸ Después de sucedido eso, querían sacar a Vaz del pueblo hacia 1654, lo que después se logró. Tras su caída, también sobrevino la de La Rea, pues la firma de ambos casi desapareció de los expedientes provinciales.

Los “notables” por fin habían logrado establecer un cabildo en 1655 al obtener el título de ciudad,²²⁹ en cambio, los clérigos no lograron sus objetivos, por lo que desde entonces tratarían de conglomerarse para reunir fuerzas y buscar espacios propios dónde ejercer su ministerio. En este tiempo el arcediano Antonio de Cárdenas, fue removido al arzobispado de México en 1664,²³⁰ donde fue canónigo durante tres gobiernos episcopales: Alonso de Cuevas Dávalos (1664-1665), Marcos Ramírez de Prado (1666-1667) y Payo Enríquez de Rivera (1668-1681), arzobispo y virrey. Este último tomó posesión de la silla catedralicia hasta diciembre de 1670, por lo que desde mayo de 1667, en que murió su antecesor, Antonio de Cárdenas quedó como provisor del arzobispado.

Diversas acciones del canónigo, en calidad de provisor, afectaron a las órdenes mendicantes, pues quería secularizar sus doctrinas, por lo que se dio un enfrentamiento

²²⁸ Escandón Bolaños, *Op. Cit.*, pp. 111-112.

²²⁹ En 1654 el rey Felipe IV expidió una cédula para recabar fondos, y en 1655 llegó el recaudador a Querétaro, una oportunidad para los “notables”, que a cambio de un donativo solicitaron el título de Muy Noble y Muy Leal Ciudad de Santiago de Querétaro. En su propuesta de escudo, refieren que tanto Santiago como la Cruz eran insignias respetadas y veneradas por los queretanos, sin indicar la relación con la mítica fundación. Carlos Arvizu García, *Capitulaciones de Querétaro, 1655*, México, Municipio de Querétaro, 1994. Respecto al “Santiago de”, se analizará en el capítulo IV de esta tesis.

²³⁰ Tras la muerte del obispo de Oaxaca, Francisco Diego Evía y Valdés, en 1653, el provincial de los dominicos, Francisco de Burgoa, hizo las diligencias necesarias para lograr restituir sus doctrinas y remover al arcediano al arzobispado de México. Mendoza Muñoz, *Ídem*; Rubial García, *La mitra y la cogulla*, *Op. Cit.*, pp. 246-247.

entre él y el comisario general de los franciscanos, fray Hernando de la Rúa. En una publicación titulada *Manifestación breve*, el fraile dio sucinta relación de los agravios que su orden había recibido por parte de las dignidades episcopales en Puebla, México y Michoacán. Cuando habló de México, dijo que el sujeto de tales agravios fue Antonio de Cárdenas y Salazar. Entre otras acciones que tomó el canónigo, fue establecer en las doctrinas franciscanas jueces eclesiásticos, que hasta entonces ya se habían puesto, pero no con autoridad de jueces provinciales como “de hecho” lo hicieron, “precediendo a los preladados de los conventos, [...] formando tribunal y judicatura en los conventos, entrometiéndose a presidir y gobernar las elecciones de los oficiales de la cofradías, no visto desde la conquista, más que sola la visita”. Con ello no sólo se pretendía menoscabar el predominio sobre las corporaciones, sino quitar la precedencia en los espacios rituales. Además, “alteró” tanto a españoles como a indios para que solicitasen clérigos en sus parroquias. También estableció el diezmo a las monjas clarisas de la ciudad de Querétaro.²³¹ Fue él quien permitió e impulsó la congregación de clérigos seculares.

Los primeros clérigos que aparecen a inicios del siglo XVII no tenían espacios para ejercer su ministerio. Es decir, ni capellanías, ni altares, ni templos, en dónde decir misa, hacer sus devociones y rezar las horas canónicas. Pero cuando hubo la oportunidad, comenzaron a solicitar el juzgado eclesiástico y la sujeción de recintos como el hospital, del que se apoderaron para iniciar su congregación. La creación del juez eclesiástico en Querétaro (1620) fue el punto de quiebre para la primacía eclesiástica franciscana, que poco a poco permitió que algunos ascendieran a las dignidades catedralicias como Antonio de Cárdenas, que una vez promovido al arzobispado de México aprovechó su periodo de provisorato para tratar de debilitar a los franciscanos, y de ayudar a los clérigos a posicionarse con más autoridad en Querétaro. Pero el vicario foráneo o juez eclesiástico, no actuó solo, fue apoyado en conjunto o de manera particular por un grupo de notables queretanos, haciendo un frente contra la primacía no sólo eclesiástica, sino inclusive política y económica de los frailes menores.

²³¹ Ayeta y Rúa, *Manifestación breve, radical y fundamental*, Op. Cit., ff.13v-31r.

2.5 La congregación de Guadalupe, sólida trinchera del clero secular

La calma no siguió a los acontecimientos anteriores, sino que por medio de estrategias bien encaminadas y por circunstancias casi providenciales, los clérigos lograrían establecer una congregación de puro sacerdotes seculares. Tal vez su fallo en tratar de secularizar una fracción de la doctrina franciscana les dio el impulso para agruparse, cuyo pretexto fue una imagen de la Virgen de Guadalupe, que mandó pintar el bachiller Lucas Guerrero, por consejo del juez eclesiástico Francisco de Lepe, para agradecer su abundante cosecha que había estado en peligro. Por ello, hacia 1659-1660 el bachiller Guerrero decidió ponerla al culto público, pues no existía imagen de la Guadalupana expuesta en algún templo. Pero el único lugar que estaba sujeto a la administración diocesana era el hospital de los hipólitos, donde un clérigo era capellán, entonces con el favor de los religiosos de la hermandad de San Hipólito se colocó la pintura, según Sigüenza con una simpleza y con tan “moderado concurso”. Festearon el 12 de diciembre con modesta solemnidad, desde entonces cada domingo cantaban una misa los clérigos que se habían agregado al bachiller Guerrero.

Los presbíteros llevaban su vino y su cera, y después comenzaron a hacer limosna para costear a los indios músicos de la parroquia que acompañaban las misas. Sigüenza y Góngora (1645-1700), con su estilo, narró las situaciones de controversia que surgieron a raíz de las piadosas muestras dadas a la Guadalupana, respecto a los indios músicos, que “el estorbo sólo dimanaría de los que pudieron prohibir (quizás porque les hacían alguna falta en aquella hora) el que fuesen los indios a officiar con su canto las misas”.²³² Sutilmente daba a entender que quienes prohibían a los indios fueron los franciscanos que regenteaban la parroquia, aunque la excusa, los acusa. A sabiendas de las prohibiciones hechas a los indios cantores, en una ocasión los mismo clérigos hicieron coro, aunque mal ejecutados, su devoción a María no impidió que lo llevaran a cabo, y que tanto fue su arrebató que decidieron instaurar un ejercicio piadoso de cantar todos los sábados la Salve, que “siendo el fruto de acción tan piadosa nuevos

²³² Sigüenza y Góngora, *Op. Cit.*, p. 12.

estorbos, que sólo sirvieron de seminario de pleitos”, los cuales impidió el arzobispo electo de México, fray Marcos Ramírez de Prado ordenando que no se “estorbasen ejercicios tan piadosos”. ¿Pero quiénes eran los que provocaron estorbos? Sigüenza no lo dice, pero es obvio pensar que fueron los franciscanos que se opusieron abiertamente a las prácticas de los clérigos.

Según la versión del comisario de los franciscanos, fray Hernando de la Rúa, los clérigos se introdujeron al Hospital, con el consentimiento de los hipólitos, para “tener sermones y hacer solemnidades”, lo que procuraron impedir “políticamente”, pero que hallándose provisor Antonio de Cárdenas y Salazar, “los clérigos esforzaron dichas solemnidades, y ganaron mandamiento del dicho provisor”, que además ordenó a los frailes que no las impidieran y colocó el santísimo contra la voluntad de los frailes.²³³ Sigüenza resumió las dificultades dándole un significado teológico mariológico:²³⁴

Que cuando en aquella ciudad se reconocían los estorbos, eran disposición del Dragón antiguo con que acechaba al Hijo primogénito de la que vestida de sol, y colocada sobre el trono argentado de la luna, quería ya dar el fruto de sus entrañas piadosas en una Congregación Venerable de Presbíteros Seculares, en quienes había de vincular como mayorazgo su afecto tierno. Sazonóse en fin tan generoso fruto, y después de los dolores, que se juzgaron de parto, nació el Hijo de la Mujer Apocalíptica, quiero decir se instituyó en la ciudad de Querétaro la Congregación Eclesiástica de María Santísima de Guadalupe de México.²³⁵

Los “estorbos”, palabra que significaba las dificultades y embarazos que enfrentaron, no eran para nada imaginados, como quiso matizar Sigüenza. Cuando los primeros congregantes redactaron las *Constituciones y ordenanzas*, se las dieron a los demás clérigos para que las firmaran, pero los inundó “un ánimo intimidado”, inclusive a aquellos que las habían solicitado, pues temían represiones y castigos “de quien pudiera dárselo, por no haber procedido en esto con su beneplácito previo”, ¿a quién debían

²³³ Rúa y Ayeta, *Op. Cit.*, f. 27v. Acusó además que los clérigos intentaban preferir a los ministros doctrineros, tal vez refería la intención de que el juez eclesiástico pretendió celebrar las exequias de Felipe IV en 1666. AHPFM, Fondo Provincia, serie alfabética, 171 E, citado en Cervantes Jáuregui, *Op. Cit.*, pp. 55-56; mismo documento en la versión del: APS, JE, 12, 53, Expediente 64, f. 8r.

²³⁴ Es decir, una reflexión por analogía con un pasaje bíblico referente a los misterios de la Virgen María.

²³⁵ Sigüenza y Góngora, *Op. Cit.*, p. 13.

pedir beneplácito, sino a los franciscanos?, de modo que sólo unos pocos las rubricaron, lo que bastó para que el provisor las confirmara.²³⁶ Con aprobación del representante diocesano, los demás clérigos las suscribieron, quedando fundada la congregación en 1669, corporación que daba existencia jurídica a la clerecía secular.

Posteriormente consiguieron un terreno para construir una sala que les sirviera de iglesia, con permiso real. La bendición y primera misa se hizo el 3 de mayo, el mismo día de las festividades de la Santa Cruz. Antonio de Cárdenas y Salazar impulsó para que se le construyera un templo más suntuoso, pero murió en 1674. De él dijo Sigüenza que había sido “columna firmísima del estado clerical, promovedor insigne de estos piadosos intentos, y a quien todos miraban en esta acción con linceos ojos como al norte más fijo de su esperanza”.²³⁷ Se construyó un templo más suntuoso, gracias al apoyo de los hermanos Caballero y Ocio, Nicolás presbítero y prefecto de la congregación y Juan, que entonces era alguacil mayor de la ciudad de Querétaro.

La fundación de la Congregación representó, después de los jueces eclesiásticos, la segunda avanzada de los clérigos, sólida trinchera desde donde proferirían los ataques a las prácticas de primacía eclesiástica de los franciscanos. Para conmemorar la inauguración de la nueva edificación de los congregantes, Juan Caballero y Ocio, recién ordenado sacerdote, invitó al clérigo Carlos de Sigüenza y Góngora, para que escribiera la crónica que intituló como *Glorias de Querétaro*.²³⁸ En su obra, el polígrafo configuró la pugna eclesiástica en su forma discursiva, pues puso en duda la primacía franciscana en tres aspectos: en cuanto al predominio, argumentó, desde una lectura teológica, la fundación de la Congregación, como ya se mencionó, y que los indios en acción de

²³⁶ Rúa y Ayeta, *Op. Cit.*, ff. 26r-31r. Aquí habla Rúa de los agravios contra la orden franciscana bajo el provisorato de Antonio de Cárdenas.

²³⁷ Sigüenza, *Op. Cit.*, pp. 22-23.

²³⁸ Para mayor conocimiento de la vida y labor de Juan Caballero y Ocio, ver los escritos de Rodolfo Anaya Larios, “Infancia con milagro”, en Gabriel Rincón Frías, *Don Juan Caballero y Ocio, La Generosidad y el poder. Los anhelos barrocos del benefactor queretano*, México, Librarius, Municipio de Querétaro, 2013, pp. 15-21; Gabriel Rincón Frías, “Biografía. Don Juan Caballero y Ocio, (1643-1707). La opulencia para la gloria de Dios y el beneficio de los demás”, en Rincón Frías, *Don Juan Caballero y Ocio, Op. Cit.*, pp. 23-57. José Ignacio Urquiola Permisán, “Juan Caballero y Ocio. Los caminos de las fortunas”, en *Ibidem*, pp. 59-115. Alejandra Medina Medina “Cuerpo documental”, en *Ibidem, Op. Cit.*, pp. 117-532.

gracias, por haber sido evangelizados por un clérigo, festejaron con gran regocijo el día de la dedicación del templo,²³⁹ además sumó que, ante ciertos temblores de la reliquia de la Cruz, los franciscanos querían desviar la atención, de modo que Sigüenza sostuvo que “no fue temblor (aunque así lo subscriban) el de la Santa Cruz, sino conmoción alegre”,²⁴⁰ con ello dejaba en claro que la sociedad reconocía la presencia de los clérigos; respecto a la precedencia, que era la vez primera que él veía cómo las órdenes religiosas antecedían al estado clerical, y sobre todo los franciscanos,²⁴¹ de esta manera planteaba lo absurdo que le parecía aquello, sin decirlo pretendía que el clero secular debía preceder los espacios rituales; y finalmente, en cuanto a la primogenitura, lamentaba se ignorase el origen de la Cruz milagrosa que coronaba “el cerrillo por la parte oriental”,²⁴² y que el clérigo secular Juan Sánchez de Alanís fue quien evangelizó a los indios de Querétaro.²⁴³

La inauguración discursiva de la pugna no provocó ningún efecto, tal vez por la sutileza con que las expresó el cronista, o porque no significó para los franciscanos gran amenaza, pues para estos años parecía se estaba tranquilizando el ímpetu secularizador en la Nueva España. Sólo se registró un enfrentamiento entre la Congregación y el fraile ministro de doctrina, como había sucedido con el caso carmelita, sobre una cláusula de un testamento de un clérigo, que deseaba ser enterrado en el nuevo templo, los franciscanos se opusieron sin resultado.²⁴⁴ Este altercado no fue la respuesta al sutil ataque discursivo, perpetrado por Sigüenza, pues hubiese tenido continuidad, más bien parece que fue un caso aislado, porque hubo una tregua, tras la llegada de los crucíferos, quienes desplegaron estrategias encaminadas a salvaguardar las prácticas de predominio y de precedencia.

En 1650 se habían contabilizado un total de veinte clérigos, y cuando la dedicación del templo de la Congregación, estaban agregados a ésta alrededor de cincuenta y dos,

²³⁹ Sigüenza, *Op. Cit.*, p. 51.

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 29.

²⁴¹ *Ibidem*, p. 33.

²⁴² *Ibidem*, p. 28.

²⁴³ *Ibidem*, p. 52.

²⁴⁴ Archivo Digital, Universidad Autónoma de Nuevo León, en adelante AD-UANL, código del manuscrito, 1020000476. Es un *Testimonio de los autos*, de 1681.

de entre los cuales sobresalía Juan Caballero y Ocio, ahora clérigo, generoso mecenas y benefactor de las órdenes religiosas, gracias al caudal recibido en herencia.²⁴⁵ Los clérigos iban en aumento y por lo tanto deseosos de espacios, pero también hubo una tregua local pactada entre los congregantes y los crucíferos.

2.6 La hermandad entre los congregantes y los crucíferos

Las tensiones entre los cleros se calmaron con la *Recopilación* de 1680, pues en ella se estipuló la forma de gobernar ambos cleros, sometiendo en varios puntos el clero regular bajo la autoridad diocesana, pero de igual modo prohibió las iniciativas secularizadoras al determinar que las doctrinas permanecieran con los regulares que las regenteaban. Esta relativa paz se percibió también en Querétaro, pero pareciera que sólo aguardaban el fin de la centuria para traer los cambios, tanto en la monarquía, el virreinato, el arzobispado de México y en la iglesia queretana, pues iniciando el siglo XVIII, aquella paz local se tornó en discordia, como se verá en el siguiente capítulo.

Ya habían muerto fray Cristóbal Vaz y Antonio de Cárdenas y Salazar, cada quien había dado embates para lograr sus fines, uno manteniendo las prácticas de primacía eclesiástica, otro atacando directamente en el predominio tras incentivar la fundación de la Congregación de clérigos seculares. Una segunda fuerza franciscana reforzó el predominio de los frailes. Hacia 1683 llegaron los misioneros del convento de la Cruz, otrora de San Buenaventura, fundando el primer Colegio de Propaganda Fide. En él descollaron figuras importantes, llegadas desde la península hispánica, que como misioneros tuvieron fama de santidad, algunos fueron grandes escritores y oradores.²⁴⁶ Tuvieron un papel importante dentro de la sociedad queretana a finales del siglo, pues

²⁴⁵ Rincón Frías, "Biografía, Don Juan Caballero y Ocio", *Op. Cit*; Urquiola Permisán, "Juan Caballero y Ocio. Los caminos de las fortunas", *Op. Cit*.

²⁴⁶ Los fundadores del colegio fueron los frailes Antonio Margil de Jesús, José Díez y José de Castro, entregados a la labor misionera y a las letras, pues algunos fueron cronistas y grandes oradores. José Enrique Martínez Espino, "Un siglo de crónicas de Propaganda Fide", en Rivera y Luna, *Op. Cit*, pp. 43-53.

intentaron reformar la vida laxa de la ciudad, provocando disturbios y su propia desacreditación. Además, sus primeros años se caracterizaron por ser un baluarte de frailes peninsulares, que con el tiempo fueron recibiendo criollos.

La Congregación se había instituido como una corporación religiosa de clérigos seculares cuyo fin era la caridad. Como toda corporación tuvieron sus *Constituciones*. Se conformó con sacerdotes locales, pero también se inscribieron en ella dignidades arzobispales (arcedianos, obispos y arzobispos), y hubo también algunos seglares que pudieron ingresar, siempre y cuando cumplieran los requisitos que se pedían para ello, inclusive algunas mujeres lo fueron, como fue el caso de las beatas de Santa Rosa de Viterbo. Tanto los frailes de la Cruz como los Congregantes pactaron una hermandad, dando inicio a un periodo de cierta paz.

Un papel importante en esta concordia lo jugó el arzobispo Aguiar y Seixas que promovió relaciones entre ambos cleros, sobretodo en cuestión de administración de las cofradías, pues reafirmó, en su visita pastoral hecha en 1686, la autoridad del doctrinero sobre estas corporaciones y al mismo tiempo la intervención del juez eclesiástico para revisar los libros de *Carga y Data*, así como las elecciones de mayordomos y diputados. Reformó las cofradías del lugar introduciendo la austeridad, algo que empató con las prácticas franciscanas de los crucíferos.

De las dos corporaciones religiosas recién fundadas, fue la Congregación la que tomó la iniciativa de pactar entrambas la hermandad. La petición fue elaborada en 1684, por el “afecto e inclinación” que les provocaron “desde el día que entraron en esta dicha ciudad, nacida de su buen ejemplo y de el bien que han hecho a toda esta república”.²⁴⁷ En ella se solicitaba que ambas corporaciones pudieran compartir en sus principales festividades el “altar y el púlpito”, el día de la Virgen de Guadalupe y el día de la Santa Cruz, y en este sentido se apoyarían en todo lo posible unos a otros, obligándose a corresponder como corporación, ya sea en misiones, fiestas, confesiones y defunciones de sus respectivos integrantes. La petición fue firmada por veinte presbíteros de más

²⁴⁷ Archivo Histórico de la Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe, en adelante AHCNSG, Caja 13, Breves, 1702, *Escrito del guardián y discretos del colegio*, f. 1r.

de cuarenta que eran, pues conviene saber que no todos los clérigos inscritos radicaban en la ciudad de Querétaro.

Hubo un silencio de tres años por parte de los crucíferos, su petición fue leída hasta 1688, quienes aceptaron haciendo algunas modificaciones a las condiciones. Escribió el cronista franciscano Isidro Félix de Espinosa (1679-1745) que desde ese día inició la “hermanable concordia” a producir frutos de virtud, de admiración y de ejemplo. Pues cumplían en conjunto sus disposiciones, que en los asientos de las fiestas se interpolaban los congregantes con los misioneros, “guardando el decoro a cada oficio, antigüedad y mérito a cada uno debido”. También lo hacían en las procesiones de misiones. Los clérigos reformaron su vida conforme al ascetismo introducido por los padres apostólicos de la Cruz. Un pacto se había fraguado y en cierta medida de complicidad, tomando ventaja los frailes al mediar en los conflictos que pudieran surgir en las prácticas de precedencia al intercalarse en los lugares de privilegio, y respecto al predominio, se hicieron cómplices en todo, como las misiones que iniciaron en la ciudad, la defensa de la mística Francisca y de las endemoniadas de la Tercera Orden franciscana.²⁴⁸

La *Crónica* de Espinosa se publicó hacia 1746, para ese año la ciudad había sido testigo de los enconados enfrentamientos entre la clerecía y los frailes de la orden de San Francisco, por eso el cronista al narrar esta época dorada de la hermandad reparó diciendo: “No imagine algún crítico haga estas expresiones para sólo exornar la historia; tuve la dicha de alcanzar este tiempo y no puedo dejar de decir lo que vi y oí, de estudiante secular, y con más reflexión observé siendo ya religioso”. Agregó que, enterándose el arzobispo Francisco de Aguiar y Seixas de “los espirituales progresos de su amado clero”, se enlistó en el número de los congregantes, y que repetidas veces

²⁴⁸ De manera que “interpolados clérigos y misioneros, iban dando con su modestia singular ejemplo. Así daban vuelta por calles y plazas, logrando en cuantos los atendían compunciones”. Isidro Félix de Espinosa, *Crónica apostólica y seráfica*, México, viuda de José Bernardo de Hogal, 1746, Libro I, Capítulo XXV.

expresó “la especial complacencia que tenía” de ver unidos a sus clérigos con los misioneros.²⁴⁹

Uno de los más destacados congregantes fue Juan Caballero y Ocio, quien fue su prefecto, cuyas empresas caritativas fueron en beneficio del común. Entre otras obras, fue bienhechor de nuevas fundaciones, como lo hizo con el beaterio de Santa Rosa de Viterbo.²⁵⁰ Los franciscanos de la Cruz también apoyaron al beaterio, hacia 1699 tenían como confesor a fray Antonio Margil de Jesús, quien se preocupó por el estado espiritual y corporal de las recogidas; en cuanto a lo primero él fue su confesor y en cuanto a lo segundo, pidió a Juan Caballero, quien tenía estrecha amistad con la mística Francisca de los Ángeles, la fundadora, para que las apoyara económicamente.²⁵¹ Así se hizo mancuerna entre los cleros para darle impulso a la fundación de mujeres recogidas. Para 1702 era confesor de ellas fray José Díez, quien les escribió una “instrucción de vida, que observasen en comunidad para la mayor seguridad y solidez del ejercicio de virtudes”.²⁵² Poco después, el clérigo Juan Caballero consiguió construir a las recogidas algunos cuartos y un oratorio, y obtuvo licencia para decir misa; la primera fue celebrada por su confesor.²⁵³ Además, ambos cleros apoyaron a Francisca de los Ángeles ante las indagaciones efectuadas por el Santo Oficio en la última década del siglo XVII.

Tanta era la unidad entre las dos corporaciones que se dedicaban sermones impresos, como fue el caso del que dictó fray Antonio de Trejo en 1701, en la fiesta de San Pedro que hizo la Congregación.²⁵⁴ El mismo colegio dedicó otro sermón en 1702 a Juan Caballero y Ocio, por haber concluido el crucero del templo de la Cruz. El que

²⁴⁹ *Ídem*.

²⁵⁰ El cual había surgido hacia 1692 en el seno de una familia huérfana de padre, quienes, hijas y madre, habían iniciado una vida de recogimiento.

²⁵¹ Les dio una dote de 300 pesos y seis pesos semanales. María de Jesús, *Crónica del Real colegio de Santa Rosa de Viterbo de la ciudad de Querétaro*, 1730, en Josefina Muriel, *Crónica del Real Colegio de Santa Rosa de Viterbo*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1996, pp. 19-25; también ver la tesis de maestría de Silva Martínez, *Una opción de vida para la mujeres*, *Op. Cit.*

²⁵² *Ibídem*, p. 37.

²⁵³ *Ibídem*, p. 41.

²⁵⁴ Antonio de Trejo, *Milagrosa sombra de el soberano príncipe de los príncipes*, México, 1702. El sermón se pronunció en 1701. El capítulo IV de esta tesis aborda las prácticas discursivas.

escribió la dedicatoria fue el joven colegial Isidro Félix de Espinosa, futuro cronista, quien lo comparó con un águila levantando vuelo. Con esta metáfora lo elogiaba como un ave que abría sus alas para dar cobijo, y que construyendo nido auxiliaba con descanso seguro. Espinosa dio testimonio de la hermandad pactada:

Son los hijos de este Colegio hermanos en todo menores de los ilustres hijos de la esclarecida Congregación de Nuestra Madre de Guadalupe; y siendo vuestra merced meritísimo prefecto de esta Congregación; y prefiriendo a los hermanos mayores, prefiere juntamente a los Menores [...] Y este es el blasón de que todos nos gloriamos.²⁵⁵

El colegial reconocía a Juan Caballero todos los beneficios que había hecho, entre otros, el de haber fomentado los estudios mayores a través de la Compañía de Jesús, donde fue estudiante. En fin, elogió tanto al presbítero que lo llamó “Águila siempre generosa”, pero este futuro cronista, que escribiría la vida de los célebres misioneros que él conoció, ¿por qué no escribió la vida del insigne benefactor de los pobres, como lo llamó en algún lugar, si era objeto de su estima y amor? ¿En qué radicaría el silencio posterior? ¿Acaso su “Águila la más liberal” lo decepcionó con alguna acción? La respuesta a estas interrogantes sólo se las puede otear en un planteamiento hipotético, fundado en inferencias indiciales.²⁵⁶ Antes de continuar, cabe aclarar que los franciscanos, al final del siglo, perdieron cierta credibilidad a causa de las prácticas con que intentaron reformar la vida local.

²⁵⁵ Isidro Félix de Espinosa, “Al señor don Juan Caballero y Ocio...”, en José de Castro, *Sermón que en el día primero de su celebridad...*, México, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1702.

²⁵⁶ Carlo Ginzburg, “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1999.

2.7 Los franciscanos desacreditados: Las prácticas crucíferas contra las acechanzas del Demonio

Hacia las últimas tres décadas del siglo XVII Querétaro vivió un dinamismo religioso, signo de un progreso económico. Entonces la ciudad se fue embelleciendo por templos y conventos, por los que descollaron personas de afamada virtud, pero fuera de los templos el enemigo acechaba “como león rugiente, buscando a quién devorar”.²⁵⁷ Las transgresiones morales, el nivel delictivo y disparidad entre pobres y ricos aumentaron, como es común de las ciudades en crecimiento. Las familias nobles adquirieron las modas que llegaban con nuevos vecinos, la vestimenta y la etiqueta. Querétaro dejó de ser un pueblo puritano y pasó a ser una urbe laxa. Se hacían baños de “publicidad escandalosa”, donde concurrían ambos sexos, al margen del río, “con músicas, meriendas y festines”. También había juegos públicos, bailes y comedias. Las fiestas religiosas se engalanaban con corridas de toros, marchas y “alarde de moros y cristianos”.²⁵⁸ Al parecer el pietismo religioso mutó a uno de apariencia: la opulencia suplió la penitencia, el elogio a la humildad y el donativo a la caridad.

A un año de realizadas las funciones suntuosas de inauguración del templo de los congregantes de Guadalupe, se pronunció un sermón en la festividad de la guadalupana, impreso en 1682 y dedicado a Juan Caballero. El orador fue el padre Juan de Robles, teólogo de la Compañía de Jesús, originario de Querétaro, quien ensalzó el templo construido por el clérigo y aplaudió su generosidad, mereciéndole alabanzas divinas.²⁵⁹ El sermón, además de tratar de la Virgen de Guadalupe, era una exaltación a la piedad queretana, que aunque hablaba de “toda nuestra nación”, se refería igualmente al traslado que se tenía en el magnífico templo, donde se le consagraban los debidos cultos.²⁶⁰ Este sermón es una muestra de cómo la piedad queretana tenía que ver con

²⁵⁷ *Primera carta de San Pedro*, 5, 8.

²⁵⁸ Espinosa, *Crónica, Op. Cit.*, Libro I, Capítulo XVI.

²⁵⁹ Juan de Robles, *Sermón predicado el día doce de diciembre de 1681*, México, Juan de Rivera, 1682, sin paginación la dedicatoria.

²⁶⁰ Juan de Robles, *Sermón, Op. Cit.*, f. 8v.

la apariencia, las fiestas eran un alarde de la opulencia, la exaltación del mecenazgo y la honorabilidad.

Queretanos ejemplares como Juan Caballero y Ocio, que tenían posibilidad, también hicieron donaciones piadosas para el culto de los templos.²⁶¹ De algunas personas identificadas que apoyaron a los jesuitas en Querétaro, por ejemplo, además de Juan Caballero, fue Alonso de Estrada Altamirano, hacendado y propietario.²⁶² La piedad ostentosa se gratificaba con títulos de patronato, reservando lugares principales en los templos, tanto para asistir al culto como para el descanso eterno.²⁶³

Las prácticas discursivas de los eclesiásticos habían girado en torno a la forma de predicar, haciendo gala de sus dotes en los sermones, como lo defendió en el púlpito el bachiller Ignacio de Aguilar, pues demostrar su preparación como Cristo, pretendía el orador captar “más gustosa la atención” de sus oyentes y hacerla “más del aplauso”.²⁶⁴ Los sermones predicados, según constan de los que se publicaron durante el siglo XVII en Querétaro, giraron en torno a las festividades de los santos locales, además los carmelitas y jesuitas descollaron como buenos oradores.

“Siendo la profanidad del cuerpo indicio de la torpeza del alma”,²⁶⁵ sentenció el crucífero Antonio de Escaray, en ese ambiente de pietismo de apariencia, en su sermón dictado el viernes santo de 1686. Con ello hacía una crítica a la sociedad queretana, reflejando en su forma discursiva las conductas que pretendían erradicar los franciscanos apostólicos llegados en 1683. El orador dispuso a su público para que en esos días santos prepararan un corazón como sepulcro de Cristo, pero adornado con

²⁶¹ Como lo demuestra una memoria que se hizo de los bienes de la Congregación en 1685, en el que se declaró los nombres y personas que los habían donado, la mayoría clérigos. AHCNSG, cajón 13. Versión paleográfica de Alejandra Medina Medina, en Rincón Frías, *Don Juan Caballero y Ocio*, *Op. Cit.*, pp. 380-389.

²⁶² Urquiola Permisán, “Juan Caballero y Ocio. Los caminos de las fortunas”, *Op. Cit.*, pp. 106-107.

²⁶³ AHQ, Protocolo de Jerónimo Bravo de Aguilar, 1686-1689, ff. 79r-82r. Versión paleográfica de Urquiola Permisán en Rincón Frías, *Don Juan Caballero y Ocio*, *Op. Cit.*, pp. 233-240. Fundación de patronazgo de Juan Caballero y Ocio.

²⁶⁴ Ignacio de Aguilar y Monroy, *Sermón en la fiesta de la Inmaculada Concepción de María*, México, Bernardo Calderón, 1653, fol. 2v.

²⁶⁵ Antonio de Escaray, *Sermón en el entierro de nuestro redentor Jesucristo*, México, por los herederos de la viuda de Bernardo Calderón, 1686, f. 8r.

“espinas, cruz y clavos”. Entonces se lamentaba: “¡Oh Señor!, qué poco veo desto en este siglo, pues cuando debían más los mortales desnudarse de galas y vestirse de mortificaciones, experimentamos lo contrario”.²⁶⁶ El mismo fraile había dictado varios sermones durante la cuaresma, lo que le valieron críticas, y no sólo por medio de la oratoria, sino que además se enfrentó a los que promovían las comedias de los corrales y a los jugadores de naipes, asistiendo a esos lugares a delatarlos y condenarlos.²⁶⁷

El origen de estos males, aseguró fray Escaray que provenían de lo que él llamó “nuestro común enemigo”, que en escasas referencias lo nombró como el Demonio o Lucifer. Entonces todas aquellas liviandades, que mencionó a lo largo del sermón, tenían que ver con el Demonio y con la predicación mediocre de los frailes y clérigos, atacando el estilo rebuscado de los sermonistas locales.²⁶⁸ Aunque criticó a toda la sociedad, puso énfasis en las mujeres, pues, siguiendo a Tirso Gonzáles, señaló que en la “profanidad, escotados, aceites y culpables aliños se hallan todos los vicios capitales”, y a ello dedicó todo un tratado publicado en 1691 en Sevilla.²⁶⁹ Y recurriendo a un ejercicio de oratoria, en la negrura del templo, pues se hizo de noche, dijo:

Por el sello que se nos dio en el bautismo seremos aquél día [del juicio final] conocidos. Y cuando el Señor, mujeres, os pregunte *¿cuius est haec imago*, dime qué imagen es esta? No es la que yo formé, no son estos mis colores, no conozco aquí mi imagen ¿Qué has hecho? ¿Cómo has borrado el rostro que yo te di, y que te convenía para tu salvación? ¿Cómo has escrito con tus aceites y composturas la imagen del Demonio? Pues si es suya la imagen, dadle a el Demonio lo que es suyo, *Discendite a me male dicti in ignem eternum*. Apartaos de mí malditas mujeres al fuego eterno.

Decidme hombres, ¿qué imagen traéis *cuius est haec imago*? Señor, de la lujuria, de la soberbia, de la avaricia, del rencor, etcétera, pues *bisce dite a me*, apartaos de mí, pues habéis borrado el sello que yo os puse en el bautismo.²⁷⁰

Los oyentes, entre ellos las mujeres, ¿se habrían cuestionado a sí mismas las imágenes apocalípticas del discurso franciscano?, ¿Pudo generar el nuevo estilo de predicación y

²⁶⁶ Escaray *Sermón, Op. Cit.*, f. 8r.

²⁶⁷ Pasada la semana santa escribió por agosto un tratado contra la vestimenta, las comedias y los naipes, obra que se publicó hasta 1691. Antonio de Escaray, *Voces del dolor*, Sevilla, Tomás López de Haro, 1691, pp. 1-13.

²⁶⁸ Escaray *Sermón, Op. Cit.*, f. 9v.

²⁶⁹ *Ibidem*, f. 11r.

²⁷⁰ *Ibidem*, f. 12r.

el modo de vida extremista en rigor que llevaban los frailes apostólicos de la Cruz, algún cambio en la sociedad queretana de finales de siglo? Desde luego que las formas discursivas de penitencia estaban reforzadas por las prácticas de mortificación, de modo que en palabras y obras trataron de reformar la vida de los queretanos. Además, las anteriores formas discursivas se basaban en una piedad ostentosa, como quedó de manifiesto en las *Glorias de Querétaro*, y en los sermones de los carmelitas y jesuitas, de modo que la acusación recaía sobre estos predicadores.

Anotó fray Isidro Félix de Espinosa que “siendo los misioneros venidos de extrañas regiones los escuchaban los queretarenses como hombres de otro mundo”.²⁷¹ Los frailes predicaron en las calles y en las plazas, llevaban una vida de mortificaciones, tanto al interior del colegio como fuera de él. “Las reformas religiosas iniciadas por los franciscanos tuvieron efectos dramáticos sobre la vida cotidiana en Querétaro que se había caracterizado por su alegría y festividad”.²⁷² Querétaro dejó de ser Querétaro, estaba tan reformada que algunos solían decir en tono de lamento “ya no hay aquellos fandangos que había, ya todo está muy triste, ya no se escucha una arpa, ni una guitarra, todo es rezar y sermones, con que ha perdido el lugar su alegría”.²⁷³

“La intensa religiosidad de los nuevos misioneros atraía en particular a las mujeres de la ciudad. Las amas de casa dejaban sus labores para asistir a sus misas y confesionarios”.²⁷⁴ Entre las prácticas de un ascetismo espiritual y de una moral de prohibiciones, surgieron fenómenos en algunas mujeres: posesas y místicas. Pues, como asegura Solange Alberro, los franciscanos emplearon dos estrategias: preparar a la sociedad por medio de una “acción misional agresiva”, con la intimidación y sumisión, lograda “mediante un proceso de culpabilización y terrorismo respaldado por cierto

²⁷¹ Isidro Félix de Espinosa, *El peregrino septentrional atlante: delineado en la ejemplar vida del venerable Padre Antonio Margil de Jesús*, México, 1737, p. 41. Citado en Ellen Gunnarsdottir, “Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)”, Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, editoras, *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana: siglos XVII y XVIII*, México, Archivo General de la Nación, Universidad de las Américas de Puebla, 2002, p. 208.

²⁷² Gunnarsdottir, *Op. Cit.*, pp. 208-209.

²⁷³ Espinosa, *Crónica, Op. Cit.*, Libro I, Capítulo XVI.

²⁷⁴ Gunnarsdottir, *Op. Cit.*, p. 209.

milenario”, reflejado en los sermones y en las prácticas acéticas, y paralelamente aislar a las ovejas, sobre todo las mujeres; para que una vez lograda la ruptura y el aislamiento, intentar reagruparlas en manifestaciones colectivas, procesiones, misiones nocturnas “en las que [imperaba] el terror estableciendo relaciones frecuentes y privilegiadas con los confesores franciscanos”.²⁷⁵ Aunque Alberro no analiza los demás casos, sino que se centra en las endemoniadas, se sucedieron casos de misticismo y brujería, la segunda no es cosa rara, lo raro es que la supuesta bruja se entregó sola a las autoridades, quizá bajo el influjo de las prácticas discursivas de los franciscanos.²⁷⁶

El caso místico le aconteció a una joven beata llamada Francisca de los Ángeles, quien prometía ser la portadora de mensajes divinos para los crucíferos, su intensa vida espiritual le permitió viajar y misionar a infieles en Tejas; aseguró ver ángeles, santos y a Dios mismo, tuvo, según ella, luchas con el Demonio. Su vida fue muy apegada a los padres de la Cruz y al bachiller Juan Caballero y Ocio, pues cuando ella dio a conocer sus visiones fue durante la hermandad entre ambos cleros, quienes promovían su beaterio. Las autoridades inquisitoriales se enteraron del acontecimiento y mandaron hacer las respectivas investigaciones, por haber sospecha de ser alumbrada, en el año de 1691, cuando Juan Caballero era “familiar”²⁷⁷ de la Santa Inquisición. El representante inquisitorial, amigo de la beata, en lugar de procesarla, la protegió, alargando las investigaciones hasta 1697, en que mandó el parecer de un fraile misionero de afamada santidad, fray Antonio de los Ángeles Bustamante, quien dio puros elogios a la mística.²⁷⁸

²⁷⁵ Solange Alberro, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996, p. 514.

²⁷⁶ Aseguró Antonio Escaray que en uno de sus sermones contra la moda de los vestidos, las mujeres se rasgaban las vestimentas y se tapaban con el rebozo de sus criadas, en señal de obediencia y transformación de vida, otras muchas recurrían al confesionario para acusarse y pedir ayuda para dejar los “aliños”.

²⁷⁷ Familiar: “El Ministro del Santo Oficio, que aunque no es oficial, acude cuando se le llama para asistir a las prisiones y otros encargos que se le hacen”, Real Academia Española, “familiar”, *Diccionario de autoridades*, tomo III, 1732.

²⁷⁸ El caso de la beata y algunas cartas a sus confesores en: Gunnarsdottir, *Op. Cit.*, pp. 205-261.

Querétaro era una ciudad de santos, pero también de brujas y endemoniadas. En el mismo año en que se inició el proceso contra Francisca de los Ángeles, tres doncellas españolas, terciarias: Francisca de la Serna, Francisca Mejía y Juana de los Reyes, presentaron síntomas muy raros, por lo que sus familiares las llevaron ante los padres de la Cruz. Los crucíferos determinaron que estaban poseídas. En 1692 Juana dio a luz un hijo, que en un exorcismo, el demonio que la poseía, afirmó que él había introducido semen a la doncella en obediencia a un hechizo hecho por la bruja llamada la Chuparratones, coyota que al parecer desde 1686 se le adjudicaban varios maleficios y que ella misma había confesado su pacto con el Diablo.²⁷⁹

La clerecía secular y regular se dividió en dos bandos, respecto a los acontecimientos: unos defendían lo que la posesa Juana de los Reyes decía, y otros que la mujer no estaba poseída sino que fingía, o que en un caso más factible estaba hechizada. A favor estaban los franciscanos Pablo Sarmiento, José Díez y José de Olvera, a quienes se les unió el "familiar" de la Inquisición Juan Caballero, con una postura matizada. En contra estaban los guardianes de las respectivas órdenes religiosas de carmelitas, jesuitas y dominicos.²⁸⁰

El defensor en contra fue el carmelita fray Manuel de Jesús María, quien acusó a Juana de los Reyes que por malicia, defendía que su parto era un suceso extraordinario. Justificó que los franciscanos habían propiciado aquella situación: pues habían hecho salir de noche a las mujeres cuando organizaron las misiones, que al exorcizarlas cuidaban poco de las formas, pues las acariciaban de la cara, el pecho y otras partes "menos decentes". Señaló que los frailes llegados de España, no conocían la bondad y

²⁷⁹ El caso ha sido tratado por: Flor de María Trejo Rivera, "El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el Demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de *La Chuparratones*", en Noemí Quezada, *et. al.*, *Inquisición novohispana*, volumen I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, pp. 287-299

²⁸⁰ El caso de las endemoniadas de Querétaro se encuentra ampliamente narrado y analizado, con un toque de hermenéutica psicosocial, y con algunos documentos paleografiados, en: María Elvira Buelna Serrano, "Las endemoniadas de Querétaro", en María Elvira Buelna Serrano, coordinadora, *Heterodoxia e Inquisición en Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, pp. 95-144. Y específicamente sobre Juana de los Reyes: Alberro, *Op. Cit.*, pp. 508-525.

blandura de corazón de la gente, pues desde su arribo, empezaron a atemorizar a los fieles, los querían hacer santos. Se debe considerar además las acusaciones que en el púlpito hicieron los apostólicos a los predicadores locales, culpándolos de los males que ellos vieron en la ciudad, por la falta de piedad en sus prédicas.

Acusó el carmelita que los franciscanos obligaron a las mujeres a ir al convento y a la doctrina contra su voluntad y de sus parientes, y que si faltaban un día, los frailes las mandaban llamar y reprehendían a quien las hubiese impedido. También les impusieron penitencias excesivas, lo que causó enfermedad en unas y locura en otras. Según el carmelita, todo esto había propiciado que los fieles se alejaran de las demás órdenes religiosas, porque les prohibían confesarse con otros que no fueran franciscanos. Por lo tanto, concluía que los padres apostólicos eran quienes causaban los disturbios en la ciudad, justificando lo que habían provocado, daban crédito a lo que Juana decía.²⁸¹ El caso se resolvió tras procesar a Francisca de la Serna, Francisca Mejía, Juana de los Reyes y Catalina de las Casas, determinándose que habían sido unas embusteras y falsas.²⁸² Por su parte, los franciscanos fueron reprendidos por sus “excesos imprudentes”, se les prohibió exorcizar sin permiso del arzobispo, así como las misiones nocturnas, “generadora de desórdenes y terrores colectivos”.²⁸³

El temor del padre carmelita había girado en torno a la división de la población y de la clerecía misma, pues ambos bandos empezaron a predicar en sus sermones lo acontecido, ya defendiendo o atacando la posesión de las terceras, lo que permitió que los vecinos tomaran partido. La defensa del fraile descalzo, a la que se unieron los jesuitas y dominicos, no puede verse sólo como una afrenta entre cleros, sino considerar también como una disparidad en la interpretación de un acontecimiento, y sobre todo de lo que teológicamente estaba mal.

Es de consideración que los franciscanos, que estaban a cargo de la doctrina, se habían opuesto a la fundación de la Orden de Predicadores en 1691, a lo que el rey

²⁸¹ Buelna Serrano, “Las endemoniadas de Querétaro”, *Op. Cit.*, pp. 138-139.

²⁸² Juana de los Reyes confesó que todo había sido inventado, que el hijo que tuvo fue de su hermano quien luego de su acción de había hecho fraile franciscano.

²⁸³ Alberro, *Op. Cit.*, p. 524.

resolvió sin considerar su oposición.²⁸⁴ Los dominicos habían llegado a Querétaro para hacerse cargo de las misiones de la Sierra Gorda, que los franciscanos habían abandonado seis años atrás. Una vez resuelto el caso de las endemoniadas, en 1693 los dominicos reclamaron a la doctrina la cofradía de la Virgen del Rosario, que se disputó perdiendo los franciscanos.²⁸⁵

Tanto los padres apostólicos de la Cruz como los frailes del convento de San Francisco, por las cuestiones que se han narrado, se desacreditaron ante la sociedad queretana. Pero a pesar de ello, aún seguían en armonía los franciscanos y los clérigos. Juan Caballero, tras elaborar una versión de su testamento en 1688, dedicado a la oración se desprendió de sus bienes, quedándose con un crucifijo como única posesión,²⁸⁶ con lo que pareció haber reformado su estilo de vida y con él, sus sacerdotes congregantes, pues compartieron las mismas prácticas con los crucíferos. Los jesuitas, por su parte, al tener la educación de los futuros clérigos locales, se ganaron la benevolencia del bienhechor Juan Caballero, quien los apoyó abundantemente para que su institución creciera.

Los frailes de la Cruz, fueron la segunda fuerza franciscana que implementaron dos tácticas para frenar a los clérigos: mantener el predominio sobre la sociedad queretana, reformando y vigilando su vida a través de las prácticas ascéticas y discursivas en torno a la austeridad y los vicios, sobre todo haciendo énfasis en las mujeres; y el pacto de la hermandad propuesta por los clérigos, para tenerlos como aliados y cómplices. Aunque lo primero les valió su propia desacreditación. Pero la paz entre los franciscanos y los clérigos no duró por mucho, sólo bastaba un pretexto para desencadenar nuevamente las pugnas por la primacía eclesiástica, y al parecer fue un mal entendido lo que propició el dinamismo eclesiástico tendiente a la secularización.

²⁸⁴ Esteban Arroyo, *Las misiones dominicas en la Sierra Gorda de Querétaro*, Universidad Autónoma de Querétaro, México, 1987, pp. 58-65.

²⁸⁵ Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro*, *Op. Cit.*, pp. 58-59.

²⁸⁶ Rincón Frías, "Biografía, Don Juan Caballero y Ocio", en Rincón Frías, *Don Juan Caballero y Ocio*, *Op. Cit.*, p. 52.

Inferencias

Evangelizado por los franciscanos, Querétaro, pueblo de indios, tuvo como doctrineros a los frailes, que no necesitaron de otra legitimidad que la de evangelizar la zona. Pero entrando el siglo XVII, se fue poblando de gente no india, para lo que los frailes también prestaron sus servicios eclesiásticos. Los franciscanos tenían un poder, no sólo eclesiástico sino también secular, lo que molestó a los comerciantes y terratenientes, pues se involucraban y entorpecían sus negocios. Aunado al descontento de los “nobles” queretanos, los clérigos seculares en aumento solicitaban espacios propios en dónde ejercer su ministerio, algo que pareció amenaza a los franciscanos, e intentaron evitar su crecimiento, así como lo habían intentado con otras órdenes religiosas. Entonces fue cuando se dieron los primeros enfrentamientos por la primacía eclesiástica, pugna que no prosperó, pues se hizo una hermandad entre clérigos y franciscanos.

Al iniciar el siglo postrero, el nuevo rey, Felipe V, apoyó al clero secular, confirmando la autoridad de los jueces eclesiásticos, ¿Este apoyo real fue aprovechado para restar la primacía de los franciscanos en Querétaro? ¿O fue el descrédito de los frailes lo que orilló a los clérigos para tratar de poseer la primacía? Ambos acontecimientos fueron condiciones que posibilitaron el dinamismo de los clérigos por secularizar espacios. Además, vale considerar que una situación específica fue el detonante, como pretexto ¿Pero, quién debía tener la iniciativa, el prefecto de la Congregación o el juez eclesiástico? ¿Y, cómo preparar el ataque a la primacía de los frailes menores, para que fuera certero y no tuviera fallas como el intento de 1650?

