

LA "SEGUNDA ACULTURACIÓN": EL ESTADO
ILUSTRADO Y LA RELIGIOSIDAD INDÍGENA
EN NUEVA ESPAÑA (1775-1800)

SERGE GRUZINSKI

En un informe dirigido al arzobispo de México, Haro y Peralta, el 16 de agosto de 1773, el provisor de los naturales volvía a tocar un tema cada vez más preocupante, expresándose sin rodeos:

Es cierto que los indios maiordomos hazen un pésimo uso de los bienes de las cofradías. Y es al pie de la letra su administración [...] una formal disipación y riguroso latrocinio [...] y después de todo, nada he podido adelantar al pensamiento del Excelentísimo Señor Lorenzana de extinguir todas las cofradías, haciendo un cuerpo de todos sus bienes que se administrasen por un maiordomo de razón...¹

Pero antes de que se hubiera tomado una medida tan drástica, la administración virreinal se hizo cargo del asunto al iniciar largos trámites que se extendieron hasta principios del siglo XIX. Todo empezó realmente el 17 de junio de 1775 con una representación del contador de propios y arbitrios que, al investigar el estado de los bienes de comunidades, se enteró de la situación caótica de las cofradías y hermandades.² "Ninguna de estas hermandades —según el contador— estaba fundada con la solemnidad debida, de que hace referencia la ley 25, libro I, título 4º de las Recopiladas", se despilfarraban sus fondos en gastos superfluos y dañosos para las comunidades, y en la mayoría de los casos se desconocían las circunstancias y condiciones de su fundación. Proponía una solución radical, la supresión de las cofradías y la atribución de sus fondos y bienes —si es que tenían algunos— a las comunidades. El virrey se convenció de

¹ Archivo General de la Nación (México), *Bienes nacionales*, leg. 230, exp. 5. En adelante se cita AGN.

² AGN, *Cofradías*, v. 18, f. 215/231: "Extracto del expediente sobre cofradías y hermandades de esta Nueva España", 27 de julio de 1793.

la necesidad de reunir una información muy detallada acerca de todas las cofradías de Nueva España, y de agosto de 1777 a enero de 1779 se multiplicaron los despachos, órdenes y oficios para lograr este fin. Luego, durante ocho años, las autoridades parecieron desentenderse del asunto hasta que en junio de 1787 el fiscal de lo civil volvió a exigir los informes de los diocesanos y, sobre todo, el virrey expidió la circular del 7 de diciembre de 1789. Por este medio ordenaba a los intendentes que inquiriesen sobre el número de las cofradías, la época de su fundación, el destino y la autoridad con la que se habían erigido, las colectas y limosnas que se hacían por ellas. Sin embargo, el arzobispo de México no remitió su informe sino hasta el mes de mayo de 1794, casi veinte años después de la representación del contador de propios y arbitrios. Es obvio que más que la inercia de la burocracia virreinal, tal demora se debía a la reticencia de la jerarquía eclesiástica que veía con malos ojos la continua intrusión de la administración civil en una materia que consideraba de su estricta competencia.³

No es necesario entrar más en los detalles y peripecias de esta serie de medidas,⁴ baste subrayar que manifestaban la hostilidad del Estado contra una institución que, desde el siglo xvii se había vuelto un elemento esencial de las culturas indígenas, la cofradía o hermandad; y la mala voluntad expresada por la Iglesia no debe hacer olvidar que compartía en una amplia medida las posiciones de las autoridades civiles. Así en 1777 el obispo de Oaxaca, coincidiendo con el contador de propios y arbitrios, expresaba "su concepto de ser perjudiciales tales confradías a la cristiana devoción y comodidades tem-

³ Sobre las medidas tomadas por la Iglesia, véase AGN, *Indiferente general*, "Cuaderno segundo de varios expedientes sueltos anexos al arreglo de cofradías y providencias tomadas para ello", *Provisorato del Arzobispado de México, 1788-1789*; y "Varios oficios del Excelentísimo Señor Conde de Revilla Gigedo, Virrey... Varias cordilleras sobre cofradías y hermandades e Informe que S.E.I. hizo de todas las de este arzobispado, Año de 1794". Una parte de este material se encuentra también en AGN, *Cofradías*, v. 18, exp. 6 y 7.

