

CURA ANIMARUM E IDENTIDAD. ÓRBITAS ECLESIAÍSTICAS Y CRIOLLISMO DURANTE EL SIGLO XVII EN LA NUEVA ESPAÑA

JOSÉ ARTURO BURCIAGA CAMPOS
Universidad Autónoma de Zacatecas
burciagacampos@gmail.com

Resumen

En el presente trabajo se intenta explicar el rol de la Iglesia y parte de su jerarquía (como la de los obispos) en la evolución de la identidad del estrato de los criollos en la Nueva España, en la formación de su pertenencia social y religiosa. Se realiza el análisis sobre aspectos relevantes de la política eclesiástica de la Corona como el papel de la jerarquía eclesiástica, la justicia ejercida desde la Iglesia, las pertenencias sociorreligiosas local, regional y virreinal, las imágenes y sus imaginarios, los conflictos entre criollos y peninsulares y al interior de la institución, entre clérigos regulares y seculares.

Palabras clave: Historia social, Iglesia, Nueva España, criollos, siglo XVII

Abstract

In this paper we try to explain the role of the Church and part of its hierarchy (such as that of the bishops) in the evolution of the identity of the Creole stratum in New Spain in the formation of their social and religious membership. The analysis is carried out on relevant aspects of the ecclesiastical policy of the Crown such as the role of the ecclesiastical hierarchy, the justice exercised from the Church, the local, regional and viceregal socio-religious affiliations, the images and their imaginaries, the conflicts between Creoles and peninsular and within the institution, among regular and secular clergy.

Keywords: Social history, Church, New Spain, creoles, 17th century

INTRODUCCIÓN

Siglo XVII en la Nueva España: de transición en el proceso de exploración, conquista y colonización del septentrión americano, y de consolidación en el proceso de evangelización y religiosidad de la Iglesia particular americana; se puede considerar, también, de consolidación del “criollismo” hacia los procesos revolucionarios independentistas del reino español. Las preguntas al respecto: ¿qué papel jugaban el rey, la justicia eclesiástica, imágenes y jerarquías en el proceso de consolidación y ascenso de la pertenencia social y religiosa del criollismo novohispano? ¿Cómo fue la participación de los criollos y los peninsulares?¹ Una hipótesis. Los conflictos intraestamentales novohispanos (producto de las relaciones interétnicas) estuvieron bien anclados a la vida religiosa en sus aristas principales y por encima de los intereses puramente económicos o políticos: la política eclesiástica de la Corona en la conformación de la Iglesia hispanoamericana; el papel de la jerarquía eclesiástica; la justicia ejercida desde la Iglesia; las pertenencias sociales y religiosas local, regional y virreinal;² y las imágenes y sus imaginarios. El objetivo: observar parte de la evolución en la identidad criolla novohispana en formas de promoción social y familiar.³ El método desarrollado en

¹ Las expresiones alrededor del término “criollo” pueden ser variables en sus significados y contenidos, por ejemplo, frente a la de “españoles americanos” o “españoles de la tierra”. Las relaciones entre varios grupos fueron tensas, entre las “clases altas” (españoles y criollos) y las “bajas”, como las llaman Romano y Carmagnani (1999, p. 334). Refleja lo anterior el enfrentamiento durante el siglo XVII en el que los criollos lucharon por asumir el cargo de padres superiores en los conventos de la ciudad de México, en oposición al dominio que en esa materia ostentaban los españoles.

² Si bien la única posibilidad era profesar la única religión (católica), en el presente trabajo se debe entender la pertenencia religiosa, principalmente desde lo local y regional, con sus peculiaridades de costumbres, festividades y devociones. Es decir, no tiene exactamente el mismo ritualismo y contenidos religiosos, por ejemplo, una festividad mariana en el centro del virreinato, que en el occidente o en el septentrión. Solange Alberro (1999) argumenta la existencia del culto a los santos, constituyente de un eje catalizador de las identidades locales.

³ La identidad criolla referida en el presente trabajo, se entiende como el proceso de formación de una conciencia criolla en el marco de las complejidades sociales durante el siglo XVII, con manifestaciones ambiguas y difíciles de rastrear. Hay signos evidentes de una criollización de la sociedad americana y novohispana en esa centuria (Romano & Carmagnani, 1999). Este fenómeno influye de manera importante en la Iglesia. El elemento fundamental de la sociedad, sin duda, es la familia; en el ámbito hispanoamericano, fue la impulsora de cambios interétnicos en la formación social, con un gran concurso del estamento criollo. Este término tiene algunas acepciones relacionadas con los términos *criar*, *crio*, *criazón*. La utilizada aquí se refiere a la población blanca americana, al español nacido y criado en Indias para subrayar la separación entre los distintos estratos sociales y frente a la intensificación del mestizaje, con la formulación de un “proyecto de vida” novohispana (Alba, 1999).

este artículo: la descripción y análisis cualitativo de hechos y eventos seleccionados del ingente universo novohispano en la historia de su Iglesia, con fuentes manuscritas, primarias y secundarias.

Fue en el régimen social y los estamentos, en la vida cotidiana, la política y la sociedad, donde se reflejaron las estructuras y raigambres de los criollos a lo largo del territorio novohispano; ellos fijaron actitudes y posiciones en la política, la economía, la cultura, la educación, la sociedad y la Iglesia misma a través de la pertenencia social y religiosa. Es a través del análisis de todas esas imágenes (incluidas las meramente religiosas) donde se observa un vigoroso impulso del grupo criollo con actos de religiosidad popular hacia una continuidad en las reacciones y actitudes contestatarias contra el orden establecido. Esa pertenencia contiene elementos característicos. Cada uno de ellos puede estar presente o puede no estarlo en las sociedades virreinales americanas, de acuerdo a su tamaño y a otros factores como los económicos, políticos o culturales.

El territorio novohispano fue espacio en movimiento (Cunnill, 1999). Los vínculos sociales relacionados con la religiosidad consagran un espacio físico, motivo de debates, defensas o ataques, según sea el caso de la interacción de los actores o feligreses que se encuentren viviendo en dicho espacio.

Hubo una transición de formas y características de la Iglesia de finales del siglo XVI y principios del XVII. Pese a que el parámetro para ello —mediante los concilios provinciales— no se presentó en todo el siglo XVII, ya que del Tercero al Cuarto media una amplia temporalidad, de 1585 a 1771, eso no implicó en la Iglesia novohispana un estado de inmovilidad durante ese tiempo. El creciente proceso de secularización de las parroquias motivó una paulatina supremacía del clero secular sobre el regular (Morales, 1995). Este proceso comenzó desde el mismo siglo XVI cuando la Iglesia americana estaba establecida plenamente y los obispados cubrían cada vez más territorio. Los sacerdotes seculares en parroquias remotas de los centros de población, influyeron en el sentido de la utilidad de los frailes en el trabajo parroquial que se vio más limitado (Haring, 1990).