Capítulo III

Dinamismo eclesiástico tendiente a la secularización: Tensiones en las prácticas de predominio y precedencia en Querétaro, 1704-1759

Diversas condiciones posibilitaron la secularización sistemática iniciada en 1749. Por un lado, el proyectismo “ilustrado” de pensadores y autoridades novohispanas que se quejaron de la necesidad de reformar el clero. Por otro lado, las políticas reales que basadas en las ideas reinantes de la “ilustración española”, se ejecutaron para centralizar el poder, las cuales se empezaron a establecer desde el arribo de Felipe V, y que tuvieron su auge con Fernando VI y Carlos III. Lo que coincidió con el arribo de obispos “ilustrados” con ánimos reformistas, que supieron representar los intereses de la Corona. Dentro de estas condiciones, también el dinamismo eclesiástico impulsó la secularización, no desde el “alto clero”, sino de la clerecía “baja”, que en el día a día disputaron la primacía en sus determinados enclaves. En la ciudad de Querétaro, espacio de estudio, las figuras del juez eclesiástico y del prefecto de la Congregación encabezaron la avanzada clerical, en cambio el doctrinero y el provincial la parte franciscana, apoyando a sendos bandos los arzobispos y los comisarios generales.

La dinámica clerical de Querétaro tendiente a la secularización, de principios del siglo XVIII, adquiere su sentido amplio con el ascenso de la clerecía en el arzobispado, sobre todo en la búsqueda de espacios para ejercer su ministerio.²⁸⁷ La clerecía obtuvo su apoyo de los obispos que representaban los intereses de la monarquía, por lo que el rey reforzó, a su vez, la autoridad episcopal en detrimento de la primacía de los regulares. La nueva dinastía de los Borbón, pese a la guerra de sucesión (1701-1713), pretendía, con la delegación de autoridad sobre los prelados para la recolección del subsidio, que los obispos novohispanos confiaran en la nueva forma de gobierno y que de esta manera exhibieran su obediencia al rey.²⁸⁸ A través de diversas estrategias el

²⁸⁷ Aguirre Salvador, “El clero secular del arzobispado de México: oficios y ocupaciones”, *Op. Cit.*

²⁸⁸ Aguirre Salvador, “El alto clero de Nueva España ante el subsidio eclesiástico de Felipe V”, *Op. Cit.*

monarca se dio cuenta de que era necesario reformar la Iglesia, y para hacerla eficaz, el modelo diocesano era el ideal, por eso permitió el aumento de autoridad a los jueces eclesiásticos.²⁸⁹ De modo que antes de la secularización sistemática iniciada en 1749, el rey delegaba cuestiones eclesiásticas a los obispos y arzobispos novohispanos para corroborar cada vez más su fidelidad: como la recolección del subsidio y la resolución de conflictos entre cleros. Por su parte, las nuevas dignidades episcopales tenían impulsos reformistas para con su clero, un clero hambriento de espacios dónde ejercer su ministerio y tener recursos para vivir.²⁹⁰

Tras la muerte del arzobispo Ortega y Montañés (1708), la Iglesia metropolitana quedó en sede vacante por cuatro años, gobernando el cabildo, y aunque al interior se dieron disputas por la regencia del provisorato, quedó a cargo Antonio Sánchez de Villaseñor y Monroy,²⁹¹ hasta la llegada del arzobispo José Lanciego y Eguilaz en 1712. Durante la sede vacante se permitieron la ordenación de sacerdotes seculares sin restricciones y la negación de exámenes a los frailes para las órdenes y doctrinas. En 1715 Lanciego realizó su visita pastoral en toda su archidiócesis, y Querétaro no fue la excepción.²⁹² Durante su visita, el prelado dio varias órdenes: la creación de ayudas de doctrina, la promoción del beaterio de Santa Rosa, el adoctrinamiento de los indios y la puesta en regla de las cofradías. En la década de los veinte planeó Lanciego una secularización de 60 doctrinas, la cual no sucedió por atentar contra el patronato.²⁹³ Este arzobispo murió en 1728 y dos años duró la sede vacante, pues en 1730 se nombró a Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, enemigo de los frailes, a quien le seguiría Manuel Rubio y Salinas, ejecutor de la secularización sistemática.

Este tercer capítulo centra el análisis en el dinamismo eclesiástico local, para demostrar que la iniciativa de secularización también partió de los cleros en sus determinados enclaves, interesados en poseer varios espacios de sociabilidad religiosa,

²⁸⁹ Aguirre Salvador, "Grados y colegios en la Nueva España. 1704-1767", *Op. Cit.*

²⁹⁰ Aguirre Salvador, "El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz", *Op. Cit.*

²⁹¹ Archivo del Cabildo Catedral Metropolitano de México (ACCM), legajo 10, Ubicación 8.3.

²⁹² Aguirre Salvador, "José Lanciego, arzobispo de México, y el clero regular", *Op. Cit.*

²⁹³ Aguirre Salvador, "La secularización de doctrinas", *Op. Cit.*, p. 504.

y con ello señalar que no sólo querían la doctrina, sino también las cofradías, el beaterio y encabezar los actos públicos. Se observará que el clero secular planeó y ejecutó varias estrategias para pugnar las prácticas que dotaban de predominio y precedencia a los franciscanos, quienes hicieron uso de diversos argumentos para su defensa. En un principio centraron sus fuerzas argumentativas a los *de hecho*, para dar pie a los *de derecho*, entre los cuales nació el argumento de la primogenitura, considerada aquí como una práctica discursiva por antonomasia, a la cual se le dedicará el cuarto capítulo para profundizar en su proceso particular.

Antes de continuar, cabe comprender que por *prácticas de primacía eclesiástica* se entiende a las *formas o maneras de hacer*²⁹⁴ de un clero para poseer la jurisdicción, privilegios y formas discursivas de los orígenes en una sociedad, frente a otro clero. Respecto a esta triple forma de actuar se han agrupado las prácticas en: las de predominio, las de precedencia y las discursivas de primogenitura. Este dinamismo eclesiástico tuvo un auge tras la ejecución de decisiones reales y episcopales para secularizar doctrinas, cofradías y otros espacios religiosos en la década de los cincuenta del siglo XVIII. Con lo que la primacía eclesiástica pasó al clero secular, recayendo la autoridad de párroco y juez eclesiástico, *in capite*, en un sólo clérigo.

3.1 Juan Caballero y Ocio, motivo de discordias

¿En algún momento hubo un mal entendido entre los clérigos y los franciscanos, que pasó inadvertido, hasta que las consecuencias lo delataron? El 11 de noviembre de 1702, cinco meses después del sermón de la Santa Cruz dedicado al prefecto de la Congregación Juan Caballero y Ocio, el guardián y discretos del Colegio de la Cruz, hicieron saber a los congregantes que *Los estatutos* dados por bula del Papa Inocencio

²⁹⁴ Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano, 1 artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2010, p. XLI.

XI en 1686, ordenaban que no salieran, ni por gravísima causa.²⁹⁵ Aunque la prohibición era previa al pacto de la hermandad, ¿por qué hasta entonces se hacía saber de ello? Se fundamentaron en la visita que hizo su provincial haciendo cumplir la bula, tal vez enterado de los escándalos protagonizados en la última década del XVII. De modo que se disculparon pidiendo retirar el pacto, pero que no les privaran de la “hermandad espiritual”, la cual fue aceptada por los congregantes.²⁹⁶ Espinosa en tono de lamento y justificación dijo al respecto:

Cuando, o por nuestro demérito o porque dichas grandes no tienen larga duración en el mar inconstante de esta vida, se vio precisado el Colegio por orden superior (a que no podía resistir) a privarse de lo que siempre había estimado como cadena de oro de su cuello [...] Vive y vivirá este precioso carácter de nuestra hermandad indeleble en el sagrario de nuestro pecho, para que nunca se nos culpe de ingratos, [...] y agregó advirtiéndolo] grávese con nuestra Crónica este recuerdo, y sepan los venideros que ni por la Congregación venerable ni por el apostólico Colegio se rompió este dulce lazo; rompióse brazo superior.²⁹⁷

¿Por qué insistieron, tanto los documentos de la ruptura como el cronista Espinosa, en puntualizar que se debió a motivo superior? ¿Con ello no pretendían tapar algo más de fondo, y la bula pontificia era sólo el pretexto? ¿Quizá la ruptura generó un malentendido? ¿O más bien, la ruptura fue la excusa para dar fin a la paz entre los cleros? No quedan claras las respuestas, pero es posible otearlas. Desde luego que influyó en ello el descrédito sobre los franciscanos, la amistad de Juan Caballero con los padres de la Sociedad de Jesús, el apoyo real al clero secular y, en consecuencia, la autoridad que delegó el arzobispo sobre los jueces eclesiásticos.

Según la *Paromología*,²⁹⁸ del seudónimo fray Paciente de Verona, Juan Caballero tomó “por vengarse de cierto desdén, que por entonces en la religión se le había

²⁹⁵ Se permitía sólo salir a funerales de los compañeros y del comisario general, pero no a entierros ni procesiones. Jorge René González Marmolejo, *Los novicios del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro (1691-1819)*, México, Fondo Editorial, Universidad Autónoma de Querétaro, 2018, p. 110.

²⁹⁶ AHCNSG, Caja 13, Breves, 1702, *Escrito del guardián y discretos del colegio*, fs. 3-6. Espinosa *Crónica de los colegios apostólicos*, Libro I, Capítulo XXV.

²⁹⁷ Espinosa, *Crónica*, *Op. Cit.*, Libro I, Capítulo XVI.

²⁹⁸ Paciente de Verona, *Paromología*, s/fs. El título significa: “concesión fingida de una cosa de la cual se sacan fuertes consecuencias contra su adversario”. Ramón Joaquín Domínguez, *Diccionario universal Francés-Español*, tomo III, Madrid, Ramón Joaquín Domínguez, 1846, p. 405. La versión que se cita para este trabajo es una versión paleográfica del fondo de la

hecho”,²⁹⁹ ¿a qué se refería con ello la *Paromología*?, aunque no lo esclarece, se podría sospechar que quizá el prefecto de la Congregación tomó la ruptura de la hermandad como una ofensa, o que mientras apoyaba al beaterio tuvo algún enfrentamiento con fray José Díez, “discreto”³⁰⁰ de la Cruz y confesor de las beatas, o alguna discrepancia con el guardián del Colegio fray Juan de la Cruz, o con el doctrinero. Pues como haya sido, todo parece indicar que el clérigo benefactor planeó un ataque a la primacía de los franciscanos, dando inicio a la pugna entre los cleros, que aparentemente terminó con la secularización de la doctrina en 1759.

Juan Caballero fungía en la Iglesia local como comisario de la Inquisición y de la Santa Cruzada, cabeza de la Congregación de clérigos como prefecto vitalicio, y posteriormente asumió el cargo de juez eclesiástico. Amigo de los jesuitas, en 1700 dotó la festividad del Padre Eterno, promovida por la Compañía de Jesús,³⁰¹ había pagado las cátedras de estudios superiores en su Colegio,³⁰² y tras haber ayudado en sus misiones de California, recibió del rey una bula que lo congratulaba por su labor, solicitada por los mismos padres. Recibió la cédula en 1704, y afirmó la *Paromología* que “fundado en aquel favor”, “le indujeron a que sería fácil la consecución de la doctrina y que en él recayese el ministerio, el beneficio y lo Cura”.³⁰³ Esta fuente deja ver que quienes lo instaron fueron los mismos jesuitas. Entonces, encargó una serie de acciones a su compadre Pedro López del Águila, enviándolo a España, con lo que pretendía restar la

Universidad Autónoma de Nuevo León, (AD-UANL, 1020000299), que no está debidamente foliado, por ello la referencia será de manera imprecisa: Paciente de Verona, *Paromología*.

²⁹⁹ Paciente de Verona, *Paromología*.

³⁰⁰ Discreto: “En la Tercera Orden de San Francisco, y en otras comunidades religiosas, es el sujeto elegido, para que como Consiliario asista al superior en las juntas, para el gobierno, con su parecer y dirección”, Real Academia Española, “discreto”, *Diccionario de Autoridades*, tomo III, 1732.

³⁰¹ Diego Felipe de Mora, *Sermón panegírico, que en la solemne fiesta del Padre Eterno*, México, 1700, Herederos de la viuda de Bernardo Calderón. Dedicado a Juan Caballero y Ocio, de parte del padre jesuita Nicolás de Azoca, su sobrino. Según sus biógrafos, Juan Caballero rechazó la prefectura vitalicia, pero en la práctica seguía teniendo mucha influencia en la Congregación como si la poseyera, como se verá.

³⁰² Urquiola Permisán, “Los caminos de las fortunas”, *Op. Cit.*, pp. 99-110. José de Castro, *Sermón que en el día primero de su celebridad, en la muy plausible fiesta de la ampliación de el crucero*, México, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1702.

³⁰³ Paciente de Verona, *Paromología*.

primacía eclesiástica que, por más de un siglo, habían tenido los franciscanos en Querétaro.³⁰⁴

Cuatro encargos le pidió a su compadre López del Águila que hiciera en Sevilla: la impresión de su *Relación de méritos*;³⁰⁵ la impresión del sermón del jesuita Gaspar Sanna, para solicitar la fiesta y jubileo del Padre Eterno;³⁰⁶ requerir la división de la doctrina franciscana para erigir parroquia de españoles;³⁰⁷ y pedir la fundación de un nuevo convento femenino con las beatas congregadas en nombre de Santa Rosa de Viterbo, alrededor de la mística Francisca de los Ángeles.³⁰⁸ Fue de esta manera como el compadre cumplió con los encargos, mientras que el bachiller protegía a su familia.³⁰⁹

¿Cómo estos cuatro encargos eran un ataque a la primacía franciscana? La *Relación de méritos*, era una carta de presentación ante Felipe V, para ganar su gracia. En cambio, la fiesta del Padre Eterno, pretendía ser una de las más grandes, inclusive se festejó días después de la Invención de la Santa Cruz, y con ello sobreponerla a cualquier otra festividad, de este modo restar importancia a las fiestas franciscanas. Por su parte, con la solicitud de la división de la doctrina quería quitar la jurisdicción y administración

³⁰⁴ Juan Caballero y Ocio en su último testamento (1704) declaró que Pedro López del Águila le debía cierta cantidad de dinero, que de ellos le dio cuatro mil pesos para que se fuera a España. Es interesante que en este testamento no dijo que su compadre fue a cumplir sus encargos, sino pretensiones propias. Archivo General de Notarías del Distrito Federal (AGN-DF), Acervo Histórico, Notario 200, José Díez Hortuño, 1704-1706, Libro 1348, ff. 89v-103v. Versión paleográfica de Alejandra Medina en Rincón Frías, *Don Juan Caballero y Ocio, Op. Cit.*, p. 526.

³⁰⁵ Archivo Histórico Nacional, Diversos, Colecciones, 27, n^o, 66, ff. 1r-4r. Versión paleográfica de José Urquiola Permisán en Rincón Frías, *Don Juan Caballero y Ocio, Op. Cit.*, pp. 165-170. Esta *Relación* no era un *Curriculum* de concurso de oposición para una parroquia, pues carecía de la información básica para ello: orígenes y pureza de sangre, formación académica, diversos puestos, aplicaciones en grados y oposiciones a parroquias vacantes. Más bien, se asemejaba a una relación de méritos para cargos civiles y títulos nobiliarios, pues hacía memoria sucinta de todos los beneficios que había hecho en la Nueva España.

³⁰⁶ Gaspar Sanna, *La fiesta primera y novísima*, España, Juan Francisco de Blas, Impresor Mayor, 1705. Esta fiesta la había dotado desde 1700. El dominico fray José López del Águila, del convento de San Pablo de Sevilla, posiblemente hermano de Pedro, dio la aprobación tanto para la impresión del sermón como de la fiesta y jubileo.

³⁰⁷ AGI, Audiencia de México, 719, f. 7, versión paleográfica de Urquiola Permisán en Rincón Frías, *Don Juan Caballero y Ocio, Op. Cit.*, pp. 110-111.

³⁰⁸ María de Jesús, *Crónica del Real colegio de Santa Rosa de Viterbo, Op. Cit.*, p. 42.

³⁰⁹ AGN-DF, Acervo Histórico, Notario 200, José Díez Hortuño, 1704-1706, Libro 1348, ff. 89v-103v. Versión paleográfica de Alejandra Medina en Rincón Frías, *Don Juan Caballero y Ocio, Op. Cit.*, p. 526.

de aquellos feligreses no indios, para tener más espacios dónde ejercer su ministerio. Su ataque iba directo al doctrinero y frailes del convento Grande de San Francisco. Pero convertir el beaterio en convento, y sobre todo de Teresas, iba contra los frailes de la Cruz, pues ellos eran sus directores espirituales por ser terciarias franciscanas, pero convertidas monjas y de la orden del Carmen, nada tenían que ver con ellas, pues los crucíferos tenían prohibido atender monjas.

Por junio de 1706, llegó el compadre del mecenas queretano, recibéndolo poco gustoso, pues ya había nuevo párroco, fray José Picazo, por lo que Juan Caballero perdió la ocasión de la vacante parroquial. Los congregantes recibieron las noticias de mala gana, leída la cédula “así nomás repicaron y tristes cantaron la Salve de malísima cantadura. Uno de ellos me lo refirió cayéndose de risa”, aseguró el autor de la *Paromología*.³¹⁰ Murió Juan Caballero y Ocio el 11 de abril de 1707. Según testimonios, desde finales de 1706 andaba “muy quebrantado de salud”³¹¹ de un “horrendo mal”, pues no podía contener la lengua dentro de la boca, le colgaba con “asco y horror”, y para ello su “esclavillo enano” se la limpiaba “burlándolo”, entonces, de “una apoplejía murió solo”. Al siguiente día fue enterrado en la capilla de Loreto, ubicada a un costado del convento de San Francisco, cumpliendo así su última voluntad.³¹²

Sin duda que Juan Caballero fue una figura que cimbró la primacía eclesiástica de los franciscanos, no sólo en Querétaro, sino en el arzobispado mismo, puesto que a pesar de las prohibiciones sobre secularizar doctrinas, se atrevió a solicitarla. El legado que dejó a sus clérigos no fue sólo las cuantiosas rentas y ajuares, sino también su espíritu secularizador, por ello resulta ser una figura importante para este fenómeno de secularización religiosa, pues además de solicitar la doctrina deseó otros espacios. Este dinamismo eclesiástico tendiente a la secularización fue una respuesta al crecimiento de la clerecía en todo el arzobispado, pues contradecía el número de éstos a los pocos

³¹⁰ Paciente de Verona, *Paromología*.

³¹¹ Isidro Félix de Espinosa, *El familiar de la América y doméstico de España, extraño de su patria y natural de la ajena, Vida muy ejemplar del venerable padre doctor don Juan Antonio Pérez de Espinosa*, manuscrito, 1753, p. 21. El manuscrito se encuentra en AD-UANL, 1080016681. La copia del manuscrito que aquí se cita, perteneció al obispo Emeterio Valverde Téllez. Beatriz Cervantes cita una versión impresa en 1942, Cervantes Jáuregui, *Op. Cit.*, p. 63.

³¹² Paciente de Verona, *Paromología*.

espacios para ejercer su ministerio,³¹³ de modo que esta demanda generó que los arzobispos, al mismo tiempo, buscaran soluciones y reformas al clero para evitar el exceso en número. ¿Pero, cuáles fueron esas prácticas y cómo se dieron?

3.2 Prácticas de predominio: Jurisdicción y administración eclesiásticas

Las prácticas en torno al predominio son aquellas maneras de ejercer la jurisdicción sobre las corporaciones religiosas más importantes, lo que les daba presencia e importancia ante la sociedad: autoridad religiosa, política y económica. Y al mismo tiempo un espacio dónde ejercer su trabajo eclesiástico. El conflicto local por estas prácticas se reveló en tres corporaciones: el centro espiritual de la ciudad, que era la doctrina y posteriormente las “ayudas” de parroquia; en las corporaciones de seglares, como las cofradías; y una corporación femenina, que aunque de terceras, supieron reñirla los clérigos tratando de convertirla en convento, y que como colegio beaterio se pudo secularizar.

Estos enfrentamientos por las prácticas de predominio se iniciaron a partir de lo que dejó Juan Caballero en la palestra, pues heredó su “espíritu secularizador” a los sucesores de sus cargos: juez y prefecto de la Congregación. Lo que permitió que cada afrenta siguiera un patrón de pugna: el ataque del clero secular, el contraataque franciscano y las estrategias diplomáticas para solucionar los conflictos. Pero los acontecimientos no pasaron desapercibidos a la sociedad queretana, ya que muchas de las veces los pleitos eran de conocimiento público. La misma sociedad se involucró de manera directa o indirecta en cada circunstancia, ya apoyando a cada bando o con el simple rumor, generándolo y esparciéndolo. Algunas estrategias empleadas por los cleros fueron recurrir al derecho, al arzobispo, al virrey, al rey o al papa, generando un argumento legal para defender sus respectivos derechos.

³¹³ Aguirre, “El clero secular del arzobispado de México”, *Op. Cit.*, pp. 67-93.

3.2.1 La doctrina y las ayudas de parroquia

Una de las cartas que llevó bajo su cuidado Pedro López del Águila, estaba firmada por Juan Caballero el 8 de octubre de 1704, a nombre de los clérigos congregantes. Pedía que se erigiese parroquia de los que no fuesen indios, pues había más de cuatro mil vecinos españoles. Además, apelaba a la cédula que dio su “tío abuelo”, Felipe IV, en 1651. La ventaja de la nueva parroquia, según el clérigo, además de la moderación de los derechos parroquiales, era que bajo “la vista” del arzobispo, no sería tan fácil “el exceso en los clérigos, como suele permitirlo el disimulo de los preladados regulares, y no ser tan fácil la enmienda de estos”.³¹⁴ Con ello dejaba en claro el papel que jugaba el arzobispo en el real patronato, como el que vigilaba la Iglesia indiana en nombre del rey, y este argumento parece que fue contundente, ya que Felipe V era afecto a una política centralista. Dio la cédula de secularización el 26 de marzo de 1705,³¹⁵ en la que dijo que era conveniente dividir la doctrina como sugería Juan Caballero. Entonces ordenó que se les dieran las doctrinas a los clérigos del arzobispado conforme fueran vacando, lo que estimularía a los indios para emprender y lograr el sacerdocio.³¹⁶ La cédula contradecía lo establecido por la *Recopilación*, pues prohibía la secularización de doctrinas regulares, aunque lo que se estaba solicitando era la división.

El rey, respondió de manera personal a Juan Caballero, recordándole la carta que le había mandado, y por este medio le dio noticia de la resolución, pues quiso remitirle el despacho adjunto para que se encargara de cumplirlo.³¹⁷ En Querétaro el doctrinero

³¹⁴ AGI, Audiencia de México, 719, f. 7, versión paleográfica de Urquiola Permisán en Rincón Frías, *Don Juan Caballero y Ocio, Op. Cit.*, pp. 110-111. Para ver una relación detallada del conflicto por la doctrina: Cervantes Jáuregui, *Op. Cit.*; Mendoza Muñoz, *Secularización, Op. Cit.*

³¹⁵ Paciente de Verona, *Paromología*.

³¹⁶ AGI, Escribanías, 190^a, ff. 3v-4r. APS, JE, 25, 113, 1785, *Consulta del Ayuntamiento de Querétaro sobre que las doctrinas se den a los clérigos seculares*, f. 3. En la que se haya inserta la dicha cédula de 1705, y también la de 1651. Este viso de la formación indígena para el sacerdocio, era un modo de potenciar la confianza de la nueva dinastía por reafirmar la disposición de continuidad del gobierno anterior, como las cédulas reales de la última década del siglo XVII que permitían el acceso a las órdenes eclesiásticas a los indios y mestizos. Aguirre Salvador, “Formación y ordenación de clérigos”, *Op. Cit.*, pp. 343-345.

³¹⁷ AGI, Escribanías, 190^a, f. 27.

había muerto, y se había dado colación canónica a un nuevo fraile, José Picazo. Entonces, la cédula no se podía ejecutar, porque la doctrina ya no estaba vacante, pero en la desesperación, aseguró el autor anónimo de la *Paromología*, que Juan Caballero por “no gastar más y que sin provecho suyo”, resolvió juntar a los congregantes para la “prosecución del empeño, hasta las consecuencias del beneficio”.³¹⁸ El clérigo tenía especial atención con el bachiller Juan Antonio Pérez de Espinosa, hermano del franciscano Isidro Félix, a quien crio como hijo y en demasía confiaba,³¹⁹ por ello le encargó los negocios necesarios para la ejecución de la cédula, pues él estaba enfermo.³²⁰ Tras varios desprovistos, el fiscal ordenó el traslado de varias doctrinas a los clérigos, conforme fueran vacando, sin adelantar la ejecución solicitada por los congregantes.³²¹

Como todo se hizo con el sigilo necesario, una vez enterados los franciscanos, dieron cuenta de ello en la Corte.³²² El procurador general de las provincias de Nueva España, fray José Santos, hizo petición al virrey para que no se ejecutara la cédula, argumentando el grave perjuicio que se hacía a su orden, pues de las doctrinas “más pingües”,³²³ como la de Querétaro, dependían los novicios, estudiantes, las enfermerías y las custodias en donde estaban las “conversiones”, que quitándoselas, todo eso quedaría imposibilitado.³²⁴ Por su parte, 35 vecinos de Querétaro dieron poder explícito a tres clérigos,³²⁵ para que: “en nuestro nombre y de esta ciudad, y representando nuestras propias personas, derechos y acciones”, parecieran ante el virrey pidiendo “entero y debido cumplimiento” de dicha cédula.³²⁶ Esta insistencia tal

³¹⁸ Paciente de Verona, *Paromología*.

³¹⁹ Espinosa, *El familiar de la América, Op. Cit.*, p. 21.

³²⁰ Espinosa, *El familiar de la América, Op. Cit.*, p. 24.

³²¹ AGI, Escribanías, 190^a, f. 4.

³²² Paciente de Verona, *Paromología*.

³²³ Pingüe: sinónimo de “abundante, copioso y fértil”, Real Academia Española, “pingüe”, *Diccionario de Autoridades, tomo V*, 1737.

³²⁴ AGI, Escribanías, 190^a, f. 4v.

³²⁵ Los clérigos eran, Francisco Coronel, Juan Antonio Pérez de Espinosa y Juan Antonio Rodríguez.

³²⁶ *Ibidem*, ff. 23v-25r. Destacan los nombres de los alcaldes ordinarios José de Ignacio Estrada Altamirano y Francisco de Alzaga, varios capitanes entre ellos Pedro López del Águila y Agustín de Ocio, algunos notarios del Santo Oficio de la Inquisición como Tomás de Mesa y Mena. Por mencionar algunos.

vez respondía a la petición franciscana, aunque más bien la intensión era adelantar la ejecución y no esperar la vacante, como se determinaba.

La petición de los franciscanos fue escuchada,³²⁷ y se suspendió la secularización, por lo que el fiscal solicitó, tanto al arzobispo como a los preladados de los conventos de San Diego, el Carmen, la Compañía de Jesús y de San Francisco, su parecer, y al alcalde mayor pidió una relación sobre el número de habitantes.³²⁸ El alcalde informó que había aproximadamente 6,400 individuos,³²⁹ y a la par, el apoderado de los congregantes, José de Ledesma, se quejó de que los escribanos se habían excusado para no hacer notorios los despachos a los preladados, entonces la Congregación recurrió al notario eclesiástico. Tanto el poder firmado por algunos vecinos, como la acción de los escribanos locales, dejan ver que la misma ciudad se involucró en los asuntos. Por ello, en ese ir y venir de acciones, afirmó el anónimo franciscano:

Quedó Querétaro en esto un vulgo entre sí con tantos chismes alborotado, inquieto y diviso que era vergüenza parecer en público, por no ver ni oír lo que pasaba y se decía hasta entre los muchachos, si repicaban en Guadalupe; [se oían] los gritos que les vinieron las doctrinas a los clérigos. Y si en San Francisco, que a los frailes, acudiendo todos a preguntar a cada parte respectivamente, al que ve, dé gracias a Dios y no se espante que esto y más ocasiona el interés temporal.³³⁰

Se escribieron en diciembre de 1706 los informes solicitados a los guardianes de los conventos. Tanto el de San Francisco como el de San Antonio, hermanos de hábito, informaron con una negativa sobre la división de la doctrina, aunque el guardián de San Francisco dijo que el único conveniente de ejecutar la cédula era obedecerla, pero que habría muchas inconveniencias por el grave perjuicio que se hacía.³³¹ Los franciscanos le dieron mayor importancia a los efectos de dicha secularización, puesto que el rey debía solventar los gastos de las misiones y conventos. En cambio, el jesuita presentó dos razones a favor y dos en contra. El carmelita, por su parte, expuso cuatro razones,

³²⁷ *Ibidem*, f. 2v.

³²⁸ *Ibidem*, ff. 5r y 8.

³²⁹ *Ibidem*, f. 7r.

³³⁰ Paciente de Verona, *Paromología*.

³³¹ AGI, Escribanías, 190^a, ff. 8v-12v. Argumentos muy parecidos a los presentados por el procurador general al virrey.

tanto a favor como en contra.³³² Sin duda que estos últimos se pusieron en una situación neutral para evitarse malos entendidos.

El arzobispo Ortega y Montañés informó que la pretensión de los vecinos de Querétaro era “racionalísima” y que se ajustaba a la “mente del rey”, por lo que era necesario constituir dos curas, para el bien de la feligresía.³³³ No presentó más inconveniente que el daño que se le causaba a los frailes, pero que estos no bastaban para remediar “los excesos, la vigilancia y cuidado más vivo” de la doctrina. Y añadió que los clérigos “patricios”³³⁴ eran tan capaces “en literatura y méritos” como otros que opositaran, dando a entender que no habría privilegio por ser locales.³³⁵

Mientras los asuntos iban y venían, afirmó fray Matías de Mendoza, comisario general de la orden franciscana, que los clérigos “adelantaron el real beneplácito”, de modo que “tomaron tanto vuelo” portándose como individuos del beneficio parroquial, aun teniéndose pendiente su cumplimiento.³³⁶ Se refería a las pretensiones entorno a la procesión del Corpus, lo que se verá más adelante. Muerto “el gran limosnero don Juan”, sus albaceas, Esteban de Estrada y José de Torres Vergara, canónigo de México y amigo del difunto, ordenaron que se diese lo necesario para lograr la ejecución de la cédula.³³⁷ Las acciones de los clérigos no dieron fruto.³³⁸

Tras la muerte de Caballero y Ocio, la regencia del juzgado eclesiástico recayó en José de Frías Valenzuela, quien gobernó escasos seis meses.³³⁹ Entonces el prefecto de la Congregación, Felipe de las Casas, aun no recibiendo el título de vicario eclesiástico se

³³² *Ibidem*, 190^a, ff. 15r-20r.

³³³ *Ibidem*, 190^a, f. 21r.

³³⁴ Patricio: “Lo que pertenece o toca a alguna patria”, Real Academia Española, “patricio”, *Diccionario de autoridades*, tomo V, 1737. Y por “patria” se entendía al “lugar, ciudad o país en que se ha nacido”, Real Academia Española, “patria”, *Op. Cit.*

³³⁵ AGI, Escribanías, 190^a, f. 21v.

³³⁶ APS, JE, 30, 119, *Del año de 1708, sobre la preferencia del procesión del Corpus*, fs. 2v-3r.

³³⁷ Espinosa, *El familiar de la América... Op. Cit.*, p. 24; APS, JE, 38, 136, 1707, *En la ciudad de Santiago de Querétaro, en seis días de octubre de mil setecientos y siete años*; AGNDF, Notario 200, José Díez Ortuño, 1704-1706, libro 1348, fs. 89v-103r, versión paleográfica de Alejandra Medina en Rincón Frías, *Don Juan Caballero y Ocio*, pp. 513-532.

³³⁸ AGI, Escribanías, 190^a, fs. 22v-26r.

³³⁹ Fue nombrado Vicario in capite el 26 de mayo de 1707. APS, JE, 38, 136, 1707, *Nos, don Juan de Ortega y Montañés*.

dispuso a serlo, por ello el cura doctrinero no le recibió los despachos de causas matrimoniales hasta que no le enseñase la comisión del arzobispo, eso le enfureció. Las Casas, aunque amigo de los menores, después de lo acaecido, se apreció como heredero de los “dos foráneos difuntos, ventajoso en el espíritu”, según la *Paromología*, y que decía que donde estaba él no hacía falta Caballero.³⁴⁰ Ambos vicarios pusieron orden a las cofradías, como se verá en el siguiente apartado, quizá para presionar a los franciscanos a ceder, o tal vez para desprestigiarlos.

Respecto a las diligencias de la doctrina, el fiscal había solicitado la cédula de 1651 y la colocación canónica del primer doctrinero, así como la fundación de dicha doctrina. Respondió el apoderado de los congregantes que buscar las diligencias conllevaba “grave dilación”, tiempo que iba en contra de la voluntad del rey, queja que no fue atendida.³⁴¹ El fiscal solicitó la búsqueda en los oficios de gobiernos, y para ello se necesitó de dinero, el cual la congregación prestó a los albaceas de Juan Caballero.³⁴² Como nada se encontró en las pesquisas, no resultó en los tribunales de México “cosa favorable a la pretensión”, por ello la Congregación determinó que pasaran a España los clérigos Antonio Pérez de Espinosa y Miguel Montañés, para solicitar la ejecución de la cédula.³⁴³ En 1708 el virrey Enríquez de la Cueva envió el conflicto al rey y su Consejo, pero los franciscanos habían obtenido una cédula que ordenaba no se hiciera novedad y suspendía la de 1705, en tanto que resolvían.³⁴⁴ Sólo restaba esperar.

En 1711 fray José de Trejo y fray Matías de Mendoza enviaron al virrey su parecer y relación de los acontecimientos, a los que agregaron un “sentir” de diversos vecinos que apoyaban a los frailes, y fue cuando relució el argumento en favor de la primogenitura, nada elaborado, pero asegurando que fueron los frailes de San Francisco los que habían llegado primero y evangelizado la zona.³⁴⁵ El 29 de abril de 1712, el rey excluyó la

³⁴⁰ Paciente de Verona, *Paromología*.

³⁴¹ AGI, Escribanías, 190^a, fs. 26r-28v.

³⁴² APS, JE, 38, 136, 1707, *En la ciudad de Santiago de Querétaro, en seis días de octubre de mil setecientos y siete años*, f. 1r.

³⁴³ Espinosa, *El familiar de la América... Op. Cit.*, p. 24.

³⁴⁴ AGI, Escribanías, 190^a, fs. 28v-29r; APS, JE, 12, 53, Expediente 64, ff. 10v-12r.

³⁴⁵ APS, JE, 12, 53, Expediente 81, *Querétaro y enero cinco de 1711*; APS, JE, 12, 53, Expediente 64, *Testimonio y traslado de los autos que se han expedido*.

pretensión de los seculares, diciendo que se había de dejar una sola parroquia bajo el gobierno de quienes hasta entonces la poseían. Pero en julio del mismo año, firmó una cédula en la que ordenó la erección de cinco ayudas de parroquias.³⁴⁶

Fray Manuel de Mimbela, franciscano y electo obispo de Oaxaca, llegó a México por esas fechas para realizar la averiguación sobre las ayudas en Querétaro. En el año de 1713 el nuevo obispo, Lanciego, junto al obispo franciscano de Oaxaca, Mimbela, y el provincial franciscano se reunieron con el virrey duque de Linares para resolver la conveniencia e inconveniencia de erigir las ayudas. Sospechó el seudónimo Paciente de Verona que, tanto el arzobispo de México como el virrey estaban influenciados por el canónigo Torres Vergara. Se resolvió la erección de las ayudas, pero como una táctica a largo plazo, pues cuando no hubiera suficientes “religiosos lenguas”,³⁴⁷ se las cederían a los clérigos.

El predominio de la doctrina principal siguió siendo de los frailes y la precedencia del Corpus se turnó a los clérigos, como se verá, pero en cuanto a las ayudas de parroquia se determinó que por el momento fueran de los frailes, y a la postre, a falta de ellos pasaran a los seculares. En estas alturas apareció el contrargumento dirigido a Sigüenza y Góngora, respecto a la primogenitura franciscana, pues hacia 1713 se escribió o terminó de escribir la *Paromología*, que dedicó un espacio a criticar las *Glorias de Querétaro*. Tras estas determinaciones se esperaba una tranquilidad entre los cleros.

En 1715 Lanciego realizó la visita del arzobispado: observó la deficiencia en el adoctrinamiento de los indios, para lo que ordenó se les catequizara y establecieran escuelas de castellano, también revisó las licencias de los frailes para administrar los diversos sacramentos, entre otras acciones.³⁴⁸ En Querétaro estuvo del 19 de febrero al 22 de marzo de 1715, mientras duró la visita, hubo paz entre los cleros, pero los

³⁴⁶ AGN, Reales cédulas originales, vol. 35, n. 76, fs. 224-226v.

³⁴⁷ Lengua: “Intérprete que sirve de declarar una lengua con otra, interviniendo dos de diferentes idiomas”. Por extensión, se dice del clérigo o fraile “lengua” que dominaba los idiomas nativos de sus doctrinas o parroquias. Real Academia Española, “lengua”, *Diccionario de Autoridades*, tomo IV, 1734.

³⁴⁸ Aguirre Salvador, “José Lanciego, Arzobispo de México”, *Op. Cit.*

cambios implementados por el prelado diocesano causaron la furia de los mendicantes, pues una vez que partió el arzobispo se encontró nuevamente el enfrentamiento, por iniciativa de los frailes, sobre todo por la cuestión del beaterio de Santa Rosa y la procesión del Corpus.

Una de las acciones que encolerizó a los frailes menores fue la ejecución para la creación de ayudas, su temeridad estaba bien fundada, porque tras haber sido rechazados sus frailes en los exámenes de lenguas indígenas, los clérigos “lengua” pudieron suplirlos fácilmente, para entonces eran una fuerza importante en el arzobispado, junto a los jueces eclesiásticos y diezmadore.³⁴⁹ Además de esta determinación, lo que más molestó a los frailes, incluyendo la clausura que dio a las beatas, sin el conocimiento y consentimiento de los crucíferos, fue la remoción del cura doctrinero, fray José Picazo, pues electo provincial de Michoacán, le prohibió la unión de cargos. Esto fue un signo de alarma, pues “estaban acostumbrados a conducirse con libertad en los asuntos de la parroquia de doctrina, y la disposición del prelado diocesano innovaba sus prácticas de gobierno”.³⁵⁰

Se patentó el enojo y desconfianza de los frailes cuando decidieron no erigir las ayudas, también con los pleitos en torno al Corpus y al Beaterio. Enterado el arzobispo, ordenó al provincial y al cura de doctrina que se cumpliera su orden, insistiendo en que pusiera en ellas “ministros peritos en el idioma”. Los religiosos se resistieron y acudieron en ayuda del virrey, quien les obligó a ejecutar lo mandado, pero de igual manera no obedecieron.³⁵¹ Para 1718 se informó al rey, quien por cédula de julio ordenó se cumpliera en todo, por ello el arzobispo decretó la erección de las cinco ayudas de parroquia, y al nuevo provincial franciscano de Michoacán, fray Fernando Alonso González, le dio un plazo de cuatro meses para disponer religiosos y lo necesario

³⁴⁹ Rodolfo Aguirre Salvador, “La demanda de clérigos “lenguas” del arzobispado de México, 1700-1750”, *Estudios de Historia Novohispana*, 35 (2006), pp. 47-70.

³⁵⁰ Mendoza Muñoz, *Op. Cit.*, pp. 49-50.

³⁵¹ El virrey se negó, quizá porque su apoyo en favor de los frailes sobre el Corpus le acarreó problemas.

para la administración de los sacramentos, amenazando con poner clérigos si no se ejecutaba. El temor de los frailes casi se hacía realidad, por lo que obedecieron.³⁵²

Una vez cumplida la cédula, los franciscanos enviaron al rey una extensa representación con la intención de que se les restituyeran los gastos empleados en la construcción de las cinco ayudas, a saber: San Pedro de la Cañada, San Miguel de Huimilpan, San Sebastián y el Espíritu Santo, y la quinta ayuda no se construyó en la hacienda de Buenavista por oposición del hacendado, sino hasta 1753.³⁵³ A la petición recibieron una negativa, pues los frutos y obvenciones de las ayudas eran suficientes para recuperar los gastos, además ordenó se siguiera con la fundación de la quinta.³⁵⁴

En la década de los veinte, Lanciego planeó la secularización de doctrinas en su arzobispado, lo que no fructificó. En cambio, el dinamismo eclesiástico en favor de la secularización iba en orden a los límites jurisdiccionales entre el doctrinero y el juez eclesiástico, como lo que sucedió entre 1729 y 1730. El doctrinero se quejó que el vicario se entrometía en sus asuntos, pues prohibía que golpeara a los indios y además que erogase gastos de las cofradías, el cabildo catedralicio respondió que el juez tenía cierta autoridad en ambos casos, siempre y cuando fuera con justicia, respetando límites. A su vez, el juez eclesiástico acusó al ministro de doctrina por haber encarcelado a una mujer y enviado al obraje a un indio, a los que había encontrado *in fraganti*, la acusación giraba en que el fraile no tenía la autoridad sino él.³⁵⁵ Quien solucionaría los conflictos jurisdiccionales, en favor de los jueces eclesiásticos, fue el obispo sucesor Antonio de Vizarrón y Eguiarreta.³⁵⁶

Las propuestas nacidas en el seno de la clerecía de Querétaro por secularizar una parte de la doctrina, activaron una serie de estrategias para requerirla y al mismo tiempo, por parte de los frailes, la defensa y contraataque para seguir predominando

³⁵² Mendoza Muñoz, *Op. Cit.*, pp. 50-54.

³⁵³ Mendoza Muñoz, *Op. Cit.*, pp. 54. 73-77.

³⁵⁴ Mendoza Muñoz, *Op. Cit.*, pp. 43-58.

³⁵⁵ Rodolfo Aguirre Salvado, "El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispo de México en la primera mitad del siglo XVIII", *Historia crítica*, 36 (2008), pp. 27-28.

³⁵⁶ AHAM, Episcopal, caja 47, expedientes 22, 33, 41 y 45.

sobre la feligresía local. Pero, entre todo este movimiento secularizador, los vecinos se vieron inmiscuidos, ya apoyando a unos o a otros. Pero no sólo la administración de la doctrina fue objeto de disputa, también lo fueron en cierta medida la jurisdicción sobre las cofradías.

3.2.2 *Las cofradías*

Desde que Antonio de Cárdenas y Salazar, a mediados del siglo XVII, les dio poder a los jueces eclesiásticos para encabezar las reuniones de cofradías, los franciscanos habían permitido en cierta medida la introducción, pero únicamente como visita. El arzobispo Aguiar y Seixas en la década de los ochenta, ratificó la autoridad de los frailes sobre las cofradías como rectores,³⁵⁷ pues buscó una relación más pacífica con los regulares, pero al mismo tiempo estableció que los jueces eclesiásticos debían revisar el libro de *Carga y Data*, así como la elección de mayordomo y diputados, recibiendo él y su notario una paga. Pero el rey Carlos II, a finales del siglo, redujo el poder de los jueces, de modo que las cofradías siguieron bajo la vigilancia de los frailes únicamente. Pero el arzobispo Juan Ortega, solicitó permiso para devolver la autoridad a los jueces, lo que Felipe V permitió (1703).

Una vez iniciada la pugna por el predominio de la doctrina, los jueces sucesores de Juan Caballero y Ocio, pusieron orden a las cofradías como estrategia para atacar a los franciscanos. Por ello, José de Frías Valenzuela, que regentó el juzgado de mayo a septiembre de 1707, además de intentar presidir la procesión del Corpus, diseñó un ataque particular a las cofradías, que estaban bajo la custodia de los frailes menores, pues tras haber recibido un edicto episcopal en el que se decía haberse informado que

³⁵⁷ "El rector era un eclesiástico, cura [clérigo secular] o fraile, considerado el funcionario de mayor rango, que se encargaba de supervisar el buen desempeño de los otros miembros de la mesa y el cumplimiento de los estatutos o constituciones. Estaba presente en todas las reuniones ordinarias y extraordinarias que se realizaban, para estar al tanto de las decisiones que se tomaban, sobretodo en cuestión de inversiones y en la revisión anual de las cuentas". Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro, Op. Cit.*, p. 61.

la cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio, fundada en la doctrina, llevaba más de catorce años de no entregar cuentas y no elegir mayordomo. Este edicto se extendía a todas las cofradías del lugar, para que entregaran sus cuentas y ejecutaran sus elecciones bajo la presencia de dicho vicario.³⁵⁸

Surge una cuestión: ¿cómo se enteró el arzobispo de que dicha cofradía no había mudado de mayordomo y tampoco habían entregado cuentas, si éste nunca hizo una visita pastoral? Por las circunstancias del ambiente, no resulta descabellado pensar que fue iniciativa del vicario foráneo, con la finalidad de intervenir en las cofradías y al mismo tiempo desacreditar el trabajo del doctrinero, como mal rector de ellas. Pero además, las cofradías, al hacerlo cada año, remuneraban al vicario y a su notario, pues eso había hecho Valenzuela en su anterior periodo de vicario eclesiástico.³⁵⁹ Si las cuentas de la cofradía no coincidían se castigaba con cárcel y pena monetaria al seglar responsable, como le sucedió al mayordomo de la cofradía de la Virgen Purísima del pueblo de San Francisco Galileo.³⁶⁰

Tras la repentina muerte de Frías Valenzuela, el nuevo juez eclesiástico, Felipe de las Casas, se permitió libertades sutiles con la finalidad de entrar en tensión con los regulares. Por ejemplo, contra fray Antonio de los Ángeles Bustamante, un ejemplar crucífero, amante de la caridad y la mortificación,³⁶¹ quien en sus años de seglar había mandado hacer una talla de un ángel que salía en la procesión del viernes santo, que tras “haber descaecido dicha procesión”, se la habían llevado a la iglesia del colegio de la Cruz. Pedía que explicara si la había dejado para la procesión o para el colegio, quien respondió que fue su deseo donarla a La Cruz.³⁶²

Además, aprovechando su autoridad, asistió al convento de la Cruz, previo a la semana santa, a recibir las cuentas de la cofradía de Jesús Nazareno, limitando gastos excesivos en la procesión del jueves santo, para ello organizó la procesión destinando a

³⁵⁸ APS, JE, 38, 136, 1707, *En la ciudad de Santiago de Querétaro, en diez días*, f. 1r.

³⁵⁹ APS, JE, 22, 104, 1686, *Libro de las constituciones de la cofradía de nuestra señora*, ff. 1r-3v. Recibían el vicario cuatro pesos y el notario dos pesos.

³⁶⁰ *Ibidem*, f. 76v.

³⁶¹ Espinosa, *El querubín custodio del árbol de la vida*, *Op. cit.*

³⁶² APS, JE, 38, 136, 1708, *En la ciudad de Santiago de Querétaro a veinte y siete*.

cada individuo los gastos requeridos, y se les castigaría fuertemente si no cumplían con los cargos.³⁶³

Aunque la injerencia de los clérigos sobre las cofradías aumentó, la presencia franciscana seguía siendo importante en estas corporaciones, pues la mayoría de ellas estaban fundadas en sus templos y los frailes eran sus rectores, por lo que las limosnas de festividades y prácticas devocionales redundaban en ellos. Al parecer, estas medidas tomadas por los jueces eclesiásticos cesaron tras la sede vacante. Quien volvió al tema fue José de Lanciego, pues en su visita pastoral de 1715 recorrió la diócesis para conocer y corregir los excesos, la cual se caracterizó por “establecer la primacía de la jurisdicción ordinaria por sobre la del clero regular, sus usos y costumbres en el manejo de derechos, matrimonios o cofradías”.³⁶⁴ La pretensión de este arzobispo iba en orden a la secularización.

Hacia los años treinta del siglo XVIII, los conflictos por las cofradías giraron en torno a los límites de la autoridad de los jueces y los frailes, como que el juez prohibía erogar gastos de las cuentas para beneficio de los conventos, lo que los frailes veían con recelo, aunque se solucionaron los problemas.³⁶⁵ El ataque por el predominio de la doctrina estaba enfocado a los frailes del convento Grande, y por las cofradías tanto a ellos como a los de la Cruz. Hubo otro enfrentamiento con afán secularizador, y esto le aconteció a una corporación femenina que los crucíferos dirigían, a saber, el beaterio de Santa Rosa de Viterbo.

3.2.3 *El beaterio de Santa Rosa de Viterbo*

Otro de los negocios que Pedro López del Águila hizo en Castilla, a favor de Juan Caballero, fue el de pedir licencia para fundar un convento, transformando el beaterio

³⁶³ APS, JE, 38, 136, 1708, *Notorio y manifiesto sea a todos*.

³⁶⁴ Aguirre Salvador, “José Lanciego”, *Op. Cit.*, p. 78.