⁴ Cabría mencionar la cédula real del 2 de septiembre de 1771 que disponía que las cofradías debían erigirse conforme a las Leyes de Indias, y la del 17 de diciembre de 1802 sobre el mismo tema (AGN, *Cofradías* v. 16, exp. 12, f. 312); una cédula real del 8 de marzo de 1791 estrechó aún más el control del Estado sobre esta institución, al disponer que "no se hagan juntas de congregaciones preparatorias sin la presencia de un ministro real diputado" (AGN, *Cofradías*, v. 18, exp. 1). Huelga recordar que la Iglesia novohispana empezó a preocuparse activamente por el estado de las cofradías a partir del pontificado de Rubio y Salinas (Cf. "Consulta del Señor Miguel Galbo, Provisor de Naturales, sobre puntos de cofradías", 1750, en AGN, *Bienes nacionales*, leg. 223, exp. 73).

porales de los indios...". Más aún, el arzobispo de México que tanto había tardado en mandar los informes solicitados, al hacer el balance de su acción, anunciaba al virrey que se habían extinguido 500 de las cofradías de su arquidiócesis, o sea más de la mitad de las 951 existentes. El informe del 24 de mayo de 1794 demuestra claramente que los indios fueron el grupo más afectado por estas disposiciones en la medida en que muchas de sus cofradías y hermandades se regían de manera autónoma, fuera de cualquier control y regla, sin cuentas ni fondos suficientes según los criterios de la administración virreinal. Los testimonios de su fundación o las constituciones se habían extraviado —si es que algún día habían existido—, y se llegó a situaciones verdaderamente aberrantes como la de la cofradía de la Purísima Concepción de Xalacingo que tuvo que solicitar el real permiso para conservar una existencia legal a pesar de que sus constituciones habían sido aprobadas en 1633.⁵ Pero, por lo general, las cofradías y los mayordomos indígenas carecían de medios para conseguir la aprobación real.⁶

Reservando para otro estudio el análisis detenido del impacto de estas decisiones sobre la cofradía indígena, sólo queremos señalar el interés constante y bastante devastador que el Estado dedicó en las últimas décadas del siglo XVIII a lo que constituía uno de los principales focos de la sociabilidad y religiosidad indígena.⁷

Como se acaba de ver, los informes que pedía el virrey se referían también a la cuestión de las "demandas y questas de limosnas" que se efectuaban en nombre de una cofradía, de una hermandad o de una simple imagen. En efecto, para mantener el culto de sus imágenes, los indios acostumbraban andar de pueblo en pueblo recogiendo limosnas. Era frecuente encontrar a mayordomos de la capital colectando dinero en los valles de México, Toluca o Cuernavaca y algunos llegaban hasta Taxco, Iguala o Michoacán. No lo hacían

⁵ AGN, *Cofradías*, v. 19, exp. 8.

⁶ Véase, por ejemplo, la carta del cura de Atzalán (obispado de Puebla) en fecha del 1 de noviembre de 1799: "corren las nominadas cofradías sin fondos para poder impetrar la gracia de su Majestad en la aprobación, e impedidos por la misma razón los mayordomos a elevarse personalmente en el limitado tiempo [...] porque estos mayordomos no son otra cosa que los principales asistentes agentes al travaxo, sin que por el suyo percivan nada en el año de su diputación", en AGN, *Cofradías*, v. 18, exp. 16, f. 380.

⁷ Sobre las cofradías indígenas en la época colonial, véase Héctor Martínez Domínguez, "Las cofradías en la Nueva España", en *Primer Anuario del Centro de Estudios históricos*, Universidad Veracruzana, Jalapa, 1977, p. 54-71; y Manuel Carrera Stampa, *Los gremios mexicanos*, México, Edipsa, 1954.

fuera de todo control eclesiástico, pues debían impetrar una licencia del ordinario; en el caso del arzobispado de Méxco, la del provisor vicario general de indios. En su licencia, el provisor delimitaba la duración de la colecta, el distrito a visitar y ponía ciertas condiciones: los colectores se comprometían a asentar "todo lo que se recoge y gastare... con toda cuenta y razón para darla cada vez que se les pida"; en llevar la imagen en un cajón con máxima decencia sin acompañamiento de mujeres o músicas profanas y en someterse al control de los curas y jueces eclesiásticos de los partidos que recorrieran.⁸ De esta manera se pretendía evitar abusos o disipación de los fondos colectados por los indios. Con las limosnas recogidas, los mayordomos de las imágenes pagaban las misas, procesiones, sermones, cera y todo lo que exigían el mantenimiento y culto de sus santos. Aparentemente la licencia del provisor se conseguía sin mayor dificultad hasta fines de los años 1780, pues en la última década del siglo las autoridades civiles intervinieron de manera sistemática para limitar o prohibir esta práctica. En aplicación de la circular del 21 de mayo de 1790 confirmada por el bando del 25 de septiembre de 1794,⁹ los intendentes, subdelegados y corregidores se dedicaron a una verdadera caza de indios colectores que pedían limosna sin licencia real (aunque tenían la del provisor), o se afanaron por rechazar las solicitudes que recibían. Antes de otorgar el permiso, el fiscal de lo civil debía recibir del subdelegado una información pormenorizada sobre las dotaciones y rentas de la imagen, el nombramiento del mayordomo, si representaba una hermandad o cofradía, y los motivos de la colecta. En otros términos, se requería un conjunto de datos que un indio, generalmente tributario y no siempre ladino, podía difícilmente proporcionar.¹⁰ Lo encarcelaban, embargaban sus cajones,