LA IGLESIA HISPANOAMERICANA

En todo el reino español del siglo XVII, la institución más destacada en torno a la estructuración ideológica en el ámbito espiritual y religioso que conformó a la Iglesia, fue la entidad obispa. En Hispanoamérica virreinal se asentó la misión salvífica y mesiánica de la Iglesia a través, primero, de las órdenes regulares, y después, por estas y por el clero secular. Cuando los obispados cubrieron una buena parte para suministrar los servicios religiosos, la utilidad de los frailes en las actividades de la parroquia fue más limitada (Haring, 1990).

La Corona, poseedora tanto de las tierras descubiertas y conquistadas, como de una relativa obediencia de sus súbditos, se situó en medio de eclesiásticos y feligreses para buscar equilibrio de fuerzas y sacar el mejor partido como consecuencia de su poder y su influencia (Bosch, 1990). La Iglesia representó un poder paralelo a la gobernación efectuada por la Corona. La colonización hispanoamericana tuvo dos autoridades, la eclesiástica y la real. La primera tuvo una enorme influencia a partir de un origen religioso y social: la vida transcurría en torno a la Iglesia y sus preceptos. En la educación, la economía, la moral, la convivencia y en otros aspectos se tenía la intromisión o una constante presencia religiosa a partir de un principio ordenador: la regulación de las relaciones existentes entre la Corona y sus súbditos. La influencia del rey para mantener el control sobre sus posesiones se ejercía a través de la esfera religiosa. Lo notable fue la fuerza con que esto sucedió, con implicaciones trascendentales que dieron forma al dominio español en América (Farris, 1996).

Las políticas que emprendió el rey intentaron construir una Iglesia a la medida de la grandeza exploradora, descubridora, conquistadora y pobladora de España. La formación de la nueva sociedad virreinal se formó con dos elementos principalmente: los españoles y los indígenas, con la creciente participación de los criollos. Esto dio origen al mestizaje y a las castas.⁴ Las leyes y la

⁴ Esta palabra en sentido puro alude a la sociedad en la India en un determinado espacio y tiempo (Vilar, 1980). En un mundo con más sociedades con castas (como la novohispana) es posible entender el término con relación a un sistema de corporaciones (como los gremios de actividades económicas), en su evolución histórica de tipo étnico o religioso con la consabida segregación desde grupos “superiores” (los españoles y los criollos) debido a causas físicas, culturales, sociales y económicas.

educación mantenían la diversidad racial. Pero la religión, el idioma y una patria común actuaron en el sentido de unificación.

El rey, junto con sus consejeros y sus altos, medios y menores oficiales, por un lado, y los clérigos de todos los niveles en la línea vertical del poder eclesiástico por el otro, fueron los agentes de la ampliación del sistema virreinal. La Iglesia hispanoamericana, al estar bajo el control casi absoluto de la Corona española, se constituía en el tributo más valioso para esta, <<la perla más preciosa en la diadema real>> (Haring, 1990). Esta condición, dada en toda la América hispánica, afectó en las áreas de la cultura, la economía, la religión y la sociedad. En fin, en todo el sintagma del reino español. Sin embargo, esos artífices del cambio y la ampliación no fueron los únicos promotores de ello. Los feligreses, con sus intereses particulares, como los de la supervivencia y la movilidad, hicieron de su acontecer diario un impulso que en lo colectivo produjo ideas y directrices para la Corona. La costumbre religiosa, por mencionar uno de los medios de la ampliación del sistema virreinal, tuvo una utilidad para los monarcas en turno: durante el siglo XVII, la tomaron como guion para gobernar y legislar. Los actores peninsulares y criollos, dentro o fuera de los circuitos del poder civil y eclesiástico (englobados en el político, militar y económico), ejercieron acciones en pro de la dicha ampliación del sistema de ocupación española. Las castas, fuera de esos influyentes círculos, por su condición de productores del bienestar material también contribuyeron al fin señalado. Estos últimos actores llegaron a ser los principales destinatarios del fenómeno del desarrollo religioso, como una forma de control, pero también como el modo de vida pactado dentro de todo el entramado complejo de la sociedad virreinal.

Es factible señalar que la ampliación del sistema, en las regiones más diferenciadas de la Nueva España, encontró sus más fieles difusores en los hombres de la Iglesia, manos ejecutoras en el centro de las acciones de la institución en ciernes. Medrados por el servicio a la potestad temporal y espiritual, dijeron que el ministerio que los movía en la vida era el misterio mismo que les había encomendado su fe (Taylor, 1999). La Iglesia era el baluarte del catolicismo y el de la grandeza del sistema virreinal que sustentaba y le sustentaba. La presencia de los asuntos eclesiásticos inundaba

a toda la sociedad. Hasta en la vida privada estaba presente la intervención eclesiástica que se extendía en otros aspectos del desarrollo de las personas, desde el nacimiento hasta la muerte.

LOS OBISPOS

La Iglesia en la Nueva España representó el pilar de una forma integral de vida para los novohispanos; es ineludible hacer a un lado la fuerte presencia de la práctica religiosa en todos los territorios del reino español colonial. Un ejemplo de la importante presencia de la Iglesia en el México virreinal es el número de obispos: 171 en total, de los cuales 130 nacieron en España, 9 en otras partes del continente o en Filipinas y 32 nativos de la Nueva España (Alvear, 1995). “No importa en qué medida, la influencia del clero era una fuerza importante en la sociedad colonial, no solo en México sino en todas las Indias, una fuerza con importantes implicaciones políticas y sociales en la historia del reino español” (Farris, 1995, p. 15).

De los 171 prelados de la Iglesia novohispana, hubo individuos con personalidades peculiares, pero todos asumieron su labor con la encomienda evangelizadora, aunque en el siglo XVII comenzó a remarcarse en ellos cierto servilismo a la Corona (más pronunciado, con respecto a la lealtad manifestada durante el XVI). En contraparte, la figura de la sede vacante (sin obispo, con suplencia del cabildo catedralicio) predominó en largos lapsos durante esa centuria: 46 años en el arzobispado de México, 39 en la diócesis de Chiapas, 35 en Michoacán, 32 en Guadalajara, 30 en Yucatán, 29 en Oaxaca, 15 en Durango y 13 en Puebla. En números más generales, de esos 171 obispos en la era virreinal, 130 eran de España; 9 nacieron en otras partes de América o Filipinas; y 32 fueron nativos de la Nueva España, incluso Nicolás del Puerto, de Oaxaca, era indio (Alvear, 1995, pp. 81-82). Destacó el obispo Alonso de la Mota y Escobar, nacido en la ciudad de México, criollo, por cierto, dejando una huella de su labor en los obispados de Guadalajara y Puebla; imprimió, sin denotarlo, la calidad de su pertenencia social y religiosa y, sobre todo, de su calidad criolla en la construcción eclesiástica novohispana.