³⁶⁵ Aguirre Salvador, “El establecimiento de jueces eclesiásticos”, *Op. Cit.*, pp. 26-27.

de Santa Rosa de Viterbo, pero como los despachos no llevaban la firma del arzobispo, quizá por falta de tiempo, Juan Caballero confiaba en las grandes mercedes con que el nuevo monarca le había favoreciendo.³⁶⁶ Al parecer quería fundar un convento de Teresas y propuso que si no se hacía, se hiciera de Capuchinas, quizá por petición del fraile Antonio de los Ángeles Bustamante.³⁶⁷ Cualquier injerencia sobre conventos femeninos les fue negada a los crucíferos, aunque respecto a los frailes del convento grande no, pues ellos no tenían tal prohibición pontificia.³⁶⁸ Aunque no se logró, el rey dio licencia para proceder a fundar un colegio de niñas, para lo que se pidieron informes sobre la utilidad de éste, lo que fue favorecido inclusive por los mismos franciscanos.³⁶⁹

Pero, siendo confesor de las beatas, el crucífero José Díez, ordenó que las hermanas no recibieran la ayuda de parte del bachiller Juan Caballero y les prohibió oír misa en el oratorio construido por el clérigo, de modo que “en todo se le obedeció con prudencia, para no dar a entender al señor Juan Caballero el sentir de dicho padre”.³⁷⁰ Las hermanas estuvieron en medio de la tensión hasta que intervino fray Margil de Jesús, quien fue, mientras vivió, el “ángel de paz de todas las adversidades y trabajos que se ofrecieron”.³⁷¹ La acción de su confesor respondía a la molestia sobre la intención de convertir el beaterio en convento y probablemente también influyó en él enterarse de la secularización planeada por Juan Caballero.

A la par de las diligencias necesarias para la división de la doctrina, fray José Díez escribió al arzobispo una carta “muy en contra del retiro y recogimiento” de las hermanas, con el fin de que ya no prosiguiese, y él mismo recogió del beaterio “la ara y todo lo necesario para decir misa”, “ara”³⁷² en la que él mismo había celebrado la

³⁶⁶ María de Jesús, *Crónica del Real colegio de Santa Rosa, Op. Cit.*, pp. 41-42.

³⁶⁷ Isidro Félix de Espinosa, *El querubín custodio de el árbol de la vida*, México, 1731, José Bernardo de Hogal, pp. 93-96.

³⁶⁸ González Marmolejo, *Op. Cit.*, pp. 116-117.

³⁶⁹ AGI, Audiencia de México, Expediente sobre colegios, 643. La versión paleográfica consultada aquí pertenece a Miriam Aurora Escalante, inédita.

³⁷⁰ María de Jesús, *Crónica del Real colegio de Santa Rosa, Op. Cit.*, p. 42.

³⁷¹ *Ídem.*

³⁷² Ara: “Comúnmente se entiende la piedra consagrada, sobre la cual se extiende el corporal para celebrar el Santo sacrificio del Altar”, Real Academia de la Lengua, “ara”, *Diccionario de Autoridades*, tomo I, 1726.

primera Eucaristía. De ello se enteró Juan Caballero, “quien estando ya en los últimos días de su vida, no pudo remediarlo como podía, sintiéndolo grandemente”. Cuando murió el protector de las beatas, el mismo fraile pidió a Francisca de los Ángeles, la fundadora, que las hermanas se fueran a sus casas, “pues ya había faltado quien las mantenía”, pero ella se negó rotundamente.³⁷³

Matías de Hajar, un sacerdote secular residente en México, al enterarse de la orfandad de las beatas, así como que no tenían capellán ni autorización para celebrar misa en su oratorio, obtuvo nuevamente el permiso y consiguió que un clérigo secular local las ayudara. También hizo las diligencias necesarias para cumplir la voluntad de Caballero, de fundar con ellas un convento, por lo que encargó todo al jesuita Antonio Figueroa, pero se ahogó en la navegación.³⁷⁴ No se logró y el legado de Caballero permitió posteriormente la fundación del convento de Capuchinas (1721).³⁷⁵

Dice la *Crónica* del beaterio que desde entonces, aproximadamente 1708, asistieron confesores clérigos sin que dejasen de ir los crucíferos.³⁷⁶ Las beatas se sostenían, además de los seis pesos semanales que seguían recibiendo de la limosna que Juan Caballero les había establecido, con el “trabajo de manos”. Nuevamente, tras la muerte del clérigo que las atendía, fray José Díez las obligó a asistir hasta el colegio de la Cruz para sus devociones, lo que provocaba que les faltase el tiempo para remediar sus necesidades por lo que padecieron en su “mantenimiento y vestuario”.³⁷⁷

Antes de 1715 se ausentó del beaterio el confesor colegial José Díaz y se incomunicó con ellas.³⁷⁸ Entonces tuvieron como confesores a dos frailes de la Cruz y dos congregantes, uno de ellos fue Nicolás Armenta, su capellán. Este clérigo las ayudaría, pero lo que debían ser “cuidados dulces” se tornaron, para las hermanas, en una “amarga tormenta que duró por más de veinte años”,³⁷⁹ según la cronista, ya que no las

³⁷³ María de Jesús, *Crónica del Real colegio de Santa Rosa, Op. Cit.*, p. 56.

³⁷⁴ María de Jesús, *Crónica del Real colegio de Santa Rosa, Op. Cit.*, p. 59.

³⁷⁵ Jesús Mendoza Muñoz, *El convento de San José de Gracias de pobres monjas capuchinas*, México, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, 2005, pp. 19-32.

³⁷⁶ *Ibíd.*, p. 60.

³⁷⁷ *Ibíd.*, p. 61.

³⁷⁸ María de Jesús, *Crónica del Real colegio de Santa Rosa...*, *Op. Cit.*, p. 87.

³⁷⁹ *Ibíd.*

asistía, duraba meses sin visitarlas, cuando lo mandaban llamar mentía para no ir, diciendo que estaba enfermo.³⁸⁰ Afirmó la *Crónica* que este clérigo era una “figura desdeñosa, pero no tirana por su caridad tan noble como verdadera”,³⁸¹ pues sin duda era adinerado.³⁸²

Durante la gira arzobispal, el prelado diocesano visitó cuatro veces el recogimiento. Ante ello, las beatas solicitaron que les diera clausura, pero al no ver el arzobispo los requerimientos necesarios se las negó, de modo que pidió “diesen tapias”,³⁸³ y para ello se ofreció su capellán, Nicolás Armenta, para poner los medios posibles para su resguardo, con lo que el arzobispo convino que “guardasen clausura voluntaria”.³⁸⁴ Los franciscanos, durante la estancia del arzobispo le dieron buen parecer del beaterio. Pero al recibir la clausura, se levantó una “vocería contra la fama y crédito de las hermanas”, lo cual llegó a oídos de Lanciego, por lo que no dio el permiso eclesiástico.³⁸⁵

Con las disposiciones del arzobispo, perjudicando a los franciscanos, las beatas padecieron la ira de los frailes. Pues el provincial de la orden, fray José Picazo, les brindó su apoyo cuando el prelado hizo su visita, “afirmando y diciendo grandes bienes”, pero una vez que se fue, comenzó a “revolver la tercera orden (cuyo hábito vestían las hermanas) con patentes y toques de campanas”, para que observaran la clausura. Con el mismo fin, un nuevo provincial las visitó y las incitó diciendo que si querían se encerrasen todo el año, pero que salieran a las “estaciones” el jueves santo y “cumplir

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 90.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 88.

³⁸² Ejerció su profesión de médico a principios del siglo, lo que significaba provenir de una familia acomodada, su fortuna le permitió costear impresos de sermones, fiestas y construcciones, beneficiando a las beatas. Costeó un sermón en 1712 que dedicó al vicario juez eclesiástico Felipe de las Casas. Marcos Xaramillo de Bocanegra, *Sermón de los dolores de María santísima*, México, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1712.

³⁸³ Entiéndase como sinónimo de “pared”.

³⁸⁴ María de Jesús, *Crónica del Real colegio de Santa Rosa, Op. Cit.*, p. 101.

³⁸⁵ *Ibidem*, p. 102. Lo que sucedió, fue lo consiguiente: algunas personas que visitaban el recogimiento, entrando hasta “lo más interior”, tras haber abrazado las hermanas la clausura voluntaria, cuando llegaban a visitarlas y veían el encierro, les causaba extrañeza, entonces empezaron a retirar su apoyo y paulatinamente se opusieron al beaterio. Algunos criticaban que era “temeridad” hacerlo, teniendo en su casa “tan pocos aparatos”, otros que se querían hacer “singulares apartándose del trato común”, de modo que contra ellas se levantó una “grande turbación y rumor del vulgo”.

con la Iglesia, y les decía ser este el parecer del padre cura”. Del mismo modo invitó a que las amonestasen algunos religiosos “de su cariño”.³⁸⁶ Acabó su trienio este provincial, y el siguiente que lo relevó, al saber que las beatas solicitaban de su obispo licencia, hizo un informe “muy contra su fama y crédito”:

Que las hermanas no servían más que para hacer profundidades y aumentar la vanidad, y que estando dicho recogimiento tan inmediato a la ayuda de parroquia, le parecía conveniente el que su ilustrísima lo demoliera y destruyera dicho recogimiento, y que no les permitiera estar congregadas en compañía, sino que las separase unas de otras enviándolas a sus casas.³⁸⁷

Fue la misma intención que tuvo otrora su confesor fray José Díaz. Dicho informe llegó a manos del arzobispo, quien al ver su contenido y “sabiendo ya otras cosas que por medio del vulgo el demonio le había levantado”, obrando prudentemente y con los antecedentes del Corpus y de las ayudas, mandó al juez eclesiástico para que “pusiese en estrecho” al provincial para que declarase por “juramento” la verdad de su informe. Así lo ejecutó Felipe de las Casas, a lo que el padre provincial se negó a confirmar lo dicho. Las beatas recibieron el apoyo de los vecinos con sus informes.³⁸⁸

No lograron el permiso episcopal, por lo que acudieron al virrey Baltazar de Zúñiga Marqués de Valero.³⁸⁹ Gracias a que este marqués fue nombrado en España como presidente del Consejo de Indias, obtuvo por fin el permiso real. Les pidió su parecer para convertirlas en monjas, pero viendo éstas su origen y de cómo se habían mantenido unidas durante mucho tiempo, tras la fundación de un monasterio sería necesario separar las que no cumplieran con los requisitos, por lo que solicitaron pedir únicamente la permanencia del hábito del Tercer Orden de San Francisco, y el modo de vida hasta entonces practicado.³⁹⁰ El 2 de julio de 1728 recibieron la real cédula que aprobaba la obra y su permanencia bajo el real patronato, trocándose así en Real

³⁸⁶ María de Jesús, *Crónica del Real colegio de Santa Rosa, Op. Cit.*, p. 103.

³⁸⁷ *Ídem.*

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 104.

³⁸⁹ Josefina Muriel, “Introducción”, en María de Jesús, *Crónica del Real colegio de Santa Rosa, Op. Cit.*, p. 9. Desde luego que también influyó la prohibición real de fundar nuevos conventos y corporaciones, pero sobre todo que Lanciego en este tiempo estaba promoviendo la secularización de doctrinas, sin el previo consentimiento del rey, lo que le valió ser amonestado, pues atentaba contra el patronato.

³⁹⁰ María de Jesús, *Crónica del Real colegio de Santa Rosa, Op. Cit.*, p. 108.

Colegio Beaterio de Santa Rosa de Viterbo. Se les dio “depósito”³⁹¹ y clausura voluntaria, lo que no le pareció a los franciscanos, pues comenzaron nuevamente a “conmover la religión y tercera orden”.³⁹²

Para ello, los frailes se reunieron y visitaron a las hermanas para amonestarlas, pues según un rumor decía que el juez eclesiástico les iba a quitar los hábitos, y cuando llegaron al beaterio, estaban ahí el juez y otros sacerdotes de la Congregación, quienes intervinieron. Los religiosos preguntaban quién era el superior de ellas. El vicario eclesiástico respondió que obedecían a los franciscanos en cuanto que terceras, lo que los tranquilizó. Pero una vez que los frailes llegaron a su convento, repicaron campanas y el vulgo interpretó que les habían quitado los hábitos a las beatas y que se habían llevado el “depósito”. Los franciscanos insistían en solicitar su derecho, pero enterado el cabildo catedralicio, sede vacante:

Se sirvieron sus señorías demandar al señor juez eclesiástico que previniese a las hermanas y les dijese que si las precisase tan continua lucha y persecución, a mudar el color de hábito que vestían en otro, que lo hiciesen, que de sus señorías serían amparadas y patrocinadas como lo pedía lo contenido de la cédula.³⁹³

Cumplió el juez eclesiástico, y las hermanas determinaron en consenso que únicamente se hiciera si con ello se llegaba la paz. El vicario al saber que los franciscanos podrían influir en sus dirigidas y confesadas, decidió solicitar a los frailes que suspendiesen su asistencia hasta que “tomase asiento las cosas”, con la finalidad de que ellas no se dividieran. Pero nuevamente el rumor hizo de las suyas, “se sonó en toda la ciudad que habían sido despreciados y corridos”, motivo por lo que “lo más de la ciudad se conmovió en favor de los padres” franciscanos y en contra de las beatas.³⁹⁴

³⁹¹ Depósito: “Obligación que contrae expresa o virtualmente el que recibe la alhaja o dinero, de tenerlo en guarda, custodia y resguardo. Vale también lugar, sitio o paraje destinado por algunas villas o ciudades para guardar con toda seguridad lo que se deposita. [...] Se usa alguna vez por seguridad, elegida para resguardo de alguna cosa.” Se entiende en el contexto de que se trataba del depósito eucarístico. Real Academia Española, “Depósito”, *Diccionario de Autoridades*, tomo III, 1732.

³⁹² *Ibidem*, p. 111. El asunto es tratado por Silva Martínez, *Op. Cit.*, pp. 51-58.

³⁹³ María de Jesús, *Crónica del Real colegio de Santa Rosa*, *Op. Cit.*, p. 112.

³⁹⁴ *Ibidem*, p. 113.

Entonces, los franciscanos se valieron de parientes de las beatas para hacerlas cambiar de parecer. Ante esto, Francisca de los Ángeles junto a sus hermanas resolvieron mudar de hábitos, sustentadas en la cédula que las “reducía al gobierno ordinario”. Por ello, vistieron otro hábito, de color negro con la imagen de la Dolorosa en el pecho.³⁹⁵ Nueve hermanas se resistieron, y por desobedientes fueron separadas y acogidas en el convento de Santa Clara. Su salida se trató de manera sutil por el juez eclesiástico, diciendo que eran expulsadas por no sentir “ánimo de seguir en la casa”.³⁹⁶ Las hermanas restantes fueron “amparadas y favorecidas de la muy ilustre y venerable congregación, recibéndolas solamente por compasión y suma caridad por hermanas congregantes, concurriendo los señores confesores”.³⁹⁷

Con el acontecimiento del cambio de hábitos terminó la *Crónica* de la colegiala María de Jesús.³⁹⁸ Se interesó en la escritura de ésta el cronista Isidro Félix de Espinosa, ¿Cuál era el objetivo de que se narrara la relación del beaterio con los franciscanos, siendo a todas luces que los clérigos habían puesto sobre ellas su predominio? Con la narración de los fuertes vínculos se deseaba regresar al hábito del Tercer Orden, pues de alguna manera la pérdida del hábito indicaba el menoscabo, no sólo del predominio que ejercían los franciscanos sobre las beatas, sino además de su primacía simbólica, por ello se buscó, tan prontamente, el que ellas lo volvieran a vestir. Así lo confirman las diversas cartas que iban y venían desde que se había iniciado el pleito.³⁹⁹

Testimonios pictóricos demuestran que se llegó a una solución, el unir ambos hábitos: por un lado el color de la Tercera Orden, y por otro el medallón de la Virgen Dolorosa. Todo finalizó con una bula de Clemente VII que dejaba la jurisdicción espiritual a los franciscanos, pero sujetas al arzobispo.⁴⁰⁰ A partir de entonces, ambos

³⁹⁵ *Ibídem*, p. 114.

³⁹⁶ APFM, Fondo Provincia, Sección General Alfabética, Caja 5, Documento 3. Citado en Silva Martínez, *Op. Cit.*, p. 55.

³⁹⁷ *Ibídem*, p. 115.

³⁹⁸ El tercer libro trata de la vida de la hermana Antonia de la Encarnación, madre de Francisca de los Ángeles. María de Jesús, *Crónica del Real colegio de Santa Rosa...*, *Op. Cit.*, pp. 117-126

³⁹⁹ APFM, Fondo Provincia, Sección General Alfabética, Caja 5, Documento 3. Citado en Silva Martínez, *Op. Cit.*, pp. 63-64; Zelaa e Hidalgo, *Glorias de Querétaro*, *Op. Cit.*, p. 50.

⁴⁰⁰ APFM, Fondo Provincia, Sección General Alfabética, Caja 5, Documento 3. En Silva Martínez, *Op. Cit.*, pp. 63-64.

cleros tendrían sus tareas bien definidas, en cuanto a las regulares las atenderían, pero en cuanto a las beatas colegiales estarían bajo la jurisdicción del ordinario, representada por el juez eclesiástico. Una vez tranquilizado el recogimiento, se inició un periodo constructivo de su colegio y templo, los clérigos locales fueron sus principales bienhechores, pero se avecinaba su definitiva secularización.⁴⁰¹

3.3 Las prácticas de precedencia eclesiástica: Procesiones, bancas y asientos

Las prácticas de precedencia eran aquellas acciones que dotaban de prestigio y posición física y simbólica en espacios públicos de culto, como encabezar las procesiones y los lugares de privilegio en los templos. El ataque a estas prácticas era una consecuencia de las de predominio, pues con ellas se demostraba su presencia en los diversos actos públicos. Su discusión se fundamentó con el argumento de predominio ¿Qué tipo de clero debía preceder por ser la autoridad eclesiástica local? Se analiza en este apartado los ataques a la precedencia de la procesión del Corpus Cristi, así como los privilegios sobre asientos y bancas en los templos, pleito en el que parece que no se involucraron los franciscanos, y finalmente otra procesión, la de la Virgen de El Pueblito, ícono del que los queretanos se estaban apropiando, cuya consecuencia fue un fuerte lazo entre el imaginario social y los franciscanos.

Esta disputa por las precedencias se dio en el calor del momento, lo que provocó el escándalo de la ciudad. La precedencia no sólo implicaba a los clérigos seculares y los franciscanos, sino también a los demás regulares, así como las corporaciones seculares. Las procesiones eran aglomeraciones de las masas, a las que asistían personas de todas las edades, calidades y condiciones, éstas ejercían diferentes papeles sociales, por un

⁴⁰¹ Silva Martínez, *Op. Cit.*

lado representaban “la difusión de la ideología del poder”, y por otro, “la organización estamental del Estado”.⁴⁰²

Quienes iban más cerca de la imagen o del Santísimo Sacramento tenían mayor autoridad, por ello las procesiones en Querétaro se estructuraban más o menos de la siguiente manera: adelante iba la tarasca,⁴⁰³ acompañada de gigantes disformes, luego intercalados tríos de música y danzas de naturales y jóvenes, luego las cofradías según su antigüedad y calidades: la de negros, las de indios otomíes y tarascos, y la de mulatos; después las de españoles por su antigüedad; enseguida el clero secular, precedidos por los regulares intercalados y finalmente el doctrinero y provincial de los franciscanos con el Santísimo en las manos, bajo un palio sostenido por hombres pertenecientes a las órdenes caballerescas, y detrás las autoridades reales locales, y finalmente demás gente.⁴⁰⁴

Todos debían respetar el orden que se les asignaba, para ello solicitaban los privilegios reales para asegurar su posición dentro de las procesiones. Las precedencias no sólo fueron disputadas por los cleros, sino también entre cofradías y demás regulares. Sin duda que la pugna de los lugares en las romerías significaba la primacía de cada corporación, la de unas sobre otras. Una de las pugnas más significativas dentro de estas prácticas de precedencias fue la disputada por los cleros en la procesión del Corpus Cristi.

⁴⁰² Valiente Timón Santiago, “La fiesta de Corpus Christi en el Reino de Castilla durante la Edad Moderna”, en *Ab Initio*, 3 (2011), pp. 45-57; Nava Sánchez Alfredo, “Solemnidad y escándalo público. El juego del estatus en la celebración del *Corpus Christi* en la ciudad de México, siglo XVII”, en Rafael Castañeda García y Rosa Alicia Pérez Luque, (Coordinadores), *Entre la solemnidad y el regocijo: fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, México, COLMICH, CIESAS, 2015, pp. 233-254; Sigaut Nelly, “La presencia del virrey en las fiestas de Nueva España”, en Castañeda y Pérez, *Op. Cit.*, pp. 211-232.

⁴⁰³ Tarasca: “Figura de sierpe, que sacan delante de la procesión del Corpus, que representa místicamente el vencimiento glorioso de nuestro Señor Jesucristo por su sagrada muerte, y Pasión del monstruoso Leviatán. Es voz tomada del verbo Griego *Theracca*, que significa amedrentar, porque espanta, y amedrenta a los muchachos”. Real Academia Española, “tarasca”, *Diccionario de autoridades*, tomo VI, 1739.

⁴⁰⁴ Este es el orden que se llevó en la procesión del depósito del Santísimo que se hizo en 1680 en torno a las festividades de la dedicación del templo de la Congregación. Sigüenza y Góngora, *Op. Cit.*, pp. 32-34.

3.3.1 La procesión del Corpus Cristi

En la festividad del Corpus Cristi de 1705, el cura doctrinero, que ya era para ese entonces fray José Picazo, invitó a los señores clérigos para la procesión, pero “el Demonio, por medio de un cierto vagante, soltó en ellos voz de que si alguno dejase de ir otro día lo excomulgaría el dicho cura”,⁴⁰⁵ por lo que ningún clérigo se presentó a la función, entonces los franciscanos omitieron el convite del domingo, y los congregantes se vengaron no invitándolos a la fiesta de San Pedro. El conflicto por la práctica procesional del Corpus se inició aquí, y gracias al rumor que se soltó, una serie de mal entendidos devino.⁴⁰⁶

Muerto Juan Caballero, el nuevo juez eclesiástico, José de Frías Valenzuela, fue “ocasionado y ruidoso” con los franciscanos, por las cofradías y por la procesión del Corpus de 1707. Pues, invitado por el guardián del convento asistió y cuando llegó, preguntó por el lugar de sus congregantes en la procesión, el guardián le respondió que “el de la buena correspondencia de siempre”. El vicario esperó y cuando inició la procesión dijo al guardián que sus religiosos “pasasen adelante porque su congregación debía precederlos”, ante la negativa del guardián, los clérigos se fueron sin participar. Tras su partida, pidió a su notario, Diego Antonio de Avilés, que hiciera testimonio de lo ocurrido, dando cuenta de todo lo envió al arzobispo. Lo que al parecer no resultó nada, y en septiembre murió Frías Valenzuela de una apoplejía.⁴⁰⁷

¿Por qué importaba tanto la precedencia del Corpus? En la España de la edad moderna el Corpus fue la fiesta que tuvo mayor significación pública. Esta festividad surgió en torno a una herejía eucarística y ante la devoción de los milagros eucarísticos del siglo XIII. El papa Urbano IV la instituyó en 1264 y la confirmó Clemente V en 1311. Como sugiere Valiente Timón, tenía un profundo significado religioso y de elementos

⁴⁰⁵ Paciente de Verona, *Paromología*.

⁴⁰⁶ Estos momentos conflictivos fueron descritos por el autor de la *Paromología*, que se referirá en estos apartados. El caso fue ampliamente seguido por Cervantes Jáuregui, *Op. Cit.*, pp. 75-98.

⁴⁰⁷ Paciente de Verona, *Paromología*. Se narran también estos acontecimientos de manera general en: APS, JE, 12, 53, Expediente 64.

paganos, porque coincidía con el solsticio de verano.⁴⁰⁸ La procesión del Corpus era un reflejo del orden social establecido que debía mantenerse: de modo que adelante, en algunos lugares, iban símbolos que representaban la maldad y los vicios, le seguían los pobres, después el pueblo bajo con sus cruces de cofradías, luego las órdenes religiosas y el clero secular, y finalmente la autoridad máxima con el santísimo.

Para el Corpus de 1708, los frailes invitaron a los clérigos a la misa de la festividad, sin convidarlos a la procesión, pues causaban controversia. Aunque el vicario Felipe de las Casas, sucesor de Valenzuela, había obtenido despacho del arzobispo que les daba la precedencia, la guardó y los clérigos no participaron en esa ocasión.⁴⁰⁹ En diciembre de ese año, murió el arzobispo gobernando el Cabildo catedralicio. De modo que próxima la festividad de 1709, presentó el juez al doctrinero el despacho que le daba la precedencia.⁴¹⁰ Fray José Picazo obedeció y respondió que la ejecutaría mientras entrase en su autoridad, y afirmó que tenía poca para resistirse, esta respuesta fue considerada como “el mayor de los desacatos”, lo que le valió la cárcel y una sentencia de un año de destierro, sentencia dada por José de Torres Vergara, canónigo afecto a los clérigos queretanos.

Tras lo acontecido, los congregantes decidieron ir al cabildo gobernador para que obligara al doctrinero a cumplir con la orden del arzobispo muerto. Argumento que apoyaron Torres Vergara, canónigo racionero, y Francisco Pedro de la Asunción Urriaga y Parra, hijo del convento de la Cruz, queretano y obispo de Puerto Rico.⁴¹¹ Por ello, el 19 de mayo de 1709, el Cabildo dio la providencia para que los religiosos salieran en la procesión “fuera de la cruz parroquial”, en el lugar que le competía a su orden. No sólo

⁴⁰⁸ Valiente, “La fiesta de Corpus Christi”, *Op. Cit.*, pp. 45-57.

⁴⁰⁹ Paciente de Verona, *Paromología*; APS, JE, 12, 53, Expediente 64, ff. 3r y 11v.

⁴¹⁰ APS, JE, 30, 119, *Del año de 1708, sobre la preferencia del procesión del Corpus Cristi*, ff.3r-3v. Paciente de Verona, *Paromología*. El arzobispo Ortega y Montañés murió el 16 de diciembre de 1708.

⁴¹¹ Paciente de Verona, *Paromología*.

se apoderaron de la precedencia, sino inclusive dentro de la celebración de la misa, lo cual generó novedad y gran escándalo.⁴¹²

Según la *Paromología*, para el Corpus de 1710 asistió el racionero Torres Vergara, y la procesión fue precedida por el clero secular, mientras que el párroco, en este caso el coadjutor, elegiría de la clerecía a sus acompañantes. En octubre de 1710 ordenó el virrey que no se perturbara la posesión de la parroquia de los religiosos y que se evitara toda novedad, como la del Corpus, hasta que el rey determinase otra cosa. El vicario respondió que:

No perturba en nada a los dichos religiosos, quienes valiéndose de sus trazos solicitan inquietudes y ocasionan discordias que paran en ruinas y ultrajes del venerable clero de esta ciudad, y que las veces [que] se le ha ofrecido, al que responde, notificar a dichos religiosos ha sido con despacho, facultad, mandato de comisión de su superior y prelado, usando en ellos de toda atención, benevolencia, urbanidad y cortesía, atendiendo y estimando como debe a dichos religiosos.⁴¹³

Pero poco después, en 1711, fray José de Trejo enviaba una petición acusando al provisor de ordenar que los clérigos precedieran la procesión,⁴¹⁴ lo que no rindió frutos, pues en 1712 se realizó como en 1710: apareció en la puerta parroquial un cartel del juez eclesiástico Felipe de las Casas, y nuevamente prefecto de la congregación, en el que ordenaba la jerarquización de la procesión. Fray José Picazo, retornado de su destierro, al leer que el párroco regular debía ir sólo, en señal de protesta se presentó sin religiosos y se hizo acompañar de clérigos seculares. Partiendo de la importancia y jerarquización social de la procesión del Corpus en Nueva España, queda claro, como indicó la *Paromología*, que en Querétaro el párroco era de mayor autoridad, y con él los

⁴¹² APS, JE, 30, 119, 1713, *Sobre la preferencia de la procesión del Corpus Cristi*, ff. 4r-5r. Pues el oficio de diáconos fue realizado por algunos clérigos, lo que no aceptaron los frailes, aunque ayudados de la autoridad local, intentaron disuadirlos, pero no lo lograron.

⁴¹³ APS, JE, 12, 53, Expediente 64, f. 10r. Al interior de la Congregación hubo conflictos por la prefectura, pues en 1710 se había elegido como prefecto a Antonio Pérez de Espinosa, hermano del crucífero Isidro Félix, adepto a los frailes menores, el vicario y anterior prefecto, Felipe de las Casas, intentó discutirle el cargo, pero no pudo. De modo que para 1711 el nuevo prefecto invitó a dar misa y sermón a los frailes, lo que significó una breve tregua, a la espera de las resoluciones del rey respecto a la doctrina. Espinosa, *Familiar de las Américas*, *Op. Cit.*

⁴¹⁴ APS, JE, 12, 53, Expediente 64, ff. 9r-12r.

religiosos, pues estos eran tenientes del cura, y afirmaba que nada de esto eran los clérigos.⁴¹⁵ La procesión se llevó de la siguiente manera:

Las imágenes de los barrios por delante, luego los estandartes de las cofradías; después los terceros de San Francisco en orden; luego, por el suyo, las religiones con sus cruces; luego la de la parroquia y luego él con los clérigos seculares, y por último el reverendo padre cura solo debajo del palio con el Santísimo en las manos. No más.⁴¹⁶

En diciembre de 1712, fray Picazo predicó un sermón en la infraoctava de la Inmaculada Concepción, por mandato del rey Felipe V, en desagravio de la herejía y sacrilegio de 1710 en las “Cortes y otras partes”, y aprovechó la oportunidad para echar en cara los desacatos de los clérigos seculares frente a la procesión del Santísimo Sacramento en el Corpus, de manera que los comparó con brutos y con judas, el mal amigo. Y haciendo las veces de Jesús sacramentado dijo:

Vaya que, en su modo, cada uno es mi enemigo declarado; pero que sobre mí, en mi cara, en mi presencia, hagas y digas con escándalo tantos disparates, entrando y saliendo con tantas notificaciones; por último, en desprecio mío, tú, hombre, que tanto te precias de serlo; tú, de mi Congregación por la Autoridad Apostólica; tú, para el cuidado y manejo de sus rentas y limosnas, el Prefecto de ella; tú, el primero que te llamas, en lo eclesiástico, ¿por eso conocidamente? ¿Al fin, comensal en la Iglesia, templo y casa de Dios; por el sacerdocio? Aquí, de la admiración en la tolerancia tal y tanto sufrimiento; porque aquí es donde más sobresale todo.⁴¹⁷

Nombrado arzobispo de México en 1712, José de Lanciego y Eguilaz, instado por el canónigo Torres Vergara reafirmó la resolución de su cabildo respecto al Corpus, de manera que en dicha procesión de 1713 se llevó a cabo como los recientes años. A la par, se determinó la creación de cinco ayudas de parroquia en Querétaro, y tras la visita de Lanciego en 1715, ordenó a los franciscanos las erigieran, lo que no se ejecutó en señal de inconformidad. Y en este tenor, intentaron los frailes recuperar su precedencia del Corpus en 1717. Aunque no lo lograron de momento, pues entre el guardián del convento de San Francisco y el prefecto de la Congregación resolvieron intercalarlos para que se procediera a la procesión.⁴¹⁸

⁴¹⁵ *Paromología*, perícopo 8.

⁴¹⁶ *Paromología*, perícopo última.

⁴¹⁷ *Paromología*, *Sermón de fray Picazo*.

⁴¹⁸ Mendoza Muños, *Secularización, Op. Cit.*, pp. 52-53.

Entonces, los franciscanos recurrieron a la Real Audiencia ganando las apelaciones contra la jurisdicción diocesana.⁴¹⁹ El arzobispo recurrió al rey por la decisión que había tomado la Audiencia, haciendo notar que éstos, a pesar de percibir la desobediencia de los regulares al diocesano, dieron su fallo en favor de los frailes. Lanciego favorecía a los clérigos. Los franciscanos acudieron a la Santa Sede, pero el rey detuvo la resolución pontificia en el Consejo de Indias, y delegó autoridad al arzobispo para solucionar el conflicto, el cual falló en favor de los seculares en 1723.⁴²⁰ Esto secularizó y calmó el conflicto por las precedencias. Pero otro conflicto por la precedencia en los lugares de culto público se inició, en el que se quiso involucrar a los franciscanos.

3.3.2 *Las bancas y los asientos en los templos: Los franciscanos excusados*

Los frailes menores no pudieron arrebatar la precedencia del Corpus a los clérigos, lo que significó que no les correspondía en todas partes, como otras procesiones y en las bancas dentro del templo, así como de los asientos en el presbiterio. Se dieron cuenta de esto los prelados de las demás “religiones”, y aprovechando estos asuntos entre franciscanos y los clérigos, intentaron renovar dicho enfrentamiento. Esto se planeó en un acto público en el templo de Santa Clara, a principios de marzo de 1726, en la que la “disposición de los asientos en dicha función de acto se ejecutó” por orden de los padres de la Compañía de Jesús, quienes recibían a los cuerpos eclesiásticos y los acompañaban hasta sus lugares. Primero entró la provincia de los franciscanos y en seguida la Congregación, que fueron dirigidos a sus respectivos lugares por los padres jesuitas. Entonces, pasada la ceremonia, el Corregidor se percató del cambio que se hizo y se quejó ante el rector del colegio de la Compañía, fray Matías de Huerta. Este prelado envió un “billete”⁴²¹ a todas las “religiones” donde inculpaba al prefecto de la

⁴¹⁹ Landa Fonseca, “El establecimiento de la parroquia secular, Querétaro”, *Op. Cit.*, p. 13.

⁴²⁰ Mendoza Muñoz, *Secularización, Op. Cit.*, p. 53.

⁴²¹ “Papel pequeño doblado en formas diversas, con que recíprocamente se comunica la gente en cosas de poca consecuencia, y se evita la equivocación de los recados, tan común en los familiares”, Real Academia Española, “billete”, *Diccionario de Autoridades*, tomo I, 1726.

Congregación de lo acontecido, diciendo que ellos habían usurpado la banca tanto de los padres franciscanos como la propia, y para ello convocó una reunión.⁴²²

El 21 de marzo de 1726 se formó una junta con los superiores religiosos, no fue invitado el juez eclesiástico, y se hizo un auto donde se mandaba poner bancas en los templos para los religiosos y quitar la de los congregantes. Dicha reunión se realizó en el convento de Santo Domingo. La documentación consultada deja ver que la comunidad dominica tenía ciertas dificultades con los clérigos seculares, pues se mencionaron algunas “coplas infamatorias”, que supuestamente escribió un dominico contra el padre Francisco Ortiz, y también sobre un sermón pronunciado en el templo del Carmen por un “predicador”, en la que dijo que la Congregación no debía ser preferida por ser congregación sino por ser “congregación eclesiástica de clérigos seculares”. Pero que advertido el “predicador”, en otro sermón dado en el convento de Santa Clara “corrigió la peroración dando a el clero congregado el lugar que le corresponde”.⁴²³

Entonces, surgió un argumento contra la congregación y clérigos, si merecían las bancas y la precedencia por ser congregantes o por ser clérigos, porque según eran cosas distintas.⁴²⁴ De manera que quitaron la banca del templo de Santa Clara y de la doctrina. Y con ello inició un ir y venir de documentos sobre el pleito del asiento de los congregantes. La respuesta de los clérigos, por pluma de su prefecto, el bachiller Sebastián de Olivares, argumentó que la congregación y el clero, son una y la misma cosa, y que por ello no debía quitárseles el asiento y la banca. Que inclusive, si se les quitase el asiento en el presbiterio,⁴²⁵ no debían quitar la banca que se hallaba abajo, pues en nada les dañaba. Pero esta vez, quienes iniciaron el altercado fueron los jesuitas, a los que se sumaron las demás religiones, quienes despreciaron a la Congregación como si no fuera comunidad eclesiástica. El prefecto envió carta al padre comisario de los franciscanos, agradeciendo el buen comportamiento del padre

⁴²² AHCNSG, Caja 13, Breves, 1726, *Papeles pertenecientes al derecho*.

⁴²³ AHCNSG, Caja 13, Breves, 1726, *Papeles pertenecientes al derecho*.

⁴²⁴ AHCNSG, Caja 13, Breves, 1726, *Consulta al licenciado don Nicolás Hurtado*.

⁴²⁵ Este es el espacio donde se encuentra el altar mayor de una iglesia, comúnmente está levantado y rodeado por una barandilla, o comulgatorio.

guardián del convento, fray José Mena, el comisario respondió complacido y agradecido.⁴²⁶

En 1727 seguían las consultas. Fue hasta julio de 1728 que se dio la resolución por parte del fiscal del arzobispado, diciendo que si ninguna “religión” metía controversia debidamente, se debía restituir la banca en la parroquia y demás templos, y que sobre el asiento en el presbiterio, era cierto que la congregación no debía preceder a las órdenes en sus propios templos, de modo que el lugar lo asignarían cada una, pero que en cuanto que la autoridad ordinaria debía preferirlos, entonces debía darse el primer asiento al juez eclesiástico.

Quien haría patente la resolución era el notario del juzgado eclesiástico, que a la sazón lo era el bachiller Diego Colchado, viceprefecto de la congregación. Pero antes de ejecutarla hizo una extensa consulta preguntando de cómo debía hacerlo, pues a él competía ejecutarla en cuanto notario y recibirla en cuanto viceprefecto. La respuesta tardó, y se dio despacho para que en enero de 1729 se resolviera nombrando notario a Diego Agustín Pardo.⁴²⁷ Quedando así disuelta la controversia, en la que se quiso involucrar a los frailes de San Francisco.

No queda muy claro el punto que querían lograr los jesuitas y dominicos respecto de quitar las bancas de los clérigos, quizá, como ya se apuntó, su intención iba dirigida a entablar nuevamente el pleito por la precedencia entre los clérigos y los franciscanos, lo cual no se logró. Pues se apoyaron mutuamente y se agradecieron debidamente. ¿Fue prudente esta concordia entre los cleros? ¿Las disposiciones de ambos iban por buen camino? Pues el pleito sobre las bancas y asiento se dio en 1726, aunque se solucionó definitivamente en 1729, cabe pensar que ambos cleros estaban dispuestos a llevar una sana concordia, pero lo que no sabían los frailes es que en 1728 se recibiría la cédula de fundación del Real Colegio Beaterio de Santa Rosa de Viterbo, que tras la ejecución de la cédula devino un nuevo enfrentamiento, como se vio. Esto abrió las disputas por la precedencia nuevamente, aunque con soluciones diplomáticas, pues un nuevo juez

⁴²⁶ AHCNSG, Caja 13, Breves, 1726, *Papeles pertenecientes al derecho*.

⁴²⁷ AHCNSG, Caja 13, Breves, 1728-1729, *Papeles pertenecientes al pleito de la Congregación*.

eclesiástico tomó posesión. Además la aparición en la ciudad de otro ícono franciscano reforzó la identidad con los queretanos para poseer la primacía simbólica.

3.3.3 *Procesión de rogativas a la Virgen de El Pueblito*

Querétaro solicitó en 1654 el título de ciudad, año en que se redactaron sus Capitulaciones, pero la confirmación real se dio hasta 1712. Las *Ordenanzas* de la ciudad fueron elaboradas en 1731 y aprobadas por el rey Felipe V, el 6 de julio de 1733.⁴²⁸ En la cuarta se estableció que en los años que se “experimentare esterilidad por falta de lluvias, otra langosta, plaga o enfermedad”, se guardase la “costumbre piadosa” de pedir amparo a la “Virgen María, nuestra señora en su milagrosa imagen de el pueblo de naturales de San Francisco, y que para ello venga en procesión”.⁴²⁹ La imagen era la representación de una Purísima Concepción. Lo relevante de esta circunstancia es que a partir de las *Ordenanzas* se establecía el vínculo de la Virgen de El Pueblito con la ciudad de Querétaro, mediante la formalidad de una práctica piadosa,⁴³⁰ pues se estipulaba conforme “había sido costumbre”, es decir, que la imagen desde antes era introducida en la ciudad para rendirle culto. Y algo más curioso, todavía no se la invocaba como la “Virgen de El Pueblito”. Otro ícono franciscano hacía su aparición en la ciudad.

Surge una pregunta, ¿por qué el ayuntamiento adoptó a la Inmaculada Concepción del pueblo de San Francisco como principal protectora de la ciudad? Parte de la respuesta estriba en torno a las *Capitulaciones* hechas a mediados del siglo XVII, en las

⁴²⁸ Felipe V, *Ordenanzas que se han de observar y guardar en la muy noble y muy leal ciudad de Santiago de Querétaro*, España, Sin nombre de imprenta, 1733.

⁴²⁹ Felipe V, *Ordenanzas*, *Op. Cit.*, f. 3r.

⁴³⁰ Certeau define a la “formalidad de las prácticas”, como la lógica de éstas. “Estas prácticas ponen en juego una *ratio* “popular”, una manera de pensar investida de una manera de actuar, un arte de combinar indisociable de un arte de utilizar”, Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, *Op. Cit.*, p. XLV.

que se estipuló que la ciudad debía rendirle juramento a esta advocación mariana.⁴³¹ ¿Pero, acaso no existían otras imágenes de la misma advocación dentro de la ciudad? La respuesta sólo adquiere sentido pleno si se acepta que la imagen de El Pueblito fue ampliamente solicitada por los fieles de la ciudad, apropiándose, ⁴³² dejando de lado otras imágenes de la Purísima dentro de la ciudad.⁴³³ Pero, también debe tomarse en cuenta que quienes la custodiaban eran los franciscanos, y es muy posible pensar que ante las amenazas de perder su presencia dentro de la sociedad queretana le hayan hecho una fuerte promoción para hacerse sentir. Su devoción resurgió el enfrentamiento por las precedencias, aunque sutil.

Apenas aprobadas la *Ordenanzas*, en agosto de 1733, el cabildo y regimiento de la ciudad acordó que saliera en procesión solemne la imagen de la Virgen del pueblo de San Francisco a la iglesia parroquial, para celebrar un novenario de misas pidiendo su intercesión por las aguas pluviales para el “remedio de la esterilidad que se padece”. De manera que por edicto, el juez eclesiástico solicitó el cumplimiento de dicha procesión de rogativas,⁴³⁴ y que todo el clero asistiera. Para evitar un conflicto sobre precedencias, entre el clero secular y el regular franciscano, José Martín de las Casas, juez eclesiástico, había resuelto con los preladados regulares que en la procesión se debían de “interponer y mezclar en el lugar del clero secular”. Enterados los clérigos de la interpolación, pidieron explicación de la resolución tomada, diciendo que ello contravenía al edicto de precedencia dado por el arzobispo Juan de Ortega y Montañés en 1707. De manera que solicitaron que mandara que la procesión saliera ordenada, y de no hacerse así,

⁴³¹ AGN, Civil, volumen 520, exp. 1, ff. 1-23, versión paleográfica en Carlos Arvizu García, *Capitulaciones de Querétaro, 1655, Título de ciudad, atribuciones municipales, escudo y primeras Actas de Cabildo*, México, Ayuntamiento de Querétaro, 1994, p. 35.

⁴³² Sobre la apropiación, véase al respecto en el capítulo IV de esta tesis.

⁴³³ Hubo imágenes de la inmaculada en Santa Clara, Santa Rosa de Viterbo, San Francisco, y con los jesuitas.

⁴³⁴ Rogativa: “Se toma particularmente por la oración pública hecha a Dios, para conseguir el remedio de alguna grave necesidad, especialmente pública”, Real Academia Española, “rogativa”, *Diccionario de Autoridades*, tomo V, 1737.

protestaban “la nulidad y la violencia de las determinaciones”.⁴³⁵ El juez eclesiástico respondió diciendo:

No pudiendo conseguirse en esta [procesión de rogativas] todo el orden que encarga y manda el santo Concilio de Trento, en concurrencia del venerable clero y sagradas religiones, por las grandes controversias que se originan entre unas y otras, y entre estas y el clero sobre la preferencia, su merced, pro bono pacis⁴³⁶ y evitar escándalos, arreglado a dicho santo concilio de Trento, sección veinte y cinco, capítulo trece, eligiendo el mejor medio, ha dispuesto, por ahora e ínterin, da cuenta a su Ilustrísima para la mejor determinación en lo de adelante, lo que ahora no hace por la estrechez del tiempo.⁴³⁷

Así forzó el vicario eclesiástico a ser obedecido en su edicto convocatorio con pena de censura. Agregó:

Y atendiendo a que por ningún pretexto deje de hacerse dicha procesión, con toda la solemnidad posible y necesaria, buscando en ella la mayor devoción, para aplacar a la divina justicia y temiendo que de lo contrario se originen escándalos con que se mueva más su justa indignación, mandaba y su merced mandó se guarde por ahora lo determinado.⁴³⁸

De ello no se hizo más escándalo, pues acataron a la autoridad eclesiástica. Lo que se observa es que el juez eclesiástico tomó la iniciativa para evitar los escándalos que provocaban este tipo de encuentros, pero los clérigos argumentaron su derecho, y aunque amenazaron, no les quedó de otra que obedecer, por la buena paz. De alguna manera este encuentro entre el juez eclesiástico y sus propios clérigos fue un precedente de cómo entre la clerecía comenzarían a dividirse, lo que se radicalizó con la secularización, dando un giro a las pugnas eclesiásticas. En cambio, a los franciscanos les favorecía esta procesión para promocionar el culto a su ícono mariano que los queretanos se estaban apropiando. A partir de la formalización de la entrada de la Virgen en la ciudad su devoción se comenzó a extender, hasta que la sociedad se logró identificar con ella.

⁴³⁵ APS, JE, 28, 117, 1733, *Querétaro y agosto de 1733 años*, fs. 3r-5v. Es curioso notar que la solución del vicario y juez eclesiástico fue semejante a la que hicieron en 1717 el guardián de San Francisco y el prefecto de la Congregación, al parecer una solución aceptable.

⁴³⁶ Traducción: *Por la buena paz*.

⁴³⁷ APS, JE, 28, 117, 1733, *Querétaro y agosto de 1733 años*, fs. 6v-7r. El concepto de “preferencia”, era sinónimo de “precedencia”.

⁴³⁸ APS, JE, 28, 117, 1733, *Querétaro y agosto de 1733 años*, f. 7v.

Una vez formalizada la práctica, expresó Navarrete en su *Relación peregrina* (1739), que en el pueblo de San Francisco había un templo “fabricado de los corazones de todos los queretanos [en el que] tiene su solio María santísima con el título de El Pueblito, [...] común refugio en todas las necesidades”.⁴³⁹ En 1743 en el *Informe* del corregidor Gómez de Acosta, notició de la riqueza de la cofradía de la Virgen y de cómo el Ayuntamiento había apoyado a la construcción y ajuar de su templo.⁴⁴⁰ Esto manifiesta la entera apropiación simbólica de esta imagen, ícono que permitió, junto a la Cruz, dar la primacía simbólica a los franciscanos.⁴⁴¹ En adelante, la Virgen del Pueblito fue otro estandarte más para hacerse notar en la ciudad.

Al parecer, los frailes se preocuparon más por las prácticas devocionales que por el adoctrinamiento de los indios, y por la concordia entre sus correligionarios, bajando la guardia dieron paso a un desliz, dejándolos con descrédito. Esto parecía generalizado, pues los regulares dieron de qué hablar en las Cortes, ya criticados por informantes, virreyes y obispos.⁴⁴²

3.4 Otra vez los franciscanos desacreditados

Entre los años veinte y principio de los cincuenta, Querétaro estaba sufriendo transformaciones, tanto en el espacio físico como en la sociedad. Pues se fundaron más conventos y corporaciones seculares, se construyeron nuevos templos, algunos se reconstruyeron, otros se ornamentaron con retablos, pero también hubo nuevas

⁴³⁹ Francisco Antonio Navarrete, *Relación peregrina*, México, Gobierno del estado de Querétaro, 1987, p. 50. Impresa en 1739.

⁴⁴⁰ Esteban Gómez de Acosta, *Querétaro en 1743, Informe presentado al rey por el corregidor*, México, Gobierno del Estado de Querétaro 1997, pp. 140-142. Redactado en 1741. Para 1740 la cofradía de El Pueblito contaba con 48 escrituras de entre 50 y 300 pesos que generaban anualmente cada una, ya sea por hipoteca, depósito, arrendamiento o censo, de casas, huerta o solar, la más antigua parte de 1715. APS, JE, 22, 105, 1739-1793, *Libro de carga*, ff. 3r-5r.

⁴⁴¹ Lo que permitió generar una nueva expresión discursiva, dotando de un sentido mariológico a la conversión de los indios del pueblo de San Francisco Galileo, el cual se plasmó en 1761 con la impresión del *Novenario histórico* de fray Hermenegildo Vilaplana, como se verá en el siguiente capítulo.