⁸ En AGN, *Clero regular y secular*, v. 22, se conservan varios ejemplares de este tipo de documento cuyo verso menciona generalmente las localidades visitadas por el colector, lo que permite precisar la amplitud de su radio de acción. Así, por ejemplo, el indio Feliciano Antonio, mayordomo de la imagen de Nuestra Señora de la Candelaria (venerada en la iglesia parroquial de Tizayuca) recorrió de abril a octubre de 1792 el norte (Hueyoxitla, Tizayuca, Tepotzotlán), el oeste (Huixquilucan, Cuajimalpa), el sur y el sureste (Coyoacán, San Ángel, Xochimilco, Ayotzingo, Tematlán...) del valle de México (*Clero regular y secular*, v. 22, f. 10) mientras de enero a octubre de 1793, el mayordomo de San Antonio (parroquia de San Pablo, Ciudad de México) visitó Jilotepec, Villa del Carbón, el valle de Toluca de Jocotitlán a Tenancingo, Iztapalapa y Chalco (*Id.*, f. 114).

⁹ AGN, *Clero regular y secular*, v. 22, f. 26 y 44.

¹⁰ Véase, por ejemplo, AGN, *Clero regular y secular*, v. 22, exp. 14, f. 244-244v.

le confiscaban la licencia por demostrar una piedad católica que en otros tiempos le hubiera valido elogio y admiración, en vez de tan seca explicación: "los savidos abusos que hay en estas demandas son bastantes causas que justifican su prohibición";¹¹ "si para cada imagen se huviese de conceder una demanda, dentro de brebe volberían a llenarse los pueblos de esta especie de vagamundos".¹²

No es mera casualidad si en la misma época las autoridades virreinales intentaron reglamentar las procesiones que más importancia tenían en la vida religiosa colonial, las de Semana Santa y de Corpus cuyos "excesos[...] ha tenido presente el gobierno político y ha procurado remediar con severos y repetidos bandos". De hecho, las medidas de 1789, 1790, 1791, 1792, 1793 o la superior determinación del 18 de marzo de 1794 sobre "exterminar la costumbre o abuso de que salgan armados en las procesiones de Semana Santa",¹³ son de alguna manera el resultado y la culminación de una serie de providencias eclesiásticas tomadas a lo largo del siglo. Se podrían mencionar, entre otras, la "prohibición de armados" en la Semana Santa ordenada por el provisor del arzobispado antes de 1743,¹⁴ los edictos de 1756 y 1769 contra los nescuitiles, danzas y fiestas de los santiaguitos,¹⁵ las recomendaciones del IV Concilio Mexicano o el decreto del arzobispo Rubio y Salinas del 15 de marzo de 1772 tocante a los escándalos de la noche del Jueves Santo.¹⁶ Es obvio que en los años setentas los excesos y la frecuencia de las fiestas de ba-

¹¹ Así se expresa el apoderado de la parcialidad de Santiago Tlatelolco en 1790, en AGN, *Clero regular y secular*, v. 22, exp. 7, f. 122.

¹² El fiscal de lo civil, en AGN, *Clero regular y secular*, v. 22, exp. 14, f. 246.

¹³ En su "dictamen sobre procesiones de Corpus, Semana Santa y maytines nocturnos" (1803?), los curas de la Ciudad de México presentan un balance negativo de las medidas virreinales, "los severos y repetidos bandos de 28 de marzo de 1789, de 23 de marzo de 1790, de 16 de abril de 1791, de 27 de marzo de 1792, de 23 de marzo de 1793 y otros [...]". Con que parece que no queda otra prudente esperanza del remedio de estos escándalos que los mismos magistrados seculares han calificado de intolerables, que la total extinción de estas procesiones", en AGN, *Bienes Nacionales*, leg. 330, exp. 2.

¹⁴ AGN, *Indiferente general*, Provisorato del Arzobispado de México: "Arreglamiento de armados en la procesión de el Venerable Orden Terzera de el Real y Minas de Zultepec...", 1743.

¹⁵ Nos referimos a los edictos de los provisores de indios del Arzobispado de México, Francisco Jiménez Caro (13 de enero de 1756) y Manuel Joaquín Barrientos (11 de febrero de 1769), ambos publicados en Hipólito Fortunato Vera, *Colección de documentos eclesiásticos de México o sea antigua y moderna legislación de la Iglesia mexicana*, Amecameca, 1887, t. II, p. 150 y t. III, p. 6. Véase también para el edicto de 1769, AGN, *Inquisición*, v. 1037, f. 288.