No menos importante durante los siglos XVI y XVII fue la labor en dicha construcción de otros obispos criollos nacidos en el orbe indiano. Obispado de Chiapas: Melchor de la Cadena, Juan de Zapata y Sandoval, y Alfonso de Muñoz Tirado (nacidos en México); Francisco Núñez de la Vega

(Cartagena, Nueva Granada). Obispado de Durango o Guadiana y Nueva Vizcaya: Gonzalo de Hermsillo y Rodríguez, Pedro Barrientos Lomelí, Juan de Gorozpe y Aguirre, García de Legazpi Velasco y Albornoz, y Manuel de Escalante y Colombres (nacidos en México). Obispado de Guadalajara: Felipe Galindo Chávez (Veracruz) y Juan Leandro Gómez de Parada (Guadalajara, Nueva Galicia). Arquidiócesis de México: Alonso de Cuevas y Dávalos (México). Obispado de Michoacán: Juan Fernández de Rosillo (Perú); Antonio Monroy (Querétaro). Obispado de Oaxaca o Antequera: Baltasar de Covarrubias y Muñoz, Juan de Cervantes, Juan de Bartolomé de Bohórquez e Hinojosa, Alonso de Cuevas y Dávalos, Isidro Sariñana y Medina Cuenca, Tomás Montaña y Aarón (México); Nicolás Ortiz del Puerto (Oaxaca). Obispado de Puebla (diócesis carolense): Juan Sáenz de Mañozca (proveniente de la diócesis de Guatemala, no tomó posesión porque falleció en el camino) (México). Obispado de Yucatán: Gonzalo de Salazar, Juan Diez de Arce, Lorenzo Rodríguez de Horta, Juan Cano Sandoval (México) (Bravo, 1965).

En su caso —y solo como ejemplo— el obispo de Puebla, Juan de Palafox y Mendoza (también fiscal segundo del Consejo de Indias, virrey y visitador del reino novohispano), pese a haber nacido en España y a su extraordinaria y conflictiva personalidad, se enfocó en la investigación de irregularidades de los funcionarios, restringió privilegios de las órdenes regulares, reorganizó el clero de su diócesis y elaboró disposiciones destinadas a fortalecer el poder real y la economía de los criollos (Gonzalbo, 2005). Las acciones del obispo Palafox en favor de los criollos (Chinchilla, 1992) son ejemplo representativo de lo que se llegó a dar como una práctica generalizada entre los prelados novohispanos, sobre todo durante el siglo XVII. Sin duda, fueron miembros del grupo criollo poblano quienes después de la muerte de Palafox, ocurrida en Osma en el año de 1659, impulsaron su beatificación, frustrada debido al enorme obstáculo y oposición de la comunidad jesuita con quienes el prelado tuvo una célebre disputa iniciada con un litigio por una hacienda, seguida con la impugnación de licencias a los regulares para predicar en los púlpitos del obispado poblano.

Ha de considerarse que las prolongadas sedes vacantes no permitieron una acción episcopal continua en favor de los criollos novohispanos. Sin embargo, la forja de la identidad criolla se

desarrolló de manera favorable, gracias a los cabildos catedralicios y a otros mecanismos políticos, económicos y culturales:

(...) el cabildo era una corporación que permanecía en la catedral, manteniendo un estilo de gobierno y de administración, permitiendo la transmisión de saberes y la conservación de las tradiciones. A dicha continuidad contribuía también el arraigo novohispano de los capitulares, debido, primero, a que en su gran mayoría eran criollos educados en la universidad de México, y, luego, a que el promedio de permanencia en el cabildo, al menos durante el siglo XVII... (Pérez, 2005, p.58).

La mancuerna obispo-cabildo de catedral estaba destinada a funcionar por los objetivos de la misión religiosa del rey a través de la Iglesia. En este sentido, el arzobispo de México, Mateo Sagade Bugueiro (1655-1661) y muchos otros prelados de las mitras en Hispanoamérica, debían encaminar sus acciones a avenirse con su cabildo, una corporación compuesta en su mayoría por criollos, con el fin del buen gobierno de la feligresía (Pérez, 2005). En algunas ocasiones esta mancuerna marchaba de manera satisfactoria; en otras, las tensiones internas, las desviaciones del poder y de los objetivos generales en pro de intereses y planes particulares, mermaron la efectividad, al menos entre la agrupación alta eclesiástica novohispana. La lucha pocas veces pasaba cobro directo y pago de daños a los estamentos medios y bajos de la jerarquía eclesiástica. Un ejemplo de ello: el cabildo de la catedral de Guadalajara fue multado con 500 pesos por haber introducido sillas propias a la iglesia del convento de san Francisco. La multa la impuso el presidente de la Audiencia, Alonso de Cevallos. Pero, como en otras ocasiones, el máximo poder real sacó partido de una disputa de esa naturaleza: el rey ordenó al virrey de la Nueva España que impusiera multas a los funcionarios que habían multado a su vez a miembros del cabildo catedralicio. El presidente de la Audiencia tuvo que pagar 200 pesos escudos reales; los funcionarios que le habían apoyado pagaron 100 pesos (AGI, Guadalajara, Resolución del rey en la querrela del cabildo de catedral contra la Audiencia de Guadalajara, 1696).

En el ámbito de estas relaciones, el siglo XVII se caracterizó por la cooperación, pero también por la confrontación entre el prelado y el capítulo en pleno, o contra un prebendado en particular. Parte

de esa colaboración entre estas dos entidades eran las referencias mutuas, ya sea por obligación de informar a la metrópoli o por la simple actitud de responder al otro por los servicios prestados en el obispado, por su fidelidad o hasta por sus fallas a los principios que regían en el orden virreinal. Dentro del contexto de la obligación de información, el obispo, por su parte, remitía con cierta regularidad al rey el estado de su cabildo catedralicio, quiénes le representaban y cuáles eran sus atributos, problemas personales y hasta sus defectos. Dicha información era útil sobre todo cuando se trataba de pedir una merced real o de reclamar un derecho justo.

En el cabildo catedralicio había diferentes formas de pensar, caracteres encontrados y a veces enconados le daban a esta entidad complejidad, un trato difícil de llevar y de concebir, tanto por el obispo como por las reales audiencias. La comunicación entre esta fracción del poder era una pieza importante en la construcción de la pertenencia social y religiosa. Pero, al final de cuentas, el cabildo de la catedral también era más un mundo cerrado que abierto al exterior. Dicha entidad –como la encargada de dirigir la conducta religiosamente correcta de la feligresía en su correspondiente obispado– no atendía en muchas ocasiones los asuntos que le competían. Los feligreses se podían dispersar peligrosa y fácilmente de sus costumbres y obligaciones espirituales. Este movimiento de relajación también formaba parte de la pertenencia o idiosincrasia social y religiosa. La unión o desunión del cabildo y de su obispo era otro de los lados del complejo prisma religioso novohispano.