⁴⁴² Como quedó dicho en el capítulo I de esta tesis.

construcciones públicas, como el acueducto y las casas consistoriales.⁴⁴³ Entre las dedicaciones y fiestas anuales, Querétaro reflejaba su riqueza, que se fundamentaba en el comercio, ganadería y los obrajes de familias pudientes, bienhechoras de todas estas obras.⁴⁴⁴ La piedad de los queretanos giraba en orden a diversas devociones, pero las más generalizadas eran las franciscanas, ya por su antigüedad como por la promoción que los mismos frailes hacían: Santiago, la Cruz y la Virgen de El Pueblito.

En su *Informe* de 1743, el corregidor Gómez de Acosta introdujo la versión de la conquista de Querétaro, presentada por fray Francisco Xavier de Santa Gertrudis (1721), y aunque hizo referencia a la versión donde Conni era el conquistador, según la obra de Sigüenza y Góngora (1680), le dio más crédito a la del franciscano. Resumió la conquista y milagrosa pacificación a través de las dos efigies que aparecen en el escudo, Santiago y la Cruz, y determinó la fecha de fundación en 1531. En 1746 se publicó la obra magna del fraile Isidro Félix de Espinosa, la *Crónica seráfica*, en la que unificó ambas versiones y estereotipó la mítica fundación. De este modo, la reliquia franciscana de la Cruz adquirió todo su sentido para los queretanos, reconociendo su relación con los frailes menores.

El ambiente, sin lugar a dudas, era de fiesta y piedad, pero por otro lado, los menos afortunados padecían las consecuencias de las sequías y las pestes, de modo que durante la sequía de 1749 se dieron acciones que pretendían armar un motín contra la alhóndiga, pues el maíz escaseó y subieron sus costos. En una ocasión estando algunos pobres, en especial indios, a las puertas de la alhóndiga “lamentándose de su miseria, comenzó un negro con voces descompuestas a culpar su sufrimiento exhortándolos a un tumulto”.⁴⁴⁵ Se puso fin al bullicio. Los indios fueron objeto de los abusos de

⁴⁴³ Se fundó el convento de capuchinas en 1721; se transformó en Colegio el beaterio de Santa Rosa en 1727 y en 1752 se dedicó su templo; los agustinos fundaron convento en 1729 y su templo se dedicó en 1745; en 1738 se construyó el acueducto; en 1740 se erigió el beaterio de carmelitas; en 1741 se fundó el Tercer Orden de Santo Domingo. Entre otras construcciones y arreglos destacan la del Tercer Orden de San Francisco, varios retablos y altares, así como la construcción del Santuario de la Virgen de El Pueblito.

⁴⁴⁴ Navarrete, *Relación peregrina*, *Op. Cit.*; Gómez de Acosta, *Querétaro en 1743*, *Op. Cit.*; Anónimo, *Acuerdos curiosos*, cuatro tomos, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1989.

⁴⁴⁵ Anónimo, *Acuerdos curiosos*, tomo IV, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1989, año de 1749.

españoles. Además de las inclemencias del tiempo, sufrían las cargas tributarias y del diezmo, así como los castigos ante las transgresiones que cometían, lo cual les valían penas para ser conducidos a los obrajes. Despojados de sus tierras, a falta de títulos, fueron orillados a las periferias y en consecuencia, a la pobreza, vagancia y mendicidad.⁴⁴⁶

Los franciscanos todavía poseían el predominio sobre la doctrina, y ya habían sido prevenidos por el arzobispo Lanciego de que catequizaran a los indios, lo cual debió ser objeto principal de su labor, pero un acontecimiento que sucedió entre 1739 y 1746, dio motivo para que el clero secular echara en cara su falta en la catequesis. El caso que se refiere es el de un doble matrimonio que contrajo la india Petra María, acusada del pecado y crimen de “poliviría”. Esta india se había casado por la Iglesia en Querétaro, pero después contrajo matrimonio con otro indio en Apaseo.⁴⁴⁷ El fiscal la sentenció en 1746, anulando su segundo matrimonio y por hallarla sospechosa de hereje y apóstata, tras mostrar arrepentimiento, se le ordenó salir al cadahalso en auto de fe.⁴⁴⁸ Lo que se ejecutó en la parroquia un domingo de marzo de ese año, terminada la misa y pronunciada la sentencia se le dieron 25 azotes, “por la honestidad de su sexo”, lo que bastaba para la vergüenza pública.⁴⁴⁹ Fue condenada por un año en depósito, donde trabajó para ganar su sustento, pasado el año, se le restituiría al marido legítimo. El fiscal agregó en la sentencia:

Y por cuanto la experiencia nos ha manifestado en el despacho diario de los negocios de este provisorato con gran compasión nuestra, que el [principal] origen de que los indios se

⁴⁴⁶ Jhon C. Super, *La vida en Querétaro durante la colonia, 1531-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, pp. 95-98, 190; Sobre la situación de los indios en Querétaro, véase Juan Ricardo Jiménez Gómez, *La república de indios en Querétaro, 1550-1820, Gobierno, elecciones y bienes de comunidad*, México, Instituto de Estudios Constitucionales, 2006.

⁴⁴⁷ APS, JE, 46, 152b, 1739-1746, *Vistos por nos don Juan José*, ff. 1-2.

⁴⁴⁸ Cadahalso: “El tablado que se levanta en las plazas y otros lugares públicos para ejercer en ellos algún acto solemne: como la aclamación de algún Príncipe, publicación de paz, etcétera. Pero aunque en este sentido se entendía en lo antiguo esta voz, hoy comúnmente por cadahalso se comprende el tablado que se hace para castigo de algún delincuente, que es noble, y merece la pena ordinaria.” Por lo tanto, era un tablado erigido como patíbulo para este tipo de autos, y los autos de fe eran las lecturas de culpas y sentencias, a la que le seguía la profesión pública que manifestaba el arrepentimiento y su apego a la doctrina, recitando el credo. Real Academia Española, “cadahalso”, *Diccionario de Autoridades*, tomo II, 1729.

⁴⁴⁹ APS, JE, 46, 152b, 1739-1746, *Vistos por nos don Juan José*, ff. 3-5.

precipiten a semejantes crímenes, proviene conocidamente de la lamentable ignorancia que padecen de los principales misterios de nuestra santa fe, necesarios de precepto para la salvación, de que a estar instruidos creyeran y obraran con arreglamiento a las obligaciones de cristianos, proveyendo de el más eficaz y oportuno remedio.⁴⁵⁰

Con ello acusaba a los franciscanos de la ignorancia de los indios, por lo que ordenó al doctrinero para que obligara a sus fieles ir todos los domingos a oír misa, y que después de ella, junto a sus coadjutores, enseñaran y explicaran “con toda claridad” los misterios de la fe. Como todo fue público, los frailes debieron oír la sentencia con desagrado.⁴⁵¹ Este acontecimiento se dio justamente cuando se estaban acusando a las órdenes religiosas de no cumplir con su labor, delatados de relajación en sus reglas y vicios diversos. Además, las mismas provincias de religiosos tenían enfrentamientos internos, sobre cuestiones del criollismo. De modo que todo estaba en su contra.

Se suscitó otro acontecimiento que fue de conocimiento público, el pleito entre los padres descalzos de San Antonio y los apostólicos de la Cruz por la precedencia en las procesiones, pleito que arrastraban desde 1733, llevando la causa hasta las Cortes españolas y Roma, con el Maestro General de la orden franciscana, cuya resolución a favor de los dieguinos se dio en 1751, quienes la imprimieron y la titularon *Apelación frívola*.⁴⁵² Pues, como había mencionado el juez eclesiástico, los conflictos de las precedencias se daban entre las mismas órdenes religiosas, y para el caso, dentro de la familia franciscana. Lo que los dejó todavía más evidenciados ante el público. Este desliz se dio previo a la sistemática secularización de beaterios, doctrinas y cofradías, lo que en cierta medida influyó para que la sociedad interviniera poco.

⁴⁵⁰ *Ídem*.

⁴⁵¹ *Ídem*.

⁴⁵² Rafael de Lugagnano, *Apelación frívola*, sin lugar, sin fecha y sin imprenta. AD-UANL, 1020000329.

3.5 La secularización sistemática de corporaciones religiosas

Con secularización sistemática se entiende a la orden y ejecución real y eclesiástica del cambio administrativo en la regencia que los frailes tenían sobre algunas corporaciones: beaterios, doctrinas, ayudas y cofradías. Tuvo su punto de partida en 1749, cuyo precedente en la intención fue el dinamismo eclesiástico que se analizó en este capítulo.

Juan de Ortega y Montañés fue el primer obispo bajo el gobierno de los Borbón (1699-1708), quien supo representar los intereses reales en la Iglesia indiana, en conjunto restauraron la autoridad de los jueces eclesiásticos, promoviendo el dinamismo eclesiástico favorable a la secularización, pues apoyó en Querétaro tanto la secularización de la doctrina como la precedencia del Corpus solicitadas por los clérigos “patricios”, así como la injerencia en las cofradías. La sede vacante (1708-1711), regentada tanto por el cabildo como por el provisor, también ayudó a que los clérigos queretanos pudieran disputar la doctrina y la precedencia. El siguiente prelado, José de Lanciego y Eguilaz (1711), renovó la autoridad de los vicarios foráneos y promovió espacios para su crecida clerecía, además frenó la autoridad de los religiosos entorno a las cofradías y puso orden en cuanto al ejercicio sacramental y evangelizador.⁴⁵³ Fue un propulsor de la secularización de doctrinas, de modo que en tiempos en que las Cortes españolas estaban en diálogo con Roma y replanteando las prerrogativas del patronato, planteó secularizar 60 doctrinas en 1721, aunque no lo logró.⁴⁵⁴ En 1728 murió, gobernando el cabildo y el provisor.

⁴⁵³ Rodolfo Aguirre Salvador, “José Lanciego, arzobispo de México, y el clero regular durante la transición eclesiástica del reinado de Felipe V, 1712-1728”, *Fronteras de la Historia*, 17-7 (2012), pp. 75-101. Mendoza Muñoz, *Op. Cit.*, pp. 43-58; Aguirre Salvador, “El establecimiento de jueces eclesiásticos...”, *Op. Cit.*, pp. 14-35.

⁴⁵⁴ Por saltar la autoridad real y llevarlo hasta Roma, fue amonestado por el monarca, esto sembró un precedente en la solución del concordato de 1753. Aguirre Salvador, “La secularización de doctrinas...” *Op.Cit.*, p. 496; Aguirre Salvador, “José Lanciego, arzobispo de México...”, *Op. Cit.*, pp. 94-97.

Un nuevo arzobispo llegó en 1730, Juan Antonio de Vizarrón y Eguiarreta, quien no era muy afecto al clero regular, pues de ellos se quejó diciendo que tenían mucho poder y que desgastaba las fuerzas enfrentándolos.⁴⁵⁵ También determinó la jurisdicción de los jueces diocesanos; mediante diversos edictos de 1732, en los que prohibía y restringía a los ministros de doctrina su jurisdicción sobre diversos asuntos, y finalmente, en 1733 dio un edicto sobre la jurisdicción de los jueces eclesiásticos.⁴⁵⁶ Este prelado junto con otros obispos, iniciaron pleitos contra los jesuitas sobre cuestiones del diezmo entre 1734 y 1736.⁴⁵⁷ Entonces las acusaciones contra los regulares no eran solamente una estrategia política para desprestigiarlos, pues dentro de las mismas órdenes tenían conflictos diversos a causa del criollismo y sobre la relajación de sus reglas.⁴⁵⁸

Pero los ataques a los regulares no sólo provenían de la misma clerecía local, ni del arzobispo y cabildos gobernadores, sino también de las políticas reales de Felipe V, quien exigía que en cada convento debía haber mínimo ocho religiosos, y en 1717 prohibió fundar más conventos, y en 1734 impidió a las órdenes recibir novicios por un periodo de 10 años.

Después de Vizarrón, en 1748 fue elegido como arzobispo Manuel Rubio Salinas, durante el gobierno de Fernando VI. Antes de partir fue convocado a las juntas de Madrid, que sin conocer su realidad arzobispal se convenció de que el clero, sobre todo los regulares, necesitaban de una profunda reforma. Enterados los ministros reales de su desconocimiento, le hicieron un resumen de las bulas y cédulas que sobre la fundación de conventos se habían dado desde el siglo XVII hasta 1739. Su fin era frenar el crecimiento de los frailes. También le presentaron un informe dirigido al papa en el que se hablaba del estado de las doctrinas novohispanas, encontrándose con una imagen muy negativa de ellas. El objetivo final de estas juntas fue proponer la

⁴⁵⁵ Álvarez Icaza, *Secularización, Op. Cit.*, p. 60.

⁴⁵⁶ AHAM, Episcopal, caja 47, expedientes 22, 33, 41 y 45.

⁴⁵⁷ *Real Carta Ejecutoria, 1736*, sin lugar, sin fecha y sin imprenta, FR-BFR, ubicación 6130-C.

⁴⁵⁸ Por ejemplo, el provincial y definidores de los dominicos en 1749 en una circular se dolían y ordenaban cumplir la observancia de la clausura, la pobreza y el respeto a los lugares sagrados. Carlos Amado Luarca, "La presencia dominicana en el México del siglo XX", *Anuario dominicano*, I (2005), p. 142.

secularización de las doctrinas, planeando una serie de estrategias: recibir apoyo de los virreyes, sujetar a los doctrineros únicamente a la autoridad ordinaria y cuidarse del apoyo popular que podrían recibir.⁴⁵⁹

Rubio y Salinas siguió informando de la necesidad de secularizar, con diversos argumentos: que los religiosos obedecían al patronato real que les dio las doctrinas, por lo que el rey podía removerlos; que la secularización motivaría al clero a prepararse; que un clérigo cuidaría mejor de la feligresía que los regulares, pues solían ser removidos. Entonces, propuso hacerlo con tacto y con lentitud, para evitar escándalo, y que dando tiempo habría clérigos bien preparados, que unidos virreyes y obispos se lograría la empresa, a lo cual pondría todo su celo para cumplirla. Para ello, el rey dio una cédula el 4 de octubre de 1749, ordenando la secularización de doctrinas en México y Lima, extendiéndose a Santa Fe, y ordenaba que se iniciara en las doctrinas vacantes y menos importantes, seguidas de las más “pingües”, y que sólo tomarían la decisión el virrey y el arzobispo, de todo ello se informaría al monarca.

Manuel Rubio y Salinas planeó y realizó su visita pastoral entre 1752 y 1753, a su paso iba conociendo las realidades parroquiales y, al mismo tiempo, ordenando que se realizara la secularización de doctrinas, pero siguiendo el principio dado por Fernando VI: comenzar por las menos importantes. En esta visita ordenó la secularización de las doctrinas de Huichapan, Tecozautla y Cadereyta, que se ejecutarían hacia 1754. Cuando pasó a Querétaro, sabiendo que era una doctrina importante, aplicó el principio que le habían ordenado, además de que seguramente estaba enterado de que en 1751 el Ayuntamiento y demás órdenes habían enviado informe apoyando a los franciscanos.⁴⁶⁰ Lo único que realizó fue la revisión de las cofradías y obras pías, así como el nombramiento de juez eclesiástico sustituto al licenciado Antonio de la Vía, futuro primer párroco secular, y el nombramiento de cura ministro a fray José Núñez de Ulloa. También ordenó la erección de la quinta ayuda de parroquia en la hacienda de

⁴⁵⁹ Aguirre Salvador, “La secularización de doctrinas...”, *Op. Cit.*, pp. 497-505; Álvarez Icaza, *La secularización*, *Op. Cit.*, pp. 87-93.

⁴⁶⁰ Brading, *Una Iglesia Asediada*, *Op. Cit.*, pp. 92-93.

Buenavista y transformó la ayuda de San Sebastián en doctrina, regentada por los frailes, como un preámbulo a la secularización de la de Santiago.⁴⁶¹

El rey, tras recibir informes favorables, decidió extender la secularización a todo el Orbe Indiano por un decreto de febrero de 1753. Pero tras esta extensión, las órdenes religiosas enviaron numerosos pareceres, ya informando de la injusticia con que se les quitaban las doctrinas y conventos, ya pidiendo se les dieran formas de sobrevivir, ante tales apelaciones, Rubio envió una defensa, pero los ministros que lo habían apoyado, o habían muerto o habían cedido en el poder. De modo que en 1757, el ministro de Indias Julián de Arriaga, emitió un decreto en el que mandaba que cada orden debía tener dos parroquias de primera clase para sostenerse, que todo convento con ocho religiosos permanecerían abiertos, que si se les había quitado, se les restituirían, pero también limitó la aceptación de novicios, para que mermaran en número, y pedía que se preparan para la evangelización de la frontera.⁴⁶²

Rubio, aunque no logró en un primer momento la secularización de la doctrina de Querétaro, realizó la secularización de los beaterios. Por ello, redactó las constituciones tanto del beaterio de Santa Rosa de Viterbo (1752) como las de San José de Gracia (1753), en los que determinó su naturaleza y el sometimiento a la autoridad ordinaria, dejando de lado a los regulares, franciscanos y carmelitas. En ambas *Constituciones* dejó muy en claro su autoridad. Al *Directorio* de las beatas de Santa Rosa, dado por los franciscanos, les “añadió y borro lo conveniente”, e hizo enteramente las del Carmen. Pero ambas quedaban bajo la “voluntad y disposición de la sagrada Mitra”.⁴⁶³ Las recogidas vestían los hábitos de las ordenes terceras franciscanas y carmelitas, respectivamente, lo que permitió el prelado, pero no habló en ningún caso de la

⁴⁶¹ Mendoza Muñoz, *Secularización, Op. Cit.*, p. 72.

⁴⁶² Brading, *Una Iglesia Asejada, Op. Cit.*, p. 77-83.

⁴⁶³ AGN, Instituciones coloniales, Colegios, Volumen 21, *Constituciones que para más regularidad y uniformidad en el modo de proceder mandó formar el ilustrísimo señor doctor don Manuel Rubio y Salinas, dignísimo arzobispo de México en su visita a las hermanas terceras que moran en el beaterio de carmelitas de esta ciudad de Santiago de Querétaro. Año de 1753.* Versión paleográfica de Miriam Gómez Escalante, inédita; AGN, Bienes Nacionales, Volumen 474, expediente 22, *Constituciones del colegio beaterio de Santa Rosa de Viterbo, 1752*, versión paleográfica de Josefina Muriel, en María de Jesús, *Op. Cit.*, pp. 131-150.

injerencia de los frailes. La autoridad del arzobispo la delegaba al vicario eclesiástico, ya para presenciar las votaciones de rectora, ya para revisar las cuentas, ya para elegir confesores o directores espirituales.

Defender la doctrina fue una estrategia empleada por los franciscanos, apoyándose en el Ayuntamiento, que los favorecía, y demás órdenes que recibieron daños, si no en Querétaro, sí en otras latitudes. Por ello se empleó el argumento de la primogenitura, que Xavier de Santa Gertrudis había planteado en 1721 con su *Cruz de piedra, imán de la devoción*, y que defendió Espinosa en su *Crónica seráfica* (1746), con variantes, como se verá en el siguiente capítulo. La leyenda ya se encontraba en el imaginario social queretano, pues el informe del corregidor en 1743 ya mencionaba esa tradición, y fue la premisa que empleó tanto el Ayuntamiento como los regulares para defender la posesión de la doctrina. Como contrargumento, surgió en las prácticas discursivas la defensa de la primogenitura de los clérigos seculares, pues en 1755 el bachiller Valderas Colmenero publicó su sermón dictado un año antes, con un comentario en el que defendió la postura de Sigüenza en sus *Glorias de Querétaro* (1680).

Aunque la disputa se elevó a una práctica discursiva, no impidió la secularización de la doctrina, pues se puso en marcha tras la muerte del ministro regular en 1756, que la había regentado desde 1723. Pero quedó como interino fray Marcos Romero, y se planeó la secularización en 1758, por recurso del virrey Marqués de Amarillas, cumpliendo lo estipulado por Julián de Arriaga, de que no se les quitase el convento y alhajas, pero a la capilla de San José de los naturales se le quitó todo carácter de parroquialidad. Entre los “oposidores”⁴⁶⁴ en 1758 se encontraba el bachiller Antonio de la Vía, quien fue el primer párroco secular de Santiago de Querétaro, con nombramiento real. Se secularizó entonces la parroquia dándole el título de Real Parroquia de Santiago y se les dejó a los frailes la de San Sebastián, para su sustento.⁴⁶⁵ Como no se les quitó

⁴⁶⁴ Opositor: “Se llama también al pretendiente a alguna prebenda u otra cosa, en concurso de otros”, en este caso para parroquias. Real Academia Española, “opositor”, *Diccionario de autoridades*, tomo V, 1737.

⁴⁶⁵ En 1764 se seculariza la doctrina de San Sebastián.

el templo, se decidió trasladarse a la congregación de Guadalupe, donde duró hasta 1771 que se pasó al templo de los jesuitas expulsados.⁴⁶⁶

Por lo tocante a las cofradías, todas aquellas instituidas para el sostenimiento de los oficios divinos de la parroquia y el acompañamiento o culto del Santísimo Sacramento, las que se emplearan en funerales y entierros o en hacer sufragios por los difuntos, pasaban a la nueva parroquia con todos sus bienes, rentas, fundaciones y dotaciones, imágenes y altares, si fueren amovibles, haciendo lo mismo con las de los indios establecidas en su capilla.⁴⁶⁷

El cambio administrativo en la doctrina de Santiago fue una condición que posibilitó la secularización de cofradías. Además se ordenó el traslado del archivo parroquial, íntegro. La entrega formal de la doctrina se hizo el 7 de febrero de 1759, recibéndola Antonio de la Vía, junto con las cofradías, transferencia que se hizo en una aparente paz, ¿acaso había influido el descrédito de los mismos franciscanos?, aunque a la postre los cofrades mostraron desinterés por su participación en la nueva parroquia.⁴⁶⁸

3.6 Antonio de la Vía Santelices y Elizalde, cura y juez eclesiástico

El doctor José Antonio de la Vía Santelices y Elizalde, fue presbítero abogado de la Real Audiencia y de presos del Santo Oficio. Fue hijo del capitán Sebastián de la Vía y Ochoa, y de Catarina Elizalde, vecinos de Querétaro. Estudió gramática y retórica en el colegio jesuita de Querétaro, y ahí mismo hizo la filosofía. En 1738 obtuvo el grado de bachiller en la Universidad Real, donde en 1742 se graduó de Sagrados Cánones y al año siguiente de Leyes. Desde 1740 se opuso a varias cátedras en dicha universidad. Fue colegial del Real Seminario de San Ildefonso. Hacia 1758 recibió el grado de licenciado y de doctor en Sagrados Cánones.⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ Mendoza Muñoz, *Secularización, Op. Cit.*, pp. 104-106.

⁴⁶⁷ *Ibíd.*, pp. 107-108.

⁴⁶⁸ Landa Fonseca, *Las cofradías en Querétaro, Op. Cit.*, pp. 79-80.

⁴⁶⁹ APS, JE, 26, 114, 1758 ca., *El doctor don Antonio de la Vía y Elizalde*, f. 1. Esta es la Relación de Méritos para opositar vacantes en el arzobispado. Al parecer imprimió una en 1753 y ésta de 1758. También ver su testamento: AHEQ, Protocolo de Juan Manuel de Suvia, 1785, ff. 20v-24r, versión paleográfica de José Rodolfo Anaya Larios en *AA.VV. Documentos inéditos, Op. Cit.*, tomo VIII, pp. 181-187.

Ordenado presbítero, obtuvo permiso para confesar hombres y mujeres, a lo que dedicó mucho tiempo. Se le consideró un buen predicador, aunque se ignora si imprimió algún sermón. Durante la visita de 1752, el arzobispo Manuel Rubio lo nombró presidente sustituto de las Conferencias Morales, para el clero de la ciudad de Querétaro, así mismo le confirió el empleo de juez eclesiástico sustituto, en ausencias y enfermedades del propietario, ambos cargos le daban una presencia ante los eclesiásticos locales. Hacia 1753 le dio el título de cura interino y juez eclesiástico del pueblo de San Juan del Río. Tiempo después recibió el juzgado eclesiástico de Tecozautla, y posteriormente, al secularizarse esa doctrina, tomó el cargo de párroco. Para 1758 opositó e hizo examen público para las doctrinas vacantes, ganando la de Querétaro, que se estaba secularizando.⁴⁷⁰

Entonces fue nombrado juez eclesiástico y párroco de “su Majestad”, asumiendo los cargos que por más de cien años habían tenido diferentes ministros, un fraile y un clérigo secular, con lo que de alguna manera terminó la disputa entre cleros. El autor anónimo de los *Acuerdos curiosos*, se preguntó “¿quién podrá referir el modo admirable con que se condujo en tan espinoso oficio, ni mucho menos las incalculables limosnas que repartía?”,⁴⁷¹ esto decía el cronista, ya que tomó la parroquia sin templo y sin ajuares. Los congregantes ofrecieron su templo para tal finalidad.⁴⁷² Acto que en un primer momento debió motivar a los congregantes, pero el nuevo cura y juez eclesiástico investido de tanto poder se haría odioso hasta por los de su mismo estado.

Según los *Acuerdos curiosos*, la Real Parroquia de Santiago era “en lo pingüe” la segunda de todo el arzobispado, pues rendía anualmente alrededor de quince mil pesos y medio, gracias a la hacienda de la Esperanza que él poseía,⁴⁷³ además tuvo tres vicarios coadjutores, a los que pagaba de su “bolsillo”. El doctor Vía, según este testimonio, a pesar de tal riqueza “andaba todo remendado, comía dietéticamente, su

⁴⁷⁰ APS, JE, 26, 114, 1758 ca., *El doctor don Antonio de la Vía y Elizalde*, f. 2r; Mendoza, *Secularización, Op. Cit.*, p. 111.

⁴⁷¹ Anónimo, *Acuerdos curiosos, Op. Cit.*, año de 1785.

⁴⁷² APS, JE, 44, 148, 1761, *Despacho: Nos el doctor don Manuel José Rubio*, f. 1r.

⁴⁷³ Sobre sus bienes, ver su testamento: AHEQ, Protocolo de Juan Manuel de Suvia, 1785, ff. 20v-24r.

cama era sencillísima y sus muebles menos que medianos”. Además se ejercitaba en la caridad; recogía y mantenía en su casa a mujeres abandonadas; casaba sin derechos a muchos pobres; de los pobres pagaban entierro los que querían; a los conventos religiosos socorrió con limosnas; daba comida al hospital y cárcel.⁴⁷⁴ Asegura el anónimo que:

No estaba reducida a sólo esto su virtud: era paciente, condescendiente, humilde, sufrido, hasta el extremo de no castigar y oír sin inmutarse las injurias personales que algunos tuvieron la avilantez de hacerle, irritados por asuntos de judicatura, en que era muy recto.⁴⁷⁵

Seguramente se refería a los pleitos que sus cargos le ocasionaban, como el que tuvo con los congregantes, quienes lo acusaron de no cumplir con lo estipulado por las Capitulaciones respecto al uso del templo de la Congregación, aunque el conflicto parecía provenir más de una envidia personal entre él y el tesorero de la Congregación.⁴⁷⁶ También tuvo un enfrentamiento con un obispo que iba de paso por Querétaro, pues el doctor Vía en cuanto a “los derechos de justicia era sostenido y no doblegaba en sus resoluciones”.⁴⁷⁷ Del mismo modo en 1763 y 1765 tuvo problemas con el prefecto de la Congregación, que lo fue por tres años Ignacio Valderas Colmenero, pues no se quería someter a su jurisdicción.⁴⁷⁸ Estos enfrentamientos son el testimonio de que las pugnas dieron un giro, ya no eran entre clérigos y franciscanos, sino que ahora la nueva autoridad máxima, cura y juez, tenía nuevo rival, la Congregación, cuando en algún momento fue el bastión de ataque a la primacía franciscana. Estos enfrentamientos de justicia y su largueza con la feligresía eran la expresión factual de su autoridad, como párroco y como juez eclesiástico *in capite*, pues tenía ayudantes para el sostenimiento espiritual de la parroquia, así como de vicarios sustitutos para el juzgado.

⁴⁷⁴ Anónimo, *Acuerdos curiosos*, *Op. Cit.*, año de 1785; APS, 44, 148, 1761, *Despacho: Nos el doctor don Manuel José Rubio*.

⁴⁷⁵ Anónimo, *Acuerdos curiosos*, *Op. Cit.*, año de 1785.

⁴⁷⁶ APS, JE, 44, 148, 1761, *Despacho: Nos el doctor don Manuel José Rubio*. Este pleito lo inició el tesorero de la Congregación, el bachiller Antonio Lamas y Chávez.

⁴⁷⁷ Anónimo, *Acuerdos curiosos*, *Op. Cit.*, año de 1785. El conflicto fue con el obispo Calama, pues quería bautizar fuera de la parroquia a un hijo de Tomás de Ecala, como cura se negó a sacar el agua bautismal de la parroquia, pues el derecho canónico prohibía tales prácticas.

⁴⁷⁸ Anónimo, *Acuerdos curiosos*, *Op. Cit.*, año de 1785.

Tras los conflictos por el uso del templo de la Congregación y la expulsión de los jesuitas (1767), en 1771 se hizo el traslado de la parroquia al templo de la Compañía de Jesús, para darle fin a la controversia entre los congregantes y el párroco con sus coadjutores. Como miembro de la Real Sociedad Vascongada de México, fiel a sus ideales, propugnó por acabar con la mendicidad,⁴⁷⁹ para ello invirtió sus bienes en la caridad. De igual modo, al recibir el templo jesuita como parroquia, solicitó la reapertura del colegio de San Ignacio y del seminario de San Francisco Xavier en 1772, lo que el rey, por cédula, acogió bajo su patronato. La cédula se ordenó ejecutar en 1777, pero fue hasta marzo de 1778 que se reabrieron los colegios junto a la escuela de primeras letras.⁴⁸⁰ Enfermo, hizo su testamento el día 27 de enero de 1785, en el cual asentó que con una parte de su caudal se hiciera un hospital para pobres.⁴⁸¹ Murió en ese año, y de ello dio testimonio el Anónimo de los *Acuerdos Curiosos*:

Cuando se sintió moribundo, llamó a un eclesiástico y le suplicó le ayudase a rezar el oficio del apóstol Santiago, de quien era devotísimo y estando en esto dio su alma a Dios, como se debe esperar piadosamente de tantas virtudes y limosnas. Murió tan escaso de ropa por haberla dado de limosna, que sólo se encontró una mala chupa sin mangas, y a ésta fue necesario ponérselas de pronto, para que no fuera al sepulcro en mangas de camisa.

Su cuerpo estuvo tres días expuesto en la iglesia de madres las Capuchinas (donde se enterró su corazón) y después fue trasladado en una procesión, la más solemne que se pudo formar en el lugar, y en la cual no honraban tanto al difunto benemérito cura, el clero, comunidades, prelados y ayuntamiento, que asistió por ser bienhechor público, sino una multitud de pobres de todas clases, que tras el cuerpo iban llorando a voces la falta de su *padre* y de su único apoyo contra la indigencia.⁴⁸²

⁴⁷⁹ Josefa María Cristina Torales Pacheco, *Ilustrados en la Nueva España, Los socios de las Real Sociedad Vascongada de los amigos del país*, México, Universidad Iberoamericana, 2001, p. 341.

⁴⁸⁰ *Libro de determinaciones y acuerdos de este real colegio de San Francisco Xavier de Querétaro, y reales estudios de San Ignacio*, f. 4r, en AD-UANL, 1020005491; APS, JE, 12, 53, 1789, *testimonio principal a la letra*.

⁴⁸¹ AHEQ, Protocolo de Juan Manuel de Suvia, 1785, ff. 20v-24r

⁴⁸² Anónimo, *Acuerdos curiosos, Op. Cit.*, año de 1785.

Inferencias

Las prácticas de predominio y precedencia fueron disputadas por los clérigos a los franciscanos para obtener la primacía. Lo que motivó a los frailes responder los ataques con diversos recursos de fuero eclesiástico, argumentación de derecho y apelando a la tradición, demostraciones de hecho, cuya variante fue la tesis histórica. Por ello, en un primer momento, tras ver amenazada la primacía franciscana alegaron inmediatamente, y en un segundo momento, poco a poco se introdujo el argumento histórico de primogenitura. El interés de los clérigos y la respuesta franciscana es lo que se ha denominado aquí como “dinamismo eclesiástico tendiente a la secularización”. Una tercera manera de disputar la primacía fue a través de las “prácticas discursivas de primogenitura”, a la cual se le ha dedicado un capítulo aparte.

Como se vio, los espacios de sociabilidad religiosa en las que incumbía el predominio y precedencia fueron peleadas, y que un análisis somero y poco aportador afirmaría que fue por avaricia, es decir interés económico dejando de lado la importancia del prestigio, el cual no sólo era de esa índole, sino también por la posición social, política y religiosa.⁴⁸³ Pues los rituales tenían no sólo el peso económico, sino uno más simbólico que enlazaba la primacía eclesiástica con el imaginario social, a pesar de que los clérigos lograron secularizar varias corporaciones y precedencias no poseyeron la práctica discursiva de primogenitura, como se verá. Pero aún más que eso, la solicitud primera de dividir la doctrina estaba en orden a tener espacios propios dónde ejercer su ministerio, y que sólo poseían la congregación. Esto era una forma de dar solución a la falta de empleo para los clérigos.

La sociedad corporativa era un entramado cartográfico, en el que los niveles sociales podían ser negociados, heredados, disputados y/o ganados. Así un esclavo perdía su calidad y ganaba una nueva al ser restituida su libertad de parte de su amo. El ascenso social, o mejor dicho, la movilidad social, no tenía como base sólo el aspecto económico, sino lo que implicaba el concepto de honorabilidad. La “honra” era la “reverencia,

⁴⁸³ Óscar Mazín, *Una ventana al mundo hispánico, ensayo bibliográfico*, volumen I, México, El Colegio de México, 2006, pp. 19-61.

acatamiento y veneración que se hace a la virtud, autoridad, o mayoría de edad de alguna persona”,⁴⁸⁴ pues el poder, más que ser un dominio era un acatamiento a la autoridad, la cual devenía no sólo por la representación del “poder” real, sino por la virtud que revestía de autoridad moral, y al mismo tiempo la edad o antigüedad que ello dotaba. Por lo mismo se respetaban costumbres por su antigüedad, más por eso que por su legalidad, algo que la monarquía hispánica de los Borbón quiso erradicar. Entonces las pugnas eclesiásticas pueden ser leídas como la lucha por el poder, según intereses, pero se estaría traicionando parte de la representación social que implicaba el honor, ya que existía un adagio que rezaba “honra y provecho no caben en un saco”, es decir, que los que aspiraban a ella no debían “llevar la mira al interés”.⁴⁸⁵ El historiador no trata de afirmar y negar una, la honra por el interés o a la inversa, ya que es difícil, desde la visión presente, distinguirlas. Por ello, también debe ser complicado afirmarlas, algo de lo que historiografía aún falta. Lo que implica que aquí no se haya evitado el error, pero sí se ha tratado de matizar.

De manera que la pugna por la primacía eclesiástica en Querétaro, bien podría quedarse con la lectura de una búsqueda de intereses personales, o con la falseada idea de buenas intenciones, pasando de largo las implicaciones que van más allá de elementos obvios, como los simbólicos. El análisis que se ha denominado como antropología histórica, aunque se ha empleado más para las formas simbólicas del poder generando sólo un modelo interpretativo,⁴⁸⁶ es el que puede ayudar para tratar de comprender las prácticas discursivas, ya que estas fueron tanto un medio como objeto de disputa. Medio, en tanto que a través de la oralidad y la escritura defendieron los cleros su primacía; y objeto, ya que la práctica discursiva, en tanto que primogenitura fue disputada por estos mismos medios. Y es lo que permite afirmar el

⁴⁸⁴ Real Academia Española, “honra”, *Diccionario de Autoridades*, tomo IV, 1734.

⁴⁸⁵ *Ídem*.

⁴⁸⁶ Adeline Rocquoi, “De los reyes que no son taumaturgos: Los fundamentos de la realeza en España”, *Relaciones*, 51, pp. 55-100; Gérard Delille, “Antropología e historia: el problema de las ciudades del mediterráneo occidental, siglo XV-XVIII”, en Hira de Gortari y Guillermo Zermeño, presentadores, *Historiografía francesa, corrientes temáticas y metodologías recientes*, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, Instituto Mora, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 107-121.

sistema de hipótesis planteado, que el dinamismo eclesiástico en favor de la secularización, fue esa movilización que los cleros hicieron por defender la primacía, en tres formas de disputar sus prácticas: de predominio, precedencia y primogenitura. Las dos primeras fue obtenida por el clero secular, y la tercera permaneció durante mucho tiempo para los franciscanos, como se verá.

Capítulo IV

En defensa de la primogenitura: Las prácticas discursivas eclesiásticas en Querétaro de la primera mitad del siglo XVIII

Las “prácticas discursivas” son las diversas “maneras de hacer”, en este caso de decir y atender lo dicho.⁴⁸⁷ Son prácticas discursivas el contar, cantar, orar, defender, denunciar, argumentar, relatar, delatar, oír, leer, escribir, dar parecer, pronunciar, enjuiciar, confesar, dictar, etcétera. El análisis de las prácticas discursivas no sólo se queda en “lo dicho”, “el discurso”, sino que pretende acercarse a las formas del hacer en torno al discurso. Cuando esta práctica tiene como motor la búsqueda de los orígenes, es una práctica discursiva de legitimación. Por ello, analizar el “qué”, los “quiénes”, los “para quienes” y los medios permiten comprender su contexto. Y así dejar de lado la estratificación social, porque en las prácticas discursivas no sólo las ejecutan los letrados y alfabetizados, sino también aquellos capaces de oír y de proferir palabras.⁴⁸⁸

La cultura oral y la cultura escrita (impresa) son dos caras de una moneda, cuyo valor es equivalente, pues, ambas son manifestaciones de la cultura. Además, son prácticas discursivas que implican al que escribe, dice, lee y atiende. Y son estas prácticas las que dotan de un sentido de identidad, a través de la apropiación simbólica, generando una representación del mundo. En el Antiguo Régimen, la “representación” fue un concepto que tenía una carga significativa. Entre sus acepciones se encontraban: “hacer presente una cosa”; como algo que sustituía “las veces de la realidad”; en cuanto a la autoridad y de su delegación, significaba “estar en lugar de”.⁴⁸⁹ La representación de esta manera

⁴⁸⁷ Michael de Certeau, *Invenición de lo cotidiano, Op. Cit.* Lo discursivo es la articulación de la comprensibilidad que se manifiesta con palabras. El decir es la esencia del habla, por lo tanto el que calla también dice. El decir lo que se piensa es discurrir, pero el atender lo dicho también es un ejercicio discursivo, ambos intencionales: el que emite y el que recibe. Martin Heidegger, *De camino al habla*, España, Ediciones del Serbal-Guitard, 1987, p. 227; Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, pp. 179-182.

⁴⁸⁸ Roger Chartier, *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa, 2005, pp. 45-62; Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos, el cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores, 1999, pp. 13-28.

⁴⁸⁹ Real Academia Española, “Representación”, *Diccionario de Autoridades*, 1737.

legitimaba. Representar por escrito legitimaba, y captar esas representaciones, sus mecanismos, se eleva el concepto a categoría histórica.

Por lo pronto, analizar el discurso como la traducción de las “luchas o los sistemas de dominios”, por lo que y por medio del cual se lucha,⁴⁹⁰ no pasa de ser un análisis panóptico que termina olvidando la singularidad de los acontecimientos, superponiendo la generalidad del evento como una totalidad.⁴⁹¹ Tampoco se trata de un análisis que fragmenta o etnologiza en campos, suponiendo que los ajenos no pasan de ser transgresores, visión reduccionista, pues sería un análisis del puro *habitus* inconsciente que determina la consecución, sabiendo por antelación el resultado, y considerar que a partir del estudio de una actitud se pueda universalizar la sociedad.⁴⁹² Ni el puro discurso, ni la pura práctica, sino la superposición de ambos en actitud analógica.⁴⁹³ Se trata de saber lo que pudo haber sucedido, pues miente el que dice que sabe lo que sucedió en “realidad”, porque ajeno a los tiempos, el historiador busca indicios de aquel pasado, indicios que llevan a la inferencia y no a la conclusión de “certezas absolutas”.⁴⁹⁴

⁴⁹⁰ “Aquel poder del que quiere uno adueñarse”. Michel Foucault, *El orden del discurso*, México, Fábula Tusquets, 2002, p. 15.

⁴⁹¹ Más aún, dejar de lado la individualidad de los actores para someterlo a la vigilancia de una comprensión general, sacrificando al sujeto actor. Afirma Ginzburg sobre la historia que hace Michel Foucault “El ambicioso proyecto foucaultiano de una *archéologie du silence* se ha transformado en un silencio puro y simple, eventualmente acompañado de una muda contemplación estetizante [...] Vemos que el irracionalismo estetizante es la única meta de esta serie de investigaciones [...] Se cae en éxtasis ante una enajenación absoluta, éxtasis que no es más que el resultado de eludir el análisis y la interpretación. Las víctimas de la exclusión social se convierten en depositarias del único *discurso* radicalmente alternativo a las mentiras de la sociedad establecida”. Carlo Guinzburg, *El queso y los gusanos*, *Op. Cit.*, pp. 19-20.

⁴⁹² Michel De Certeau, *La invención de lo cotidiano*, *Op. Cit.*, pp. 58-69.

⁴⁹³ Dejar la metonimia y metáfora, como tales, asumiendo la sutilidad de la analogía. Mauricio Beuchot Puente, “Elementos esenciales de una hermenéutica analógica”, *Diánoia*, 60-74 (2015), pp. 127-145.

⁴⁹⁴ Carlo Ginzburg, “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1999; Dice Bloch al respecto, “Allí donde es imposible calcular se impone sugerir”, Marc Bloch, *Introducción a la Historia*, México, FCE, 1979, p. 25; En esta misma línea se encuentra la propuesta de Febvre, con su “es posible que”, actitud con la que se acercará a las fuentes, “el examen crítico de los hechos tal vez pueda llevarnos a sustituir la fórmula del magistrado –«será verdad que»– por la del historiador –«cómo explicar qué»–”, Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais*, Madrid, Akal, 1993, pp. 7-19.

La forma analógica de comprender los acontecimientos parte de los principios de la alteridad y de la posibilidad, bajo un mecanismo de apropiación. El primero consiste en analizar los eventos de pugna como el reconocimiento del otro, no para negarlo, sino para aceptarlo y reconocerlo como distinto.⁴⁹⁵ Porque las intenciones no se reducen sólo al poder de la voluntad, sino también a la voluntad de poder, de saber, de verdad, de justicia y de querer. El segundo afirma la existencia de “causas”, pero no como necesarias, sino como condiciones que posibilitan ciertos “efectos”, es decir que no hay una sola “causa”, sino varias condiciones que dan sentido al evento acontecido, posible explicación y no verdades absolutas, con ciertos grados de certidumbre.⁴⁹⁶ El mecanismo de apropiación consiste en dos pasos invertibles de acomodación y asimilación.⁴⁹⁷ La acomodación ajusta lo propio a lo ajeno, fusionando y creando, y la asimilación asume lo ajeno como propio. Es el proceso que da sentido a las identidades, representaciones y cotidianidades.

Según una tradición, Querétaro se fundó el 25 de julio de 1531, día en que los aguerridos chichimecos se rindieron a los embates de conquistadores y evangelizadores, con la ayuda de capitanes y caciques otomíes. El motivo de su rendición se debió a la milagrosa aparición en el cielo de una Cruz y Santiago Apóstol montando un caballo, en medio de un eclipse. Esta tradición afirmaba que Nicolás de San Luis Montañez fue el principal capitán otomí, restando protagonismo al indio Conni,

⁴⁹⁵ En busca del dominio, del poder, pero también en busca del bienestar propio, de la vanidad y del cumplimiento del deber, evitando reduccionismos absurdos del poder por el poder o de la acción del puro inconsciente de los “dominados” y “dominantes”.

⁴⁹⁶ Es la propuesta de Chartier que no asume los orígenes como causa, sino como condiciones que posibilitan, Roger Chartier, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 14 y 29-32.

⁴⁹⁷ Proceso fundamentado en el aprendizaje, conocido como adaptación. Jean Piaget, *Seis estudios de psicología*, Ariel, México 1992. “Toda necesidad tiende: 1.º, a incorporar las cosas y las personas a la actividad propia del sujeto y, por consiguiente, a “asimilar” el mundo exterior a las estructuras ya construidas, y, 2.º, a reajustar éstas en función de las transformaciones sufridas, y, por consiguiente, a “acomodarlas” a los objetos externos [...] Ahora bien, al asimilar de esta forma los objetos, la acción y el pensamiento se ven obligados a acomodarse a ellos, es decir, a proceder a un reajuste cada vez que hay variación exterior. Puede llamarse “adaptación” al equilibrio de tales asimilaciones y acomodaciones: tal es la forma general del equilibrio psíquico, y el desarrollo mental aparece finalmente, en su organización progresiva, como una adaptación cada vez más precisa a la realidad.” Piaget, *Op. Cit.*, pp.18-19.

bautizado como Fernando de Tapia. También afirmaba que los primeros en evangelizar fueron los franciscanos. Que la Cruz Milagrosa de piedra tenía su origen aquí.

El mecanismo cultural que dio principio a la leyenda de fundación de Querétaro, está estrechamente relacionado con la búsqueda de los orígenes en la evangelización, “primogenitura” de los cleros, para legitimar su dominio y precedencias, apelando a la autoridad del “público”,⁴⁹⁸ que tuvo fuertes vínculos simbólicos con los franciscanos, específicamente con la Cruz, el patronato de Santiago y la veneración de la Purísima Concepción del Pueblo de San Francisco, alias el Pueblito. Para entender este proceso social, que implica no la separación de las culturas, que la “élite” impuso la suya a la “popular” local, sino que retroalimentadas dieron como resultado la “representación” de sus orígenes, aceptada por los queretanos trascendió al tiempo y al espacio.⁴⁹⁹

Una interrogante triple guiará el análisis ¿cuándo, cómo y porqué se volvió importante establecer la representación de la primogenitura eclesiástica en Querétaro?⁵⁰⁰ Aunque la respuesta parece estar dada, por medio del capítulo anterior, pues fue a partir de un motivo que merecía una fundamentación histórica, como la legitimación misma del origen ante un alter que reclamaba el mismo derecho. Pero esto sólo responde en parte. También se debió a la forma historiográfica estilizada en las *Glorias de Querétaro* (1680) de Carlos de Sigüenza y Góngora. Quien sostenía que fue Juan Sánchez de Alanís, sacerdote secular, el primero que evangelizó y bautizó a los

⁴⁹⁸ Entre sus acepciones, público significaba de dominio de todos, o como el común del pueblo o ciudad, o vulgar y como contrapuesto a lo privado. Real Academia Española, “público”, *Diccionario de Autoridades*, 1737. La primacía eclesiástica definitivamente se obtuvo para los clérigos, logrando así el triunfo, pero no fue total, ya que aunque se pugnó por los orígenes, a través de las prácticas discursivas, el éxito no estaba en manos, ni del rey, ni del arzobispo, ni de ninguna otra autoridad que el “público”. Es decir el mismo pueblo queretano: indios, negros, mulatos, criollos y peninsulares radicados. El concepto de “público” en Annick Lempérière, “La opinión pública en una sociedad corporativa. México, primera mitad del siglo XIX”, en Elisa Cárdenas Ayala y Annick Lempérière (coord.), *Una ausencia que convoca...*, pp. 337-359. Distinta al “público” ilustrado de Europa en Roger Chartier, “Espacio público y opinión pública”, en *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, Gedisa, 2003, pp. 33-50.

⁴⁹⁹ Representada en la escritura, la pintura, el culto y las danzas, que han sobrevivido hasta hoy.

⁵⁰⁰ Parafraseo aquí la pregunta que se plantea Beatriz Cervantes: “¿cuándo y porqué se volvió importante escribir sobre los orígenes de la población?”, Cervantes Jáuregui, *Los franciscanos y la historia de la fundación de Querétaro*, Op. Cit., p. 33.

indios avecindados en las inmediaciones de Querétaro, y también lamentó la omisión de noticias respecto al origen histórico de la Santa Cruz.⁵⁰¹

Pero antes de comprender esta imbricación cultural de las “élites” y el “pueblo”, será conveniente estudiar las “prácticas discursivas” de aquellos que tenían la posibilidad de escribir y predicar en el ámbito eclesiástico, en Querétaro. Para esto, el análisis del capítulo centró su atención en el mecanismo de disputa entre cleros, por la primacía, en las prácticas eclesiásticas de predominio y precedencias. Prácticas que demuestran la hipótesis de que hubo un dinamismo eclesiástico (participación activa del bajo clero) en favor de la secularización, y no sólo de doctrinas, sino también de otras corporaciones y espacios de sociabilidad religiosa. Este capítulo, por tanto, pretende aportar al estudio de las prácticas discursivas, la manera en que la cultura “oral” y “escrita” se retroalimentaron en un proceso de apropiación, bajo los mecanismos de acomodación y asimilación.