¹⁶ AGN, *Historia*, v. 437, Procesiones de Semana Santa: carta del cura de Xochimilco Thomas Domingo Moreno al virrey, en fecha del 10 de abril de 1794.

rrios en la Ciudad de México ya parecían tan intolerables que ciertos curas procuraron limitar o prohibirlas, como lo hicieron en 1778 con la fiesta de Santiago.¹⁷

Una vez más los indios fueron las principales víctimas de las medidas depuradoras y moralizadoras de los finales del siglo XVIII. Tomemos el caso de la fiesta de Corpus cuya indecencia escandalizaba tanto al virrey que pidió al arzobispo y a su provisor que tomaran medidas adecuadas. Tres días después, el 22 de mayo de 1790, el prelado expedía un mandamiento que distinguía entre las cofradías de castas y españoles que "se han presentado siempre con decencia", y los que perturbaban la procesión, o sea los indios de los gremios de cargadores, albañiles, remeros, carniceros, aguadores y de otras cofradías: eran acusados de fomentar el desorden, el escándalo y la confusión por andar mal vestidos y mezclarse con los naturales de las parcialidades de San Juan y Santiago "que son los indios que deben ir a dicha procesión".¹⁸ En el curso de la última década se intentó también extirpar usos profanos que acompañaban el desarrollo de la fiesta, especialmente las danzas y mascaradas que organizaban los indios en torno al Santísimo Sacramento.¹⁹

Aparentemente afectó mucho a los indígenas una serie de prohibiciones relacionadas con la Semana Santa. Así se les impidió expresamente pasar la noche del Jueves Santo en el templo para velar al Santísimo Sacramento, o contribuir materialmente a su culto; sobre todo ya no pudieron salir de "armados" en las procesiones de esta semana, es decir, vestidos de soldados y centuriones con sus lanzas y alabardas. Aunque en algunos cuaratos, como los de Xochimilco, Tacuba, Azcapotzalco y San Ángel estas prácticas habían desaparecido, en la ciudad y en muchos pueblos del valle seguían muy vivas cuando se promulgó el decreto del virrey del 18 de mayo de 1794.²⁰

¹⁷ Archivo General de Indias (Sevilla), *Audiencia de México* 2329, "Testimonio del quaderno formado a consecuencia de la Real Cédula de octubre de 1775 para que se eviten los excesos que en los días festivos se cometen por estar abiertas las tavernas y pulquerías, México, 14 de agosto de 1778". En adelante se cita AGI.

¹⁸ AGN, *Bienes nacionales*, leg. 1443, exp. 29, "Expediente con oficios del Excelentísimo Señor Virrey para que la procesión de Corpus se haga con el mayor decoro y no vayan en ella sujetos casi desnudos e indecentes", 1790.

¹⁹ AGN, *Clero regular y secular*, v. 84, exp. 5, "El B. P. Fr. Mariano José de Osio, cura del pueblo de Azcapuzalco sobre que no se permitan fiestas escandalosas en la estrena del corateral [*sic*]", 1799.

²⁰ "Superior Determinación del Excelentísimo Señor Virrey sobre exterminar la costumbre o abuso de que salgan armados en las procesiones de Semana Santa y demás, 18 de marzo de 1794", en AGN, *Historia*, v. 437 (*Cf.* nota 16).

También en el obispado de Michoacán las autoridades religiosas y civiles redujeron el número de las procesiones de Semana Santa y abolieron la "práctica de armados" como en 1793 sucedió en Guanajuato, Marfil, San Miguel el Grande, Silao... ya que, según el obispo fray Antonio de San Miguel, "el uso de las procesiones de Semana Santa ha venido a ser un objeto de escándalo y de burla para todo el vecindario".²¹

Estas procesiones no fueron las únicas que se vieron amputadas de la entusiasta participación de los indígenas para ser reducidas a su mínima expresión: tal fue el caso de las procesiones de los Cristos de Querétaro en 1799,²² o de las del Rosario en Texcoco (1792) que ya no pudieron salir de noche y acompañarse de adornos demasiado profanos, "loas indecentes", o de otras manifestaciones "que provocan más la risa que el respeto".²³

El gobierno virreinal manifiesta tal recelo y hostilidad frente a las piadosas iniciativas de origen indígena que Francisco Diego, indio tributario de la jurisdicción de Ixmiquilpan, nunca obtuvo la licencia para edificar una capilla de bóveda de cal y canto en honor de su "especial patrono", San Antonio de Padua, en la que se proponía hacer celebrar dos misas anuales. A pesar de su generosidad, de la buena fama de su familia ("unos indios quietos y sosegados"), del apoyo del alcalde mayor y del cura de El Cardonal, no logró convencer al arzobispo ni al virrey que argumentaron la pequeñez del oratorio y sobre todo su inutilidad.²⁴ Tampoco los naturales de Popotla, en la parroquia de Tacuba, consiguieron el permiso del superior gobierno para fabricar una ermita a "una soberana y devotísima imagen [...] de Jesucristo en su doloroso paso de la columna".²⁵ Y sería fácil multiplicar casos de esta índole.

De la misma manera nuevas devociones promovidas por indígenas se enfrentaron a las reacciones críticas, escépticas y generalmente

²¹ AGN, *Historia*, v. 437, "Los naturales de la Congregación de Silao sobre que se le continúe la práctica de armados en sus procesiones de Semana Santa", 1798.