No menos importante en todo este entramado es el papel desempeñado por la curia episcopal en tiempos de visita pastoral. Esta estructura es parte de la llamada Iglesia particular (en este caso, la novohispana, definida como curia diocesana) y se enfocaba al gobierno y administración regida por el vicario general, *alter ego* del obispo y a la justicia que atendía los asuntos de la jurisdicción contenciosa del obispado a través del provisor, y formada por jueces, sinodales, defensores, cursores y alguaciles (Teruel, 1993).

El obispo que se lanzaba a la aventura de visitar a sus feligreses del interior del obispado, tenía que dejar a alguien de su confianza en su iglesia catedral para evitar intrigas o hasta golpes políticos y movimientos subversivos, ya fueran de peninsulares o de criollos; podían gestarse fácilmente en el palacio de la presidencia de audiencia real, en las casas de cabildo o en la propia catedral. La visita

del obispo —que implicaba su ausencia durante meses— podía llegar a ser un verdadero peligro para la estabilidad político-religiosa en las ciudades y poblados, dependiendo del momento en las relaciones obispo-audiencia-cabildo municipal-cabildo catedralicio.

Los grupos de poder en el panorama novohispano tenían una función dicotómica. La primera era una y solo una, para su gobierno y el proceso de sus dinámicas internas. La segunda para el gobierno político y religioso del territorio en cada uno de los obispados. Los poderes seculares y eclesiásticos de la ciudad sede de cada obispado se dividían en dos funciones: para la ciudad en sí y para los *otros*, los habitantes del resto del reino, los de la *otra* realidad. Así, se puede considerar la actitud del obispo en la ciudad y fuera de ella, y de acuerdo a los objetivos que se trazara sobre todo en la segunda situación, la de la visita pastoral. Al salir el obispo, para la percepción de la sociedad, pasaba del estado de la *presentación* (personal) al de la *representación* (impersonal, con el cabildo de catedral al frente de los asuntos). No obstante, las tendencias tridentinas (del Concilio de Trento) que respaldaban ampliamente a la autoridad de los prelados, los cabildos llegaron a ser poderosos, porque su autoridad se fortalecía frente a los obispos gracias a las sedes vacantes y las acciones de las autoridades regionales y virreinales. Es importante considerar el choque de intereses y competencias entre los cabildos criollos consolidados durante las sedes vacantes frente a la autoridad, la potestad y la jurisdicción de los prelados (Pérez Puente, 2005). En situaciones de cooperación o competencia entre ambas figuras, la identidad de los criollos —invariablemente— fue en aumento.

LOS CLÉRIGOS

Durante la primera mitad del siglo XVI no fueron pocos los clérigos diocesanos o seculares, con respecto a los conventuales o regulares.⁵ El número aumentó merced a la política eclesiástica de la Corona española que preveía un crecimiento paulatino del poder en las órdenes religiosas, no solo

⁵ Respecto a la importancia del número de clérigos seculares y su labor durante el siglo XVI, en particular para el arzobispado de México, véase el estudio de Antonio Cano (2017).

en la Nueva España, sino en todos los centros de población en el orbe indiano. El rey Felipe II y sus sucesores fueron aplicando una larga y pensada estrategia resumida en una acción: secularización de las parroquias, decretada en 1543 y extensiva a todo el reino español. Es decir, transferir a clérigos seculares la dirección de las parroquias en poder de frailes o religiosos conventuales. Aunadas a una necesidad urgente por aumentar el número de clérigos y a la marcha forzada de la evangelización, catequesis y mantenimiento en la religión, a una sociedad en crecimiento y al acomodo económico y social de los estratos colonizadores, las solicitudes de curatos y de promociones en el clero secular aumentaron al inicio del siglo XVII. Son numerosas las informaciones que se recibieron en el Consejo de Indias donde españoles, y sobre todo criollos, buscaban la posición de un curato o la promoción a otro de mejores condiciones o, en su caso, la consecución de una prebenda en cualquiera de los cabildos de las catedrales de la Nueva España.

La movilidad de los clérigos se daba en una dinámica más abierta, dividida en dos tipos: la interna (dentro de todo el obispado) y la externa (hacia otros obispados). Esta dinámica en realidad fue impuesta por la propia oferta y demanda en el mundo del clero secular novohispano; predominaba, durante el siglo XVII, una mayor cantidad de personas que requerían de una posición clerical, más que de los lugares localizados y consolidados como centros susceptibles de sostener el trabajo del clérigo. Pero en razón de los objetivos de la Corona española y de la Iglesia en cuanto al tema religioso, siempre serían más los pequeños núcleos de población que requerían la presencia de un clérigo, secular o regular, que la oferta de estos. Es decir, la movilidad de los clérigos —de los que iniciaban su carrera y de los que ya tenían experiencia— fue en virtud de una búsqueda de desarrollo personal en los curatos o parroquias consolidados con buenas rentas y prestigio. En el siglo XVII la suma de clérigos seculares y regulares, fue en aumento —criollos, sobre todo— y en menor número mestizos e indios (Alvear, 1995).

Esa dinámica de movilidad clerical no permite muchas distinciones entre los clérigos de las regiones novohispanas más importantes. Por eso, tiene similitud la historia de un clérigo de la capital del reino de Nueva Galicia a la de otro en la ciudad de México. Porque durante su carrera, muchos de los clérigos seculares estaban hasta en cinco curatos distintos. Aunque para la mayoría sería ideal

servir en la parroquia de su tierra o de su vecindad, las fronteras de los curatos estaban abiertas para los poseedores de las mejores virtudes y relaciones con las células del poder virreinal. Un puesto añorado para los sacerdotes era el de cura beneficiado *in capite* o beneficio en propiedad. Así aseguraban su futuro (y, en la mayoría de los casos, el de sus personas dependientes) encabezando una parroquia, con rentas exiguas o pingües ganancias, pero al fin un cargo fijo de manera perpetua. En términos proporcionales, en la Nueva España eran más los clérigos que no gozaban de un beneficio eclesiástico con relación a quienes sí lo tenían.

Si un clérigo quería tener una posición que le asegurara el sustento y cierto prestigio social, tenía que aceptar las oportunidades que se le presentaran y las situaciones que le fueran propicias. Martín de Albicuri elevó una petición para ingresar al cabildo catedralicio de Guadalajara. Sus argumentos: haber sido mayordomo en la casa del obispo don Francisco Santos García, y a la muerte de este, haber ingresado como capellán en la casa del presidente de la Audiencia (AGI, Guadalajara, 66, Información del capellán Martín de Albicuri, 10 de enero de 1600).

Los clérigos, como parte de un grupo definido –más cercano a la élite que a los estratos bajos de la población, en cuanto a intereses y no a labor clerical– participaron activamente en la caracterización de sus respectivas parroquias. El alto grado de participación del clero secular en el espacio novohispano seguramente delineó la conformación de una idiosincrasia virreinal, pero con diferencias también en el modo regional de vida en los obispados. Dicha idiosincrasia se puede entender como el conjunto de características de una sociedad a partir de las costumbres de vida particulares de los estratos del poder real y eclesiástico y quiénes conformaban a estos.