4.1 Prácticas discursivas eclesiásticas: La oratoria sagrada en Querétaro

La religión católica novohispana tenía bajo su dominio las cátedras universitarias, hasta un poco más allá de la mitad del dieciocho, pero sus púlpitos y espacios propios, también fungían como voceros de las “verdades”, avisos y sentencias. La oralidad fue la primera forma en que se manifestó su ideal, los frailes como evangelizadores catequizaron en sus atrios a los indios, enseñando la doctrina cristiana, pero también dieron sermones en los que se revelaban las verdades de la fe. En Querétaro, la catequesis estuvo a cargo del fraile ministro de doctrina y sus coadjutores, hasta la secularización. Mediante su enseñanza lograron congregar a los indios y acercarlos a la religión. El fraile exigía a sus feligreses no indios que cumplieran con la Iglesia, para servir de ejemplo a los “naturales”.⁵⁰²

⁵⁰¹ Sigüenza, *Glorias de Querétaro, Op. Cit*, pp. 28 y 52.

⁵⁰² APS, 44, 146, 1624, *En el pueblo de Querétaro en tres días*.

Aunque la catequesis era obligación del doctrinero, por ser mandato del obispo, aprovechaban la influencia para lograr que los indios asumieran las prácticas devocionales franciscanas, como sucedió con las fiestas y cofradías en torno a las imágenes que ellos promovían: como la Cruz, Santiago, San José, San Benito de Palermo, la Virgen Purísima, entre otras. Pero al mismo tiempo, los indios con la nueva religiosidad acomodaron sus prácticas y asimilaron las nuevas, de las que surgieron formas nuevas de devoción: cantos, danzas festivas, exvotos, procesiones y mayordomías. Este proceso de apropiación simbólica, nada tiene que ver con la interpretación de un capitalismo sociológico, pues de repente la sobrevivencia no se negocia, se asume, y a la par, las circunstancias del momento ofrecían una salvación, no la venta de un bien simbólico, intercambiable como tal. No había dominadores y dominados, divididos tajantemente. Pues la construcción de las representaciones, no sólo tiene que ver con el “conquistado”, sino en la relación simbiótica con sus “conquistadores”, pues una nueva forma de vida se estaba fraguando.

Las prácticas cristianas de los fieles estaban en orden a las prácticas discursivas de los eclesiásticos, clérigos o frailes. Por ello, estas prácticas no sólo competían a los ministros de culto, sino también a los destinatarios en su forma de asimilar la doctrina. Desde la organización en corporaciones seculares, como órdenes terceras, cofradías,⁵⁰³ fundación de capellanías y obras pías.⁵⁰⁴ Pero más particularmente, se manifestó la forma de apropiarse la religiosidad en ejemplos muy claros, ya indias virtuosas o

⁵⁰³ Sobre estas prácticas en Querétaro ver a Landa, *Las cofradías, Op. Cit.*

⁵⁰⁴ El testimonio de la apropiación de la religión católica se aprecia también en los testamentos de indios e indias, ladinos y caciques en los que manifestaron la devoción a los santos, y fundaron capellanías para la salvación de su alma. Algunos testamentos de indios, e inclusive de mulatos libres: *Documentos inéditos para la historia de Querétaro*, tomos II, III, VII y VIII. Marco Antonio Peralta Peralta, *La salvación del alma a través de la práctica testamentaria en Querétaro durante el siglo XVII*, tesis de maestría en historia en la UAQ, México, 2015.

transgresoras, criollas místicas y endemoniadas, brujas y brujos, autoridades y bienhechores.⁵⁰⁵ Así como clérigos ejemplares y otros solicitantes.⁵⁰⁶

Otra forma en que se manifestaron las prácticas discursivas de los frailes fueron las amonestaciones públicas, como signo de “reprimenda” y de “señalización”. Los frailes de la Cruz, en algunas ocasiones, salían de su convento predicando por las calles, otras se detenían afuera de los corrales de comedias y de lugares donde se jugaban naipes. Su formulación discursiva se regodeaba en la imagen del Demonio, como lo hicieron Margil de Jesús y Antonio de Escaray.⁵⁰⁷ Desde luego que los oyentes de estas reprimendas tomaron diversas actitudes, algunos cambiaron su parecer de asistir a esos lugares, y otros levantaron voces contra ellos, aunque en menor medida. El interés de los frailes por reprender estaba en orden a su ideal evangélico:

Tenemos los religiosos de la Cruz muchos títulos para mirar por vuestras almas, os debemos mucho, nos dais de comer, os quitáis el bocado de la boca para que no nos falte, y aun la capa para que nos vistamos. Y como no podemos pagar tantos beneficios, sino cuidando de vuestras almas, incesantemente estamos a la vista, porque esta común bestia, e infernal Dragón no os despedace.⁵⁰⁸

La formulación discursiva tenía una intención: la salvación del alma. A estas prácticas eclesiásticas, se sumó el sermón, que era un medio de comunicación privilegiado, frecuente, autorizado y obligado. Sus auditores estaban acostumbrados a escuchar y retener. El sermón “ha sido una forma histórica que, revestida de mayor formalidad y cierta solemnidad, asumió las corrientes de la retórica en boga e influyó

⁵⁰⁵ Antonio Paredes, *Carta Edificante [...] la vida ejemplar de la hermana Salvadora de los Santos India Otomí*, México, por los herederos de Joseph de Jáuregui, 1784. Un ejemplo de una india transgresora es el caso de Petra María que ya se refirió en el capítulo anterior; Así mismo brujas y hechiceros existieron en Querétaro, como se mencionan algunos en: María Elvira Buelna Serrano, *et. al., Heterodoxia e inquisición en Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997.

⁵⁰⁶ De los cuales no estuvieron exentas de sacerdotes solicitantes, se dice de aquellos sacerdotes que en la confesión “solicitaban” a sus penitentes acciones sexuales: Marcela Suárez Escobar, “Molinismo, herejía y sensualidad” Buelna Serrano, *et. al., Heterodoxia e inquisición, Op. Cit.*, pp. 49-66; Guadalupe Ríos de la Torre, “Lujuria en el convento de Querétaro”, Buelna Serrano, *et. al., Heterodoxia e inquisición, Op. Cit.*, pp. 181-188.

⁵⁰⁷ Juan Domingo Arricivita, *Crónica seráfica y apostólica*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1792, p. 45; Antonio de Escaray, *Voces del dolor, Op. Cit.*, pp. 319-322.

⁵⁰⁸ *Ibidem*, p. 322.

recíprocamente en ellas”.⁵⁰⁹ Sus variantes en los géneros determinaron épocas en las formas de predicación.⁵¹⁰ Preparar un sermón, aún contra la opinión de algunos, debía ser elegante y bien ordenado, pero no por ello simple, pues su mejor ejemplo fue Jesucristo que habló en parábolas, porque con los aliños de su composición “captaba más gustosa la atención de sus oyentes, y hacía su divina predicación más del aplauso”.⁵¹¹ Función primordial del sermón era ser intermediario entre la cultura “élite” y la “popular”, pues el trabajo del orador, por muy difícil que podía ser comunicar los misterios de la fe, lo hacía con el estilo analógico, utilizando imágenes y parábolas, para ejemplificar.

Respecto a la oralidad, el sermón era muy común, lo poco común era la impresión de éste, pues su práctica requería no sólo la pericia del orador, que lo había o no escrito, lo redactaba y arreglaba para darlo a la estampa, sino también de los mecenas, aquellos interesados en publicarlo. El texto que llegaba a la imprenta tenía la intención de acercar a los lectores la fineza del expositor, para ello existían las personas que deseaban hacerlo y a su costa lo publicaban. El querer imprimir un sermón devenía por la fama que precedía al orador, entonces eran solicitados para engalanar las diversas fiestas religiosas, con sus retóricas palabras. A veces el orador, con un aire de humildad se negaba a darlo, pero finalmente terminaba cediendo su obra, muchas veces con reserva del lector. El mecenas que pagaba los gastos determinaba a quién debía dedicárselo, sólo algunas veces quedaba en la elección del orador, como dejó en claro un sermonista de 1745:

Gracias a Dios, que al remitir a las prensas, por orden de vuestra paternidad muy reverendísima este mal formado sermón, que prediqué en la dedicación de nuestra iglesia y convento de Nuestra Señora de los Dolores de la ciudad de Querétaro; tengo, para dedicarlo, la libertad, de que he carecido en otros, en los que la elección del mecenas ha pedido del

⁵⁰⁹ Carlos Herrejón Peredo, “Los sermones novohispanos en el siglo XVII”, Raquel Chang-Rodríguez, coordinadora, *Historia de la literatura mexicana. 2. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo XXI Editores, 2002, pp. 429-447. Para ahondar más en el tema ver su obra *Del sermón al discurso cívico, 1760-1834*, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, 2003.

⁵¹⁰ Hugo Ernesto Ibarra Ortiz, *El discurso barroco. Argumentación e interpretación en los sermones novohispanos, 1638-1767*, Tesis doctoral del Colegio de Michoacán, México, 2010, pp. 117-125.

⁵¹¹ Ignacio de Aguilar y Monroy, *Sermón en la fiesta de la Inmaculada Concepción*, *Op. Cit.*, f. 27r.

arbitrio de los que a la estampa los han dado. Lisonja es de mi gusto la libertad que gozo en este.⁵¹²

Otros personajes que se relacionaban directamente con esta práctica eran aquellos que daban licencia y parecer para que se imprimieran, los cuales fungían como censores y primeros lectores. Aunque pasar al rötulo el sermón perdía su calidad oral, de lo cual estaban conscientes los interesados: “quise trasladar a los moldes las voces muertas, para que de un cadáver sin movimiento infiera vuestra merced lo que sería con la viveza del espíritu”.⁵¹³ Con ellos es posible reconstruir con cierta cercanía aquella “viveza”. Pero la publicación debía recibir un retoque, o reelaboración de la pieza oratoria, para que pudiera ser disfrutada por aquellos que no pudieron estar presentes. Es el caso de los que daban la licencia, por ello sus escritos, aunque variaban en tamaño, solían alabar las dotes del orador, inclusive sin haberlo escuchado.⁵¹⁴ Su trabajo consistía en analizar la estructura de la pieza, que los contenidos no fueran heréticos y que en nada faltaran a la verdad, dando así el visto bueno. Era todo un arte elaborar y predicar un sermón, para ello se dedicaron obras y tratados, pero lo que más importaba era que el orador no era el servidor de las reglas, sino que éstas le sirvieran.⁵¹⁵

Conventos, templos y plazas daban forma a la ciudad de Querétaro. Indios, españoles y castas parecían sobrellevarse y convivir con cierta soltura, respetando niveles. En las procesiones festivas las cofradías de indios, esclavos, criollos y españoles participaban con sus cruces. Campanadas regían los horarios de los vecinos. Las personas se

⁵¹² Manuel Ignacio Farías, *Nuevas y crecidas ganancias que ha logrado en su celestial comercio la más soberana obrajera María Santísima de los Dolores*, México, María de Rivera, 1746, f. 2.

⁵¹³ Juan de Robles, *Sermón de la Purísima Concepción de María, señora libre en su primer instante de la común deuda de la culpa*, México, María de Benavides, viuda de Juan de Rivera, 1689, f. 3. Otra fuente dice: “Placenteros llegamos, persuadidos de que agrade a la vista de vuestra señoría la propiedad y acierto de este panegírico, el que para lisonjear más su gusto, quisiéramos la hubieran percibido sus oídos, pues no nos es posible trasladar a el papel, por medio de las prensas, la dulzura que le añadió la voz viva de su ingenioso autor”. José Rodríguez Vallejo Díaz, *Sermón que el día ocho de octubre del año de mil setecientos cincuenta y siete, primero de los nueve*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758, f. 3.

⁵¹⁴ Diego Luis de Saavedra, *Sermón de nuestro seráfico padre San Francisco, predicado en la ciudad de Santiago de Querétaro*, México, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1728, f. 3. V.

⁵¹⁵ Obras como la de Martín de Velasco, *Arte de sermones, para saber hacerlos, y predicarlos*, obra publicada en México en 1728, cuya primera edición se hizo en España en 1677

arrimaban a los templos para escuchar la doctrina. Que era día de fiesta, todos se acumulaban en el templo para oír al famoso orador, ya el jesuita Juan de Robles, ya el franciscano apostólico Antonio de Escaray, ora Diego Luis de Saavedra franciscano de la regular observancia, o los clérigos Ignacio Luis de Valderas Colmenero y José Rodríguez Vallejo Díaz. ¿Pero, cómo fueron escuchados los sermones? Difícil pregunta, pues esta práctica de la escucha es compleja reconstruir, ya por la escasez de fuentes o porque estas prácticas no dejan huella directa. Pero como se apuntó arriba, a través de la publicación de los sermones es posible hacerse una idea de ello.

La escritura sin duda alguna era el recurso legitimador por antonomasia, pues por medio de ella se defendían las causas, se acusaban las injusticias y se dictaminaban las penas. Pero también era una forma de legitimar los orígenes, la historia y la memoria. Entre los clérigos, y con ellos monjas y beatas, destacan las cartas espirituales que se compartían, los diarios íntimos de vida, y la puesta por escrito de la crónica de los institutos.⁵¹⁶ Las crónicas tuvieron una función variada, ensalzar la obra espiritual y justificar su origen y permanencia, pero también relatar el itinerario de la comunidad desde una lectura teológica, así como educar con la narración de las vidas ejemplares dentro de ellas, desprendiéndose las cartas edificantes, o biografías específicas de personajes eclesiásticos, ya regulares o seculares, ya monjas o beatas.⁵¹⁷

La cantidad de impresos que se hicieron para Querétaro entre 1643 y 1760, suman 87, de los que se han podido localizar y saber de su existencia. De ellos, 74 son autores eclesiásticos, 10 son seculares y de 3 se duda su estado. El análisis de la base de datos permite ver una tendencia de dos periodos, el que va de 1643 hasta 1700, y el segundo hasta 1760. El primer periodo, tiene menos impresos, pero los 13 son netamente de tema religioso y sus autores también lo son, en cambio para el segundo periodo de las 74 obras, 61 son eclesiásticos, 10 seculares y de 3 se duda su estado, en cuanto a la

⁵¹⁶ Las cartas de Francisca de los Ángeles, la vida de Salvadora de los Santos, las crónicas de los beaterios de Santa Rosa de Viterbo y del Carmen. Documentos ya citados.

⁵¹⁷ Sobre todo las crónicas franciscanas, las citadas de los beaterios, las vidas de los franciscanos Antonio de los Ángeles Bustamante, Margil de Jesús, de los jesuitas misioneros, la carta edificante sobre Salvadora de los Santos. La vida de la beata Francisca de los Ángeles escrita por fray Hermenegildo Vilaplana. Para la consulta de las obras publicadas ver Anexo.

temática 60 son totalmente religiosa, 5 netamente secular y 8 de materia combinada. Esta primera comparación en cantidad de obras y del tipo de autores conduce a decir que la materia religiosa era abundante, aunque en el segundo periodo se abren camino impresos con temática totalmente secular y algunos otros con tema diverso, como pleitos por tierras entre órdenes religiosas. Lo que importa decir es que en ambos periodos lo que más abundan son los sermones, 10 para el primero y 42 para el segundo [Ver Anexo].

La importancia de esta numeralia para la tesis, es que de los 10 sermones del primer periodo 5 son jesuitas, 2 carmelitas, 2 franciscanos y un clérigo, lo que implica decir que los franciscanos a pesar de tener el predominio sobre las corporaciones no tenían tanta fama de predicadores, como los jesuitas y carmelitas. Esto no afirma que los franciscanos no predicaran, porque lo hacían en sus conventos y capillas, sino su fama de predicadores, lo que tras la llegada de los franciscanos apostólicos en 1683, abundaron impresos de éstos. Aunque como tal, los números no reflejan, así solos y crudos, la pugna discursiva entre los cleros, y en ello se adentrará el siguiente apartado, en el que sermones, crónicas y manuscritos, tanto de clérigos como de frailes franciscanos, se entretajan en una dialéctica discursiva por la primacía y en un segundo momento por la primogenitura, anclándose en tradiciones históricas de la conquista de Querétaro, ya escritas o de remanente oral indígena.

4.2 Configuración de la pugna discursiva y los silencios sospechosos

Teniendo como referencia el contexto del capítulo II, de cómo el clero secular comenzó a tener presencia y de cómo se apropiaron el hospital para iniciar su congregación en la década de los cincuenta y sesenta del siglo XVII. En 1653 el bachiller Ignacio Aguilar y Monroy predicó dos sermones en las fiestas de la Inmaculada Concepción en el templo de San Antonio, fue el segundo el que se imprimió y en él dejó ver su enojo contra aquellos que atacaron su primer sermón, aunque no dice quiénes, es fácil adjudicárselo a los franciscanos del convento de San Francisco (otrora llamado de Santiago), pues en

ese tiempo estaban muy molestos por el intento de secularización ocurrida un año antes. El sermonista Aguilar en la dedicatoria declaraba que su obra: “Habiendo tropezado en lo más corriente de su estilo algún zoilo, ni puede correr ya glorioso con la dicha de inmune, ni se contenta con menos, que con ejecutoriar su inocencia, y para esto ni pide, ni ofrece más prueba que la grata acogida”.⁵¹⁸ El “zoilo” daba nombre al “crítico presumido, y maligno censor, o murmurador de las obras ajenas”,⁵¹⁹ al parecer fue el mismo que criticó su sermón anterior, aunque de manera positiva dijo en la prédica:

Dos veces con esta en estos días he consagrado mi estudio, a los sagrados trofeos de la purísima, inmaculada y triunfante Concepción [...] Acuérdomme, que el pasado, no pareció mal a algunos, por curioso, y espero en esta soberana Señora (a quien nuevamente rindo con mi pobre estudio mis afectos) que no contentará menos éste, antes sí más, por más ajustado a todas las circunstancias desta tan alegre fiesta suya. Con esto no hará ya novedad el estilo, no por singular el asunto. Cierto que pudiera correr plaza de fingida quimera, lo que con trabajada inventiva me habéis de confesar, como misterio.⁵²⁰

Aunque no lo dice, refleja la crítica que como clérigo debió recibir por parte de los franciscanos, pues les molestaba que dijeran sermones e hicieran devociones piadosas.⁵²¹ Es interesante sospechar que los críticos del clérigo fueron los franciscanos de San Francisco, porque ellos se habían apreciado en ser los mensajeros de la Inmaculada,⁵²² ¿cómo un clérigo predicaría sobre este misterio? El sermón del clérigo

⁵¹⁸ Aguilar y Monroy, *Sermón de la fiesta en la inmaculada*, *Op. Cit.*, f. 3r.

⁵¹⁹ Real Academia Española, “zoilo”, *Diccionario de Autoridades*, tomo VI, 1739.

⁵²⁰ Ignacio Aguilar y Monroy, *Op. Cit.*, f. 7r. Por curioso se entendía a lo “aseado, primoroso, esmerado en la ejecución de las cosas”, y también a “lo que está dispuesto con mucho aseo, primor y hermosura”. Real Academia Española, “curioso”, *Diccionario de autoridades, tomo II*, 1729. Por “plaza” se entendía a la “fama u opinión”, Real Academia Española, “plaza”, *Diccionario de autoridades, tomo V*, 1737.

⁵²¹ Rua y Ayeta, *Op. Cit.*, f. 27v.

⁵²² Existe una pintura del siglo XVII en el Museo Regional de Querétaro, obra de Basilio Salazar, titulada, *Exaltación franciscana de la Inmaculada Concepción*, en la que se aprecia la defensa del misterio de la Inmaculada por parte de los franciscanos. Sobre la defensa franciscana de la Inmaculada, Hilda Graef, *María, La mariología y el culto mariano a través de la historia*, España, Herder, 1967, pp. 291-297. El tópico de la Inmaculada fue objeto de disputas en España, ya con tinte político o teológico, con la finalidad de desaprobar otras órdenes religiosas, como la mancuerna que hicieron los franciscanos y jesuitas para mantener la primacía eclesiástica en Sevilla a principios del siglo XVII, José Domínguez Búrdanlo y Antonio Sánchez Jiménez, “El dogma de la Inmaculada Concepción como arma de confrontación territorial en la Sevilla del siglo XVII”, *Rilce*, 26-2 (2010), pp. 303-324.

es una joya para el estudio de la prédica novohispana, que no estaba ajena a recibir opiniones basadas en la escucha, y defendida en el púlpito y en la imprenta, tal vez sólo por eso imprimió el sermón para que constara la respuesta a aquél “zoilo”. De esta manera los cleros hicieron uso de las diversas formas discursivas para entrar en disputa.

El ejemplo del clérigo defendiéndose manifiesta una presencia de la fuerza del clero secular. Pero la presencia franciscana se había hecho notar con la *Crónica* de La Rea en 1643, escrita en 1639, con la que pretendía legitimar el provincialato de fray Cristóbal Vaz, enemigo de los “notables” queretanos y de los clérigos. La *Crónica* de La Rea además pretendía darle un realce a las festividades de la invención de la Cruz, que no eran únicas en Querétaro, sino común en la provincia franciscana de Michoacán, pues afirmó que los alardes que imitaban a moros y cristianos fueron introducidos por los frailes.⁵²³ Narró cómo se hacían estos alardes, y es de singular apreciación que figuraron la Cruz, cautiva, y Santiago el libertador, dos íconos que fueron colocados en el escudo de armas de la ciudad de Querétaro (1655), en el que no se hizo referencia alguna a la fundación del pueblo, sólo al patrocinio de ambos.⁵²⁴ Uno de los silencios que dan mucha sospecha en la *Crónica* es la ausencia total de la fundación de Querétaro y del indio Nicolás de San Luis Montañez, uno de los supuestos fundadores. Sólo aparece Fernando de Tapia, lo que indica que este personaje era recordado en la memoria local, pero lo refiere muy poco.⁵²⁵ Lo que intriga aún más, es lo que dijo respecto a la reliquia de la Cruz: “El origen de esta reliquia no se sabe, porque con el tiempo se ha borrado. Nuestros frailes, como primeros, tuvieron la dicha de haberla y gozarla y darle la adoración y decencia justa”.⁵²⁶

La Rea no habló específicamente ni de la fundación y conquista de Querétaro como tal, ni del origen mítico de la Cruz y aparición junto a Santiago, y de la primogenitura

⁵²³ Alonso de La Rea, *Crónica de la orden de nuestro seráfico padre San Francisco*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1643, Capítulo XXIII. Edición de la “Voz de México”, México, Imprenta de J. R. Barbedillo y C., 1882, p. 223-227.

⁵²⁴ Versión paleográfica de Arvizu García, *Capitulaciones de Querétaro*, *Op. Cit.*, p. 119.

⁵²⁵ Alonso de La Rea, *Crónica*. *Op. Cit.*, pp. 274-275.

⁵²⁶ *Ibidem*, p. 286.

dijo “nuestros frailes como primeros”. ¿Estas omisiones son intencionales? Respecto a la Cruz se limitó a decir que su historia se había borrado, ¿sucedió lo mismo con la conquista y fundación del pueblo, así como con la primogenitura de los frailes? Su *Crónica* no tenía la intención de legitimar los orígenes de Querétaro y su evangelización, sino los orígenes de su provincia y justificar la obra de su mecenas y protector, el provincial Cristóbal Vaz, para legitimar su gobierno y las acciones que estaba haciendo en torno a la Cruz y al convento de Santa Clara, como ya se vio en el capítulo dos.

La *Crónica* de La Rea y el *Sermón* de Aguilar, son dos ejemplos del uso de la escritura para generar un discurso legitimador, defender una causa: ya las acciones de los frailes, ya su forma peculiar de dar un sermón. Ante el silencio de la primogenitura de los frailes, los clérigos tuvieron en las *Glorias de Querétaro* (1680) un ataque directo a la primacía franciscana. Carlos de Sigüenza y Góngora lamentó en sus *Glorias* el desconocimiento de los orígenes de la Cruz, mientras justificaba la escritura de su obra: “Ojalá la omisión nuestra en perpetuar las noticias de cosas grandes, remitiéndolas en los escritos a las futuras edades, hubiera privilegiado siquiera a lo sagrado, para que hoy no ignorásemos el origen de la Santísima Cruz”.⁵²⁷ En la descripción de las fiestas en torno a la dedicación del templo de la congregación de Guadalupe (1680), narró cómo los indios lo hicieron con tanto regocijo, por lo que agregó:

Aunque el natural novelero de los indios suele no necesitar de estímulos para difundirse en regocijos y fiestas, haberse ahora alargado tan nimiamente en la magnificencia y el gasto, pudiera parecer muy advertible a los que sólo se pagan de lo primero que atienden, sin investigar el origen de lo que ignoran. Mucho es lo que en ellos puede la insinuación de los que les administran justicia. Más, es sin duda lo que de sus afectos recaba la devoción de María Santísima de Guadalupe de México. Pero, en esta ocasión relució en grado eminente su gratitud festejando a los clérigos, en reconocimiento agradable de haber sido los de este estado, los primeros que de las tinieblas de la gentilidad los trasladaron a las luces del cristianismo, mediante la semilla del Evangelio, que en sus corazones plantaron. Pero, aunque me divierta de lo principal del asunto, no quiero omitir esta breve digresión que me parece curiosa.⁵²⁸

Entonces, fundándose en el cronista franciscano Herrera relató el origen del pueblo, que quien lo fundó fue el indio “Conin”, sin identificarlo con Fernando de Tapia, y afirmó

⁵²⁷ Carlos de Sigüenza y Góngora, *Glorias de Querétaro*, *Op. Cit.*, p. 28.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 51.

que Juan Sánchez de Alanís, clérigo, fue el primero en evangelizar. Con este y otros argumentos Sigüenza puso en la palestra de las pugnas eclesiásticas la forma en que se haría el enfrentamiento. Como quedó claro en el capítulo dos, su forma discursiva atacaba el predominio, la preferencia y la primogenitura. Sin embargo, ¿por qué los franciscanos no respondieron de inmediato a esos ataques? ¿Qué les daba seguridad? ¿Acaso estaban de acuerdo con Sigüenza? ¿Tenía razón el clérigo? La respuesta ya se oteó, pero se puede suponer que los frailes no leyeron la obra, o el que no les quitaran la doctrina, los hacía sentir seguros de su predominio, pues el ataque discursivo no implicó nada fáctico.

Aunque esto quedó ahí, los sermones de finales del siglo XVII fueron empleados como medio legitimador del pensamiento franciscano.⁵²⁹ Tras la llegada de los apostólicos de la Cruz, su oratoria tuvo un impacto en la sociedad, pues en un primer momento atacaron la prédica de los otros sermonistas y en segundo lugar promovieron su espiritualidad ascética y apocalíptica, generando en sus auditorios diversas formas de respuesta, como quedó dicho. Fueron reprendidos los crucíferos, no obstante, el pacto de amistad que habían hecho con los clérigos seguía. Un sermón predicado en la dedicación del templo de la Cruz, por fray José de Castro, en 1702, como hace notar Antonio Rubial, al no hacer mención alguna sobre el origen de la reliquia se constata que la leyenda fundacional de Querétaro aún no estaba fraguada.⁵³⁰ Lo que sí mencionó el sermonista fue su crecimiento milagroso. Tampoco lo mencionó fray Isidro Félix de Espinosa en la dedicatoria que hizo a Juan Caballero.

Sin duda que la escritura, la predicación y estampa de sermones y crónicas, fueron las prácticas discursivas por antonomasia de los cleros, por medio de los cuales generaron las diversas formas discursivas para legitimar sus acciones y doctrinas. Ante la escucha de un sermón, su injerencia en la sociedad era más evidente y pronta, en cambio en la puesta por escrito de un texto, como las crónicas, su lectura no lograba llegar tan pronto y no se impregnaba tan fuerte. Por ahora se carece de testimonios

⁵²⁹ Cabe destacar el acontecimiento de las endemoniadas, en el que se dieron ataques por medio de los sermones para afirmar o negar la posesión demoníaca.

⁵³⁰ Antonio Rubial, "Santiago y la Cruz", *Op. Cit.*, p. 34; José de Castro, *Op. Cit.*

cercanos a la *Crónica* de La Rea y de las *Glorias* de Sigüenza, de cómo fueron recibidas por la sociedad. Respecto a la *Crónica* de Alonso de La Rea, publicada en 1643, a once años se publicó la de los padres jesuitas por Andrés Pérez de Rivas, al hablar de Querétaro no citó ni refirió en nada al cronista franciscano.⁵³¹ Ni el mismo Sigüenza y Góngora. Pero fue el cronista de los padres dieguinos quien mencionó ambos textos, en 1682, sin ahondar en pormenores.⁵³²

Entre 1643, en que se publicó la obra de Alonso de La Rea, y 1702 en que se pronunció e imprimió el sermón de la dedicatoria del crucero del templo de la Cruz, nada se refirió en torno a la mítica fundación de Querétaro, y nada hubo explícito en torno a la primogenitura evangelizadora de los frailes, excepto la de los clérigos que en su momento no fue refutada. Pero los ataques que perpetró Juan Caballero y Ocio a los franciscanos a inicios del siglo XVIII, despertaron el interés por legitimar su primacía, y darse a la tarea de buscar los orígenes (su primogenitura).

4.3 La primogenitura como práctica discursiva de legitimación: Orígenes y evangelización de Querétaro

Por prácticas discursivas de legitimación se entiende a la búsqueda de los orígenes para saber quién fue el primero en llegar, o lo que es lo mismo, ser el primogénito, y con ello justificar y avalar, oral o escrito, la primacía o la tenencia de un bien. La idea que se pretender argumentar no es lo que dijeron los autores, sino cómo hicieron para decirlo, bajo qué circunstancias o maneras de hacer se enfrentaron para poder y querer decir.

Los modos de convencer de las prácticas discursivas de legitimación, no se justificaban solamente en las reglas establecidas, sino también bajo la aceptación de la “masa”, del pueblo, del “público”. No son los argumentos, ni forma de argumentar, sino las maneras de hacer para que lleguen a la mayoría. Cada cual justificó, pero la fuerza de convencimiento estribó en la fuerza de apropiación. Sobrevivir con fuerza o

⁵³¹ Andrés Pérez de Rivas, *Crónica, Op. Cit.*, p. 342.

⁵³² Baltazar de Medina, *Crónica, Op. Cit.*, ff. 253v-255f.

debilidad quiere decir que existieron ambas (coexistieron), una bajo la sombra de la otra, pero no dominada, reconocida como diferente pero no aceptada. Por ello, el análisis que aquí se presenta da razón de las formas discursivas de legitimación, a través de la búsqueda de los orígenes para dejar al “público” que decidiera, no como tribuna de la verdad sino como el que acepta la propuesta al apropiarse de ella, desde luego, bajo la carga simbólica del convencimiento. Pues, justificar la primogenitura de los cleros en Querétaro estaba a cargo de sus agentes escritores y oradores, pero también dependía en mayor medida de la recepción, y por tanto de la apropiación.

4.3.1 *Primera versión franciscana sobre la primogenitura eclesiástica*

Los primeros escritores franciscanos del siglo XVIII, para defender su primacía, recurrieron a la argumentación de hecho y de derecho para legitimar su regencia sobre la doctrina, y posteriormente sobre la precedencia. De manera que tras la segunda amenaza de secularizar la doctrina en 1705, el comisario de los franciscanos apeló al rey sobre la necesidad de mantenerla, pues con ella tenían su sustento las misiones y los demás conventos. Además agregó dos explicaciones históricas: primero, la “casi total independencia que tuvieron los religiosos doctrineros de los señores diocesanos desde el principio del descubrimiento y conversión de estos reinos por indulto apostólico real”;⁵³³ y segundo, que la institución canónica del doctrinero de Querétaro se dio en 1652, con cuya instrucción se anulaba la cédula de secularización de 1651. La primera tesis histórica no se refiere a la evangelización local, sino en general, pero con ello indicaba que fueron los frailes los primeros en atenderla, y con la segunda daban total legalidad a su posesión.

Ante la pretensión de dividir la doctrina por parte de Juan Caballeo, el virrey solicitó en 1706 al arzobispo y al alcalde mayor de Querétaro, así como al comisario de San Francisco y prelados del convento de San Antonio, del Carmen y de la Compañía de Jesús

⁵³³ AGI, Escribanías, 190^a, f. 12r.

un informe sobre la división de la doctrina.⁵³⁴ Los dos franciscanos que dieron su parecer emplearon argumentos semejantes que el comisario. Fray Antonio de Saavedra, guardián del convento de San Antonio, dijo que los religiosos franciscanos debían conservarse en las “doctrinas y administración, no solamente de los indios, sino también de los españoles y gentes de otras calidades”⁵³⁵ ya que “todos” los tienen por “legítimos párrocos” conforme al real patronato. Insistía en que no se hiciese práctica novedosa ya que esto estaría “opuesto a la regalía de su majestad, reales ordenanzas y determinaciones apostólicas”,⁵³⁶ como argumento de derecho. En cuanto al de hecho, testificó que en ese convento no había omisión ni falta en las obligaciones, más bien vio la solicitud, diligencia y fervor de los frailes, inclusive “arriesgándose a perder la salud y muchas veces la vida”,⁵³⁷ y agregó que los seculares solicitaban esta parroquia porque en ella hay “conveniencia”, sin buscar “en donde hay necesidad y trabajo”.⁵³⁸

Por su parte, el comisario general de San Francisco, fray Juan de la Cruz, expuso de manera semejante los argumentos de derecho que el dieguino. Coincidió con sus explicaciones de hecho, agregando que si se les quitaba la doctrina habría otras que lo padecerían, porque se sustentaban de los beneficios de la de Querétaro, de manera que “faltarán precisamente los ministros necesarios para ésta y las demás doctrinas pequeñas”, ya que en el convento de San Francisco se instruían y se hacían idóneos los frailes para aquellas doctrinas. Sin embargo, ninguno de los dos franciscanos argumentó históricamente. De modo que el único que refirió al trabajo evangelizador fue el jesuita, diciendo que éstos tuvieron en “pacífica posesión de más de cien años” la administración de la doctrina.⁵³⁹

Fray Antonio de Trejo, ministro provincial de Michoacán, envió una petición en 1711, en la que argumentó que su “religión” había tenido “desde su fundación a su cargo y cuidado la única parroquia regular de esta ciudad de Santiago de Querétaro, desde que

⁵³⁴ *Ibidem*, f. 5r.

⁵³⁵ *Ibidem*, f. 8v. Su respuesta está firmada el 23 de diciembre de 1706.

⁵³⁶ *Ibidem*, 190^a, f. 9v.

⁵³⁷ *Ibidem*, 190^a, f. 9r.

⁵³⁸ *Ibidem*, f. 9v.

⁵³⁹ *Ibidem*, f. 15v.

era visita del pueblo de Xilotepeque, y después, cabeza de la custodia de Michoacán de Xalisco”.⁵⁴⁰ Introduciendo por vez primera un argumento histórico referente a Querétaro. Con lo que refutó el parecer de “algunos vecinos” de 1651 y 1705, en la que daban noticia de:

La mala administración de los religiosos, de los escrúpulos de nulidad que padecen en los sacramentos que confieren, de los excesivos derechos parroquiales que perciben, de no ser propios y legítimos párrocos, y otras falsedades de imposturas denigrativas de mi sagrada religión.⁵⁴¹

Para ello envió recibos de los aranceles de la doctrina, citó varias leyes referentes a la posesión de doctrinas bajo regulares. Pero lo que más sobresale es la narración de la primogenitura franciscana, pues dijo que llegaron a reducir “a los bárbaros chichimecos al gremio santo de la fe y congregaron a dicho pueblo de Querétaro con inmensos trabajos”.⁵⁴² Agregó que la fundación del convento de Santa Clara, de San Diego de descalzos y el convento de recolección de la Santa Cruz fueron corporaciones franciscanas que hicieron mucho bien a la ciudad.⁵⁴³ Del mismo modo las fundaciones de las otras “religiones”, a saber: jesuitas, carmelitas, dominicos, hipólitos y la Congregación de sacerdotes seculares, los cuales:

Todos se deben implícita y radicalmente a la parroquia regular que dio su consentimiento y permiso para su fundación, pues ninguna hubiera tenido efecto si contradijera el dicho parroquial o si alegara perjuicios de la parroquia, lo cual no han hecho los religiosos párrocos atendiendo al mayor bien y aumento espiritual y temporal de esta dicha ciudad.⁵⁴⁴

⁵⁴⁰ APS, JE, 12, 53, Expediente 81, *Querétaro y enero cinco de 1711*, f. 1r. En otra petición, al parecer posterior a esta, hablaba sobre el conflicto del Corpus y solicitaba que “no se inquiete ni perturbe la posesión en que han estado los religiosos que sirven a dicha parroquia en todos sus actos parroquiales”, como lo había resuelto el rey, de manera que se obligue al juez eclesiástico a acatar el real acuerdo. Esta petición narra los hechos acontecidos en los conflictos por la preferencia y el modo en que procedieron los seculares, APS, JE, 12, 53, Expediente 64, *Testimonio y traslado de los autos*, ff. 10v-12v.

⁵⁴¹ APS, JE, 12, 53, Expediente 81, *Querétaro y enero cinco de 1711*, f. 1r.

⁵⁴² *Ibidem*, f. 2v.

⁵⁴³ El convento de Santa Clara se funda en 1607, el de San Antonio de los padres dieguinos o descalzos franciscanos en 1613, el de recolección de San Buenaventura en la Cruz hacia 1640.

⁵⁴⁴ APS, JE, 12, 53, Expediente 81, *Querétaro y enero cinco de 1711*, f. 3r. En 1569 se establecen los hipólitos fundando un hospital, fundan en 1614 un convento los carmelitas, en 1625 los jesuitas fundan su colegio y convento de San Ignacio, en 1669 se instala la Congregación de Guadalupe de clérigos seculares y en 1693 los dominicos fundan su convento.

Esta afirmación es una argucia, ya que al menos se opusieron a la fundación de los conventos de los agustinos, carmelitas y dominicos, y todo apunta que también se opusieron a la de la Congregación. Empleó el mismo argumento utilizado por los anteriores franciscanos, de que el convento y doctrina nutrían a otros sin perjuicio del “haber real”, y que una vez secularizadas el rey debía solventarlas. Respecto a que los sacerdotes seculares “patricios” tenían mayor derecho sobre la doctrina que los religiosos, defendió diciendo que los religiosos eran “también hijos y descendientes de los mismos conquistadores y pobladores, y así [tendrían] el mismo derecho y más por ser hijos de una religión sagrada que emprendió la conquista espiritual de este lugar y de todo el reino”.⁵⁴⁵ A todo ello sumó el “sentir de los vecinos y republicanos”, quienes apoyaron su parecer y defendieron el predominio franciscano.

Por su parte, fray Matías de Mendoza envió un memorial en junio de 1711 al virrey, relatando “el estado de inquietud en que se [hallaba] reducida aquella doctrina”,⁵⁴⁶ ya que los seculares no sólo intentaron despojarlos de su doctrina, sino que, además, al no ver logrado su objetivo tomaron el camino de la “preferencia” de la procesión del Corpus, generando un nuevo conflicto.⁵⁴⁷ Por lo tanto, su argumentación se encaminó, no sólo a la defensa de la posesión de la doctrina, sino también a defender la “tradicción” y derecho de preceder la procesión. Este fraile dijo:

Que desde que en dicha ciudad de Querétaro hay cristiandad, que ha tiempo mucho más que centenar, ha corrido por cuenta de los religiosos de mi orden y de dicha provincia la administración de sacramentos en ella y la educación espiritual de toda su vecindad, cuyos individuos de todas calidades y estados no han tenido ni reconocido otra feligresía ni parroquia de dicho convento, servido siempre por los religiosos de él en virtud de indultos apostólicos en cuanto a los indios, y de comisiones de los señores diocesanos en cuanto a los que no lo son, y de reales disposiciones en cuanto a todos, por todo el tiempo referido y en la forma dicha se mantuvo mi religión en quista y pacífica posesión y servicio de aquella doctrina en el todo de sus feligreses.⁵⁴⁸

⁵⁴⁵ *Ibidem*, f. 5v.

⁵⁴⁶ APS, JE, 12, 53, Expediente 64, *Testimonio y traslado de los autos que se han expedido*.

⁵⁴⁷ Ver aquí el apartado sobre la precedencia del Corpus y las tensiones en torno a la secularización de la parroquia.

⁵⁴⁸ *Ibidem*, f 2r-v.

Nuevamente apareció el interés por defender la primogenitura como argumento de legitimación por el predominio, pero también se adentró en tesis litúrgicas para demostrar que ellos debían encabezar la procesión del Corpus, además recurrió al de la tradición, pues ellos la habían precedido desde “inmemorial costumbre”. Sostenía que si esto fue con la procesión, luego sería con las demás fiestas, y después en la administración de la incumbencia del párroco con la feligresía, es decir el temor de secularización, de manera que si esto se permitía, sería lo mismo en las demás doctrinas de su “religión” por imitación, algo que no debía convenirle al rey.

Tanto fray Antonio de Trejo como fray Matías de Mendoza incluyeron en el desarrollo de su defensa la posesión de la doctrina de más de cien años. Por lo tanto, los franciscanos adujeron argumentos de derecho y de hecho, y emplearon el temor del rey para que no secularizara la doctrina, porque traería esto un mal en su hacienda, ya que debía solventarlos, pues las demás doctrinas y conventos se sostenían de las doctrinas más “pingües” como la de Querétaro. Entonces la forma discursiva que adquirieron fue de la defensa y justificación de la práctica de administración de la doctrina y de la práctica de precedencia del Corpus.

En 1713 se terminó de escribir la *Paromología* firmada por fray Paciente de Verona.⁵⁴⁹ Autores como Valentín Frías, Manuel Septián y Beatriz Cervantes consideran que este es un seudónimo, atribuyéndolo a fray José de Picazo. Lo que aquí se propone es que su autor fue fray Antonio de Trejo, ya que hacia 1711 seguía siendo ministro provincial, conocía muy bien las circunstancias del cura Picazo, y en la *Paromología* dijo que Picazo es el sujeto del dicho escrito, y que además al decir que “es otro yo”, indicaba la cercanía, empatía y las características particulares entre ellos, y sólo refiere al

⁵⁴⁹ Cervantes refiere que en la biblioteca del Museo Nacional de Antropología hay un manuscrito, escrito entre 1712 y 1713 firmado por fray Paciente de Verona, y lo considera un seudónimo. Y la versión paleográfica se encuentra en la biblioteca del Congreso de Querétaro, a la que le antecede una introducción de Manuel Septián y Septián, quien solicitó a Carmen Huerta que lo paleografiara en 1948. Cervantes, *Los franciscanos y la historia*, *Op. Cit.*, p. 76. Septián, “Introducción del libro *Paromología*”, *Op. Cit.*, p. 53. Existe una versión paleográfica en la UANL, que es la que se ha consultado aquí vía internet, es tal vez la paleografía del documento que estaba en poder del historiador José Fernández Ramírez, y que la UANL tiene un fondo bibliográfico suyo. José Fernández Ramírez, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional, Adiciones y Correcciones*, México, Imprenta V. Agüeros editor, 1898, p. 489.

ministro provincial de aquellos años dos veces, y transcribe un sermón contra la voluntad de su autor, Picazo, por ello se propone como otro posible autor a fray Antonio de Trejo.

La *Paromología* significa “figura de literatura por la que se finge hacer una concesión a fin de sacar alguna ventaja, o concesión fingida de una cosa de la cual se sacan fuertes consecuencias contra su adversario”.⁵⁵⁰ Umberto Eco la define como una figura retórica “en la que se concede desde el inicio al adversario lo que éste objetaría, ya para captar su benevolencia, ya para neutralizarlo desde el principio”.⁵⁵¹ Septián dedujo la definición a partir de su etimología y basado en el diccionario de Raimundo de Miguel en el que se define como “la concesión de una cosa de que se sacan consecuencias contra el adversario”.⁵⁵²

Este texto está compuesto en dos partes e introduce con una pequeña nota que resume el contenido del texto: “No hay duda que el clero [secular] precede a la religión (franciscana) en cabildo y parroquia formado; pero es informe y material el de Querétaro; donde con cabeza y cuerpo es por su majestad parroquia la religión”.⁵⁵³ La primera paromología versa sobre el hecho, presenta la secuencia de los acontecimientos en que se envuelve fray José Picazo, “sólo sujeto de esta historia”, cura parroquial, desde 1704 hasta entonces que se escribe, ya que dejó de serlo en 1715. La segunda paromología es de derecho, sobresalen argumentos retóricos y jurídicos, refutando tanto la precedencia del Corpus como la regencia de la parroquia por parte de los seculares.

Presentó planteamientos históricos sobre la primogenitura de los franciscanos, y fue la primera vez que un franciscano refutaba directamente a Sigüenza, inclusive lo llamó mentiroso, diciendo “quemén a Góngora porque se resbaló en ésta como en tantas, si es

⁵⁵⁰ Ramón Joaquín Domínguez, *Diccionario universal Francés-Español*, tomo III, Madrid, establecimiento léxico-tipográfico de don Ramón Joaquín Domínguez, 1846, p. 405.

⁵⁵¹ Umberto Eco, *La estructura ausente, Introducción a la semiótica*, España, LUMEN, 1986, p. 241.

⁵⁵² Septián, “Introducción del libro *Paromología*”, *Op. Cit.*, p. 56.

⁵⁵³ Fernández Ramírez, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional, Op. Cit.*, p. 490.

mentira”.⁵⁵⁴ Lo que llama la atención es que sus argumentos eran silogismos lógicos, que inclusive enumeró, para defender a toda costa la primacía de su “religión” sobre el clero secular, pero no empleó nuevas fuentes, pues recurrió tanto a las *Glorias* como a la *Crónica* de Herrera, que citó textualmente. También es de notar que no defendió los orígenes históricos de la Cruz, y en ningún momento mencionó la aparición de ésta y de Santiago en la conquista. Lo que sí afirmó, pero no mencionó fuentes, es que los franciscanos de la provincia de Xilotepec evangelizaron la zona de Querétaro por medio de fray Jacobo Daciano, que como indicó Manuel Septién,⁵⁵⁵ coincide con el cronista Vilaplana en su *Novenario histórico* de 1760.⁵⁵⁶ Es posible rastrear su fuente como una mala lectura de la *Crónica* de La Rea donde afirmó que fray Jacobo Daciano había pasado por Querequaro, un lugar diferente a Querétaro.⁵⁵⁷

Resumiendo, la *Paromología* tuvo como sujeto único al cura regular fray José Picazo y como antagonicos, a los clérigos seculares de la Congregación, y en especial, el “origen de todos los males”: Juan Caballero y Ocio, y sus dos iguales “en espíritu” el canónigo Torres Vergara y el vicario foráneo bachiller Felipe de las Casas. Sus argumentos fueron de dos índoles, de derecho y de hecho, primero argumentando contra la representación de los vecinos hecha en 1652 y nuevamente en 1705, y más explícitamente contra Carlos de Sigüenza y Góngora en sus *Glorias de Querétaro* y al mismo tiempo contra Herrera.⁵⁵⁸ Todo en torno a la secularización de la doctrina, y por los acontecimientos de la precedencia del Corpus, que ganaron los seculares. Es interesante ver cómo la disputa por las prácticas de predominio y precedencia motivaron hacer una lectura crítica de las *Glorias* de Góngora, con argumentos bien consolidados, como que Juan Sánchez de Alanís no pudo haber sido clérigo en ese momento, como que era más

⁵⁵⁴ Paciente de Verona, *Paromología*.

⁵⁵⁵ Manuel Septién y Septién, “Fundación y conquista de Querétaro”, Manuel Septién y Septién, *Obras, tomo IV, Artículos históricos sobre Querétaro*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1999, p. 45.

⁵⁵⁶ Hermenegildo Vilaplana, *Histórico y sagrado novenario de la milagrosa imagen de nuestra Señora del Pueblito*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1761, p. 18.

⁵⁵⁷ La Rea, *Crónica, Op. Cit.*, p. 132.

⁵⁵⁸ Esta forma argumentativa es la que emparenta a fray Antonio de Trejo con el anónimo de la *Paromología*.

factible que hubieran sido los franciscanos, y de la labor que desempeñó Fernando de Tapia, donde lo identificó con el “Conin” de Góngora.⁵⁵⁹

Hasta estos años, la primera versión franciscana de la primogenitura comenzó a ser una práctica discursiva de legitimación por el predominio y precedencia de los frailes. La cual no llegó a la sociedad, pues la mayoría de estos documentos tenían una finalidad jurídica, aunque son el preámbulo de la que se daría en la imprenta, con los devocionarios, las crónicas y los sermones, que sí llegaron a más público. En este documento, siguen ausentes los elementos míticos, aunque es mencionada la Cruz, no se reconoce su origen en la fundación, también están ausentes Santiago y el capitán, indio y conquistador, Nicolás de San Luis Montañez. ¿Entonces, cómo se fraguó en el imaginario de los queretanos la fundación mítica de la ciudad?⁵⁶⁰

4.3.2 El origen de la leyenda: ¿Tradiciones indígenas o invenciones franciscanas?

Santiago de Querétaro fue el nombre que no recibió el pueblo sino hasta 1654, cuando se hizo la petición del título de ciudad, porque ningún documento, ni eclesiástico ni civil, previo a esa fecha nombra al pueblo con el apelativo “de Santiago”.⁵⁶¹ Si acaso se

⁵⁵⁹ Los pormenores en Cervantes, *Los franciscanos*, *Op. Cit.*, pp. 75-98.