²² AGN, *Obispos y arzobispos*, v. 2, f. 309.

²³ AGN, *Indiferente general*, Provisorato del Arzobispo de México, carta del juez eclesiástico de la ciudad de Texcoco al provisor vicario general, 21 de octubre de 1791 (es significativo observar que el cura de Texcoco —uno de los pocos franciscanos que habían conservado sus parroquias— se opuso a la intervención del juez eclesiástico).

²⁴ AGN, *Indiferente general*, Secretaría del Virreinato, "Francisco Diego, indio tributario de la jurisdicción de Ixmiquilpan, sobre licencia de capilla u oratorio", 1778.

²⁵ AGN, *Clero regular y secular*, v. 179, exp. 10.

negativas de las autoridades religiosas y civiles. Basta mencionar dos ejemplos, el de la virgen de Antonio Pastor en 1761 y el de la Santa Cruz de Huaquechula en 1810. En otro trabajo²⁶ presentamos los grandes lineamientos del movimiento encabezado por el indio Antonio Pérez, un pastor de Chimalhuacán cuya intensa piedad no hizo más que provocar la incredulidad y suspicacia de los curas de la región. Había comprado a un pintor un "lienzo de un santo Cristo" que mandó restaurar y al que tributaba fervorosa devoción. Este culto ostentoso que atraía a demasiada gente inquietó al cura de Atlatláhuacan que mandó detener a Antonio para confiscar su Cristo. Luego, cuando se le apareció la Virgen en una cueva del Popocatepetl, Antonio quiso avisar a los curas y al arzobispo. Pero de nuevo encontró la irreductible hostilidad del clero que, en vez de intentar recuperarlo y neutralizarlo, lo orilló a desarrollar un culto más subversivo y heterodoxo que fue desde luego brutalmente reprimido. La cruz milagrosa de Huaquechula no conoció tan corto destino. Allá acudían muchos peregrinos todo el año y en particular el 3 de mayo para adorar la cruz que creían "aparecida y milagrosa". Pero en 1810 el obispo de Puebla decidió acabar con la devoción, negando el origen sobrenatural de la cruz, y calificando los milagros de "supercherías" y "supuestos prodigios". Quería que se quitaran los exvotos y las "relaciones ridículas y extravagantes colocadas al pie [de la cruz]". En efecto, decía el obispo, "la cruz no era más que un objeto mal pintado que excitaría la risa y el desprecio de su autor".²⁷ Es importante advertir que la actitud del obispo no sólo expresa el celo pastoral por la salvación de sus feligreses, pues el escepticismo que muestra ante la devoción indígena indica la explícita aceptación de las críticas ilustradas a la religiosidad popular. Rompiendo con la religiosidad barroca, el catolicismo del siglo XVIII más difícilmente acepta el milagro,²⁸ y los celestíacos formados en la época de las Luces saben cuán inoportuno puede ser "un culto indebido y pernicioso que da ocasión a los libertinos para burlarse de los verdaderos milagros". En estas condiciones es obvio que los grupos subalternos —y los indios más que otros— pagaron las consecuencias de la nueva orientación y mentalidad que prevalecían en la Iglesia y en la clase dominante en general.

²⁶ "Le Charisme des Hommes-Dieux dans le Mexique colonial", de próxima publicación.

²⁷ AGN, *Clero regular y secular*, v. 215, exp. 29, f. 604-638.

²⁸ Véase, por ejemplo, Jean Delumeau, *Le Christianisme entre Luther et Voltaire*, París, P.U.F., 1971, p. 261 y *passim*.

Secularización y escolarización

Los actos de las autoridades que hemos descrito, a pesar de su carácter esporádico, se integran dentro de una política global y coherente donde parece privar la voluntad de moralizar y controlar a la población en sus comportamientos culturales y económicos. Emanan tanto de las autoridades eclesiásticas (arzobispos, obispos, provisoros, vicarios generales o de indios) como de los poderes civiles (virrey, real audiencia, real sala del crimen, alcaldes mayores, intendentes, subdelegados, etcétera). Sin embargo, el impulso inicial procede generalmente de las instancias laicas que cooperan con la jerarquía novohispana para lograr sus fines. Es inútil volver a insistir sobre el auge del regalismo en la segunda mitad del siglo, tema ya abundantemente tratado por otros autores.²⁹