LA JUSTICIA ECLESIAÍSTICA

Las normas aplicadas en la Nueva España provienen de la tradición de derecho castellano de diferentes códigos: Fuero Juzgo (693), Fuero Viejo de Castilla (992), Fuero Real de España (1265) y Código de las Siete Partidas (1263). Las fuentes son: ley, costumbre, jurisprudencia de los tribunales y jurisprudencia doctrinaria (Doughnac, 1994).

Burciaga, J. (2021). *Cura animarum* e identidad. Órbitas eclesiásticas y criollismo durante el siglo XVII en la Nueva España. *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales* (Número especial. Vasco de Quiroga y Juan de Palafox: Aproximaciones jurídico-políticas), 32-55.

La aplicación de leyes en el virreinato novohispano se configuró a partir de las tradiciones jurídicas hispanas que fueron adaptándose a la realidad americana, a través de diferentes corpus documentales indianos. El cedulario de Puga (1563), elaborado por el oidor Vasco de Puga, por orden del virrey Luis de Velasco, publicado en 1563 con el título *Provisiones, Cédulas, Instrucciones de su Majestad, Ordenanzas de difuntos y audiencias para la buena expedición de los negocios y administración de la justicia y gobernación de esta Nueva España y para el buen tratamiento y conservación de los indios, desde el año de 1525 hasta el presente de 1563* (Dougnaç, 1994, p. 242; De Aguiar & Montemayor, 1994, IX). El cedulario de Alonso de Zorita (1574): *Leyes y ordenanzas reales de las Indias del mar océano, por las cuales primeramente se han de librar todos los pleitos civiles y criminales de aquellas partes, y lo que por ellas no estuvieren determinado se ha de librar por las leyes y ordenanzas de los reinos de Castilla. Año de 1574*. Y el cedulario de Diego de Encinas (1596): *Libro de provisiones, cédulas, capítulos de Ordenanzas, instrucciones y cartas libradas y despachadas por sus Majestades de los señores Reyes Católicos don Fernando y Doña Isabel, y emperador Carlos de gloriosa memoria, y doña Juana su madre, y el católico rey don Felipe, con acuerdo de los señores Presidentes, y de su Consejo Real de las Indias, que en su tiempo ha habido tocantes al buen gobierno de las Indias y administración de justicia en ellas. Sacado todo ello de los libros del dicho Consejo por su mandado, para que se sepa, entienda y se tenga noticia de lo que cerca de ello está proveído después que se descubrieron las Indias hasta ahora. En Madrid, en la imprenta Real MDXCVI*.

Hubo otras importantes empresas jurídicas que recopilaron la tradición casuística temprana y avanzada indiana con influencia, desde luego, en el ámbito novohispano durante los siglos XVI y XVII. Por ejemplo: *Sumario de las cédulas, órdenes y provisiones reales que se han despachado por su Majestad para Nueva España y otra partes, especialmente desde el año de 1628...*, del oidor Francisco Montemayor y Cuenca; *Libro de gobernación espiritual y temporal de las Indias* (nombrado después por el director del Archivo General de Indias, José de la Peña y Cámara, como *Copulata de las Leyes de Indias*) de Juan López de Velasco (De Aguiar & Montemayor, 1994); *Sumarios de la Recopilación General de Leyes de las Indias Occidentales* de Rodrigo de Aguiar y

Acuña y Juan Francisco Montemayor y Córdoba de Cuenca. El culmen de esa tradición jurídica indiana fue la *Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias*.

La incursión del clero secular provocó un equilibrio de fuerzas eclesiásticas con respecto del clero regular, equilibrio conveniente al poder real para mantener a raya las acciones y las ambiciones presentadas en el campo de la evangelización y el fomento del culto a la divinidad. La autoridad del obispo como juez eclesiástico ordinario y de su provisor (vicario general), fue cuestionada y hasta ignorada por los frailes quienes solo eran responsables ante sus prelados provinciales (con autoridad casi episcopal otorgada por el papa y por el rey de España). La rivalidad entre ambos cleros, el secular y el regular, fue elevada por los múltiples litigios entre ambos por parroquias, diezmos, prebendas, facultades y beneficios. “La lucha entre clérigos y frailes, que en sus clases inferiores degeneraban en riñas, entre los altos dignatarios del clero asumía caracteres tales, que llegaba a poner en peligro la tranquilidad del Estado” (Toro, 1988, p. 25).

Los problemas que se presentaron en esa “aplicación legislativa” en el contexto novohispano, responden a un entramado complejo mayor: Hispanoamérica virreinal. Pero si la atención se centra en otros ámbitos de aplicación de la justicia, como el del clero –ya sea secular o regular– los problemas interpretativos y casuísticos se multiplican. El derecho canónico contaba con su propia rama penal. La Iglesia insistía en su privilegio de tratar determinados casos en sus propios tribunales, en materia de delitos del clero. El “recurso de fuerza” le daba capacidad al Estado de evitar que la jurisdicción se extendiera más allá de sus tribunales. La excomunión sirvió de remedio para sancionar a los oficiales reales de cualquier rango que se excedieran con la Iglesia, estableciendo un delicado equilibrio entre los poderes del Estado y la Iglesia (Margadant, 2010).

El “cruce” entre la legislación secular (¿podemos entenderla como “civil”?) y la eclesiástica puede conducir a una serie de confusiones que se resuelven de momento al identificar la fuente de su origen en los problemas reales de la vida social y la influencia de elementos diversos (como el social o el demográfico, por ejemplo). No hay que olvidar que la aplicación de justicia dependió de la situación especial de las poblaciones indianas y de las conciencias que ellas impusieron a través de la llamada “razón natural de los pueblos”. En la tradición jurídica indiana (y, por consecuencia,

novohispana) hubo una relación circular entre la identidad criolla y la aplicación de la Ley. Es una constante que se observa en todo el ámbito hispanoamericano virreinal. La extensión natural de ello fue la memoria y la identidad colectiva criolla que reafirmó de manera paulatina y general la pertenencia. De ahí se deriva la social y religiosa, de gran influencia en el ascenso en varios órdenes del estrato criollo en la Nueva España.

PERTENENCIA SOCIAL Y RELIGIOSA

La pertenencia social y religiosa, según se propone aquí, determinó en gran parte la formación social en la época virreinal hispanoamericana. Sus orígenes imbricados en la península tuvieron un despegue incontenible desde la época de reconquista, consumada por los reyes católicos en 1492 con la caída del reino musulmán de Granada. Posteriormente, los reyes de la Casa de Habsburgo condujeron una autoridad que dio lugar a la impresionante maquinaria de la Corona española, delineando una América con fuertes rasgos religiosos. La Corona, como presentación y representación individual (el rey) e institucional (todo el aparato político-burocrático en sí) a través del Consejo de Indias, de los virreinos americanos, las audiencias reales y los cabildos, influyó en los obispados a través de sus respectivos preladados para dirigir un ejército clerical.