⁵⁶⁰ Con imaginario se entiende aquí al bagaje conceptual y simbólico que permea a una sociedad. Lo que Chartier llama “representación” y Febvre denomina como “utillaje mental”, es decir a las formas de apropiación simbólica que expresan el común sentir del mundo “significativo” que rodea a una sociedad o grupo, generando “metarrelatos”, común a los “cultos” e “incultos”. Roger Chartier, *El mundo como representación, Estudios sobre historia cultural*, España, Gedisa, 1992, pp. 45-62; Lucien Febvre, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais*, Madrid, Akal, 1993, pp. 7-19.

⁵⁶¹ Varios documentos publicados del siglo XVI y XVII dan testimonio de ello, y cuando se menciona en el convento de Santiago de Querétaro son de índole eclesiástica. Pero todos los documentos que iniciaban “En el pueblo de Querétaro”, no agregaron el “Santiago” como prefijo. Urquiola Permisán, *Primeras noticias sobre la conquista*, *Op. Cit.*; Juan Ricardo Jiménez Gómez, *Mercedes reales en Querétaro. Los orígenes de la propiedad privada, 1531-1599*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 1996; Juan Ricardo Jiménez Gómez, *Crimen y justicia en el pueblo de indios de Querétaro a finales del siglo XVI*, México, Porrúa, Universidad Autónoma de Querétaro, Poder Ejecutivo del Estado de Querétaro, 2012; Jiménez Gómez, *Composición de tierras*, *Op. Cit.*; Urquiola Permisán, *La fundación y los bienes del colegio de San Ignacio, Querétaro*, México, Miguel Ferro Editores, 2017; Urquiola Permisán, *et. al, Documentos para la historia urbana de Querétaro*, *Op. Cit.*

refieren al convento de Santiago de Querétaro. Sin duda que el nombre del convento llegó a tener una influencia en la identidad de los indios que vivían en las inmediaciones de la doctrina franciscana. Los documentos, aunque no lo dicen explícitamente, confirman que el pueblo no tenía un nombre con dicho prefijo, lo que da un parámetro de datación documental. Por ello, aquellos papeles que pretenden pasar como del siglo XVI o del XVII, hasta antes de 1654, que lleven el apelativo “Santiago de Querétaro”, son de elaboración tardía a la fecha que pretenden ser ¿Cuáles son esos documentos? ¿Y, por qué fueron elaborados posteriormente a la fecha que indican? Los documentos con esta anomalía fácilmente podrían ser desechados como falsos, pero ciertamente que no, pues tuvieron un peculiar origen que se abordará en las siguientes líneas.

Para Juan Ricardo Jiménez, las fuentes del siglo XVIII no son fiables para determinar el siglo XVI queretano,⁵⁶² parámetro de análisis histórico, pues muchas de ellas tienen documentos de otras épocas, que levantan mucha sospecha. Él mismo publica en el corpus documental del libro *Mercedes reales en Querétaro*, una supuesta merced en cuyo interior dice “justicia mayor del pueblo de Santiago de Querétaro”, que se encontró en un expediente de 1786.⁵⁶³ A su crítica documental le faltó agregar el análisis diplomático, para confirmar que su datación fuera correcta. Esta omisión lo motivó a publicar la merced como cierta del XVI.⁵⁶⁴ La supuesta merced fue concedida a Nicolás de San Luis Montañez en 1555. Pero con lo indicado se demuestra la sospecha de Ana María Crespo, pues opina que la presencia de este cacique en los documentos del siglo XVI, era escasa con la excepción de esta supuesta merced.⁵⁶⁵

⁵⁶² Garrido del Toral Andrés, “Rompiendo mitos sobre la fundación de Querétaro”, en *Semanario, La voz del norte, periódico cultural de Sinaloa*, 29 de Junio de 2014, en sitio Web La Voz del Norte: <http://www.lavozdelnorte.com.mx/semanario/2014/06/29/rompiendo-mitos-sobre-la-fundacion-de-queretaro/>

⁵⁶³ Jiménez Gómez, *Mercedes, Op. Cit.*, pp. 176-177.

⁵⁶⁴ Tal merced no es del XVI, pues, además de decir “pueblo de Santiago de Querétaro”, no inicia con el “Yo” de las demás mercedes, simplemente con “Don Luis de Velazco”.

⁵⁶⁵ Powell argumenta la presencia del cacique en el siglo XVI, con base en otros dos documentos, de los que Ana María Crespo tiene una incertidumbre acerca de su autenticidad, a saber uno de 1557, que era la comisión para ir a la Chichimeca, por el virrey Velasco, y el otro de 1560, nombramiento de capitán de los chichimecas, por el mismo virrey. Ana María Crespo, “Don Nicolás de San Luis Montañez, cacique conquistador y pacificador en la Gran Chichimeca”, R. Brambila (coord.), *Episodios novohispanos de la historia otomí*, México, Instituto Mexiquense de

Este documento entra en lo que Wright Carr denomina genéricamente como “Relaciones de Nicolás de San Luis”,⁵⁶⁶ documentos elaborados a finales del siglo XVII y la primera mitad del XVIII, afirma de ellos:

Siguen siendo fuentes de inspiración para la construcción de las identidades étnicas, para la creación dancística y para otras manifestaciones de la vida ritual. Estos actos estéticos colectivos encierran, en su esencia, un espíritu de resistencia ante la imposición de la cultura europea. En ellos, los indígenas se apropiaron de símbolos de la dominación colonial, como Santiago y la santa cruz, integrándolos en su propia cosmovisión, mediante procesos discretos de resignificación. Estos símbolos, semánticamente reelaborados, son elementos claves en la definición y la replicación transgeneracional de la identidad étnica.⁵⁶⁷

El espíritu de resistencia, bien podría denominarse como acomodación, puesto que visto de aquella manera, simplifica el proceso de apropiación a “dominados” y “dominantes”, por la sola voluntad de poder, dejando de lado la voluntad de querer de los individuos que conforman las sociedades. Tal vez sea sólo la expresión que emplea Wright, pues habla de la apropiación de símbolos, aunque bajo ese lenguaje reduccionista y maniqueo. La apropiación en su doble proceso, se acomoda y asimila al adoptar un nuevo estilo y cultura, no es que sólo llegan a imponer, sino que también los que llegan reciben. Y lo que llama resistencia es una acomodación, pues las permanencias de ambos lados son acomodaciones y asimilaciones que resignifican. Es discutible su teoría de fondo, pero es loable la generación categórica con que clasifica los documentos en torno al cacique Nicolás de San Luis Montañez, desde luego, aquellos que lo presentan como una figura mítica, conquistador y testigo de los eventos milagrosos de la fundación de Querétaro, distintos a los que lo tratan como cacique y gobernador del pueblo de indios de Querétaro, durante la primera mitad del siglo XVII, el Nicolás histórico.⁵⁶⁸

Cultura, Universidad Autónoma del Estado de México, 1999, pp. 98-102; Philip W. Powell, *La guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977, pp. 167-169. Documentos que Wright considera de elaboración tardía, afirmación a la que nos unimos. David Charles Wright Carr, “Visiones indígenas de la conquista del Bajío”, *Estudios de cultura otopame*, 8-1, 2015, pp. 39-41.

⁵⁶⁶ David Charles Wright Carr, editor, *Origen de la santísima cruz de milagros de la ciudad de Querétaro*, España, Iberoamericana, 2017, p. 12.

⁵⁶⁷ *Ídem*.

⁵⁶⁸ David Charles Wright Carr, “Visiones indígenas de la conquista del Bajío”, *Estudios de cultura otopame*, 8-1, 2015, pp. 39-41.

La pregunta que intriga es ¿Quiénes y cómo generaron esta documentación tardía entorno a la figura de Nicolás de San Luis Montañez? ¿Habría una posibilidad de desentrañar los autores de estas “Relaciones”? Uno de los documentos que pertenece al corpus es el denominado como *Origen de la santísima cruz de milagros*, pero que ha sido citado como *Relación histórica de la conquista* o *Relación de Tula*, sobre el cual se basaron principalmente los cronistas franciscanos para defender su primacía eclesiástica, y sobre todo la primogenitura.⁵⁶⁹ Para resolver las preguntas planteadas el análisis versará sobre este documento, con la ayuda de otros que pertenecen a este corpus.

La referencia más antigua de la existencia del documento data de 1717. Lo que levanta sospecha es que su aparición se dio en medio de las pugnas eclesiásticas por la primacía en Querétaro. Pues, tras la visita arzobispal de Lanciego en 1715, mandó se cumplieran ciertas determinaciones: que el doctrinero no tuviera otro cargo, que las beatas recibieran la clausura voluntaria, que se crearan las cinco ayudas de doctrina. Lo que enfadó a los frailes y pusieron trabas a esas determinaciones, como ya se vio en el capítulo anterior. En 1717, por no haber obedecido con la creación de las ayudas de parroquia, el arzobispo amenazó con mandar clérigos para que las formaran. Aunque las erigieron, atacaron al beaterio y pretendieron quitar la precedencia que habían ganado los clérigos, lo que no consiguieron, y con los informes franciscanos el beaterio no obtuvo “licencia ordinaria”.

Entonces en medio de estas disputas, en julio de 1717, fray José Díez hizo un traslado “de un cuaderno antiguo y maltratado”, del archivo del colegio de la Santa Cruz, transcrito con sus “toscos modos, según y como está en su original”.⁵⁷⁰ Fray José Díez

⁵⁶⁹ Aquí se referirá como *Relación histórica*. Este documento se ha publicado: Rafael Ayala Echávarri, “Relación histórica de la conquista de Querétaro”, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, LXVI (1 y 2), 1948, pp. 109-152; La edición de Ayala fue reeditada por Antonio Rubial García, “Apéndice documental”, Juan Ricardo Jiménez Gómez, coordinador, *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglo XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Plaza y Valdés, 2004, pp. 59-104; David Charles Wright Carr, editor, *Origen de la santísima cruz de milagros de la ciudad de Querétaro*, España, Iberoamericana, 2017. La versión de Rubial es la que se cita aquí como *Relación histórica*.

⁵⁷⁰ *Relación histórica*, *Op. Cit.*, p. 59. Cervantes hace notar esta relación entre la transcripción y los conflictos entre cleros. Cervantes, *Los franciscanos y la historia*, *Op. Cit.*, p. 102.

había sido confesor de las beatas, y las había atacado. Fue uno de los fundadores del colegio de la Cruz, así como su cronista,⁵⁷¹ y del mismo modo uno de los que firmaron la ruptura entre los apostólicos y los congregantes de Guadalupe, y quizá el causante de la separación, pues tradujo la bula con que se excusaron. La anotación que hizo Díez sobre su maltrato deja mucho que desear, como apunta Wright, pues en el transcrito no hay laguna alguna que justifique faltantes por maltrato.⁵⁷² Wright también descubre otra afirmación del cronista como sospechosa: que el documento lo encontró en el archivo. Cuando un testimonio que entró en conflicto con los franciscanos, la *Disertación histórico apologética* (1755, ca.), escrita por un clérigo, afirmó criticando este documento:

Andando los religiosos en solicitud de noticias acerca de el origen de la Santa Cruz, y culpando a los caciques de omisos en no haberlas conservado, uno de ellos respondió que tenía en su poder una relación escrita en lengua otomí, en la cual estaba lo que se buscaba. Que la traduciría en castellano, y se la daría. Lo que con efecto ejecutó.⁵⁷³

Este testimonio parece estar dirigido por la pretensión de la defensa de la primogenitura de los clérigos, lo cual parecería más una acusación. De modo que es una de dos versiones del origen del documento, de cómo se obtuvo, a pesar de la divergencia, refuerza la idea de que proviene de tradiciones indígenas, quizá orales. Pero en la composición del documento hay un elemento que da más desconfianza, que a pesar de explicar el origen la Cruz de los milagros, no afirmó ni apoyó la versión franciscana sobre su primogenitura. Pues, el único fragmento que la apoya, como advirtió el clérigo autor de la *Disertación*, parecía “fuera de su contexto y por modo de adición”.⁵⁷⁴ Lo que tiene mucho sentido, ya que al final del traslado cierra con la siguiente anotación: “Viniendo en compañía el padre ministro de doctrina y conquistador fray Juan de Quemada de la Orden de Nuestro Padre San Francisco,

⁵⁷¹ José Enrique Brito Miranda, “Un siglo de crónicas de Propaganda Fide”, Sergio Rivera Guerrero y Octavio Luna Álvarez, coordinadores, *Panorama histórico del franciscanismo en México*, volumen I, México, Provincia Franciscana de San Pedro y San Pablo de Michoacán, 2015, pp. 48-50.

⁵⁷² Wright, “Visiones indígenas”, *Op. Cit.*, p. 25.

⁵⁷³ Anónimo, *Disertación histórico apologética*, 106r. citado en Wright, “Visiones indígenas”, *Op. Cit.*, p. 26.

⁵⁷⁴ Anónimo, *Disertación histórico apologética*, citado en Cervantes, *Los franciscanos y la historia*, p. 128.

juntamente con el señor bachiller don Juan Bautista de la lengua otomíes y demás congregadores”.⁵⁷⁵ Este último apunte indica un agregado al original, ya que dentro del cuerpo del documento no aparecen los franciscanos y mucho menos fray Juan de la Quemada, misma crítica que hizo el clérigo.⁵⁷⁶

Junto a Antonio Rubial, Gruzinski y Wright sostienen que este documento es de tradición indígena, por lo que más que ser una relación de méritos se emparenta con los documentos llamados *Títulos de providencia* y los *Techialoyan*. Y por ser varios documentos que tienen como sujeto principal a Nicolás de San Luis Montañez, Wright decidió llamarlos genéricamente como *Relaciones de Nicolás de San Luis Montañez*, por su contenido, más que por su estructura.⁵⁷⁷ No cabe duda que la autoría del documento *Relación histórica de la conquista de Querétaro*, por analogía y parentesco con los documentos indígenas citados,⁵⁷⁸ debió ser de una comunidad otomí que recogió una tradición oral, ya que hay otros documentos que parecen indicar diversas

⁵⁷⁵ *Relación histórica de la conquista de Querétaro, Op. Cit.*, pp. 59-104.

⁵⁷⁶ Título completo del manuscrito: *Disertación histórico-apologética sobre la conversión a la fe de los indios de Querétaro. Defiéndose lo escrito en el asunto por el cronista mayor de las Indias Antonio de Herrera y se examina lo que en su contra han publicado posteriormente los M.R.P. fray Francisco Xavier de Santa Gertrudis y fray Isidro Espinosa, cronista de el Colegio de Misioneros Apostólicos de la Santa Cruz de dicha ciudad. Escríbela un clérigo secular de la misma ciudad en nombre de los de su estado.*

⁵⁷⁷ Antonio Rubial García, “Santiago y la Cruz de piedra. La mítica y milagrosa fundación de Querétaro, ¿una elaboración del siglo de las luces?”, Juan Ricardo Jiménez Gómez, coordinador, *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglo XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Plaza y Valdés, 2004, pp. 43-54; Serge Gruzinski, “La memoria mutilada: construcción del pasado y mecanismos de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVII”, *La memoria y el olvido, Segundo simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, pp. 33-46; Wright, “Visiones indígenas”, *Op. Cit.*

⁵⁷⁸ Hay una producción bibliográfica sobre el tema de los *Títulos primordiales*: José Luis de Rojas y Gutiérrez de Garandilla, “Del dicho al hecho... Los pueblos de indios de la Nueva España y la documentación”, *Actas de las V Jornadas científicas sobre documentación de Castilla e Indias en el siglo XVII, 2006*, pp. 293-311; Yukitaka Inoue Okubo, “Fundación de pueblos indígenas novohispanos según algunos títulos primordiales del Valle de México”, *Ritsumeikan International Affairs*, 5 (2007), pp. 107-131; Alberto Carrillo Cázares, ““Chiquisnaquis” un indio escribano, artífice de “títulos primordiales” (La Piedad siglo XVIII)”, *Relaciones*, 48 (1991), pp. 187-210; Margarita Menegus Bornemann, “Los Títulos Primordiales de los pueblos de indios”, *Estudios, Revista de historia moderna*, 20 (1994), pp. 207-230; María de los Ángeles Romero Frizzi, “El título de San Mateo Capulalpan, Oaxaca. Actualidad y autenticidad de un título primordial”, *Relaciones*, 122 (2010), pp. 21-54; Amos Megged, “El “relato de memoria” de los axoxpanecas (posclásico tardío a 1620 dc)”, *Relaciones*, 122 (2010), pp. 107-162.

tradiciones.⁵⁷⁹ El contexto de su origen, al igual que los *Títulos* y los *Techialoyan*, debe colocarse en las movilizaciones indígenas de congregaciones de la primera mitad del siglo XVII⁵⁸⁰ y con las composiciones de tierras ordenadas en 1591, pero ejecutadas hasta los años cuarenta del XVII.⁵⁸¹ No necesariamente fueron escritos en esos momentos, sino que los acontecimientos propiciaron la búsqueda de la legitimidad de la tierra en un proceso de acomodación y asimilación por parte de los indios, al recurrir a formas europeas para legitimar no sólo sus títulos de propiedad, sino inclusive el cacicazgo e hidalguía, y mezclarlos con sus prácticas legitimadoras, apropiándose de un imaginario, si se quiere, sincretizado. Si los dioses daban la tierra, tras la evangelización el Dios y sus santos cristianos legitimaban la propiedad a través de sus apariciones y manifestaciones milagrosas.⁵⁸²

En el imaginario de los indios estaban muy presentes la Cruz y Santiago, ya por la tradicional danza de “moros y cristianos”, así como el impulso franciscano por promover dichos íconos. Íconos que fueron empleados en el escudo de armas de la ciudad, cuya colocación en él fue un fuerte argumento para asegurar la leyenda, como se verá. Es probable que el documento titulado como *La fundación del pueblo de San Bartolomé Aguas Calientes*,⁵⁸³ sea de manufactura previa a la *Relación histórica*, o simplemente otra tradición sobre la fundación de Querétaro, ya que narra el hecho sin el milagroso portento, mencionando a Santiago y a la Cruz como elementos significativos, ya que el primero dio el título al pueblo fundándose su día, el 25 de julio de 1534, y respecto a la “Santa Cruz”, dijo que se puso como mojonera y señal de ser

⁵⁷⁹ Documentos que presenta Wright “Visiones indígenas”, *Op. Cit.* Que entre otros están las mercedes concedidas a Montañez, las relaciones de méritos, de las cuales hay varias versiones, las cédulas de fundación de Querétaro, la relación de San Bartolomé Aguascalientes, por mencionar algunos.

⁵⁸⁰ En Querétaro hubo un movimiento congregador de indios en 1603, en cuyos documentos aparece Nicolás de San Luis Montañez como gobernador del pueblo de Querétaro, documento en el que no aparece nombrado el pueblo como “Santiago de Querétaro”. Ver versión paleográfica de Valentín F. Frías, *La conquista de Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, pp. 159-184.

⁵⁸¹ Margarita Menegus Bornemann, “Los Títulos Primordiales de los pueblos de indios”, *Estudios, Revista de historia moderna*, 20 (1994), pp. 207-230.

⁵⁸² Inoue, “Fundación de pueblos indígenas novohispanos”, *Op. Cit.*, pp. 119-124.

⁵⁸³ Versión paleográfica de Valentín F. Frías, *La conquista de Querétaro*, *Op. Cit.*, pp. 131-141. Supuestamente escrito en primera persona por Nicolás de San Luis Montañez.

tierras conversas, ya que fueron bautizados por un sacerdote, como lo dice también la *Relación histórica*.⁵⁸⁴

Fue en 1694 cuando se prohibió en Querétaro la realización de la danza de “moros y cristianos”, tradición indígena en torno a las fiestas de la Cruz. Fueron denunciadas como profanas, y se puede apreciar una aversión franciscana hacia ellas.⁵⁸⁵ ¿Sería la *Relación histórica* una respuesta indígena ante tal prohibición? Ya que estas se realizaban, como se dijo, con un Santiago a caballo libertando a la Cruz cautiva por los moros, generando un alarde, entre los que aparecían caciques y guerreros indígenas, como narró Sigüenza.⁵⁸⁶ ¿Esto fue motivo suficiente para poner por escrito el mito fundacional?⁵⁸⁷ Algo más debió motivarlo. El imaginario indígena se configuró con la acomodación de sus propios orígenes y asimiló sus nuevos orígenes como cristianos, relacionando así los dos íconos promovidos por los franciscanos y sus tradiciones orales.

⁵⁸⁴ Considerando que el final de éste es un agregado del copista franciscano. Dentro del documento se habla de una “relación cristiana”, ¿a qué se refería con ello? ¿A las crónicas de la conquista repleta de apariciones de cruces y santos?

⁵⁸⁵ José Ignacio Urquiola Permisán, “Un conflicto surgido ante las fiestas de Moros y Cristianos: Querétaro en 1694”, *El Heraldo de Navidad*, 1999, pp. 110-113. Cabe destacar que la denuncia al parecer fue, si no hecha, motivada por los franciscanos, que con sus prácticas de ascetismo y rigor, no sólo acusaron que en las fiestas de la Santa Cruz se hicieran las danzas, sino también las corridas y las comedias, asuntos fuertemente atacados por los crucíferos, como se vio en el capítulo II.

⁵⁸⁶ Sigüenza describe que en la procesión iba una tropa de indios capitaneada por personajes como Diego de Tapia, Xolotl, Nopalton, entre otros “reyes” toltecas, tepenecas, aztecas y mexicanos, ausentes Fernando de Tapia y Nicolás de San Luis Montañez.

⁵⁸⁷ Aunque se prohibieron siguieron siendo parte de las tradiciones locales, inclusive promovida por criollos, como testimonia los *Acuerdos Curiosos*, que don Esteban Gómez de Acosta, corregidor, por gracia recibida promovió el culto a la Virgen de El Pueblito (1741) no sólo con “función de iglesia, sino que fue general en fuegos, banquete, refresco, fiesta de toros y hasta de las lides que los indios imitan en tales ocasiones, vestidos de españoles y moros”, de este modo las tradiciones indígenas danciles fueron apropiadas por criollos para manifestar esta devoción, y probablemente sucedió lo mismo con las danzas en honor a Santiago y la Cruz. Anónimo, *Acuerdos curiosos*, *Op. Cit.*, 1766; Vilaplana, *Histórico*, *Op. Cit.*, pp. 108-109. Tradiciones que serían fuertemente acusadas por el provisor e inquisidor de indios y chinos, el doctor Manuel Joaquín Barrientos Lomelí y Cervantes, quien, en edicto de 1769, prohibió las “danzas de santiaguitos [y] otros bailes supersticiosos”, pues según eran promovidos, entre otras cosas, por la superstición e irreverencia. Edicto, 1769, CARSO, Archivo, 11472.

Los indios queretanos fueron objeto de diversos pleitos a causa del agua y sus tierras,⁵⁸⁸ y con la finalidad de argumentar su defensa generaron por escrito sus tradiciones orales, produciendo una literatura fascinante en torno al cacique Nicolás de San Luis Montañez, quizá el más recordado por ellos a finales del siglo XVII y principios del XVIII, ya que los Tapia casi desaparecían.⁵⁸⁹ Por lo tanto, muchos factores debieron implicar en la puesta por escrito de su oralidad: las congregaciones de indios, para unificar y resguardar su identidad como grupos; las prohibiciones de sus rituales sincretizados; las composiciones y pleitos diversos por tierras y aguas, para legitimar la tenencia sobre ellas; pero también como legitimación del poder caciquil sobre otras familias.⁵⁹⁰ Pero un suceso de 1710 debió obligar a los caciques y pueblos indígenas de Querétaro para recurrir a la creación de documentos que pudieran legitimar la posesión de tierras.⁵⁹¹ Ya que los indios temerosos de que se las quitaran por las composiciones

⁵⁸⁸ Véanse los diversos pleitos entre el siglo XVII y principios del siglo XVIII. Urquiola Permisán, *et. al., Documentos para la historia urbana de Querétaro, Op. Cit.*; Juan Ricardo Jiménez Gómez, *La República de Indios en Querétaro, 1550-1820, Gobierno, elecciones y bienes de comunidad*, México, Instituto de Estudios Constitucionales, 2006, pp. 205-209.

⁵⁸⁹ Gruzinski, "La memoria mutilada", *Op. Cit.*, pp. 35-36.

⁵⁹⁰ Esta literatura en torno al cacique, permitió que supuestos descendientes las usaran en su beneficio, como ejemplo está el caso de Cayetano Ciriaco de San Luis Montañez, que presentó en 1791 dos documentos con los que intentaba demostrar su derecho de cacique remitiéndose a Nicolás, uno de ellos es el nombramiento de capitán, no "digno de fe, pues está dado sin mandato judicial, sin fecha y sacado de otro igual que se dice produjo el interesado". AGN, Civil, vol. 1779, exp. 2, f. 15r. Versión paleográfica de Alejandra Medina Medina, "Un probable descendiente del conquistador don Nicolás de San Luis Montañez, don Cayetano Ciriaco de San Luis Montañez", *El Heraldo de Navidad*, 2004, 45-52. Aunque el segundo documento que presentó fue la donación de tierras hechas en 1624, más apropiado a su época, donde se menciona la relación que tenían los Tapia y Montañez, y en el cual no se habla de "Santiago de Querétaro" como en el nombramiento. También es curioso cómo una supuesta cédula de fundación de Querétaro estaba en manos del indio Ventura Reyes, ¿quizá la empleó él o algún antepasado para tratar de legitimar parentesco con el ya famoso Nicolás de San Luis? Pues el traslado se hizo en 1761. Versión paleográfica de Eduardo Rabell Urbiola, "La Real Cédula de fundación de Santiago de Querétaro", *El Heraldo de Navidad*, 2006, p. 34.

⁵⁹¹ En diversas latitudes de orbe indiano, sobre todo lo que hoy es México, los indígenas recurrieron a diversas formas para legitimar la tenencia de la tierra, como a la elaboración de documentos no existentes, ya mercedes, títulos, nombramientos, cédulas fundacionales, relaciones de méritos, etcétera. Carrillo Cázares, "Chiquisnaquis" un indio escribano", *Op. Cit.*; Romero Frizzi, "El título de San Mateo Capulalpan", *Op. cit.*; Megged, "El "relato de memoria" de los axoxpanecas", *Op. Cit.*, pp. 116-117; Para el caso de Querétaro, por ahora la referencia sobre Cayetano Ciriaco de San Luis Montañez, quien al parecer mandó hacer un documento. AGN, Civil, vol. 1779, exp. 2, f. 15r. En Medina Medina, "Un probable descendiente del conquistador don Nicolás de San Luis Montañez", *Op. Cit.*

que se estaban haciendo, pidieron se hicieran sin su perjuicio, a lo que el juez privativo de composiciones les respondió que se harían sin su menoscabo, por lo que debían presentar los títulos, si los tenían, para que se les hiciera composición de sus tierras, justificando su tenencia.⁵⁹²

Este proceso debieron dar origen al documento transcrito en 1717 por el fraile crucífero, José Díez, que sumergido en un ambiente de agitación y tensión entre los cleros, pudo alterarlo para tratar de legitimar su primogenitura agregando el final, que quedó totalmente desconectado del resto. El documento no lo encontró en el archivo y tampoco estaba tan maltratado, pues no hay lagunas que lo confirmen, sino que fue solicitado a los indios de Querétaro, quienes lo habían redactado, si no en otomí, sí en español, quizá basándose en otros como el de San Bartolomé Aguascalientes, y añadiendo sus propias tradiciones con la carga significativa de los dos íconos que se aparecieron para legitimar sus danzas prohibidas, legitimar también sus tierras y tal vez también el cacicazgo de los descendientes de Nicolás de San Luis Montañez.

Las prácticas discursivas de los indios, que acomodadas y asimiladas dieron el origen a la leyenda fundacional, generan más preguntas ¿Cómo esta práctica discursiva legitimadora fue apropiada por el resto de los “vecinos” de Querétaro? ¿Quiénes se encargaron de hacerlo? Pues fueron los franciscanos, a través de las prácticas discursivas para legitimar su primogenitura puesta en duda, uno de sus principales promotores fue fray Isidro Félix de Espinosa.

Cabe inferir que el mito fundacional se debe a las tradiciones orales indígenas, que se apropiaron de ella para legitimar varias causas. Y que el aspecto de la primogenitura en la *Relación histórica*, parece más un agregado, “invención” franciscana. Lo que no implica que no hay sido así, pues lo más seguro es que sí fueron los franciscanos quienes evangelizaron y, sólo tal vez, un clérigo bautizó a los primeros conversos. Para el caso,

⁵⁹² Jiménez Gómez, *La República de Indios, Op. Cit.*, pp. 209-210. Todavía en 1712, inclusive hasta 1715, se seguía este proceso de composición de la tierra de los indios, *Ibidem*, p. 110. AGN, Tierras, vol. 252, exp. 1; Megged, “El “relato de memoria” de los axoxpanecas”, *Op. Cit.*, p. 116.

no interesa saber quiénes fueron los primeros, sino comprender cómo se imbricaron las tradiciones discursivas para generar una apropiación identitaria.

4.3.3 *La otra versión franciscana: Se populariza la leyenda*

Era la transcripción de Díez un documento que al parecer se quedó ahí en el archivo, donde dijo que lo había encontrado. Cinco años más tarde, 1722, apareció el libro *Cruz de piedra imán de la devoción*⁵⁹³ de fray Francisco Xavier de Santa Gertrudis, quien retomó el documento transcrito. El jesuita Juan de Oviedo, quien fungió como censor de la obra, dejó en claro que no existía hasta entonces una “relación en forma”, sobre los orígenes de la reliquia, “sino solamente una corta y confusa tradición”, por ello elogiaba las dotes del escritor, ya que lo conocía desde que fue su alumno en el seminario. No dudaba el jesuita que la obra del franciscano “reducida ya a forma de historia verdadera”, aumentaría con la “noticia” sus cultos y devoción “se [avivaría] la confianza, y se [haría] celeberrima, para gloria de Dios y exaltación de nuestra Santa Fe en todo el mundo”.⁵⁹⁴ El otro censor, Joaquín Antonio de Villalobos, también jesuita, coincidió con el desconocimiento del origen de la Cruz, y que la obra restablecía “sobre los fundamentos de la verdad, los más altos motivos de la veneración”.⁵⁹⁵

Acceder a la verdad era una aspiración racionalista de la historia. Por eso, tanto los censores como el autor insistieron en ello. El mismo Xavier de Santa Gertrudis se quejó de la poca documentación sobre la “Conquista de este sitio”, ya que registró los protocolos y archivos locales, encontrando “noticias muy escasas e indirectas” referente a su asunto, por ello recurrió a “antiguos papeles, memorias y tradiciones de los principales caciques de esta comarca”, y que comparándolos con los cronistas se acomodó a lo “más verosímil y congruente” para determinar lo “más auténtico”

⁵⁹³ Francisco Xavier de Santa Gertrudis, *Cruz de piedra imán de la devoción*, *Op. Cit.*

⁵⁹⁴ Juan Antonio de Oviedo, “Aprobación”, Francisco Xavier de Santa Gertrudis, *Cruz de piedra imán de la devoción*, *Op. Cit.*, f. 2.

⁵⁹⁵ Joaquín Antonio de Villalobos, “Aprobación”, Francisco Xavier de Santa Gertrudis, *Cruz de piedra imán de la devoción*, *Op. Cit.*, f. 3.

concordando con la “ingenua veracidad de la historia”.⁵⁹⁶ Con estas referencias, además de pretender la verdad racionalista de la historia, deja ver el uso de fuentes diversas, originadas en la memoria indígena. Aunque no lo cita directamente, una de sus principales fuentes fue la transcripción de Díez del documento conocido como *Relación histórica*, el cual nombró como “papeles de Tula y Xilotepec”, aunque se basó en otros que denominó genéricamente como “relaciones juradas”.⁵⁹⁷

Para dar credibilidad a la leyenda, el franciscano decidió “poner las razones que persuaden a la afección pía a creer con aquella sencilla fe que permite una relación jurada, y una asentada tradición”.⁵⁹⁸ El primero de sus argumentos fue el escudo de la ciudad, en el que aparecen las efigies de la Cruz y de Santiago, por ello afirmó que era “asentada e inconcusa tradición aludir aquellas sagradas imágenes de la Cruz y de Santiago a la conquista de Querétaro, con que se [corroboraba] la verdad de su aparición”.⁵⁹⁹ Para reforzar este argumento, recurrió a las apariciones de los mismos íconos en diversos lugares de conquista española, por lo que Juan de Solórzano había nombrado a la América como “*Tierra de la Cruz*”. E insistió en su autenticidad, a través de los portentos y milagros que realizó la reliquia.⁶⁰⁰

Los elogios a la Cruz y a Querétaro también fueron para uno de los grandes benefactores, el “ilustre y venerable presbítero don Juan Caballero y Ocio, heroico varón”, a quien su piedad le debían los templos no sólo las alhajas y adornos, sino sus propias construcciones, como consta que fue él quien terminó el crucero y cúpula del templo de la Cruz.⁶⁰¹ Con ello, el fraile Santa Gertrudis, disponía al lector para moverlo a la generosidad y devoción, un argumento *a posteriori* de la veracidad de su origen milagroso. Y estando en esto, alardeó a la ciudad de Querétaro nombrándola no sólo como “Paraíso de la América”, sino que se atrevió a llamarla “Nueva Jerusalén”,⁶⁰²

⁵⁹⁶ Francisco Xavier de Santa Gertrudis, *Cruz de piedra imán de la devoción*, *Op. Cit.*, p. 5.

⁵⁹⁷ Entre los cuales seguramente figuró *La fundación del pueblo de San Bartolomé Aguas Calientes*, *Op. Cit.*

⁵⁹⁸ Francisco Xavier de Santa Gertrudis, *Cruz de piedra imán de la devoción*, *Op. Cit.*, p. 11.

⁵⁹⁹ *Ibidem*, p. 12.

⁶⁰⁰ Los cuales narra a partir de la página 21 hasta la 39.

⁶⁰¹ Francisco Xavier de Santa Gertrudis, *Cruz de piedra imán de la devoción*, *Op. Cit.*, p. 39.

⁶⁰² *Ibidem*, p. 43.

comparando el monte Calvario con el cerro del Sangremal, de esta manera persuadir más al lector en favor de la leyenda, pues al parecerse esta tierra al lugar donde la Cruz fue victoriosa, legitimaba con más razón su aparición. Este último argumento lo reforzó con la fundación de una cofradía (1614), que recibió el título pontificio de “*Santae Crucis in Jerusalem*”,⁶⁰³ es decir la Cofradía de la Santa Cruz en Jerusalén.

¿Pero los motivos que expresa la obra fueron los que movieron al escritor? ¿No seguía en su instinto argumentar la primogenitura franciscana puesta en duda por los clérigos? Pues, más bien parece que el pretexto de la obra, que era la Cruz, tenía de fondo dejar en claro su primogenitura, aunque no abundó en ello sí lo refirió. Afirmó, siguiendo a la *Relación histórica*, que fray Juan de Quemada, de la provincia del Santo Evangelio de México, al que “los antiguos papeles de Tula y Xilotepec [dieron] el nombre de conquistador, por su ardiente celo y generoso espíritu, con que sin novedad del ánimo, entraba en los más ingentes peligros, animándolos con su voz y alentándolos con su ejemplo”.⁶⁰⁴ Por lo que ya se dijo, este agregado lo tomó como verdadero y aumentó los datos, como de qué provincia venía y su valentía en la empresa misionera. Relato que parece contradecir lo que más adelante afirmó, que una vez presenciado el portento, los indios “chichimecos” fueron dóciles a recibir la fe “por medio de los hijos de San Francisco, sagrado Antesignano de la Cruz”.⁶⁰⁵

Poco es lo que dice el fraile respecto a la primogenitura, por lo que tratar de determinar a partir de ello la tensión discursiva en la pugna tendría escaso significado. Pero, se ha dejado pasar un dato relevante de la publicación, que la dedicatoria fue escrita por el guardián del convento de la Cruz, fray Isidro Félix de Espinosa, quien otrora dedicara elogios a Juan Caballero, en esta ocasión su pluma dirigía loas al capitán José de Urtiaga Salazar y Parra, alférez de la ciudad, a cuyas expensas se publicó la obra,

⁶⁰³ *Ibidem*, p. 44.

⁶⁰⁴ *Ibidem*, pp. 6-7.

⁶⁰⁵ *Ibidem*, p. 11. Antesignado no tiene acepción en el *Diccionario de Autoridades*, pero puede deducirse su definición a partir de la descomposición, del que “signado”, significa representar, lo que bien podría colegirse como “Representante”.

promoviendo así su devoción.⁶⁰⁶ Pero Espinosa fue un fraile que conocía muy bien la pugna por la primacía eclesiástica, por lo que el apoyo a la publicación de esta obra era un ataque en las prácticas discursivas contra los clérigos. De esta manera, Espinosa se relacionó con la tradición establecida por el rescate de Díez y publicada por Santa Gertrudis.

Impulsar la historia franciscana fue una tarea que Espinosa tomó bajo su tutela, pues auspició la obra de Santa Gertrudis y apoyó la redacción de la *Crónica del Beaterio de Santa Rosa*, hacia 1730.⁶⁰⁷ ¿Tenía alguna intención el franciscano Espinosa al involucrarse en la *Crónica* del beaterio? Quizá su única intención fue la de rescatar los orígenes franciscanos de la corporación, porque en 1728 se había secularizado transformándolo en colegio ¿O, trataba de armar una defensa de los orígenes franciscanos del beaterio para restituir, si no el predominio bajo su “religión”, por lo menos el hábito para que fueran reconocidas como Terciarias Franciscanas? Este segundo planteamiento adquiere sentido al saber que las copias manuscritas de la *Crónica del beaterio* se conservaron en el archivo del Colegio de la Cruz, y que para 1732 el colegio beaterio obtuvo un breve pontificio del papa Clemente VII, que las reconocía como “hermanas enclaustradas, otorgándoles el derecho a gozar de todos los privilegios de la Tercera Orden, pero dejándolas sujetas al arzobispado de México”.⁶⁰⁸ Otra manera en que se hizo cargo de la historia de su orden, fue la labor de cronista que desempeñó, por lo que publicó biografías y su *Crónica*, y dejó obras inéditas con la misma intención.

Impresa la obra del fraile Francisco Xavier Santa Gertrudis, la leyenda estaba puesta en circulación para los letrados. Su impregnación parece que no fue pronta, ya que ni las *Ordenanzas* (1733)⁶⁰⁹ ni la *Relación peregrina* (1739)⁶¹⁰ la mencionaron. En cambio, en el *Informe* del corregidor Esteban Gómez de Acosta (1743), el redactor la tuvo a la

⁶⁰⁶ Este capitán fue un promotor de las devociones franciscanas, pues también lo hizo con el culto a la Virgen Purísima de El Pueblo de San Francisco Galileo, alias El Pueblito, construyendo su templo. Hermenegildo Vilaplana, *Histórico*, *Op. Cit.*, pp. 40-44.

⁶⁰⁷ María de Jesús, *Crónica del Real colegio de Santa Rosa*, *Op. Cit.*, p. 25.

⁶⁰⁸ Muriel, “Estudio introductorio”, *Crónica*, p. 13.

⁶⁰⁹ *Ordenanzas*, *Op. Cit.*

⁶¹⁰ Navarrete, *Relación peregrina*, *Op. Cit.*

mano, pero también hizo mención de otra tradición, una que al parecer se estaba cuajando y que provenía de lo escrito por Sigüenza, aunque no lo refirió. El *Informe* fue el primero en proponer la fecha de 1531 para la fundación de Querétaro, y se lo adjudicó a Santa Gertrudis.⁶¹¹ La otra tradición fue la que expuso Espinosa en su *Crónica* de 1746,⁶¹² tradición que consideraba a Fernando de Tapia como cacique fundador, en lugar de Nicolás de San Luis Montañez. Dejó expreso el *Informe* que esta tradición le fue notificada por el guardián del convento de la Cruz, fray José Hurtado de Jesús María. De cualquier forma, de mano de un crucífero, aunque bien pudo solicitar los avances de fray Isidro Félix de Espinosa de su *Crónica*.

Si los queretanos no se habían acercado a la tradición de Nicolás de San Luis Montañez, a través del impreso de Xavier Santa Gertrudis, ni por el *Informe* del corregidor, sí lo hicieron a través de su devoción, festividad y pintura. Por esos años se elaboraron los retratos del cacique Montañez, aludiendo a la obra de Santa Gertrudis, así como a la fecha de fundación de 1531, en el que se expresaba el portento.⁶¹³ También implicó en la difusión de la leyenda la reproducción del escudo de armas, al que hizo referencia el franciscano en su *Cruz de piedra*, como argumento fiable de las apariciones de Santiago y la Cruz. En fin, el convento de la Cruz se hacía más famoso, ya por sus fiestas como por sus misioneros, y de ello se encargó el franciscano Isidro Félix de Espinosa mediante la publicación de dos obras entorno a frailes crucíferos con fama de santidad, una sobre fray Antonio de los Ángeles Bustamante (1731)⁶¹⁴ y otra de fray

⁶¹¹ Gómez de Acosta, *Informe, Op. Cit.*, pp. 116-117.

⁶¹² Espinosa, *Crónica, Op. Cit.*, p. 589. Dice que la terminó de escribir el 2 de septiembre de 1744, y que cinco años atrás la inició, y una página adelante declara haber concluido la obra el día 19 de octubre, día de San Pedro de Alcántara, de 1747, lo que es evidente un error de impresión, lo más seguro es que fue de 1744.

⁶¹³ Una reproducción de uno de los retratos véase: Conrado Tostado *et. al.*, *Tesoros de la ciudad de Querétaro*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1992, p. 25.

⁶¹⁴ Isidro Félix de Espinosa, *El querubín custodio de el árbol de la vida, la Santa Cruz de Querétaro. Vida del venerable siervo de Dios, fray Antonio de los Ángeles Bustamante, ejemplarísimo portero de el colegio de la Santísima Cruz de los milagros*, México, José Bernardo de Hogal, 1731.

Antonio Margil de Jesús (1737).⁶¹⁵ Pero su obra más importante fue la *Crónica apostólica y seráfica* (1746).⁶¹⁶

Félix de Espinosa en su *Crónica* reforzó el aspecto milagroso de la versión de Xavier de Santa Gertrudis, y agregó a su fundamentación nuevas fuentes, la *Información de méritos de Fernando de Tapia* encontrada en el archivo del convento de Santa Clara. Por ello, comenta Antonio Rubial que la elaboración de la versión de Espinosa sobre la pacificación, conquista y fundación de Querétaro, responde a una doble tradición, la de la *Relación* y la de la *Información*, apoyándose en los testimonios de los cronistas que no dieron más detalle.⁶¹⁷ Referente a la pacificación de Querétaro, Espinosa dijo que sucedió el 25 de julio de 1531, tras una representación de una batalla entre cristianos y gentiles, es decir los indios conversos y soldados españoles contra los chichimecas y refugiados, de modo que se hizo un “alarde de esforzada valentía, batallando de una y otra parte, cuerpo a cuerpo, sin más armas que sus naturales esfuerzos”,⁶¹⁸ algo que recuerda más a las rituales danzas.

Le preocupaban a Espinosa, la pacificación de Querétaro y el origen de la Cruz, a las que se sumaría la primogenitura de la evangelización, y por ello argumentó abiertamente contra Sigüenza y contra el cronista Herrera,⁶¹⁹ y reforzó lo dicho por Santa Gertrudis. Respecto a la Cruz y la evangelización sustentó que la Cruz de los milagros tenía un origen histórico, que era el mismo al de la fundación de Querétaro, para ello se basó en la *Relación* utilizada por Santa Gertrudis, pues “fue el principal asunto de aquella erudita descripción”, pero en lo tocante al conquistador Montañez, lo desmiente,⁶²⁰ esta contradicción la notará el clérigo autor de la *Disertación*. Contra Sigüenza argumentó sobre la primogenitura franciscana desmintiendo que no pudo

⁶¹⁵ Isidro Félix de Espinosa, *El peregrino septentrional Atlante: delineado en la ejemplarísima vida del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús*, México, José Bernardo de Hogal, 1737. Una segunda edición se hizo en 1742 impresa en Valencia.

⁶¹⁶ Isidro Félix de Espinosa, *Crónica apostólica y seráfica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España, de misioneros franciscanos observantes*, México, Viuda de José Bernardo de Hogal, 1746.

⁶¹⁷ Antonio Rubial, “Santiago y la Cruz de piedra”, *Op. Cit.*, pp. 35-42.

⁶¹⁸ Isidro Félix de Espinosa, *Crónica Apostólica y Seráfica*, *Op. Cit.*, p. 3.

⁶¹⁹ *Ibidem*, pp. 7-10.

⁶²⁰ *Ibidem*, pp. 4-7.

haber sido Juan Sánchez de Alanís el primer evangelizador en Querétaro, que inclusive para la época de la pacificación ni si quiera era clérigo.⁶²¹

La *Crónica* afianzó en el imaginario la mítica batalla, teatralizada, y con ello de la aparición tanto de Santiago como de la Cruz, fusionando dos tradiciones de la fundación de Querétaro, y negando la primogenitura de los clérigos. Por lo que en los albores de la secularización religiosa, en 1751 el ayuntamiento envió un extenso memorial en el que afirmó que la orden franciscana “emprendió la conquista espiritual de este lugar y de todo el reino”, que por lo tanto “si la conquista temporal funda derecho, mucho más la espiritual”.⁶²² Un atisbo de que la primogenitura franciscana había sido relacionada a los orígenes de Querétaro. Pero los clérigos no se quedaron ahí, y uno de ellos escribió con sutileza la defensa, en un curioso proceso discursivo como se verá.

4.3.4 *Contra argumento de los clérigos*

Complicado es analizar los procesos discursivos no escritos, como en qué momento arribó al imaginario local la leyenda, si fue necesariamente por las obras impresas, lo que no se niega, pero tampoco satisface, pues la versión debió circular de manera oral entre los indios y los vecinos, ya por las fiestas, las danzas, las pinturas y el escudo. Entonces, comprendiendo el proceso, cabe pensar que la sociedad rumoraba la primogenitura franciscana para apoyar que no se les quitasen las doctrinas, como lo hizo el Ayuntamiento en 1751. Quizá tras estos decires, en la festividad de San Pedro,

⁶²¹ *Ibidem*, pp. 7-10.

⁶²² AFPM, Q-2, Ayuntamiento de la ciudad, 5 de noviembre de 1751, citado en Brading, *Una Iglesia Asediada, Op. Cit.*, pp. 92-93.

29 de junio de 1754, el clérigo Ignacio Luis de Valderas Colmenero⁶²³ pronunció un sermón que dio a la estampa en 1755.⁶²⁴

Con ocho párrafos armó su sermón, seis de los cuales eran el panegírico a San Pedro, al que llamó la “sombra de Cristo”, en cuya sustancia eran un sólo individuo, la roca firme de la fe, en el que se afianzaba la verdad de la Iglesia. Al finalizar el párrafo sexto dijo que san Pedro venció la cabeza de Roma, hiriéndola por los oídos “con las voces de su predicación”, y que personalmente ayudó a conquistar la “occiseptentrional América, esgrimiendo el diestro acero en un blanco hermosísimo caballo, como testifican muchos historiadores”, de manera que con su espada conquistó y “plantó la fe por boca de sus hijos primogénitos, los clérigos seculares, que fueron los primeros que ilustraron la América con las luces del Evangelio”.⁶²⁵ De modo que el séptimo apartado inició diciendo “No emprendo resucitar antiguas proezas, ni oscurecer ajenas glorias; pero para que no se olviden las muchas que hizo el sagrado clero en beneficio de la América”. Con ello indicó la tensión por la primogenitura de los cleros en la Nueva España. Aseguró que no hablaría de Juan Sánchez de Alanís, quien con su doctrina convirtió a los indios en Querétaro, porque “todos los hombres de buen gusto”, y por ello aficionados a la obra de Sigüenza, habrían leído su relación intitulada *Glorias de Querétaro*. Por eso versó sobre la obra evangelizadora de los clérigos en la “América”, para ello citó a los grandes cronistas religiosos como Torquemada, Dávila Padilla y

⁶²³ Hijo del licenciado José de Valderas, coronel y abogado de la Real Audiencia, y de Juana María Colmenero y Corral, españoles, naturales y vecinos de Querétaro. Fue abogado de la Real Audiencia, bachiller en filosofía y los dos derechos por la Real Universidad, opositor en ella a cátedras de las dichas tres facultades, presidente de la Academia de Leyes, examinador sinodal de juristas, vicario y juez eclesiástico sustituto de Querétaro. Opositó el 1755 a las parroquias que se estaban secularizando. Según su relación de méritos y la portada del Sermón de San Pedro.