No obstante, quisiéramos recalcar dos coincidencias que parecen significativas. Por una parte, estas disposiciones corresponden a la aceleración y conclusión del proceso de secularización de los curatos a cargo de los regulares. Basta recordar que hacia 1756 en el arzobispado de México sólo quedaba el 24 por ciento de los curatos en manos de los regulares, en 1765 esta cifra se había reducido a 14 y a fines de los setentas, salvo casos contados, todas las parroquias habían sido entregados al clero secular.³⁰ Este hecho significaba acabar por completo con los fundadores de la primera iglesia novohispana, con los que habían desempeñado un papel decisivo en el proceso de aculturación de los indígenas, difundiendo y organizando los moldes mediante los cuales los indios asimilaron y/o interpretaron la religión católica. Véase, por ejemplo, el caso de una de las últimas secularizaciones que ilustra algunos de los cambios que trajo consigo el retiro de las órdenes mendicantes. Al recibir el curato de Santiago Tlatelolco, en 1772, el padre Miguel Primo de Ribera, prebendado de la catedral, decide vigilar de cerca aspectos de la vida parroquial que escapaban a los franciscanos. De las 24 iglesias y capillas que había en el curato aconseja la demolición de 11 por ser "indecentes, inútiles y ruinosas". Tampoco descuida el estado de las imágenes, puesto que propone "una gran reforma en punto de imágenes, por-

²⁹ N. M. Farris, *Crown and Clergy in Colonial Mexico 1759-1821. The crisis of ecclesiastical privilege*, Londres, University of London, 1968; Francisco Morales, *Clero y política en México (1767-1834)*, México, 1975 (Sep-Setentas, 224).

³⁰ AGI, *Audiencia de México* 2714 y 727; y Peter Gerhard, *A Guide to the Historical Geography of New Spain*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 22 y *passim*.

que ai innumerables, indecentísimas, feísimas y ridiculísimas que lexos de excitar la devoción sirven de mofa e irrisión".³¹ Un año después, con el título de provisor de los naturales, atacó violentamente las cofradías indígenas en un informe que citamos al iniciar este artículo.

Clara ruptura con una situación que había prevalecido durante más de dos siglos, la intervención de Primo de Ribera que trastorna el "paisaje" religioso (reorganización del espacio sagrado, cambio de las pinturas y estatuas), evidencia una voluntad de depuración, eficacia y economía en todos los sentidos, pues además el prebendado preconiza reducir notablemente el número de las misas celebradas en la parroquia. Al acabarse este largo proceso iniciado en el siglo anterior, ya predomina en la Iglesia otra mentalidad muy semejante a la que inspira las medidas que presentamos antes.

Por otra parte, cabe tener presente que en la segunda mitad del siglo XVIII se concreta una política de escolarización de la población novohispana. Son muy conocidos los principios de la educación ilustrada en las últimas décadas del siglo y en particular los esfuerzos del ayuntamiento de la Ciudad de México para fundar escuelas municipales gratuitas y promover el establecimiento de escuelas pías a partir de 1786.³² Sin embargo, la cuestión se planteaba de manera diversa para los indígenas, pues la ignorancia del castellano dificultaba su integración cultural al Imperio Español. Es indudable que a partir de 1750 se reforzaron los intentos de unificación lingüística después de las veleidades de las épocas anteriores. Así, pues, destacan las iniciativas de los arzobispos Rubio y Salinas³³ y Lorenzana y Buitrón (1768),³⁴ que quisieron lograr la abolición de los "idiomas

³¹ AGN, *Bienes nacionales*, leg. 1182, exp. 28.

³² Dorothy Tanck Estrada, *La educación ilustrada (1786-1836)*, México, El Colegio de México, 1977.

³³ Silvio Zavala en *¿El castellano, lengua obligatoria?* (México, Centro de Estudios de Historia de México Condumex, 1977), ofrece un excelente balance de la cuestión de la castellanización, así como una amplia orientación bibliográfica. Recuerda que "a fines del siglo XVII había sido objeto esta materia de abundantes consultas y disposiciones que insistían en el aprendizaje del castellano por los indios adultos y menores", p. 67. Véase además los informes del arzobispo Rubio y Salinas en AGI, *Audiencia de México* 807 ("Escuelas que en lengua castellana se han establecido y planteado en este año de setecientos cinquenta y cinco...")

³⁴ Véase la carta que el prelado escribió al rey en junio de 1768, su pastoral de octubre de 1769 en Zavala (1977), p. 71, y Shirley Brice Heath, *La política del lenguaje en México: de la colonia a la nación*, México, 1972. (Sep-Ini, 13), p. 81-82.

nativos" para imponer la enseñanza obligatoria del castellano a los indios. En ambos casos se persigue una doble meta: cristianizar a los indígenas e intensificar su participación a la vida social y económica del país. Como lo expresaba el contador general de propios y arbitrios, "no hay otro modo de civilizarlos y suavizar la fiereza de su ingenio que el de la instrucción". Apoyado por el marqués de Croix, el proyecto de Lorenzana recibió inmediatamente el beneplácito de Carlos III, quien impulsó repetidas medidas en este campo.³⁵ Sin embargo, la política de castellanización se enfrentó a la oposición de una parte del clero criollo, a la inercia de la burocracia virreinal, así como a innumerables obstáculos materiales, desde el financiamiento del proyecto hasta la selección de los maestros. A pesar de que "hubo[...] más proyectos que realizaciones en el siglo XVIII", como lo subrayó Silvio Zavala, "los ideales civiles de la Ilustración"³⁶ no dejaron de traducirse en la realidad, como lo manifiesta la evolución siguiente: en octubre de 1754 el Arzobispado de México contaba con 84 escuelas de castellano; en 1755 en 56 curatos se habían establecido 237 escuelas; en 1756 existían 262 escuelas en 61 curatos.³⁷ Es decir que a mediados del siglo XVIII la tercera parte de los cuartos del arzobispado mantenía un promedio de 4 escuelas; en dos años Rubio y Salinas había logrado más que triplicar el número de las escuelas. Menos de treinta años más tarde los informes redactados en respuesta al superior decreto del 20 de mayo de 1784³⁸ demuestran que las instrucciones reales empezaban a tener efectos. Mientras zonas como las de Chiautla, Apan, Xiquilpan o Tehuacán carecían de maestros y escuelas, otras alcaldías mayores conocían una