Es en este punto de la línea vertical del poder donde se construyeron las diferentes pertenencias sociales y religiosas particulares que alimentaron a la pertenencia general de todo el reino. Sin llegar a considerar a los grupos de clérigos como un punto de ruptura de las intenciones de la Corona, es posible suponer que ellos constituyeron la encrucijada donde se desarrollaron las pertenencias sociales y religiosas, de donde fluían hacia arriba en esa línea vertical la obediencia a las autoridades superiores y, al mismo tiempo, los intentos de una relativa autonomía regional religiosa, con rasgos propios. La feligresía, entonces, bajo la dirección de los grupos clericales, desarrolló su pertenencia social y religiosa delineando su identidad o idiosincrasia regional para conformar la gran sociedad colonial hispanoamericana. En cada una de las regiones de dicho mapa se formó un universo religioso particular, como el novohispano.

La pertenencia social y religiosa de la Nueva España en sus principales centros urbanos (otra es la caracterización de esa pertenencia en pueblos, villas y rancherías), estuvo determinada por sus respectivas sociedades (mineras, agrícolas, ganaderas y comerciales, principalmente). Se desarrolló una tarea más complicada de los clérigos debido a características adicionales de la Nueva España: haber sido, durante el siglo XVI, un territorio en ciernes con múltiples fronteras de colonización. La herencia de estas condiciones quedó marcada y prevaleció a lo largo del siglo XVII. También influyeron los centros principales de población y de poder, como las sedes de los obispados y sus lugares sufragáneos. La pertenencia social y religiosa de las ciudades más importantes –México, Guadalajara, Valladolid, Puebla, Oaxaca, Zacatecas– estuvo influenciada en su construcción por grupos políticos y económicos (oficiales reales mayores y menores, comerciantes, ganaderos y agricultores). Su diferenciación permitió la delimitación de sendas correspondencias sociales y religiosas, por ejemplo, la “minera zacatecana” y la “comercial tapatía”. En ambos casos se gestaron parte de las respectivas identidades regionales de cada ciudad. Otra cuestión a considerar para la relativa autonomía de las ciudades novohispanas con respecto a la capital del virreinato se vería reflejada en una actitud de autosuficiencia económica para mantener al clero secular en cada una de ellas. Poniendo una vez más como ejemplo a Guadalajara y Zacatecas, en la capital de la diócesis novogalaica a finales del siglo XVII y hasta bien entrado el XVIII, 33 880 pesos que mantenían a la clerecía de Guadalajara estaban colocados en Zacatecas en 1708 (Calvo, 1989).

La pertenencia social y religiosa novohispana se originó desde el mismo siglo XVI. Al penetrar las huestes evangelizadoras en varias latitudes, la influencia de un clero dependiente de la Corona y de las respectivas órdenes religiosas, fue construyendo un estilo propio de llevar a cabo la dirección de la religiosidad. Sin caer en mayores desobediencias o en actos que fueran consignados y castigados duramente por las autoridades reales, los clérigos en general supieron cuáles fueron las necesidades de una sociedad difícil y desordenada. La adaptación a ciertos patrones sociales (como la violencia, la blasfemia o la rivalidad interétnica) motivó que los clérigos también arriesgaran a formar patrones de dirección religiosa, basados en esas peculiaridades y diferenciados en todas las regiones de influencia administrativa.

Una estrecha relación había entre la identidad regional que se iba gestando y la religiosidad practicada. La pertenencia social y religiosa se desarrolló gracias a las acciones conjuntas, y a veces divergentes, de dos instituciones fuertemente representativas como ya se dijo anteriormente: el obispo y el cabildo catedralicio. Desde este punto de vista, la fundación de algunas de las ciudades novohispanas –al igual que otras hispanoamericanas– fue un acto esencial, tanto de carácter político como religioso. El universo de la realidad religiosa estuvo siempre ligado a las otras realidades: la política misma, la económica, la social y la cultural (Calvo, 1992).

La identidad regional en diferentes rumbos de la Nueva España fue construyéndose en parte por la pertenencia social y religiosa derivando, sin intencionalidad directa, en una primigenia autonomía regional. El concepto de “autonomía regional” es posible deducirlo de la premisa de que en el gobierno virreinal institucional (donde se puede incluir a la Iglesia), en diferentes niveles –metrópoli, virreinato, reino, audiencia, provincia, alcaldía– no admite la práctica del centralismo en su formación y desarrollo; es más factible que se deslice la presencia de “autonomía” o pertenencia regional aunque sea incipiente o primigenia, con todas las implicaciones (no determinantes ni suficientemente fuertes) que suponía la sujeción a la autoridad real. Y de esta es posible indicar que el

hecho de que los monarcas españoles tendieran a consolidar el poder en sus manos, especialmente en materias judicial, económica y militar, no debe interpretarse como el surgimiento de estructuras administrativas centralizadas y autosuficientes. Es más, la noción de un Estado centralizador era literalmente inconcebible, por lo que debería evitarse su utilización como una categoría de análisis para la mayor parte del periodo colonial. (Cañeque, 2001, p.11-12).

LAS IMÁGENES Y LOS IMAGINEROS RELIGIOSOS

En el espacio primigenio novohispano, el primer destructor de imágenes fue Hernán Cortés –sin reparar en la zozobra que esto desataría entre los indígenas, desoyendo el consejo de Moctezuma

al respecto–; en el Occidente, Beltrán Nuño de Guzmán. Se inculcaba así un amor a las imágenes y un odio hacia los ídolos. Emergieron las imágenes de los vencedores para sustituir las de los vencidos: vírgenes, cruces, cristos y santos en lugar de ídolos tlatoanis. La herencia de ese amor devocional y el culto provino de las prácticas religiosas favorecidas por la Iglesia, que se cuidó y vigiló de no caer en la idolatría. Sustraídas de parajes otrora dominados por los moros, una buena cantidad de imágenes fueron rescatadas y llevadas a “tierras cristianas” en la misma península ibérica. De ahí pasaron muchas de ellas a América, otras fueron copiadas y reproducidas y también llevadas al Nuevo Mundo. Una de ellas, la virgen de Guadalupe, venerada en las montañas de Extremadura, era la más querida por los conquistadores del suelo amerindio; venerada el día 12 de diciembre, según petición del virrey marqués de Mancera (AGI, México, 43, N. 21, exp. 1, Petición del virrey marqués de Mancera para se reconociera el día 12 de diciembre para la festividad de la virgen de Guadalupe, 26 de abril de 1669). Otras imágenes que adornaron las paredes de los primigenios templos provenían desde Flandes, gracias a fray Pedro de Gante, llegado en 1523, miembro del famoso grupo de los Doce franciscanos (Gruzinski, 2006; Bernard & Gruzinski, 2005).