⁶²⁴ Ignacio Luis de Valderas Colmenero, *Sermón del príncipe de los Apóstoles, nuestro padre San Pedro, que en su día y solemne anual fiesta que le celebra la muy ilustre Congregación de Presbíteros Seculares de Nuestra señora de Guadalupe de Querétaro en su iglesia*, México, Imprenta nueva de la Biblioteca Mexicana, 1755. El cuerpo del *Sermón* está dividido en dos partes, el sermón y a partir de la página 29 está inserta la "Satisfacción a un reparo y motivos de la impresión".

⁶²⁵ *Ibidem*, p. 22.

Grijalva. Enlistó un número de clérigos ilustres. Y con el octavo párrafo culminó su sermón.

Estas afirmaciones debieron mover a los oyentes, conocedores de la versión franciscana, a murmurar contra él. Y así lo afirmó Valderas en la “Satisfacción a un reparo, y motivos de la impresión”, contigua al sermón. Aseguró que su sermón no tenía nada de “singular” y era tan “ordinario”, pero que aun así motivó “ruidosos alborotos”, por la novedad que generó entre los “ignorantes”, y con tono de modestia aseguró no faltar en nada sobre las “religiones”. Lo que le causó otras “falsedades, hablillas y rumores”, de las cuales sólo merecían su risa. Quienes lo atacaron seguramente fueron clérigos o frailes que podían predicar, ya que de sus “invenciones” y “juicios” no tenían la capacidad “para formar aún peores sermones” que los suyos, de modo que así no podían darle ni quitarle crédito con los “doctos”.⁶²⁶ Se le acusó de “temeridad”⁶²⁷ contra el fraile crucífero Espinosa, quien decía lo opuesto en su *Crónica*, por lo que aclaró:

Venero y aprecio a este doctísimo escritor que ha sabido con sus gigantes letras y virtudes aumentar glorias a nuestra patria, en las pulidas obras que ha dado y está para dar a luz, como a uno de los muchos ilustres varones que ha producido Querétaro, pero confieso con toda ingenuidad, que hasta ahora después que prediqué, no había logrado la fortuna de ver esta su *Crónica*.⁶²⁸

Aclaración que debe ser tomada con cierto tiento, pues teniendo fama de una erudición en diversas materias como la historia,⁶²⁹ a casi una década de su impresión, no cabe pensar que desconociera la obra del franciscano. Pero sólo hay de dos, o no lo sabía o fue un recurso con que intentaba matizar la invectiva. Ya que Espinosa atacó las tesis históricas de Sigüenza y Herrera, sobre la primogenitura de los clérigos, y para ello se escudó en las palabras del franciscano: “los discursos de un historiador basta que

⁶²⁶ *Ibidem*, pp. 22-24.

⁶²⁷ Temeridad: “Audacia inconsiderada, e imprudente, sin meditado examen del peligro”; “Vale también concepto formado sin fundamento, o razón”. Ambas acepciones en Real Academia Española, “temeridad”, *Diccionario de Autoridades*, tomo VI, 1739.

⁶²⁸ Ignacio Luis de Valderas Colmenero, *Sermón del príncipe de los apóstoles*, *Op. Cit.*, p. 33.

⁶²⁹ Juan José de Eguiara y Eguren que fungió como censor del sermón, sostuvo la erudición del orador. Quien respecto al tema dijo que “ambos clerics, sin embargo de que las glorias sean muchas y en diferentes tiempos, todas van a una, quiero decir a la Dios”. Juan José de Eguiara y Eguren, “Parecer”, Ignacio Luis de Valderas Colmenero, *Sermón del príncipe de los apóstoles*, *Op. Cit.*, S/F.

tengan probabilidad, pero que los hechos han de ser infalibles”.⁶³⁰ Con base en ellas criticó sus fuentes y las puso en duda, refiriéndose a los traslados de la *Relación* y la *Información* encontrada en el Archivo de las Clarisas. Arguyó que Sánchez de Alanís en 1531 era clérigo, pues cabía la posibilidad de que Espinosa leyera mal la *Información*, o que el Sánchez de Alanís de ese documento era otra persona. Finalizó diciendo que estos eran algunos fundamentos de entre otros que omitió por no extenderse. ¿De qué argumentos se trataban? ¿Los tenía redactados y decidió no publicarlos por no extenderse?

Parece que Valderas Colmenero fue el autor del manuscrito titulado *Disertación*⁶³¹ en el que se refuta a Félix Espinosa, el cual debió escribirlo después del sermón entre 1754 y 1755, además porque la *Disertación* menciona a Espinosa como alguien vivo, según anota Cervantes, y éste murió en 1755.⁶³² ¿Aquellos argumentos que omitió Valderas Colmenero fueron puestos por escrito en la *Disertación*? Todo apunta a que sí, ya que los empleados en la “Satisfacción”, aparecen reformulados en la *Disertación*. El autor defendió a Herrera y utilizó a otros historiadores como Torquemada, Dávila Padilla, Mendieta, Vetancourt, Feijoó, Papenbroeck, Segura, Pennoto, entre otros.

Se apegó a la autoridad de Herrera, porque al ser cronista del reino tuvo acceso a los depósitos documentales del monarca, mismo argumento que empleó en la “Satisfacción”. Dijo que Herrera narró la fundación de Querétaro sin ruido, ni estrépito, ni armas, respaldando además lo escrito por Sigüenza al respecto, y señaló el desconcierto que le causó al autor de las *Glorias* la carencia de información sobre la

⁶³⁰ Ignacio Luis de Valderas Colmenero, *Sermón del príncipe de los apóstoles*, *Op. Cit.*, pp. 33-34. La cita completa dice: “No hay duda, que los discursos de un historiador basta que tengan probabilidad, pero los hechos han de ser indefectibles, y ningún escritor debe seguir instrumento, que primero, con grande averiguación, no califique de cierto. Los que por elegir asunto de cosas pasadas dicen lo que no vieron, son obligados a instruirse con gran tal firmeza, que ceñidos siempre a la verdad no priven a la historia de su principal oficio de enseñarla”. Isidro Félix de Espinosa, *Crónica*, *Op. Cit.*, p. 8.

⁶³¹ Beatriz Cervantes ubicó el manuscrito, aparentemente incompleto, junto a la *Relación* copiada por Díez, en el Archivo General Franciscano: Archivum Generale FF Minorum. Romae, Mexici Missiones II, Vol. XI-62, fs. 96-176v. Para este análisis nos basaremos en lo que dice Cervantes al respecto, por no tener a la mano el documento. Cervantes, *Los franciscanos y la historia*, *Op. Cit.*, pp. 123-135.

⁶³² *Ibidem*, p. 124.

Cruz milagrosa. Después habló de lo escrito por Xavier de Santa Gertrudis, quien estuvo en contra de lo anterior, y que Espinosa retomó a este fraile corrigiendo las desproporciones del relato. Se preguntó por qué los antiguos cronistas callaron lo que Santa Gertrudis y Espinosa dijeron, y duda de las fuentes empleadas por ellos, sobre todo de la *Relación*. Para el clérigo era evidente que la *Relación* fue obra de los indios, quienes acosados por los religiosos sobre los orígenes de la Cruz, les tradujeron un documento antiguo que contenía lo que pedían.

Dijo el clérigo que la *Relación*, además de ser tosca, tenía errores históricos, “manifiestas falsedades, notorias repugnancias, ridículas y despreciables ficciones”. Copió la extensa *Relación*, con sus respectivas anotaciones al margen, y afirmó que pudo haberse escrito a fines del siglo XVII, sin argumentar. Pero lo que criticó no fue la autenticidad de la fuente, sino que haya sido tomada como tal por los franciscanos, pero que únicamente en parte, lo que debieron hacer fue tomarla toda como verdadera o descalificarla por completo, inclusive que si era tomada como buena, esa fuente confirmaba que fue un secular el primero que bautizó a los indios. En adelante el texto se enfocó a desmenuzar a Espinosa, y criticarlo concediendo indulgencia a Santa Gertrudis por haber escrito tan pronto como llegó de España. De la *Crónica* de Espinosa hizo notar las contradicciones en las que cayó, y sobre la conquista aseguró que la misma fe que recibía el documento criticado, merecía lo presentado por el fraile, aunque aceptó que Espinosa quitó las desproporciones. Lo que le pareció acertado de la *Crónica* fue lo dicho sobre “Conin”. En cuanto a la Cruz, además de basarse en la debilidad de la *Relación*, tampoco era suficiente la credibilidad del escudo. Sobre Juan Sánchez de Alanís, Espinosa aseveró la imposibilidad de que haya sido clérigo para 1531, pero el autor de la *Disertación* propuso que Espinosa había leído mal la *Información*, porque debió estar escrita en procesal, ya difícil de leer a principios del siglo XVIII.⁶³³ Entonces el documento se interrumpió, la sospecha de Beatriz Cervantes al respecto tiene mucho sentido:

⁶³³ Pues era común confundir, como lo es hoy, el trazo de la “s” con la “t”, que leyó “poco más de sesenta”, donde decía “poco más de setenta”, o que el poco más no significaban meses sino años.

Quizá lo inconcluso del manuscrito, si es que quedó así, se debió por una parte, a la muerte de fray Isidro y por otra a que en 1753 se produjo la cédula general emitida por Fernando VI para la secularización de las parroquias en la Nueva España.⁶³⁴

Aunque la *Disertación* no se publicó, el *Sermón* de Valderas Colmenero sí, breve y conciso dejó en claro su postura, la cual matizó el censor Juan José de Eguiara y Eguren, ya que siendo punto “accidental” no menoscababa en nada la “esencia” de la pieza oratoria, y agregó que la finalidad de ambos cleros era la gloria de Dios. Pues como quedó claro, el *Sermón* motivó a la murmuración, ya que siendo la versión franciscana, en sus rasgos más generales, la que estaba impregnada debió motivar una respuesta.

4.4 Trascendencia discursiva

Con “trascendencia discursiva” se quiere dar a entender a lo que se siguió en estas prácticas discursivas por la primogenitura. De cómo la dialéctica estaba en marcha. Precisamente un año después de haberse publicado el *Sermón* de Valderas, se imprimió el *Novenario de preciosas piedras* (1756) del crucífero José Joaquín de Ortega y San Antonio, el cual contenía una “breve noticia de su origen milagroso y progresos”.⁶³⁵ Es lamentable no haber ubicado esta obra para su consulta, ya que su cercanía a los textos del clérigo parecería una respuesta, pero por lo pronto su contenido queda velado. Si no fue una respuesta, aunque el título es estimulante para pensar que sí, los franciscanos estaban generando otra forma discursiva para hacer sentir su presencia en la población, con el ícono de la Virgen Purísima de El Pueblito. A escaso un año de la secularización de la doctrina principal de Querétaro, se imprimió el *Histórico y sagrado novenario* (1760) de Hermenegildo Vilaplana, sobre la Virgen de El Pueblito, que había

⁶³⁴ *Ibidem*, p. 135.

⁶³⁵ José Joaquín de Ortega y San Antonio, *Novenario de preciosas piedras que (con breve noticia de su origen milagroso y progresos) consagra a la preciosa y admirante Cruz de Piedra, que se venera en el seminario de padres misioneros de Propaganda Fide*, México, Biblioteca Mexicana, 1756.

sido nombrada patrona de la provincia franciscana en 1745. Respecto a la primogenitura dijo:

Dignos de perpetuos aplausos será siempre los trabajos que tuvo la religión franciscana en reducir a la fe y buenas costumbres a los otomíes cerriles y barbaros chichimecas, que habitaban esta población de Querétaro, antes de su gloriosa conquista. Para esto destinó la famosísima provincia (custodia entonces) del Santo evangelio de México, los ministros que con victorioso afán y maravilloso celo, habían de conseguir la palma de la victoria, o habían de empuñar el estandarte del triunfo.⁶³⁶

Mencionó a fray Jacobo Dacia como uno de los primeros evangelizadores, según le habían informado los “monumentos” que poseía. Aunque breve, se agregó a la pugna discursiva por la primogenitura. Partiendo de estos hechos, narró la conversión de los indios del pueblo de San Francisco (El Pueblito), que sucedió casi cien años después, en 1632, y que una relectura posterior la hizo coincidir la talla de la imagen con el año de 1631, para que fueran cien años después de la pacificación de Querétaro y de las supuestas apariciones y estampación de la Virgen de Guadalupe.⁶³⁷ Ahora la Virgen Purísima lograba la conversión de los indios de El Pueblito, según esa interpretación, pero ello queda para un tema de investigación aparte. Un proceso de apropiación de esta imagen extramuros a Querétaro tuvo su punto álgido en la segunda mitad del siglo XVIII, pues una serie de prácticas discursivas y devotas surgieron en torno suyo.⁶³⁸

La insistencia franciscana seguía en la *Crónica* (1778-1780) inédita de fray Pablo de la Purísima Concepción Beaumont: la primogenitura franciscana; el origen milagroso de la Cruz y aparición de Santiago en la conquista de Querétaro; y el protagonismo del

⁶³⁶ Hermenegildo Vilaplana, *Histórico, Op. Cit.*, p. 17.

⁶³⁷ *Informe muy ilustre Ayuntamiento de las Autoridades judiciales y del Regimiento de la ciudad de Querétaro*, 9 de septiembre de 1762, citado en Sergio Rivera Guerrero, “Nuestra Señora de El Pueblito: Acercamiento histórico e iconográfico”, tesis de Doctorado en Artes, Universidad de Guanajuato, 2014, p. 71.

⁶³⁸ Pues el informe del Ayuntamiento de 1762 solicitaba la construcción de un convento franciscano a lado del santuario que se le estaba construyendo. La imagen había sido tomada como la defensora y protectora de la ciudad. Su culto se extendió aún más por las ediciones del *Novenario* de Vilaplana, 1760, 1761 y 1765. Los sermones franciscanos fueron otra forma de promocionar su culto, de los cuales se imprimieron muchos. En agradecimiento se imprimieron textos dando testimonio de su taumaturgia, para una referencia documental e impresos ver Francisco Manuel Romero y Manuel Oropeza, *Santa María del Pueblito, Historia e identidad desde Santiago de Querétaro, catálogo de exposición*, México, Museo de la Ciudad de Querétaro, 1997.

indio Nicolás de San Luis Montañez.⁶³⁹ Beaumont conoció varios documentos de elaboración indígena, pues hizo estudios sobre las aguas termales de San Bartolomé Aguascalientes,⁶⁴⁰ cercano a Querétaro, del que existe una “Relación” de su fundación de evidente hechura indígena. Su *Crónica* defendió la tradición indígena de la conquista con el traslado de algunos documentos en torno al cacique y capitán Montañez. La promoción y devoción a la Virgen de El Pueblito y a la Cruz permite analizar no una primacía fáctica, sino simbólica sobre la ciudad, ya que el clero secular poseía la primacía de facto sobre las corporaciones eclesiásticas, tras la secularización.

Lo clérigos, en cambio, no hicieron pronta su respuesta, ya que respecto a la Virgen de El Pueblito no había algún interés, por entonces, ni por las precedencias y corporaciones, pues para finales del siglo XVIII tenían la mayoría de las parroquias. Pero, el clérigo José María Zelaa e Hidalgo redundó en la temática de la primogenitura tras la reedición de las *Glorias de Querétaro* de Sigüenza, agregando un fragmento de la publicación de Valderas Colmenero,⁶⁴¹ reafirmando la versión mítica de la fundación, pero negándole protagonismo a Nicolás de San Luis Montañez. La discusión no giraba en torno a las apariciones de los íconos franciscanos y patronos de Querétaro, sino en la evangelización y conquista, de quiénes la habían logrado. La acción de Zelaa también se vislumbró en las prácticas de precedencia, como consta en el inicio de esta Tesis.

La disputa discursiva se siguió, ya no necesariamente por la primogenitura, la precedencia o el predominio, sino por la afiliación política durante la guerra de independencia. Aunque no tan tajante, la mayoría de los franciscanos de la Cruz se apegaron al realismo y los clérigos, en su mayoría, al ideal insurgente.⁶⁴² Después de la

⁶³⁹ Pablo de la Purísima Concepción Beaumont, *Crónica de la provincia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán de la regular observancia de nuestro padre San Francisco*, tomo IV, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1874, pp. 536-584. Escrita entre 1778 y 1780, permaneció inédita por muerte de su autor, y por lo mismo incompleta, Bustamante trató de publicarla, pero sólo logró unos fragmentos de muy mala edición, y por fin se publicó la obra completa sin los mapas con que se ilustraba, en cinco tomos entre los años de 1873 y 1874.

⁶⁴⁰ Pablo de la Purísima Concepción Beaumont, *Tratado de el agua mineral caliente de San Bartolomé*, México, José Antonio de Hogal, 1774.

⁶⁴¹ José María Zelaa e Hidalgo, *Glorias de Querétaro*, México, 1803, Mariano José de Zúñiga y Ontiveros, pp. 103-110.

⁶⁴² Investigación personal inédita demuestra esta hipótesis. Respecto a la postura de los crucíferos, Cecilia del Socorro Landa Fonseca, *Querétaro siempre fiel, baluarte realista durante*

Independencia, las hostilidades entre los cleros siguieron, ahora en torno a la Virgen de El Pueblito.⁶⁴³ El hilo puede seguirse y hacerse visible en la naciente diócesis de Querétaro (1863) en el conflicto por la catedral (1883-1911), que por circunstancias particulares los diocesanos se apropiaron del templo de San Francisco,⁶⁴⁴ del mismo modo se puede seguir el hilo sobre el patronato de la diócesis con la Virgen de El Pueblito y la Virgen de los Dolores de Soriano,⁶⁴⁵ elementos de análisis para otra ocasión.

Inferencias

Con este capítulo queda demostrado el proceso de pugna discursiva entre los cleros, de cómo ante el atentado a la primacía franciscana éstos se vieron forzados a buscar los orígenes y evangelización en Querétaro para legitimar la posesión de sus espacios. Este proceso discursivo se imbricó con los orígenes de Querétaro y las tradiciones orales indígenas para dar cuerpo a un relato unido: sobre la primogenitura franciscana, el protagonismo del indio Nicolás de San Luis Montañez y el origen milagroso de la Cruz de piedra.

Lo que implica decir que la cultura se va transformando y performando a través del proceso de apropiación simbólica. Pues los procesos culturales, como quedó demostrado, adquieren sentido al ser analizados bajo el doble proceso de asimilación y

la guerra de independencia, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2012, pp. 51-74. Respecto a la postura de los párrocos seculares, Lourdes Somohano Martínez, "Los ayuntamientos gaditanos en Querétaro", Lourdes Somohano y Cecilia del Socorro Landa Fonseca, coordinadoras, *Querétaro, cruce de caminos. Hacia el bicentenario de la Independencia*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2009, pp. 84-101.

⁶⁴³ Un conflicto tuvo un tinte político, sobre la banda que habían permitido ponerle a la Virgen los franciscanos por parte del ejército realista. APS, JE, 20, 98, 1822, *Entre los diversos abusos*; Anónimo, *Acuerdos curiosos, Op. Cit.*, 1822 junio 5. Otro asunto fue el de las órdenes religiosas, instadas por los franciscanos, se pusieron renuentes a asistir a la procesión y misa de rogativas de dicha imagen. APS, JE, 24, 112, 1821, *Los infra escritos prelados*.

⁶⁴⁴ Francisco Paulín G., *La Bula de Erección del obispado de Querétaro, primera parte*, México, JUS, 1962, pp. 18-23.

⁶⁴⁵ Por mencionar un texto referente a esta discusión: Humberto Suárez Muñoz, *La Virgen del Pueblito, patrona de la diócesis de Querétaro*, México, S/Editorial, 1997.

acomodación. Lo que se ha llegado a denominar como resistencias y permanencias no es otra cosa que las acomodaciones y asimilaciones de la cultura propia, lo que bien podría llamarse sincretismo. No es que se resistan a dejarlo atrás, sino que se acomodan a las circunstancias. No es que haya permanencia, sino que se asimilan las culturas, dando lugar a una “nueva”, si se quiere. La oralidad indígena dio materia a los franciscanos para alegar su primogenitura, legitimando el predominio y la precedencia.

La cultura oral, a pesar de la imprenta, era la que abundaba, pues para ello tan sólo era necesario hablar y escuchar. Aunque la cultura escrita no está por demás, pues refuerza y pone por escrito aquella otra. Pero hay una tercera vertiente que pasa desapercibida, la cultura de la imagen, el arte mismo: pintores reconocidos y anónimos, esculturas, templos con abundantes lienzos, ya las manifestaciones “populares” en los exvotos, etcétera. Tema que aquí no se profundizó. Existió una implicación de las manifestaciones culturales, de la oral sobre la escrita y viceversa.

La pugna entre cleros tuvo su resolución con la secularización, tanto para el predominio como para la precedencia, desde entonces la primacía fáctica la poseyeron los clérigos, pero no así la primacía simbólica. A pesar de que el beaterio y las cofradías pasaron a manos de los seculares, no dejaron atrás sus devociones franciscanas, y aun así tuvieron que acomodarse y asimilar la realidad. La práctica discursiva entorno a la primogenitura no tuvo resolución en tribunales, ni eclesiásticos ni seculares, sino en aquél tribunal del “público”, que asumió la primacía franciscana junto a la leyenda fundacional de Querétaro, lo que permeó en el imaginario social a través de las fiestas, trascendiendo siglos.

Inferencias generales

Se planteó en la Introducción, no una hipótesis, sino un sistema de ellas. El capitulado expuesto ha demostrado la viabilidad de éstas, lo que estaría por demás repetir aquí. Para facilitar la comprensión se hará la ilación conveniente, que no necesaria, de las inferencias a las que se han llegado. Por ello, se evidencia la relación de unas con otras, como un verdadero sistema que forman. Otras hipótesis no quedaron planteadas en la Introducción, en cambio, fueron propuestas a lo largo del texto, pues ningún trabajo se guía bajo una sola suposición, y mucho menos en historia. ¿Porque, qué es un hipótesis histórica? Una pregunta que no tiene respuesta pronta, pero sí que la tiene bajo la mirada comprensiva.

La tesis general planteó, siguiendo a Rodolfo Aguirre, que el éxito de la secularización iniciada en 1749 se debió también al dinamismo de los cleros locales, y no sólo al ambiente político e “ilustrado” del momento. Además se reafirmó que lo que se ha denominado como “secularización”, durante y después del siglo XIX, tuvo sus raíces en ésta, formando parte del “gran” proceso de secularización. Para distinguirla del resto, se le denominó aquí como “secularización religiosa”, ya que esta tuvo su gesta en el mismo seno de la Iglesia dentro de las dinámicas de sus cleros, proceso peculiar en los nuevos reinos, a partir del siglo XVI.

El primer capítulo demostró que la clave para que los reyes hispánicos tuvieran un poder casi absoluto sobre la Iglesia de los nuevos reinos, fue la creación y apropiación del derecho de patronato, que poco a poco fue adquiriendo sentido y su práctica sobre las nuevas tierras. Por otro lado, la iglesia naciente en el Orbe Indiano, se enfrentó a una cuestión pastoral sobre qué tipo de iglesia se quería fundar, si la promovida por las ordenes mendicantes o la diocesana. Ambas se establecieron, primando el modelo regular gracias a las concesiones reales y pontificias. Se iniciaron los forcejeos entre una y otra al tratar de sobre ponerse la Iglesia de los clérigos sobre la de los frailes. De modo que la administración pastoral y los diezmos dotaron de un carácter combativo, sobre todo a nivel del “clero alto”, provinciales y comisarios de las órdenes frente a los obispos y cabildos catedralicios, y los virreyes y corregidores apoyando a uno u otro bando,

según singularidades. Pugnas que llegaron a la Corte del rey. Pero fueron las decisiones de los Borbón, a mediados del siglo XVIII, cuyo proyecto reformista incluyó a la Iglesia indiana, lo que pudo frenar las afrentas, en cierta medida.

¿Pero la pugna sólo se dio a nivel del “alto clero”? No. Pues, como sostuvo Aguirre, hubo un dinamismo eclesiástico del “bajo clero”, los frailes de doctrinas frete a los clérigos que formaron cuerpos. Parece que Querétaro fue un caso excepcional, aunque la hipótesis permite extenderlo a otros enclaves eclesiásticos, como Guanajuato o Celaya, ciudades importantes que no eran sedes episcopales, ya que en dichas sedes las pugnas fueron entre el “alto clero”. Por ello, la hipótesis particular afirma que en Querétaro, a partir de 1704, el apocado clero secular promovió un dinamismo tendiente a la secularización, mediante la disputa por las prácticas de *primacía eclesiástica* a los franciscanos (*predominio, precedencia y primogenitura*), hasta obtenerla en 1759.

El segundo capítulo expuso los orígenes de Querétaro y su evangelización, a través de fuentes primarias, reconstruyendo la Iglesia local. Todo indica que los franciscanos fueron los primeros en evangelizar la zona, y al ser Querétaro un pueblo de indios se fundó una doctrina franciscana. Pero, el pueblo se transformó en una villa, aunque no tuvo tal título, pues no sólo radicaban indios, sino peninsulares y criollos comerciantes, pues Querétaro comenzó a ser un importante lugar de paso para el comercio. Esta nueva población dio un color nuevo a la sociedad, los hijos comenzaron las carreras eclesiásticas, ya como frailes o como clérigos seculares.

Una vez que los clérigos comenzaron a crecer en número, se dieron cuenta de que carecían de espacios propios para ejercer su ministerio: el rezo, las devociones, las prédicas y los sacramentos. Pero, los espacios adecuados estaban bajo la administración franciscana, y de otras órdenes que lograron establecerse. Entonces, el juez eclesiástico fue la primera figura clerical de importancia, que apoyó al resto para reunirse en cuerpo, y así fundaron la Congregación de clérigos seculares de Guadalupe, siendo ésta una trinchera de su estado y cuyo prefecto fue otra figura importante. Aunque se iniciaron con ella los conflictos por la primacía, hubo un periodo de relativa paz, tanto a nivel local como a nivel más general, ya por la concordia entre ambos cleros, ya por las determinaciones reales y episcopales. Sin embargo, iniciada la siguiente

centuria, un interés se despertó en los clérigos de volver a insistir en los espacios propios. Resalta así la figura de Juan Caballero y Ocio, quien había tenido cargos como ser familiar y comisario del Santo Oficio, juez eclesiástico y prefecto de la Congregación de Guadalupe. Tanto Caballero como los sucesores de sus cargos tuvieron las mismas demandas, y para ello inclusive llegaron a saltarse la autoridad. Para el análisis de esta pugna local, se descubrió que tenía una triple manifestación por las prácticas: por el predominio, o administración de espacios religiosos como la doctrina, las cofradías y el beaterio de Santa Rosa; por la precedencia, o como gustaron en decir “preferencia”, es decir, encabezar las procesiones y lugares de culto, sobre toda la del Corpus Cristi, los asientos y bancas en los templos, y la procesión de la Virgen de El Pueblito; y por la primogenitura.

Por ello, el capítulo tercero demuestra cómo se dio el mecanismo de afrenta por las dos primeras prácticas, y de cómo los clérigos se apropiaron de ellas. En cambio, el cuarto capítulo centra su atención en la tercera práctica, exhibiendo que en el imaginario social la primacía simbólica fue de los franciscanos, a través de sus íconos y la leyenda fundacional de Querétaro. Fue el capítulo más aportador, no sólo para la historia de la Iglesia, sino de la historia cultural, pues analizar las prácticas discursivas de legitimación puso en evidencia la circularidad entre cultura impresa (escrita) y cultura oral. Hipótesis planteada y confirmada por Carlo Ginzburg para la Italia del XVI en *El Queso y los gusanos*.

La Tesis en general demuestra que el estudio de los procesos históricos, al ser especificados en cortes temporales, espaciales y temáticos, no implica presentar una visión reduccionista, ni mucho menos estática de éstos. Sino más bien, ingeniárselas para lograr una visión más global y dinámica, como si se estudiara una sociedad viva, o que estuvo viva, y no un cuerpo inerte y muerto, acartonado. Aunque lo muerto sea lo único que nos quede para inferir la vitalidad de aquél. Además, que un fenómeno histórico tiene amplias relaciones con otros “campos” de acción, por lo que para comprenderlos es conveniente afrontar con método las prácticas, las cuales suponen la agencia de los sujetos y la gama de posibilidades en sus relaciones, y de relaciones no sólo con los mismos de su “especie”. Sugerir que las prácticas generan discursos, es más

apropiado, y analizarlas no como *modus vivendi* sino como respuestas a un estilo de vida. Por ello, el capítulo cuarto manifiesta el proceso de apropiación, que en diversos estudios se ha oteado, sobre todo los de enfoque cultural. Y así es como este capítulo suma a la aportación, al proporcionar un ápice al modo de acercarse a la variedad de fuentes, generando una resignificación de los procesos culturales, tratando de superar un lenguaje maniqueo de enfoques panópticos y etnologistas. Ya no dominados y dominantes, sino agentes que se acomodan y se asimilan a las realidades. Ya que el historiador realiza una *epoché* histórica, al suspender las tradiciones historiográficas para enfrentarse a las fuentes, pero del mismo modo hace una *epoché* eidética omitiendo prejuicios sociales (conceptos contemporáneos), para comprenderlas en su contexto, lo que no implica negar la historiografía y los prejuicios, sino asumirlos con responsabilidad para aclararlos, y darles un sentido propio que permita toda comprensión analógica. Queda en el lector ponderar la fuerza argumentativa de la tesis.

Anexo

Impresos queretanos. Elaboración propia con base en Ayala Echavarrí, *Bibliografía histórica y geográfica de Querétaro*.

Año	Autor	Estado	Título de la obra	Tipo	Lugar e impresor
1643	Alonso de La Rea	Franciscano	Crónica de la orden de nuestro seráfico padre San Francisco, provincia de San Pedro y San Pablo de Michoacán en la Nueva España	Crónica	En México, por la viuda de Bernardo Calderón
1646	Alonso de La Rea	Franciscano	Sermón que predicó en la festividad de nuestra madre Santa Clara, y del Santísimo Sacramento, teniéndole descubierto en la mano	Sermón	En México, por la viuda de Bernardo Calderón
1653	Ignacio de Aguilar y Monroy	Clérigo, bachiller	Sermón de la fiesta en la inmaculada concepción de María santísima señora nuestra	Sermón	En México por la viuda de Bernardo Calderón
1680	Carlos de Sigüenza y Góngora	Clérigo	Glorias de Querétaro en la nueva Congregación eclesiástica de María Santísima de Guadalupe, con que se ilustra	Crónica festiva	En México, por la viuda de Bernardo Calderón
1681	Juan de Robles	Jesuita	Sermón que predicó el padre Juan Robles de la Compañía de Jesús, día de el príncipe de los apóstoles, nuestro Padre San Pedro	Sermón	En México, por Francisco Rodríguez Lupercio
1682	Juan de Robles	Jesuita	Sermón que predicó el padre Juan de Robles, teólogo de la Compañía de Jesús, en la ciudad de Santiago de Querétaro, su patria, el día 12 de diciembre de 1681	Sermón	En México, por Juan de Rivera
1683	Luis de Santa Teresa	Carmelita	Sermón que predicó el reverendo padre fray Luis de Santa Teresa, religioso carmelita descalzo, en la ciudad de Santiago de Querétaro, el día 12 de diciembre de 1682	Sermón	En México, por Juan de Rivera
1684	José de la Virgen	Carmelita	Sermón de nuestro bienaventurado padre San Juan de la Cruz, doctor místico y primer carmelita descalzo	Sermón	En México, por la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio
1685	Juan de Robles	Jesuita	Oración fúnebre, elogio sepulcral en el aniversario de la muy ilustre señora y venerable madre Antonia de San Jacinto, religiosa profesa de velo negro en el real y observantísimo convento de Santa Clara de Jesús en la ciudad de Santiago de Querétaro, cuya muerte fue a 20 de noviembre de 1683	Sermón fúnebre	En México, por la viuda de Juan de Rivera
1686	Antonio de Escaray	Franciscano, colegial	Sermón en el entierro de nuestro redentor Jesucristo, en el culto y demostración que el viernes santo por la noche hace el muy religioso convento de Santa Clara de la ciudad de Santiago de Querétaro	Sermón	En México por los herederos de la viuda de Bernardo Calderón
1689	Juan de Robles	Jesuita	Sermón de la Purísima Concepción de María, señora libre en su primer instante de la común deuda de la culpa	Sermón	En México, por María de Benavides, viuda de Juan de Rivera
1691	Antonio de Escaray	Franciscano, colegial	Voces del dolor, nacidas de la multitud de pecados que se cometen por los trajes profanos, aceites, escotados y culpables ornatos, que en estos miserables tiempos y en los antecedentes ha introducido el infernal Dragón, para destruir y acabar con las almas, que con su preciosísima sangre redimió nuestro amadísimo Jesús...	Instrucción moral	Sevilla, por Tomás López de Haro
1700	Diego Felipe de Mora	Jesuita	Sermón panegírico, que en la solemne fiesta del Padre Eterno predicó en el colegio de la Compañía de Jesús de la ciudad de Santiago de Querétaro	Sermón	En México, por los herederos de la viuda de Bernardo Calderón
1702	José de Castro	Franciscano, colegial	Sermón que en el día primero de su celebridad, en la muy plausible fiesta de la ampliación de el crucero y reedificación del templo de la Milagrosa Santísima Cruz de piedra de la ciudad de Querétaro	Sermón	En México, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio
1702	Juan de Guevara	Franciscano	Panegírico gratulatorio sermón, que en acción de gracias por la celebración de el capítulo de la religión observante y santa provincia de los gloriosos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán	Sermón	En México, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio
1702	José Picazo	Franciscano	El segundo Josías, Carlos II, sin segundo como él, sin primero. Oración fúnebre panegírica	Sermón fúnebre	En México, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio

1702	Antonio de Trejo	Franciscano colegial	Milagrosa sombra de el soberano príncipe de los príncipes, sustituto del supremo Rey de los reyes, nuestro santísimo y venerable padre San Pedro	Sermón	En México, por los herederos de la viuda de Bernardo Calderón
1703	Ángel García Duque	Franciscano , colegial	Sermón del grande patriarca de los Predicadores, Santo Domingo de Guzmán	Sermón	En México, por Francisco de Rivera Calderón
1704	Juan Caballero y Ocio	Clérigo	Relación de méritos...	Relación de méritos	España...
1704	Gaspar Sanna	Jesuita	La fiesta primera y novísima, sermón panegírico que en la solemne fiesta del Padre Eternos, predicó en el colegio de la Compañía de Jesús...	Sermón	Sevilla, por Juan Francisco de Blas
1707	Andrés Quiles Galindo	Franciscano colegial	Apología por la conservación del colegio de Propaganda Fide de la ciudad de Querétaro	Apología	En Madrid...
1710	Juan Diego Guerrero de la Cueva y Juan Antonio de Urrutia	Seglares	Por don Juan Diego Guerrero de la Cueva, en el pleito con don Juan Antonio de Urrutia, del orden de Alcántara, marqués del Villar del Águila como marido y conjunta personas de doña María Guerrero y con don José Moctezuma, sobre la posesión y propiedad del mayorazgo que con facultad real fundaron don Juan Guerrero de Luna y doña Beatriz Gómez Dávila su legítima mujer	Pleito seglar	México, Carrasco?
1710	José Nolasco de Herrera	Seglar	Discurso jurídico que propugna e informa el derecho a la propiedad del mayorazgo que fundaron Juan Guerrero de Luna y doña Beatriz Gómez Dávila, su mujer, le asiste a doña María Josefa Guerrero Dávila, marquesa de el Villar de el Águila, poseedora del dicho mayorazgo, en el pleito que sigue con don Juan Diego de la Cueva y don José Moctezuma, sobre dicha propiedad; para que esta Real Audiencia se sirva de declarar pertenecerle	Pleito seglar	
1710	Felipe de Lugo	Seglar	Por don José Moctezuma Guerrero Dávila. En el pleito que sigue con doña María Guerrero Dávila, marquesa del Villar de el águila, y con don Juan Diego de la Cueva Guerrero Dávila; y con don Juan Francisco de la Cueva Guerrero Dávila. Sobre que se declare a su favor la propiedad de el mayorazgo, que fundaron Juan Guerrero de Luna y doña Beatriz Gómez Dávila su mujer, el año de mil quinientos y ochenta y nueve, y consiguientemente se le adjudiquen los frutos de él, desde la muerte de don José Mateo Guerrero Dávila, último poseedor, que murió por enero de el año de mil setecientos y nueve, sin dejar hijo, ni descendencia varón, que conforme a la voluntad de los fundadores, y según las cláusulas y vacaciones de la fundación le sucediese.	Pleito seglar	México, en la imprenta nueva Platiniana de Diego Fernández de León
1711	Juan de Guevara	Franciscano	Sermón que en los solemnes cultos que el muy religioso parroquial convento de nuestro seráfico padre San Francisco de la ciudad de Santiago de Querétaro, consagró a María santísima nuestra Señora en el misterio de la Concepción sin culpa, patente el agustísimo Señor de cielo y tierra sacramentado, en acción de gracias por los felices sucesos, que en la batalla de Brihuega y Villaviciosa consiguió victoriosos de sus enemigos, nuestro amabilísimo, legítimo Rey y señor de las Españas, don Felipe V (que Dios guarde)	Sermón	México, por la viuda de Miguel de Rivera Calderón
1712	Ángel García Duque	Franciscano , colegial	Elogio sepulcral. A las venerables memorias de el padre fray Antonio de los Ángeles (que en el siglo se lamó don Antonio de Hoz Bustamante, de nación Montañez) Religioso lego, que vistió el hábito de nuestro seráfico padre San Francisco, profesó, vivió y murió en el colegio de Misioneros Apostólicos, llamado la Santa Cruz de Querétaro, salió de esta vida a la eterna, como piadosamente se cree, el día 23 de el mes de junio de el año de 1711	Sermón fúnebre	México, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio
1712	Marcos Jaramillo de Bocanegra	Franciscano	Sermón que en el sufragio, que la santa provincia de los Apostóles San Pedro y San Pablo de Michoacán, acostumbra hacer por sus hijos difuntos en todos sus capítulos	Sermón	México, por la viuda de Miguel Rivera Calderón

1712	Marcos Jaramillo de Bocanegra	Franciscano	Sermón de los dolores de María Santísima, que en la anual solemne fiesta que celebra el bachiller don Nicolás de Armenta, en el real y religioso Convento de Santa Clara de Jesús, de la ciudad de Querétaro, profesando la Madre Ana María de los Dolores	Sermón	México, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio
1713	Marcos Jaramillo de Bocanegra	Franciscano	Sermón en la anual, solemne fiesta que a la Concepción Purísima de María, con el título de Coro Alto, celebran las señoras religiosas de Santa Clara en su Real Convento de la ciudad de Querétaro	Sermón	México, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio
1717	Fernando Alonso González	Franciscano	Mapa seráfico, sermón que en el glorias de nuestro seráfico padre San Francisco	Sermón	México, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio
1720	Fernando Alonso González	Franciscano	Hércules nuevo del mundo, sermón que en gloria de nuestro seráfico padre San Francisco	Sermón	México, por Francisco Rivera Calderón
1720	Patricio Antonio López	Seglar	Triunfos aclamados contra bandoleros, o hechos famosos y elogios justos del capitán don Miguel Velázquez Lorea, provincial de la Santa Hermandad de la Nueva España	Vida ejemplar seglar	Puebla, por Ortega
1720	Juan Antonio Martínez Lucio de Buenrostro	Clérigo	Sermón para la profesión y velo de la madre Teresa María de San José, predicado en el convento real de Santa Clara de Querétaro, el día 25 de mayo de 1719, octava de la Ascensión de el Señor.	Sermón	México, por los herederos de Juan José Guillena Carrascoso
1720	Juan Bautista Taboada	Franciscano	Sermón panegírico, que en la celebridad de la incomparable Santa Anna, con la circunstancia de profesar en ese mismo día, la reverenda madre Antonia Manuela de San Francisco de velo negro en el convento real de Santa Clara de Jesús de la ciudad de Querétaro	Sermón	México, por los herederos de Juan José Guillena Carrascoso
1722	Francisco Xavier de Santa Gertrudis	Franciscano colegial	Cruz de piedra, Imán de la devoción, venerada en el colegio de misioneros apostólicos de la ciudad de Santiago de Querétaro. Descripción panegírica de su prodigioso origen y portentosos milagros.	Devocionario histórico	México, por Juan Francisco Ortega y Bonilla
1724	Diego Sánchez Pereira	Secular	Por la sagrada provincia de la caridad de San Hipólito Mártir, de esta Nueva España. Se informa al señor doctor don José de Torres Vergara, abogado de la Real Audiencia de esta corte, catedrático [...] etcétera. Los méritos de justicia que le asisten en el pleito, que en el muy reverendo padre fray Juan Día de Lozano [...] En virtud de su poder, sigue contra el Real Convento de Santa Clara de Jesús de la ciudad de Querétaro...	Pleito eclesiástico por propiedades	México, por José Bernardo de Hogal
1725	Felipe Fuertes	Seglar	Por el Real Convento de Religiosas de Santa Clara de Jesús de la ciudad de Querétaro, en el pleito con la provincia de San Hipólito...	Pleito eclesiástico	México, por los herederos de la viuda de Miguel de Rivera
1726	Patricio Antonio López	Seglar	Triunfos que la Real Justicia ha conseguido de otros 40 bandoleros con los hechos en la vida y extremos en la muerte, de Manuel Calderas, uno de sus principales caudillos, condenados con todos sus compañeros por famosos Grazarotes, en la pena de el último suplicio. Por el capitán don Miguel Velázquez Lorea [...]	Vida ejemplar seglar	México, por los herederos de la viuda de Miguel de Rivera
1727	Diego de Alcántara	Franciscano, colegial	Memorias de Josías, renovadas en las honras que el colegio de la Santa Cruz de Querétaro de misioneros apostólicos hizo a su venerable padre fray Antonio Margil de Jesús...	Honras	México, por José Bernardo de Hogal
1727	Juan Antonio Tirado	Franciscano	Oro purificado y encendido. Sermón funeral que en honras del venerable padre fray Andrés Leonardo de Santa Ana, religioso de nuestro seráfico padre San Francisco...	Sermón fúnebre	México, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio
1728	Diego Luis de Saavedra	Franciscano	Sermón de nuestro seráfico padre San Francisco, predicado en la ciudad de Santiago de Querétaro, con las circunstancias que se expresan en la salutación...	Sermón	México, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio
1730	Juan de Estrada	Franciscano	Exaltación gloriosa del más pequeño, sermón panegírico de nuestro padre San Francisco...	Sermón	México, por José Bernardo de Hogal
1731	Isidro Félix de Espinosa	Franciscano, colegial	El querubín custodio de el árbol de la vida, la Santa Cruz de Querétaro. Vida del venerable siervo de Dios, fray Antonio de los Ángeles Bustamante, ejemplarísimo portero de el colegio de la Santísima Cruz de los milagros...	Vida ejemplar franciscano	México, por José Bernardo de Hogal

1731	Franciscanos varios	Franciscanos	Memorias lúgubres y justificadas lágrimas de la santa provincia de los gloriosos apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán, de religiosos observantes de nuestro seráfico padre san Francisco de esta Nueva España. En la majestuosa pompa y seria parentación a la muerte de nuestro santísimo padre Benedicto XIII...	Sermón fúnebre	México, por José Bernardo de Hogal
1731	Franciscanos varios	Franciscanos	Descripción de la grave, autorizada y funeral memoria, que en el convento grande de nuestro padre San Francisco de la ciudad de Querétaro, hizo a la muerte de nuestro santísimo padre el Señor Benedicto papa XIII...	Crónica fúnebre	
1731	José Francisco del valle	Franciscano	Planctus a seraphica, Michoacanensi SS. Apostolorum Petri et Pauli, observantissima Provincia in SS. Patris et Dño nostri Benedicti XIII, morte in magnifico Sancti Jacobi Queretarensi Coenobio factus Die tertia mensis januaris...	Sermón fúnebre latino	
1731	Joaquín Antonio Delgado	Franciscano	Amargos lamentos y elogios sepulcrales que a la estimable memoria de nuestro santísimo padre y señor Benedicto XIII, celebró la santa provincia de los gloriosos apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán...	Sermón fúnebre	
1731	Juan Antonio Rodríguez	Clérigo congregante	Vuelos de la paloma. Oración fúnebre en las honras que celebró el religiosísimo convento de San José de Gracias de señoras pobres capuchinas de la ciudad de Santiago de Querétaro, a su reverenda abadesa fundadora sor Marcela de Estrada y Escobedo...	Sermón fúnebre	México, por los herederos de la viuda de Miguel de Rivera y Calderón
1732	Miguel de la Blanca Valenzuela	No consultado	Estancia segunda de la vida y muerte del capitán don Miguel Velázquez Lorea, alguacil mayor del Santo Tribunal de la fe, alcalde de la Santa Hermandad, juez de la Acordada [...] y señalados hechos de su hijo don José Velázquez, Ortiz y Lorea, quien le sucedió...	Vida ejemplar seglar	México, por María de Rivera
1732	Diego Antonio de Escobar	Franciscano	Sermón epidíctico que en las honras que de orden de nuestro muy reverendo padre fray Fernando Alonso González, de la regular observancia de nuestro padre san Francisco, [...] al capitán don Miguel Velázquez Lorea...	Sermón fúnebre	México, por José Bernardo de Hogal
1732	Anónimo	Seglar	Hechos del capitán don Miguel Velázquez Lorea, alguacil mayor del Santo Tribunal de la Inquisición, alcalde de la Santa Hermandad y juez de la Acordada por su majestad.	Vida ejemplar seglar	México, por José Bernardo de Hogal
1733	Luis de Castro	Dominico	Declamación fúnebre en las sepulcrales honras, que las muy reverendas madres señoras religiosas capuchinas, de esta ciudad de Querétaro, celebraron en su iglesia el día primero de diciembre de este año de 1732, como afectuosas y agradecidas hijas, a su muy amado padre y pastor peregrino el bachiller don Felipe de las Casas...	Sermón fúnebre	México, por los herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio
1733	Felipe V	Rey y cabildo	Ordenanzas que se han de observar y guardar en la muy noble y muy leal ciudad de Santiago de Querétaro, del reino de Nueva España, aprobadas y confirmadas por el señor rey don Felipe V, de este nombre que Dios guarde y prospere en más dilatados reinos y dominios por muchos años, como la cristiandad ha menester, por su real cédula despachada en Aranjuez a 6 de julio de 1733	Ordenanzas	No dice
1737	Antonio Claudio de Villegas	Dominico	Fénix triplicado en tres sentidos mártires de la singularísima Ave María, oración sagrada, que en las tres horas que solemnizó a desagravios de María Santísima, por las que estuvo al pie de la Cruz, el convento de Predicadores de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo [...] en que la universal Iglesia rezó de sus santísimos dolores...	Sermón	México, por José Bernardo de Hogal
1737	Isidro Félix de Espinosa	Franciscano, colegial	El peregrino septentrional Atlante: delineado en la ejemplarísima vida del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús, fruto de la floridísima Ciudad de Valencia, hijo de su seráfica observante provincia, predicador misionero, notario apostólico, comisario del Santo Oficio...	Vida ejemplar franciscano	México, por José Bernardo de Hogal
1738	Manuel de las Heras	Franciscano	Mística piedra cuadrada fundamental del ejemplar edificio del religiosísimo convento del Señor San José de Gracia de religiosas capuchinas de la ciudad de Querétaro. La venerable madre sor Petra Francisca María. Sermón funeral, que en sus honras...	Sermón fúnebre	México, por José Bernardo de Hogal