³⁵ Podemos mencionar la real cédula dada en Madrid el 16 de abril de 1770 "para que sólo se hable el castellano" (Zavala, 1977), p. 71, y otras decisiones tomadas en 1774, 1776 y 1778 (Brice Heath, 1972, p. 87).

³⁶ Zavala (1977), p. 86-87.

³⁷ Véase nota 33.

³⁸ En aplicación de este decreto, los alcaldes mayores debían "dar razón a la contaduría general de propios y arbitrios del establecimiento de escuelas en los pueblos de la jurisdicción [...]", situar "los salarios que devan gozar los maestros en los bienes y rentas de las comunidades según el fondo que se haia-re en las arcas y el número de niños que se enseñaren afin de que represente a su Excelencia esa contaduría lo que le paresca oportuno sobre el asunto; y últimamente [dar] una mui puntual y clara noticia del estado de dichas escuelas y de los medios de establecerlas y conserbarlas perpetuamente", en AGN, *Historia*, v. 495, f. 65. De hecho, este decreto repite disposiciones anteriores como las del 10 de diciembre de 1772 (Brice Heath, 1972, p. 86), y del 24 de enero de 1782 que hace referencia a una cédula real dada en El Pardo a 22 de febrero de 1778 (Zavala, 1977, p. 78).

situación bastante floreciente. En el Valle de México, Xochimilco³⁹ contaba con 29 escuelas que recibían 2 906 alumnos y Teotithuacan⁴⁰ mantenía 14 escuelas que frecuentaban más de 1 000 niños, lo que sumaba un total de casi 4 000 alumnos con relación a una población indígena que se acercaba a las 25 000 personas.⁴¹ Alejándonos del centro de la colonia, encontramos áreas menos escolarizadas como las de Orizaba (15 escuelas con sólo 380 alumnos)⁴² o de Tecali (8 escuelas con 396 niños).⁴³ Sin embargo, es sorprendente observar que zonas más excéntricas o aisladas se distinguen por un alto número de maestros y de alumnos, parecido a las cifras del Valle de México: en la jurisdicción de Huatulco, en la lejana costa del Pacífico, existían 11 escuelas donde se educaban 420 niños en 1784 y 742 tres años después,⁴⁴ lo que representaba un porcentaje de la población comparable al de Xochimilco y Teotihuacan, puesto que los indígenas sumaban 3 283 personas en 1789.⁴⁵ Miahuatlán en la Sierra Madre del Sur con sus 44 escuelas y 2 370 alumnos,⁴⁶ Yahuelica en la Sierra Madre Oriental con 21 escuelas y 2 590 niños⁴⁷ son algunos de los numerosos casos que no permiten dudar de la realidad del esfuerzo virreinal. Por supuesto, habría que tomar en cuenta la calidad de los maestros y de la enseñanza dispensada, la asiduidad de los alumnos y la permanencia de las escuelas para medir la amplitud de la escolarización de los indígenas. Cabría también recordar que a veces los alcaldes mayores no hacen más que confirmar el establecimiento de escuelas "radicadas por una inmemorial costumbre".⁴⁸ Tampoco descartamos la posibilidad de que estas cifras hayan sido deformadas, o sea aumentadas, por celosos burócratas, deseosos de complacer al virrey, procedimiento nada nuevo. Ahora bien, en vez de contestar estas preguntas y de analizar el alcance práctico de la castellanización, baste por ahora recalcar la nueva actitud del poder civil frente a las culturas indígenas, que se expresa en ámbitos tan diversos como la devoción, las cofradías, las fiestas o la castellanización. Este inter-

³⁹ AGN, *Historia*, v. 495, f. 154-154v.

⁴⁰ *Id.*, f. 66v-67v.

⁴¹ Gerhard (1972), p. 246 y 274.

⁴² AGN, *Historia*, v. 495, f. 132-133v.

⁴³ *Id.*, f. 145-146.

⁴⁴ *Id.*, f. 54.

⁴⁵ Gerhard (1972), p. 125.

⁴⁶ AGN, *Historia*, v. 495, f. 256, 258.

⁴⁷ *Id.*, f. 281-283v.