Está claro que el gran contexto de las devociones a las imágenes religiosas en los ámbitos de Hispanoamérica, en las regiones clave del desarrollo virreinal y en localidades bien identificadas, se formó con tres factores en la rápida implantación de la Iglesia católica: el mercantilismo inicial y pujante, la afirmación de las monarquías europeas; y el momento de gran vitalidad eclesiástica, incluida la actitud de recepción del evangelio en América (Luque, 2008).

En el contexto novohispano, las imágenes se convirtieron en medios didácticos en la difusión de mensajes y en símbolos diseñados para provocar una conducta y una respuesta en el destinatario. Surge en un grupo humano y responde a ciertas necesidades y creencias de sus miembros (Castro, 2001). Por ello, la imagen religiosa y en general el imaginero devocional contiene las creencias de sus adeptos, los feligreses, en contextos como el de la religiosidad novohispana para los no letrados; fueron objetos de devoción que generaron los sentimientos religiosos de las personas. Se convirtieron en instrumentos de representación y de poder para quienes las encargaban o financiaban a través de la comunicación de valores sociales y de estamento. Los santos fueron

modelos imitables de virtudes para los feligreses. Santos, reliquias e imágenes afanaron la construcción de las llamadas patrias urbanas criollas y de los espacios más reducidos como villas, pueblos, rancherías y haciendas (Rubial, 2010).

El segundo arzobispo de México, el dominico fray Alonso de Montufar, dijo: “ahora en este tiempo se hacen imágenes de Nuestra Señora y de los santos, las cuales se adoran ahora por todas partes”. Fue la plenitud de la representación de lo invisible, de la imagen-memoria, imagen-milagro. Un culto muy bien orquestado por las órdenes religiosas (en especial los jesuitas) y el clero secular a la imagen barroca de Cristo, las vírgenes y los santos en la Nueva España. Todos los conventuales explotaron el prestigio de las imágenes a las que estaban asociadas, como un capital constante y sonante. No importaba que los milagros, las apariciones y los prodigios atribuidos al simbolismo religioso se dieran en el mundo indígena; los fieles y los peregrinos eran reclutados en todos los estratos de la sociedad virreinal, con un destino único de todos los cultos. La pasarela de las imágenes, su intercambio, exportación o importación y su venta en diferentes presentaciones llegó a las profundidades del territorio, como eco de la fiesta urbana en un mundo cada vez más mestizo, pero dominado en gran parte por los criollos (Gruzinski, 2006).

Rubial García (1999) identifica tres etapas de la religiosidad novohispana: primera etapa, la utopía evangelizadora (1524-1550); segunda etapa, la sacralización del espacio (1550-1620); tercera etapa, la religiosidad criolla (1620-1750). Los templos y conventos, su construcción y/o dedicación o consagración, determinaron el uso del espacio en festividades religiosas donde el objetivo central fue la imagen cristológica, mariana o hagiográfica (santa). Junto a las imágenes se hizo necesario que los clérigos fomentaran la fama y la fe de hombres santos y mujeres santas que habían habitado y protegido este territorio con su presencia (Rubial, 1999). Al final del periodo, los santos pudieron haber perdido un poco de su gran cartel ganado en los tres siglos de dominación colonial; con todo, el virreinato seguía siendo católico con diversos símbolos de identidad. La evolución de la devoción a las imágenes fue una proyección religiosa y cultural que contribuyó a la construcción histórica local y regional (Pérez-Herrero, 2002), con prácticas individuales, colectivas y corporativas, forjadoras de la pertenencia social y religiosa. Estos símbolos novohispanos se fueron desestructurando para dar

cabida a otros elementos de identidad, transformados, cambiados o evolucionados desde los albores de la nueva nación mexicana.

CONSIDERACIONES FINALES

La política eclesiástica de la Corona española en la conformación de la Iglesia hispanoamericana obedeció a un régimen que, llevando a costas la obligación y determinación de configurar una Iglesia cristiana y una misión mesiánica, acudió a diferentes formas para estos fines.

El papel de la jerarquía eclesiástica se desarrolló con intereses personales y de estamento; los criollos aparecieron en escena desde el mismo siglo XVI. En el siguiente se observó una evolución y transformación en ese grupo. De hecho, la consolidación de la sociedad criolla en Nueva España (y también en Perú) generó presiones en la “criollización institucional” de la Iglesia y el Estado (Elliott, 2006).

Según Solange Alberro (1997), la aculturación de los españoles permitió que los españoles dejaran de serlo y se aliaran con los hijos de españoles nacidos en suelo americano. Se dieron mutaciones profundas en el incierto territorio de lo religioso, pese a las características generalizadas de los criollos novohispanos, como pereza, superstición, ocio, hipocresía y mentira. Los clérigos criollos aportaron mucho en las transformaciones de su estamento. Ha de admitirse que es difícil establecer distinción de tipo ideológica entre criollos y peninsulares, porque durante el siglo XVII no fue posible convertir un sentimiento de autonomía y defensa de lo propio en un discurso político; además, los términos criollo y criollismo se utilizaron con más denuedo en el siglo XVIII. Al final de cuentas esto se resume en el enfrentamiento de los grupos locales de poder a los intereses de la Corona (Pérez Herrero, 2002).

La justicia ejercida desde la Iglesia se relacionó con una crisis expresada en el debilitamiento del catolicismo con influencia en las conductas criollas (comportamientos polémicos con un poder destructor, pero al mismo tiempo creador) entre los distintos tipos de criollos: emprendedores, estudiosos, embaucadores, transgresores, vagos, entre otros (Alba, 1999).

RESULTADOS

En la Nueva España la Iglesia fomentaba el espíritu de una innovación que buscaba la regeneración del hombre a través del hecho y la práctica religiosa, de las imágenes y sus respectivos imaginarios. La pertenencia social y religiosa novohispana, en lo general, y criolla, en lo particular, fue el producto de las grandes empresas evangelizadoras de la Corona. Las cabeceras de los obispados fueron centros idóneos donde se gestaron las características de ese tipo de práctica religiosa particular. Al mismo tiempo, esos lugares medios se pueden considerar como encrucijadas o fronteras intermediarias entre los flujos comunicantes del modelo general ordenado desde la metrópoli y las entidades más particulares o específicas. Un feligrés estaba, al mismo tiempo, en esos dos ámbitos: su pertenencia social y religiosa general respondía a los requerimientos de la Corona, como súbdito de esta; pertenecía al reino español y a la religión católica, la “única y verdadera”. También formaba parte de la particular, regida también por la Corona y la religión católica, pero con creencias particulares a un santo o a una virgen patrona, y a una serie de actitudes frente a la vida de su comunidad (Burciaga, 2012).