1738	José Antonio de Ortega	Agustino	El tesoro de la Santísima Trinidad, San Aurelio Agustino, fundador de la Orden de los ermitaños, bispo de Hipona, doctor de la Iglesia, patriarca de muchas religiones. Sermón, que en el día...	Sermón	México, por Francisco Xavier Sánchez
1739	Francisco Antonio Navarrete	Jesuita	Relación peregrina de el agua corriente que para beber y vivir, goza la muy noble, leal y florida ciudad de Santiago de Querétaro...	Crónica festiva	México, por José Bernardo de Hoyal
1739	Manuel de las Heras	Franciscano	Sermón que en la plausible fiesta que celebró la ciudad de Querétaro a la Santísima Trinidad, en su iglesia parroquial de Santiago del convento grande de nuestro seráfico padre San Francisco, en acción de gracias por la consecución de sus aguas...	Sermón	
1742	Isidro Félix de Espinosa	Franciscano , colegial	El peregrino septentrional Atlante : delineado en la ejemplarísima vida del venerable padre fray Antonio Margil de Jesús, fruto de la floridísima Ciudad de Valencia, hijo de su seráfica observante provincia, predicador misionero, notario apostólico, comisario del Santo Oficio...	Vida ejemplar franciscano	Valencia, por José Tomás Lucas
1743	Juan de Subia	Franciscano	Declamación honoraria que en la fúnebre parentación de la muy reverenda madre sor Olivia Cayetana María, religiosa capuchina, se celebró en el religiosísimo convento...	Sermón fúnebre	México, por la viuda de José Bernardo de Hoyal
1744	Antonio Castrillón	Franciscano	Oración fúnebre panegírica, condigno honorífico llanto, con que la gratitud de la nobilísima ciudad de Santiago de Querétaro sintió la muerte de su más generoso bienhechor, el señor don Juan Antonio de Urrutia, Arana, Guerrero y Dávila...	Sermón fúnebre	México, por la viuda de José Bernardo de Hoyal
1746	Manuel Ignacio Farías	Agustino	Nuevas y crecidas ganancias que ha logrado en su celestial comercio la más soberana obrajera María Santísima de los Dolores, sagrada titular del nuevo templo y convento de religiosos del orden de nuestro padre San Agustín, de la provincia de San Nicolás de Tolentino de Michoacán, en su nueva fundación de la ciudad de Santiago de Querétaro. Sermón que en el solemne día de su dedicación, dominica 21 después de pentecostés...	Sermón	México, por María de Rivera
1746	Isidro Félix de Espinosa	Franciscano Colegial	Crónica apostólica y seráfica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España, de misioneros franciscanos observantes...	Crónica	México, por la viuda de José Bernardo de Hoyal
1746	José Antonio de Ortega	Agustino	Sermón funeral, en las exequias del muy reverendo padre fray Carlos Benito de Butrón Moxica, calificador del Santo Oficio, meritísimo prior provincial, fundador del convento e iglesia de Nuestra Señora de los Dolores, de la ciudad de Santiago de Querétaro...	Sermón fúnebre	No encontrado, sólo el de Manuel Ignacio, pero sin este Sermón
1748?	José Nicola y Ramos de Castilla	Oratoriano	Oración fúnebre en las exequias del venerable padre Juan Pérez de Espinosa, fundador del oratorio de San Felipe Neri...	Oración fúnebre	
1749	Francisco Javier Carranza	Jesuita de cuarto voto	La transmigración de la iglesia a Guadalupe. Sermón, que el 12 de diciembre de 1748 años predicó en el templo de Nuestra Señora de Guadalupe de la ciudad de Santiago de Querétaro...	Sermón	México, Colegio Real de San Ildefonso
1751	Rafael de Lugagnano	Franciscano	Apelación frívola, que de la sentencia definitiva pronunciada por nuestro reverendísimo padre ministro general fray Rafael de Lugagnano el día 29 de mayo de 1748 [...] a favor de el padre guardián de el convento de San Antonio, de religiosos franciscanos descalzos...	Pleito eclesiástico por precedencia	No dice
1752	Benedicto XIV	Papa	Benedictus P. P. XIV. Ad futuram rei memoriam.	Breve pontificio	No dice
1754		Anónimo?	Día de dolores, viernes último de cada mes, que para recuerdo de la pasión de nuestro redentor, y de los dolores de su madre santísima, se ha fundado en el Colegio de la Compañía de Jesús de la Ciudad de Querétaro, reimprímese para aumento de la devoción, a expensas de la señora doña Josefa Paula de Arguelles y Miranda Sánchez de Tagle	Devocionario	México, Biblioteca Mexicana

1755	Ignacio Luis de Valderas Colmenero	Clérigo	El licenciado don Ignacio Luis de Valderas Colmenero, presbítero de este arzobispado, abogado de la Real Audiencia de esta Nueva España, colegial que fue del Real y más Antiguo de San Ildefonso de esta Corte...	Relación de méritos eclesiástico	No dice
1755	Ignacio Luis de Valderas Colmenero	Clérigo	Sermón del príncipe de los Apóstoles, nuestro padre San Pedro, que en su día y solemne anual fiesta que le celebra la muy ilustre Congregación de Presbíteros Seculares de Nuestra señora de Guadalupe de Querétaro en su iglesia [... a partir de la página 20 inserta "Satisfacción a un reparo y motivos de la impresión".	Sermón	México, imprenta nueva de la Biblioteca Mexicana
1755	José Rodríguez Vallejo Díaz	Clérigo	Señor José Rodríguez Vallejo y Díaz... [Relación de méritos]	Relación de méritos	No dice
1756	Pedro Bernardino Primo Terán	Seglar	Camino seguro para el cielo, descubierto con los dolorosos pasos, que nuestro redentor Jesucristo, y su dolorosísima madre anduvieron en su sagrada pasión. Sacado de varios, y muy espirituales autores, que con su sabiduría, y ejemplarísima vida mostraron las delicias de este celestial camino dispuesto, en honra del señor crucificado, y de su afligidísima madre al pie de la Cruz, por don Pedro Bernardino Primo de Terán, regidor decano, y alférez real de la ciudad de Querétaro	Devocionario	México, Biblioteca Mexicana
1756	José Joaquín de Ortega y San Antonio	Franciscano colegial	Novenario de preciosas piedras que (con breve noticia de su origen milagroso y progresos) consagra a la preciosa y admirante Cruz de Piedra, que se venera en el seminario de padres misioneros de Propaganda Fide, de nuestro seráfico padres San Francisco de la ciudad de Querétaro...	Devocionario histórico	México, Biblioteca Mexicana
1758	Felipe Mariano Pardo	Agustino	La columna de la América, descubierta en el complemento de un contrato, que con ella celebró el cielo semejante al que celebró con el Mundo, Sermón que en el día de Nuestra Señora de el Pilar, y quinto de el novenario, con que la nobilísima ciudad de Querétaro, ilustre Congregación del clero y sacratísimas religiones, celebraron la confirmación del patronato de María Santísima de Nuestra Señora de Guadalupe...	Sermón	México, por los herederos de María de Rivera
1758	Antonio Paredes de	Jesuita	Carta edificante en que el padre Antonio de Paredes, de la Compañía de Jesús, rector del Colegio del Espíritu Santo, da noticia a su provincia mexicana de las sólidas virtudes, religiosos empleos y santa muerte del padre Francisco Xavier de Solchaga, profeso de la misma compañía	Vida ejemplar jesuita	México, por los herederos de María de Rivera
1758	José Rodríguez Vallejo Díaz	Clérigo	Sermón que el día ocho de octubre del año de mil setecientos cincuenta y siete, primero de los nueve que la nobilísima y siempre leal ciudad de Querétaro, y sus sacratísimas religiones celebraron la confirmación que del Título de Principal y Universal Patrona del Reino de la América, hizo la santidad del señor Benedicto XIV, en la portentosa imagen de la Virgen María de Guadalupe de México...	Sermón	México, imprenta de la Biblioteca Mexicana
1758	Ignacio Luis de Valderas Colmenero	Clérigo	Sermón de nuestra señora de Guadalupe de México, que en su iglesia de la ciudad de Querétaro, domingo 16 de octubre de 1757, día último del solemnísimos novenario, que se celebró en ella, por la confirmación pontificia de el Patronato Universal...	Sermón	México, imprenta nueva de la Biblioteca Mexicana
1758	Antonio de la Vía Santelices	Clérigo	El doctor don José Antonio de la Vía...	Relación de méritos	No dice
1758	Ignacio Luis de Valderas Colmenero	Clérigo	Señor, el licenciado don Ignacio Luis Valderas y Colmenero...	Relación de méritos	No dice
1759	José Rodríguez Vallejo y Díaz	Clérigo	El juez árbitro de la redención del género humano, el príncipe de los apóstoles, señor San Pedro. Sermón, que en su día 29 de junio de 1758 años, en la iglesia de la Virgen Santa María de Guadalupe de la ciudad de Querétaro...	Sermón	México, Biblioteca Mexicana
1759	Juan Francisco Regis Salazar	Profeso jesuita	Sermón funeral en las honras del doctor don Pedro Bernardino Primo y Jordán, maestro por la Real Universidad, real alférez y regidor decano de este nobilísimo ayuntamiento...	Sermón fúnebre	México, por los herederos de María de Rivera

1759	José Campo	Duda	Llanto de las aguas en la muerte de el más candoroso Jordán, alférez real de la muy noble y leal ciudad de Santiago de Querétaro. Dispuesto por el padre José de Campo, maestro de retórica en su colegio de la dicha ciudad de Querétaro.	Sermón fúnebre	Igual a la misma ficha
1760	Antonio de Chávez y Lizardi	Clérigo	El doctor don Antonio de Chávez y Lizardi, opositor a la canongía doctoral de esta santa Iglesia Metropolitana, representa los méritos siguientes...	Relación de méritos	No dice
1760	José Joaquín Ortega y San Antonio	Franciscano colegial	Mes mariano, o lección mensual, místico-panegírica, por las treinta y una letras de la cláusula: Ave María, gratia plena: dominus tecum. Con varios símbolos, jeroglíficos, epítetos, anagramas, ejemplos, y otras historias, y noticias, todas acomodadas a la soberana madre de Dios: y al fin de cada día, un recuerdo de sus dolores compuesto por el padre fray José Joaquín de Ortega y San Antonio, predicador apostólico y discreto actual de el Colegio de la Cruz santísima de la ciudad de Querétaro, quien lo dedica a la misma soberana emperatriz de cielos, y de tierra María toda llena de gracia, toda hermosa, y toda Inmaculada	Devocionario	México, Biblioteca Mexicana
1760	Hermenegildo Vilaplana	Franciscano colegial	Breve noticia de la portentosa conversión y admirable vida del venerable padre don Martín de San Cayetano y Jorganes, presbítero del Oratorio...	Vida ejemplar oratoriano	México, imprenta del Colegio de San Ildefonso

Fuentes

Archivos

ACCM – Archivo del Cabildo Catedral de México

AHCNSG – Archivo Histórico de la Congregación de Nuestra Señora de Guadalupe

ADQ – Archivo de la Diócesis de Querétaro

AGI – Archivo General de Indias

AGN – Archivo General de la Nación

AGNDF – Archivo General de Notarias del Distrito Federal, Acervo Histórico

AHAM – Archivo Histórico del Arzobispado de México

AHIDIH – Archivo Histórico del Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas

APFM – Archivo de la Provincia Franciscana de Michoacán

APS – Archivo de la Parroquia de Santiago Querétaro

FR-BFR – Fondo Reservado de la Biblioteca Florencio Rosas

FD-UANL – Fondo Digital de la Universidad Autónoma de Nuevo León

Bibliografía

Aguilar y Monroy Ignacio de, *Sermón en la fiesta de la Inmaculada Concepción de María*, México, Bernardo Calderón, 1653.

Aguirre Salvador Rodolfo, "El clero secular del arzobispado de México: oficios y ocupaciones en la primera mitad del siglo XVIII", *Letras históricas*, 1 (2009), pp. 67-93.

"De las aulas al cabildo eclesiástico. Familiares, amigos y patronos en el arzobispado de México, 1680-1730", *Tzintzun*, 47 (2008), pp. 75-114.

"El ascenso de los clérigos de Nueva España durante el gobierno del arzobispo José Lanciego y Eguilaz", *Estudios de Historia Novohispana*, 22 (2000), pp. 77-110.

"Grados y colegios en la Nueva España. 1704-1767", *Tzintzun*, 36 (2002), pp. 25-52.

"La secularización de doctrinas en México: realidades indianas y argumentos de Madrid, 1700-1749", *Hispania Sacra*, 60-22 (2008), pp. 487-505.

"El alto clero de Nueva España ante el subsidio eclesiástico de Felipe V", *Revista de Indias*, LXXIII-259 (2013), pp. 731-758.

"Formación y ordenación de clérigos ante la normativa conciliar. El caso del arzobispado de México, 1712-1748", María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello, (coordinación), *Los concilios provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/ Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, 2005, pp. 337-362.

"El arzobispo de México Ortega Montañés y los inicios del subsidio eclesiástico en Hispanoamérica, 1699-1709", Francisco Javier Cervantes Bello, Alicia Tecuanhuey Sandoval y María del Pilar Martínez López-Cano, coordinadores, *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX*, México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélez Pliego", Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2008, pp. 253-278.

"El ingreso de los indios al clero secular en el arzobispado de México, 1691-1822", *Takwá*, 9 (2006), pp. 75-108.

"El establecimiento de jueces eclesiásticos en las doctrinas de indios. El arzobispado de México en la primera mitad del siglo XVIII", *Historia crítica*, 36 (2008), pp. 14-35.

"La demanda de clérigos "lenguas" del arzobispado de México, 1700-1750", *Estudios de Historia Novohispana*, 35 (2006), pp. 47-70.

“José Lanciego, arzobispo de México, y el clero regular durante la transición eclesiástica del reinado de Felipe V, 1712-1728”, *Fronteras de la Historia*, 17-7 (2012), pp. 75-101.

Alberro Solange, *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996.

Álvarez de Toledo Cayetana, “El proyecto político de Palafox: Una alternativa constitucional en tiempos de crisis”, Montserrat Galí Boadella, coordinadora, *La pluma y el báculo, Juan de Palafox y el mundo hispano del seiscientos*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2004, pp. 33-55.

Álvarez Icaza Longoria María Teresa, *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2015.

Amado Luarca Carlos, “La presencia dominicana en el México del siglo XX”, *Anuario dominicano*, I (2005), pp. 131-293.

Anaya Larios Rodolfo, “Infancia con milagro. Los franciscanos, la Santa Cruz y la malograda leyenda dorada del benefactor”, Rincón Frías Gabriel *et al.*, *Don Juan Caballero y Ocio. La generosidad y el poder. Los anhelos barrocos del benefactor queretano*, México, Librarius, Municipio de Querétaro, 2013, pp. 15-21.

Anónimo, *Acuerdos Curiosos*, Cuatro tomos, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1989.

Anónimo, “Voz”, *Diccionario de derecho canónico arreglado a la jurisprudencia eclesiástica española antigua y moderna*, París, Librería de Rosa y Bouret, 1853.

Arriçivita Juan Domingo, *Crónica seráfica y apostólica*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1792.

Arroyo Esteban, *Historia del Convento de Santo Domingo de Querétaro*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, Instituto Dominicano de Investigaciones Históricas, 2000.

Las misiones dominicas en la Sierra Gorda de Querétaro, Universidad Autónoma de Querétaro, México, 1987.

Arvizu García Carlos, *Capitulaciones de Querétaro, 1655*, México, Municipio de Querétaro, 1994.

AA.VV., *Documentos Inéditos para la historia de Querétaro*, tomos I-VIII, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Centro de Investigaciones y Estudios Históricos, 1984.

Ayala Echávarri Rafael, “Relación histórica de la conquista de Querétaro”, *Boletín de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística*, LXVI-1 y 2 (1948), pp. 109-152.

Bibliografía histórica y geográfica de Querétaro, México, Secretaria de Relaciones Exteriores, Departamento de información para el extranjero, 1949.

Ayeta Francisco de y Hernando de la Rúa, *Manifestación breve, radical y fundamental*, San Gabriel de Cholula, 2 de agosto de 1671.

Crisol de la verdad, sin lugar y fecha, probablemente en España en 1693.

Barrio Gozalo Maximiliano, "El clero bajo sospecha a principios del siglo XVIII. El Informe de Macanaz y la respuesta de los obispos", *Investigaciones Históricas*, 22 (2002), pp. 47-62.

Baudot Goerges, *La pugna franciscana por México*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Alianza Editorial, 1990.

Beaumont Pablo de la Purísima Concepción, *Crónica de la provincia de los Santos Apóstoles San Pedro y San Pablo de Michoacán de la regular observancia de nuestro padre San Francisco*, tomo IV, México, Imprenta de Ignacio Escalante, 1874.

Tratado de el agua mineral caliente de San Bartolomé, México, José Antonio de Hogal, 1774.

Beuchot Puente Mauricio, *Tratado de hermenéutica analógica*, México, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México, 1997.

Las caras del símbolo: el ícono y el ídolo, España, Caparrós Editores, 1999.

Estudios de historia y de filosofía en el México colonial, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1991.

Historia de la filosofía en el México colonial, España, Herder, 1997.

"Acerca del *Dictum* de Nietzsche: "No hay hechos, sólo interpretaciones". Hacia un perspectivismo analogizante", *Sapere Aude!*, 1 (2006), pp. 5-21.

La teología de los dominicos novohispanos de México en el siglo XVI, México, Provincia Dominicana de México, 1992.

"Elementos esenciales de una hermenéutica analógica", *Diánoia*, 60-74 (2015), pp. 127-145.

Bloch Marc, *Introducción a la Historia*, México, FCE, 1979.

Bocanegra Marcos Xaramillo de, *Sermón de los dolores de María santísima*, México, Herederos de la Viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1712.

Bourdieu Pierre, *Campo de poder, campo intelectual*, Buenos Aires, Montessor, 2002.

Brading, David A., *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.

Bravo María Dolores, "La fiesta pública: su tiempo y su espacio", Pilar Gonzalbo Aizpuru, dirección, y Antonio Rubial García, coordinador, *Historia de la vida cotidiana en México, II La ciudad barroca*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2009, pp.

Bravo Ugarte José, "Historia religiosa", *Veinticinco años de investigación histórica en México, edición especial de Historia Mexicana*, México, El Colegio de México, 1966, pp. 229-248.

Bribiesca Sumano María Elena, Georgina Flores García, Marcela J. Arellano González, “Diez para Dios. El diezmo y su arrendamiento en el Valle de Toluca, 1650-1700”, *Contribuciones desde Coatepec*, XII-24 (2013), pp. 45-65.

Brito Miranda José Enrique, “Un siglo de crónicas de Propaganda Fide”, Sergio Rivera Guerrero y Octavio Luna Álvarez, coordinadores, *Panorama histórico del franciscanismo en México*, volumen I, México, Provincia Franciscana de San Pedro y San Pablo de Michoacán, 2015, pp. 43-53.

Buelna Serrano María Elvira, “Las endemoniadas de Querétaro”, María Elvira Buelna Serrano, coordinadora, *Heterodoxia e Inquisición en Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, pp. 95-144.

Búrdanlo José Domínguez y Antonio Sánchez Jiménez, “El dogma de la Inmaculada Concepción como arma de confrontación territorial en la Sevilla del siglo XVII”, *Rilce*, 26-2 (2010), pp. 303-324.

Campillo y Cosío José del, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América*, Madrid, Benito Cano, 1789.

Cárdenas Ayala Elisa, “El lenguaje de la secularización en los extremos de Hispanoamérica: Argentina y México (1770-1870). Un acercamiento”, *Ariadna histórica. Lenguajes, conceptos, metáforas*, 5 (2016), pp. 169-193.

Carrillo Cázares Alberto, ““Chiquisnaquis” un indio escribano, artífice de “títulos primordiales” (La Piedad siglo XVIII)”, *Relaciones*, 48 (1991), pp. 187-210.

Castro José de, *Sermón que en el día primero de su celebridad, en la muy plausible fiesta de la ampliación de el crucero*, México, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1702.

Certeau Michel De, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.

La invención de lo cotidiano, 1 artes de hacer, México, Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2010.

Cervantes Jáuregui Beatriz, *Los franciscanos y la historia de la fundación de Querétaro*, México, Librarius, 2014.

Chartier Roger, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, Gedisa, 2003.

El mundo como representación, Estudios sobre historia cultural, España, Gedisa, 1992.

Ciudad Real Antonio de, *Tratado curioso y docto de las grandezas de la Nueva España*, vol. II. Josefina García Quintana y Víctor M. Castillo Farreras, editores, México, UNAM, 1976.

Connaughton Brian, “La búsqueda del código jurídico y la forja del canon de reforma política-religiosa: Macanaz y la tradición regalista, siglos XVIII-XIX”, María del Pilar Martínez López-Cano y Francisco Javier Cervantes Bello (coords.), *Reformas y Resistencias en la Iglesia Novohispana*, México, UNAM/BUAP, 2014, pp. 351-396.

Crespo Ana María, "Don Nicolás de San Luis Montañez, cacique conquistador y pacificador en la Gran Chichimeca", R. Brambila (coord.), *Episodios novohispanos de la historia otomí*, México, Instituto Mexiquense de Cultura, Universidad Autónoma del Estado de México, 1999, pp.

Cruz Rangel José Antonio, "Querétaro en los umbrales de la conquista", José Antonio Cruz Rangel *et al.*, *Indios y franciscanos en la construcción de Santiago de Querétaro, siglos XVI y XVII*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1997, pp. 13-46.

Et al., *Indios y franciscanos en la construcción de Santiago de Querétaro, siglos XVI y XVII*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1997.

Delille Gérard, "Antropología e historia: el problema de las ciudades del mediterráneo occidental, siglo XV-XVIII", Hira de Gortari y Guillermo Zermeño, presentadores, *Historiografía francesa, corrientes temáticas y metodologías recientes*, México, Centro Francés de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Instituto de Investigaciones Históricas UNAM, Instituto Mora, Universidad Iberoamericana, 1996, pp. 107-121.

Domínguez Ramón Joaquín, "voz", *Diccionario universal Francés-Español*, tomo III, Madrid, Ramón Joaquín Domínguez, 1846.

Eco Umberto, *La estructura ausente, Introducción a la semiótica*, España, LUMEN, 1986.

Elliott John H., "Reformismo en el mundo hispánico: Olivares y Palafox", Montserrat Galí Boadella, coordinadora, *La pluma y el báculo, Juan de Palafox y el mundo hispano del seiscientos*, México, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2004, pp. 13-32.

Escandón Patricia, "La secularización del poder local. Notables contra frailes en Querétaro, 1650-1700", *Estudios de historia novohispana*, 50 (2014), pp. 77-124.

Escaray Antonio de, *Sermón en el entierro de nuestro redentor Jesucristo*, México, por los herederos de la viuda de Bernardo Calderón, 1686.

Voces del dolor, Sevilla, Tomás López de Haro, 1691.

Espinosa Isidro Félix de, *Crónica apostólica y seráfica de todos los colegios de Propaganda Fide de esta Nueva España, de misioneros franciscanos observantes*, México, Viuda de José Bernardo de Hogal, 1746.

"Al señor don Juan Caballero y Ocio", José de Castro, *Sermón que en el día primero de su celebridad*, México, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1702.

El peregrino septentrional atlante: delineado en la ejemplar vida del venerable Padre Antonio Margil de Jesús, México, José Bernardo de Hogal, 1737.

El familiar de la América y doméstico de España, extraño de su patria y natural de la ajena, Vida muy ejemplar del venerable padre doctor don Juan Antonio Pérez de Espinosa, manuscrito, 1753.

El querubín custodio de el árbol de la vida, la Santa Cruz de Querétaro. Vida del venerable siervo de Dios, fray Antonio de los Ángeles Bustamante, ejemplarísimo portero de el colegio de la Santísima Cruz de los milagros, México, José Bernardo de Hogal, 1731.

Farías Manuel Ignacio, *Nuevas y crecidas ganancias que ha logrado en su celestial comercio la más soberana obrajera María Santísima de los Dolores*, México, María de Rivera, 1746.

Farriss Nancy M., *La Corona y el clero en el México colonial, 1759-1821, La crisis del privilegio eclesiástico*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Febvre Lucien, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: la religión de Rabelais*, Madrid, Akal, 1993.

Felipe V, *Ordenanzas que se han de observar y guardar en la muy noble y muy leal ciudad de Santiago de Querétaro*, España, Sin nombre de imprenta, 1733.

Fernández Ramírez José, *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional, Adiciones y Correcciones*, México, Imprenta V. Agüeros editor, 1898.

Foucault Michel, *El orden del discurso*, México, Fábula Tusquets, 2002.

Frías Valentín F., *La conquista de Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro.

García Ayuardo Clara, "Re-formar la Iglesia novohispana", Clara García Ayuardo, coordinadora, *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp.

Coordinadora, *Las reformas borbónicas, 1750-1808*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

García Ugarte Marta Eugenia, "Liberalismo y secularización: impacto de la primera reforma liberal", Patricia Galeana de Valadés (coord.), *Secularización del Estado y la sociedad*, México, Siglo XXI, 2010, pp. 61-90.

Y Sergio Francisco Rosas Salas, "La Iglesia católica en México desde sus historiadores (1960-2010)", *Anuario de historia de la Iglesia*, 25 (2016), pp. 91-161.

Garrido del Toral Andrés, "Rompiendo mitos sobre la fundación de Querétaro", en *Semanario, La voz del norte, periódico cultural de Sinaloa*, 29 de Junio de 2014, Sitio Web La Voz del Norte: <http://www.lavozdelnorte.com.mx/semanario/2014/06/29/rompiendo-mitos-sobre-la-fundacion-de-queretaro/>

Ginzburg Carlo, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1999.

El queso y los gusanos, el cosmos según un molinero del siglo XVI, Barcelona, Muchnik Editores, 1999.

Gómez Álvarez Cristina, *El alto clero poblano y la revolución de Independencia, 1808-1821*, México, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1997.

Gómez de Acosta Esteban, *Querétaro en 1743, Informe presentado al rey por el corregidor*, México, Gobierno del Estado de Querétaro 1997.

González Marmolejo Jorge René, *Los novicios del Colegio de la Santa Cruz de Querétaro (1691-1819)*, México, Fondo Editorial, Universidad Autónoma de Querétaro, 2018.

Graef Hilda, *María, La mariología y el culto mariano a través de la historia*, España, Herder, 1967.

Gruzinski Serge, "La memoria mutilada: construcción del pasado y mecanismos de la memoria en un grupo otomí de la mitad del siglo XVII", *La memoria y el olvido, Segundo simposio de Historia de las Mentalidades*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1985, pp. 33-46.

Gunnarsdottir Ellen, "Una visionaria barroca de la provincia mexicana: Francisca de los Ángeles (1674-1744)", Asunción Lavrin y Rosalva Loreto López, editoras, *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana: siglos XVII y XVIII*, México, Archivo General de la Nación, Universidad de las Américas de Puebla, 2002, pp. 205-223.

Heidegger Martin, *De camino al habla*, España, Ediciones del Serbal-Guitard, 1987.

El ser y el tiempo, traducción de José Gaos, México, Fondo de Cultura Económica, 2002.

Hera Alberto de la, "La legislación del siglo XVIII sobre el patronato indiano", en *Revista chilena de historia del derecho*, 6 (1970), pp. 98-119.

Herrejón Peredo Carlos, *Del sermón al discurso cívico, 1760-1834*, México, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, 2003.

"Los sermones novohispanos en el siglo XVII", Raquel Chang-Rodríguez, coordinadora, *Historia de la literatura mexicana. 2. La cultura letrada en la Nueva España del siglo XVII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Siglo XXI Editores, 2002, pp. 429-447.

Ibarra Ortiz Hugo Ernesto, *El discurso barroco. Argumentación e interpretación en los sermones novohispanos, 1638-1767*, Tesis doctoral del Colegio de Michoacán, México, 2010.

Icaza Dufour Francisco, *Plus ultra, La monarquía católica en Indias, 1492-1898, Estudios en homenaje a la Escuela Libre de Derecho en su primer centenario*, México, Porrúa, Escuela Libre de Derecho, 2008.

Inoue Okubo Yukitaka, "Fundación de pueblos indígenas novohispanos según algunos títulos primordiales del Valle de México", *Ritsumeikan International Affairs*, 5 (2007), pp. 107-131.

Jesús María de, *Crónica del Real colegio de Santa Rosa de Viterbo de la ciudad de Querétaro, 1730*, Josefina Muriel, editora, *Crónica del Real Colegio de Santa Rosa de Viterbo*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1996.

Jiménez Gómez Juan Ricardo, *Composición de tierras de los vecinos de Querétaro con su majestad en 1643*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Tribunal Superior de Justicia, CONACULTA-INAH, 2003.

Mercedes reales en Querétaro, Los orígenes de la propiedad privada, 1531-1599, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 1996.

La república de indios en Querétaro, 1550-1820, Gobierno, elecciones y bienes de comunidad, México, Instituto de Estudios Constitucionales, 2006.

Crimen y justicia en el pueblo de indios de Querétaro a finales del siglo XVI, México, Porrúa, Universidad Autónoma de Querétaro, Poder Ejecutivo del Estado de Querétaro, 2012.

Jiménez Jácome Myrna Lili, *El convento de Santa Clara de Jesús de Querétaro, mundo de privilegios y restricciones. 1607-1809*, Tesis de Maestría en Historia, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2012.

“El convento de Santa Clara de Jesús de Querétaro. Una mirada al manejo de sus finanzas. Siglos XVII al XIX”, Sergio Rivera Guerrero y Octavio Luna Álvarez, coordinadores, *Historia franciscana, V Centenario de la presencia franciscana en México, volumen I*, México, Provincia Franciscana de San Pedro y San Pablo de Michoacán, 2015, pp. 113-125.

Kallahan William J., “Las cofradías y hermandades de España y su papel social y religioso dentro de una sociedad de estamentos”, Pilar Martínez López-Cano Gisela Von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz, *Cofradías, Capellanías y Obras Pías, En la América Colonial*, México, UNAM, 1998, pp. 35-47.

Koselleck Reinhard, *Futuro Pasado, Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993.

Landa Fonseca Cecilia del Socorro, *Las cofradías en Querétaro, De la secularización parroquial a la secularización de bienes (1750-1870)*, México, El Colegio de Michoacán, 2010.

“El establecimiento de la parroquia secular en Querétaro, 1759-1803”, Sandra Olivero Guidobono, Carmen Benito Hierro coordinadoras, *Entre redes y espacios familiares en Iberoamérica. Repensando estrategias, mecanismos e idearios de supervivencia y movilidad*, Sevilla, Ediciones Egregius, 2017, Capítulo I, pp. 19-33.

Querétaro, textos de su historia, volumen I, México, Instituto Mora, Gobierno del Estado de Querétaro, 1988.

Querétaro siempre fiel, baluarte realista durante la guerra de independencia, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2012.

La Rea Alonso de, *Crónica de la orden de nuestro seráfico padre San Francisco*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1643, edición de la “Voz de México”, México, Imprenta de J. R. Barbedillo y C., 1882.

La Torre Guadalupe Ríos de, “Lujuria en el convento de Querétaro”, María Elvira Buelna Serrano, *et. al., Heterodoxia e inquisición en Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, pp. 181-188.

Lempérière Annick, *Entre Dios y el rey: la república. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, México, FCE, 2013.

“La opinión pública en una sociedad corporativa. México, primera mitad del siglo XIX”, Elisa Cárdenas Ayala y Annick Lempérière (coord.), *Una ausencia que convoca*, México, Universidad de Guadalajara, 2007, pp. 337-359.

León Pinelo Antonio de, *Recopilación de las Indias*, tomo I, México, Porrúa, 1992.

León Zavala Jesús Fernando, “El real patronato de la Iglesia”, esta obra forma parte del acervo de la Biblioteca Jurídica Virtual del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, pp. 287-303.

López Cano Pilar Martínez, Gisela Von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998.

López Rosalva Loreto, “La caridad y sus personajes: las obras pías de don Diego Sánchez Peláez y doña Isabel de Herrera Peregrina. Puebla siglo XVIII”, López Cano Pilar Martínez, Gisela Von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 263-280.

Lugagnano Rafael de, *Apelación frívola*, sin lugar, sin fecha y sin imprenta.

Martínez Espino José Enrique, “Un siglo de crónicas de Propaganda Fide”, Sergio Rivera Guerrero y Octavio Luna Álvarez, coordinadores, *Historia franciscana, V Centenario de la presencia franciscana en México, volumen I*, México, Provincia Franciscana de San Pedro y San Pablo de Michoacán, 2015, pp. 43-53.

Mazín Óscar, “Reorganización del clero secular novohispano en la segunda mitad del siglo XVIII”, *Relaciones*, 39 (1989), pp. 69-86.

“Clero Secular y orden social en la Nueva España de los siglos XVI-XVII”, Menegus Margarita, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España, La pugna entre las dos iglesias*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE), UNAM, Bonilla Artigas, 2010, pp. 139-202.

Una ventana al mundo hispánico, ensayo bibliográfico, volumen I, México, El Colegio de México, 2006.

Medina Baltasar de, *Crónica de la provincia de San Diego de México*, México, Juan Rivera, 1682.

Medina Medina Alejandra, “Cuerpo Documental: Bienes, Cargos Civiles, Cargos Eclesiásticos, Donaciones Artísticas y Religiosas, Dotes, Inventarios de Bienes, Testamentos”, Rincón Frías Gabriel et al., *Don Juan Caballero y Ocio. La generosidad y el poder. Los anhelos barrocos del benefactor queretano*, México, Librarius, Municipio de Querétaro, 2013, pp. 117-532.

“Querétaro: pueblo de indios en el siglo XVI”, Urquiola Permisán José Ignacio, coordinador, *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro, volumen I*, México, UAQ, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1989, pp. 199-293.

“Un probable descendiente del conquistador don Nicolás de San Luis Montañez, don Cayetano Ciriaco de San Luis Montañez”, *El Heraldo de Navidad*, 2004, 45-52.

Megged Amos, “El “relato de memoria” de los axoxpanecas (posclásico tardío a 1620 dc)”, *Relaciones*, 122 (2010), pp. 107-162.

Mendoza Muñoz Jesús, *Secularización de la parroquia de Santiago de Querétaro en el siglo XVIII*, México, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, 2008.

El convento de San José de Gracias de pobres monjas capuchinas, México, Fomento Histórico y Cultural de Cadereyta, 2005.

Menegus Bornemann Margarita, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España, La pugna entre las dos iglesias*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación (IISUE), UNAM, Bonilla Artigas, 2010.

“Los Títulos Primordiales de los pueblos de indios”, *Estudios, Revista de historia moderna*, 20 (1994), pp. 207-230.

Mora Diego Felipe de, *Sermón panegírico, que en la solemne fiesta del Padre Eterno*, México, Herederos de la viuda de Bernardo Calderón, 1700.

Morales Francisco y Oscar Mazín, “La Iglesia en Nueva España: los proyectos fundacionales”, en *Gran Historia de México ilustrada*, No. 7, México, Planeta, DeAgostini, Conaculta, Inah, 2001.

“La Iglesia de los frailes”, Menegus Margarita, Francisco Morales y Oscar Mazín, *La secularización de las doctrinas de indios en la Nueva España, La pugna entre las dos iglesias*, México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación, UNAM, Bonilla Artigas, 2010, pp.

Muriel Josefina, “Estudio introductorio a la Crónica del Real colegio de Santa Rosa de Viterbo de la ciudad de Querétaro”, Muriel Josefina, editora, *Crónica del Real Colegio de Santa Rosa de Viterbo*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1996, pp. 1-18.

Nava Sánchez Alfredo, “Solemnidad y escándalo público. El juego del estatus en la celebración del *Corpus Christi* en la ciudad de México, siglo XVII”, en Castañeda García Rafael y Rosa Alicia Pérez Luque, (Coordinadores), *Entre la solemnidad y el regocijo: fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, México, COLMICH, CIESAS, 2015, pp. 233-254.

Navarrete Francisco Antonio, *Relación peregrina*, México, Gobierno del estado de Querétaro, 1987.

Ortega González Carlos Alberto, “La recaudación decimal en el Arzobispado de México: entre la esperanza y la desilusión (1821-1833)”, Rodrigo Laguarda, *Representaciones y prácticas sociales. Visiones desde la historia moderna y contemporánea*, México, Instituto Mora, 2012, pp.

Ortega y San Antonio José Joaquín de, *Novenario de preciosas piedras que (con breve noticia de su origen milagroso y progresos) consagra a la preciosa y admiranle Cruz de Piedra, que se venera en el seminario de padres misioneros de Propaganda Fide*, México, Biblioteca Mexicana, 1756.

Ortiz Salcedo Francisco, *Curia eclesiástica para secretarios de prelados*, España, Joaquín Ibarra, 1759.

Pappe Silvia, “¿Pretender la verdad? ¡Imponer el orden!”, María Elvira Buelna Serrano, *et. al.*, *Heterodoxia e inquisición en Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, pp. 195-210.

Paredes Antonio, *Carta Edificante [...] la vida ejemplar de la hermana Salvadora de los Santos India Otomí*, México, Herederos de Joseph de Jáuregui, 1784.

Patiño Franco José Uriel, *La Iglesia en América Latina, Una mirada histórica al proceso evangelizador eclesial en el Continente de la esperanza, siglos XV-XX*, Colombia, San Pablo, 2002.

Paulín G. Francisco, *La Bula de Erección del obispado de Querétaro, primera parte*, México, JUS, 1962.

Peralta Peralta Marco Antonio, *La salvación del alma a través de la práctica testamentaria en Querétaro durante el siglo XVII*, tesis de maestría en historia en la UAQ, México, 2015.

Pérez de Rivas Andrés, *Crónica y historia religiosa de la provincia de la compañía de Jesús de México*, tomo II, México, Imprenta del Sagrado Corazón de Jesús, 1896.

Piaget Jean, *Seis estudios de psicología*, Ariel, México 1992.

Piho Virve, *La secularización de las parroquias en la Nueva España y su repercusión en San Andrés Calpan*, México, Instituto de Antropología e Historia, 1981.

Powell Philip W., *La guerra Chichimeca (1550-1600)*, México, Fondo de Cultura Económica, 1977.

Rabell Urbiola Eduardo, “La Real Cédula de fundación de Santiago de Querétaro”, *El Heraldo de Navidad*, 2006, pp. 32-38.

Ramírez Leyva Edelmira, “El decir que condena”, María Elvira Buelna Serrano, *et. al.*, *Heterodoxia e inquisición en Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, pp. 1-20.

Ramírez Montes Mina, *Niñas, doncellas, vírgenes eternas. Santa Clara de Querétaro, (1607-1864)*, México, UNAM-IIIE, 2005.

Ramos Medina Manuel, *Místicas y descalzas, Fundaciones femeninas carmelitas en la Nueva España*, México, CONDUMEX, 1997.

El Carmelo novohispano, México, Centro de Estudios de Historia de México Carso, 2008.

Real Academia Española, “voz”, *Diccionario de autoridades*, tomos I-V, España, 1726-1739.

Real Carta Ejecutoria, 1736, sin lugar, sin fecha y sin imprenta

Recopilación de leyes de los reinos de las Indias, 1681.

Ricard Robert, *La conquista espiritual de México, Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1523-1524 a 1572*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995.

Rincón Frías Gabriel, "Don Juan Caballero y Ocio, (1643-1707) La opulencia para la gloria de Dios y el beneficio de los demás", Rincón Frías Gabriel *et al.*, *Don Juan Caballero y Ocio. La generosidad y el poder. Los anhelos barrocos del benefactor queretano*, México, Librarius, Municipio de Querétaro, 2013, pp. 23-57.

Rivera Guerrero Sergio, *Nuestra Señora de El Pueblito: Acercamiento histórico e iconográfico*, Tesis de Doctorado en Artes, Universidad de Guanajuato, 2014.

Robles Juan de, *Sermón predicado el día doce de diciembre de 1681*, México, Juan de Rivera, 1682.

Sermón de la Purísima Concepción de María, señora libre en su primer instante de la común deuda de la culpa, México, María de Benavides, viuda de Juan de Rivera, 1689.

Rocquoi Adeline, "De los reyes que no son taumaturgos: Los fundamentos de la realeza en España", *Relaciones*, 51, pp. 55-100.

Rodríguez de San Miguel Juan Nepomuceno, *Pandectas hispano-mexicanas*, tomo I, México, Mariano Galván Rivera, 1839.

Rojas José Luis de y Gutiérrez de Garandilla, "Del dicho al hecho... Los pueblos de indios de la Nueva España y la documentación", *Actas de las V Jornadas científicas sobre documentación de Castilla e Indias en el siglo XVII*, 2006, pp. 293-311.

Romero Francisco Manuel y Manuel Oropeza, *Santa María del Pueblito, Historia e identidad desde Santiago de Querétaro, catálogo de exposición*, México, Museo de la Ciudad de Querétaro, 1997.

Romero Frizzi María de los Ángeles, "El título de San Mateo Capulalpan, Oaxaca. Actualidad y autenticidad de un título primordial", *Relaciones*, 122 (2010), pp. 21-54.

Rubial García Antonio, coordinador, *La Iglesia en el México colonial, Seminario de historia política y económica de la Iglesia en México*, México, IIH-UNAM, ACSIH, BUAP, Ediciones de Educación y Cultura, 2013.

"Santiago y la Cruz de Piedra. La mítica y milagrosa fundación de Querétaro, ¿Una elaboración del siglo de las luces?", Jiménez Gómez Juan Ricardo (coord.), *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglos XVI-XIX*, México, Plaza y Valdés, UAQ, 2004, pp. 25-59.

"La mitra y la cogulla. La secularización palafoxiana y su impacto en el siglo XVII", *Relaciones*, XIX-73 (1998), pp. 237-272.

Y Clara García Ayluardo, *La vida religiosa en el México Colonial, Un acercamiento bibliográfico*, México, Universidad Iberoamericana, 1991.

“Los conventos mendicantes”, Pilar Gonzalbo Aizpuru, dirección, y Antonio Rubial García, coordinador, *Historia de la vida cotidiana en México, II La ciudad barroca*, México, Fondo de Cultura Económica, El Colegio de México, 2009, pp. 169-192.

“Apéndice documental”, Juan Ricardo Jiménez Gómez, coordinador, *Creencias y prácticas religiosas en Querétaro, siglo XVI-XIX*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Plaza y Valdés, 2004, pp. 59-104.

Saavedra Diego Luis de, *Sermón de nuestro seráfico padre San Francisco, predicado en la ciudad de Santiago de Querétaro*, México, Herederos de la viuda de Francisco Rodríguez Lupercio, 1728.

Sánchez Bella Ismael, “La obra recopiladora de Antonio de León Pinelo”, Icaza Dufour Francisco, coordinador, *Recopilación de leyes de los reinos de las Indias, Estudios histórico-jurídicos*, México, Porrúa, 1987, pp. 87-97.

Sanna Gaspar, *La fiesta primera y novísima*, España, Juan Francisco de Blas Impresor Mayor, 1705.

Septién Septién Manuel, “Introducción del libro *Paromología del Diptongo de Querétaro, en la procesión del Corpus, desde el años de 1709*”, Manuel Septién Septién, *Obras, tomo IV, Artículos históricos sobre Querétaro*, México, Gobierno del estado de Querétaro, 1999, pp.

“Fundación y conquista de Querétaro”, Manuel Septién y Septién, *Obras, tomo IV, Artículos históricos sobre Querétaro*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1999, pp. 39-52.

Sigaut Nelly, “La presencia del virrey en las fiestas de Nueva España”, Castañeda García Rafael y Rosa Alicia Pérez Luque, (Coordinadores), *Entre la solemnidad y el regocijo: fiestas, devociones y religiosidad en Nueva España y el mundo hispánico*, México, COLMICH, CIESAS, 2015, pp. 211-232.

Sigüenza y Góngora Carlos de, *Glorias de Querétaro en la nueva Congregación eclesiástica de María Santísima de Guadalupe, con que se ilustra: y en el suntuoso templo que dedicó a su obsequio D. Juan Caballero y Ocio*, México, Viuda de Bernardo Calderón, 1680.

Silva Martínez Perla María, *Una opción de vida para las mujeres. El beaterio de Santa Rosa de Viterbo. Pobreza, esplendor y migración, 1728-1870*, Tesis de Maestría, Universidad Autónoma de Querétaro, 2012.

Somohano Martínez Lourdes, “Los ayuntamientos gaditanos en Querétaro”, Lourdes Somohano y Cecilia del Socorro Landa Fonseca, coordinadoras, *Querétaro, cruce de caminos. Hacia el bicentenario de la Independencia*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, 2009, pp. 77-132.

Suárez Escobar Marcela, “Molinismo, herejía y sensualidad”, María Elvira Buelna Serrano, *et. al., Heterodoxia e inquisición en Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Universidad Autónoma Metropolitana, 1997, pp. 49-66.

Suárez Muñoz Humberto, *La Virgen del Pueblito, patrona de la diócesis de Querétaro*, México, S/Editorial, 1997.

Super Jhon C., *La vida en Querétaro durante la colonia, 1531-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

Taylor Charles, *Imaginarios sociales modernos*, España, Paidós básica, 2006.

Taylor William B., *Ministros de lo sagrado, sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, dos tomos, México, El Colegio de México, Secretaría de Gobernación, Subsecretaría de asuntos religiosos, El Colegio de Michoacán, 1999.

Tedesco Élide María, *Diezmo indiano: La fiscalidad eclesiástica frente a la ofensiva borbónica y la guerra de independencia (diócesis de México, Guadalajara y Michoacán, 1750-1821)*, Tesis doctoral, México, Colegio de México, 2014.

Torales Pacheco Josefa María Cristina, *Ilustrados en la Nueva España, Los socios de las Real Sociedad Bascongada de los amigos del país*, México, Universidad Iberoamericana, 2001.

“Ilustración y secularización en México: antecedentes para la independencia”, Patricia Galeana de Valadés (coord.), *Secularización del Estado y la sociedad*, México, Siglo XXI, 2010, pp. 43-60.

Tostado Conrado *et al.*, *Tesoros de la ciudad de Querétaro*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1992.

Trejo Antonio de, *Milagrosa sombra de el soberano príncipe de los príncipes*, México, 1702.

Trejo Rivera Flor de María, “El discurso inquisitorial sobre la brujería, lo femenino y el Demonio en el siglo XVII novohispano. El caso de *La Chuparratones*”, Noemí Quezada, *et al.*, *Inquisición novohispana*, volumen I, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000, pp. 287-299.

Urquiola Permisán José Ignacio, “Los caminos de las fortunas”, Gabriel Rincón Frías *et al.*, *Don Juan Caballero y Ocio. La generosidad y el poder. Los anhelos barrocos del benefactor queretano*, México, Librarius, Municipio de Querétaro, 2013, pp. 59-115.

“Introducción”, José Ignacio Urquiola Permisán y Alejandra Medina Medina, *Primeras noticias sobre la conquista, posesión, límites y encomenderos de Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Municipio de Querétaro, 2006, pp. 15-62.

Y Alejandra Medina Medina, *Primeras noticias sobre la conquista, posesión, límites y encomenderos de Querétaro*, México, Universidad Autónoma de Querétaro, Municipio de Querétaro, 2006.

“La región centro sur de Querétaro: colonización y desarrollo ganadero y agrícola durante la época colonial. Aspectos económicos, demográficos y territoriales”, Urquiola Permisán José Ignacio, coordinador, *Historia de la cuestión agraria mexicana. Estado de Querétaro, volumen I*, México, UAQ, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México, 1989, pp. 29-197.

Et. al., *Documentos para la historia urbana de Querétaro, siglos XVI y XVII*, México, Ayuntamiento de Querétaro, 1994.

La fundación y los bienes del colegio de San Ignacio, Querétaro, México, Miguel Ferro Editio, 2017.

“Un conflicto surgido ante las fiestas de Moros y Cristianos: Querétaro en 1694”, *El Heraldo de Navidad*, 1999, pp. 110-113.

Valderas Colmenero Ignacio Luis de, *Sermón del príncipe de los Apóstoles, nuestro padre San Pedro, que en su día y solemne anual fiesta que le celebra la muy ilustre Congregación de Presbíteros Seculares de Nuestra señora de Guadalupe de Querétaro en su iglesia*, México, Imprenta nueva de la Biblioteca Mexicana, 1755.

Valiente Timón Santiago, “La fiesta de Corpus Christi en el Reino de Castilla durante la Edad Moderna”, *Ab Initio*, 3 (2011), pp. 45-57.

Vallejo Díaz José Rodríguez, *Sermón que el día ocho de octubre del año de mil setecientos cincuenta y siete, primero de los nueve*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1758.

Vera Fortino Hipólito, *Apuntamientos históricos de los Concilios Provinciales Mexicanos*, México, Tipografía Guadalupana de Reyes Velasco, 1893.

Vilaplana Hermenegildo, *Histórico y sagrado novenario de la milagrosa imagen de nuestra Señora del Pueblito*, México, Imprenta de la Biblioteca Mexicana, 1761.

Wobeser Gisela von, *Vida eterna y preocupaciones terrenales. Las capellanías de misas en la Nueva España, 1700, 1821*, México, 1999, Universidad Nacional Autónoma de México.

“Las capellanías de Misas: su función religiosa, social y económica en la Nueva España”, López Cano Pilar Martínez, Gisela Von Wobeser y Juan Guillermo Muñoz, *Cofradías, capellanías y obras pías en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1998, pp. 119-130.

Wright Carr David Charles, *Querétaro en el siglo XVI, fuentes documentales primarias*, México, Gobierno del Estado de Querétaro, 1989.

“Visiones indígenas de la conquista del Bajío”, *Estudios de cultura otopame*, 8-1 (2015), pp. 15-56.

Editor, *Origen de la santísima cruz de milagros de la ciudad de Querétaro*, España, Iberoamericana, 2017.

Zelaa e Hidalgo José María, *Glorias de Querétaro*, México, Mariano José de Zúñiga y Ontiveros, 1803.