El envés en la política de finales del siglo XVII en la capital novohispana, cuando sucedió el tumulto popular de junio de 1692, no hizo más que reafirmar la presencia en ascenso del criollismo, expresado por varias vías como la del sermón, multiplicado en la imprenta y convertido en una poderosa propaganda en la contienda entre grupos estamentales ilustrados (peninsulares y criollos). El producto final de las órbitas eclesiásticas en el universo religioso novohispano: la construcción y el desarrollo de la pertenencia social y religiosa local, regional y/o virreinal con gran influencia en el ascenso de los criollos. La ciudad, sobre todo la de México, escenario del “triumfo parténico de la religiosidad criolla” (Saucedo, 1993) se convirtió en el culmen donde los numerosos intercambios indujeron a múltiples evoluciones colectivas e individuales que acabaron de dar a luz a los mexicanos (Alberro, 1997).

REFERENCIAS

Archivo General de Indias (AGI)

Guadalajara, 66, Información del capellán Martín de Albicuri, 10 de enero de 1600.

México, 43, N. 21, exp. 1, Petición del virrey marqués de Mancera para que se reconociera el día 12 de diciembre para la festividad de la virgen de Guadalupe, 26 de abril de 1669.

Guadalajara, Resolución del rey en la querrela del cabildo de cathedral contra la Audiencia de Guadalajara, 1696.

Aguiar y Acuña, R. y Montemayor y Córdoba de Cuenca, J. F. (1994). *Sumarios de la Recopilación General de Leyes de las Indias Occidentales*. México: Universidad Nacional Autónoma de México-Fondo de Cultura Económica.

Alba Pastor, M. (1999). *Crisis y recomposición social. Nueva España en el tránsito del siglo XVI al XVII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Alberro, S. (1997). *Del gachupín al criollo. O de cómo los españoles de México dejaron de serlo*. México: El Colegio de México.

Alberro, S. (1999). *El águila y la cruz. Orígenes religiosos de la conciencia criolla. México, siglos XVI-XVII*. México: Fondo de Cultura Económica.

Alvear Acevedo, C. (1995). *La iglesia en la historia de México*. México: Editorial Jus.

Bernand, C. y Gruzinski, S. (2005). *Historia del Nuevo Mundo. Del descubrimiento a la Conquista. La experiencia europea, 1492-1550*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bosch García, C. (1990). *La polarización regalista de la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Bravo Ugarte, J. (1965). *Diócesis y obispos de la Iglesia Mexicana (1519-1965)*. México: Editorial Jus.

Burciaga Campos, J. A. (2012). *El prisma en el espejo. Clero secular y sociedad en la Nueva Galicia. Guadalajara y Zacatecas, siglo XVII*. México: Taberna Librería Editores.

Calvo, T. (1989). *La Nueva Galicia en los siglos XVI y XVII*. México: El Colegio de Jalisco-Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos.

Cano Castillo, A. (2017). *El clero secular en la diócesis de México (1519-1650). Estudio histórico-prosopográfico a la luz de la legislación regia y tridentina*. México: El colegio de Michoacán-Universidad Pontificia de México.

Burciaga, J. (2021). *Cura animarum e identidad. Órbitas eclesiásticas y criollismo durante el siglo XVII en la Nueva España*. *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales* (Número especial. Vasco de Quiroga y Juan de Palafox: Aproximaciones jurídico-políticas), 32-55.

- Cañeque, A. (julio-septiembre 2001). Cultura vicerregia y Estado Colonial. Una aproximación crítica al estudio de la historia política de la Nueva España. *Historia Mexicana*, LI(1), 5-51.
- Cañeque, A. (1992). *Guadalajara y su región en el siglo XVII. Población y Economía*. Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara.
- Castro López, O. (2001). El símbolo: una delimitación conceptual. En J.P. Buxó (Ed.), *La producción simbólica en la América Colonial* (pp. 491-498). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Chinchilla Pawling, P. (1992). *Palafox y América*. México: Universidad Iberoamericana.
- Cunill Grau, P. (1999). La Geohistoria. En M. Carmagnani *et al* (Coords.), *Para una historia de América I. Las Estructuras* (pp. 13-159). México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.
- Dougnac Rodríguez, A. (1994). *Manual de historia del Derecho indiano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Elliot, J. H. (2006). *Imperios del mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América (1492-1830)*. Madrid: Taurus.
- Farris, N. M. (1996). *La Corona y el clero en el México colonial 1579-1821*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gonzalbo Aizpuru, P. (2005). *Historia de la educación en la época colonial. La educación de los criollos y la vida urbana*. México: El Colegio de México.
- Gruzinski, S. (2006). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Haring, C.H. (1990). *El Imperio español en América*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Editorial Patria.
- Luque Alcaide, E. (2008). *Iglesia en América latina (siglos XVI-XVIII). Continuidad y renovación*. Pamplona: EUNSA.
- Margadant S., G. F. (2010). *Introducción a la historia del derecho mexicano*. México: Editorial Esfinge.
- Pérez Herrero, P. (2002). *La América colonial (1492-1763). Política y sociedad*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Pérez Puente, L. (2005). El gobierno episcopal en México durante el siglo XVII: Mateo Sagade Bugueiro. En A. Mayer y E. de la Torre Villar (Eds.), *Religión, Poder y Autoridad en la Nueva España* (pp. 55-66). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Burciaga, J. (2021). *Cura animarum* e identidad. Órbitas eclesiásticas y criollismo durante el siglo XVII en la Nueva España. *A&H, Revista de Artes, Humanidades y Ciencias Sociales* (Número especial. Vasco de Quiroga y Juan de Palafox: Aproximaciones jurídico-políticas), 32-55.

- Romano R. y Carmagnani M. (1999). Componentes sociales. En M. Carmagnani *et al* (Coords.), *Para una historia de América I. Las Estructuras* (pp. 288-403). México: Fondo de Cultura Económica-El Colegio de México.
- Rubial García, A. (1999). *La santidad controvertida. Hagiografía y conciencia criolla alrededor de los venerables no canonizados de Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rubial García, A. (2006). Juan de Palafox, promotor de prodigios. En P. Escandón (Coord.), *De la Iglesia Indiana. Homenaje a Elsa Cecilia Frost* (pp. 117-130). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Rubial García, A. (2010). *El paraíso de los elegidos. Una lectura de la historia cultural de Nueva España (1521-1804)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Saucedo Zarco, M. del C. (1993). Triunfo parténico de la religiosidad criolla. *Revista complutense de historia de América*, (19), 93-107.
- Taylor, W. (1999). *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, Vol. I, México: El Colegio de Michoacán-Secretaría de Gobernación- El Colegio de México.
- Teruel Gregorio de Tejada, M. (1993). *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*. Barcelona: Crítica.
- Toro, A. (1998). *La iglesia y el Estado en México*. México, Ediciones El Caballito.
- Vilar, P. (1980). *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*. Barcelona: Crítica.