⁴⁸ Tal es el caso de Xochimilco (*Id.*, f. 157). Orizaba (*Id.*, f. 134) y Yahuelica (*Id.*, f. 283v).

vencionismo es tanto más sensible en materia escolar cuanto los alcaldes mayores pasan a ser los responsables del establecimiento de las escuelas y del nombramiento de los maestros, a pesar de las protestas elevadas por los curas, reducidos al papel de consejeros y supervisores de las escuelas.⁴⁹

La "república civilizada"

Pese a su carácter disperso, estas medidas tienen un trasfondo común caracterizado por una gran desconfianza frente a las manifestaciones del cristianismo popular y sobre todo indígena. Desde hace tiempo la cuestión de las idolatrías no ocupa más que un lugar secundario, o más bien es considerado como un "asunto concluido" por las autoridades eclesiásticas. Es cierto que la preocupación no había desaparecido enteramente ya que el provisor de indios Manuel Joaquín Barrientos, alarmado por las prácticas sincréticas de los indios del Valle de México y de la región de Cuernavaca, pidió en 1766 que se le informara sobre este asunto,⁵⁰ promulgando tres años después un edicto⁵¹ que condenaba las creencias y los usos indígenas que contradecían el dogma y el ritual católicos. Pero es probable y significativo que estas diligencias hayan sido la consecuencia de un movimiento mesiánico rápidamente abortado, que había hecho mucho ruido, pero que al fin y al cabo no había sido juzgado como idolatras, sino más bien como el desastroso producto de errores aberrantes y de ignorancias debidas a una educación cristiana sumamente deficiente.⁵² De hecho, las decisiones tomadas en el último cuarto del siglo XVIII atacan casi exclusivamente la religiosidad barroca que había promovido la Iglesia de los regulares a partir de 1540 y que floreció bajo los auspicios del clero postridentino en el siglo XVII. Un

⁴⁹ Según el fiscal protector de indios, "la intervención de curas en la importante materia de escuelas públicas para la enseñanza de los niños esta sabiamente limitada por expresas reales disposiciones a influir, dirigir y aconsejar a los naturales con prudencia y suavidad a la continua aplicación de sus hijos y a la subsistencia y fomento de las escuelas en donde se afirman en la religión, se adquieren buenas costumbres, se aprende la lengua castellana y se consiguen otros muchos bienes superiores a toda ponderación [...] su establecimiento y conserbación es a cargo del Superior Gobierno y, por derivación, de las justicias de cada respectivo territorio..." (México, 10 de marzo de 1786), en AGN, *Historia*, v. 495, f. 325v-326.

⁵⁰ Biblioteca Nacional de México, *Archivo franciscano*, caja 102, exp. 1534.

⁵¹ Véase nota 15.

⁵² Véase nota 26.

ejemplo, entre otros: cuándo en 1784 un pueblo de la doctrina de Xochimilco quiso —como era costumbre— celebrar su fiesta titular con “unas danzas de pluma”, se lo prohibieron. Pero no lo hizo la Iglesia que toleraba esta reminiscencia, a pesar de su tonalidad prehispánica, sino el fiscal de lo civil por motivos de orden público.⁵³

Por lo general las autoridades coloniales estiman que ciertas formas de devoción pueden ser perjudiciales al Estado, concebido desde entonces como una “república civilizada” que debe proteger a los súbditos contra semejantes excesos:

No es justo ni debe permitirse en una república civilizada que cualesquiera con título de mayordomo de una imagen [...] haya de exigir limosna, pues así vendría a tener cada santo o advocación un mayordomo y demandante con que se llenarían de ellos los pueblos sufriendo gravísimas extorciones...⁵⁴

Dicho sea de otra manera, lo que un siglo antes era considerado el colmo de la piedad y de la veneración, cae en el ámbito de lo excesivo, de lo exorbitante y de lo inculto, como si la “república civilizada” hubiera sustituido la “república cristiana” de los siglos XVI y XVII. Así se perciben claramente una inquietud, un alejamiento del poder frente a la proliferación de imágenes, devociones e iniciativas piadosas principalmente de los indígenas porque escapan a su control, traen consigo “inconvenientes políticos y perjuicios públicos”,⁵⁵ y en resumidas cuentas parecen obsoletas. Aunque pueda quedar frustrada la piedad de los fieles, las consideraciones morales, políticas y económicas (“el bien, el beneficio[...] la subsistencia de los pueblos”)⁵⁶ prevalecen sobre reparos religiosos. Por eso, entre los motivos declarados de estas disposiciones se repite como un *leitmotiv* la acusación de indecencia ampliamente desarrollada por los representantes de los poderes civiles y eclesiásticos. Sería fácil multiplicar los ejemplos, pero sólo ofreceremos algunos casos típicos. Se considera indecente que una mujer —en este caso una india principal de la capital— sea mayordoma de una imagen y salga a coleccionar limosnas, a pesar de que siempre había recibido la licencia del provisor de indios para hacerlo.⁵⁷ También es la indecencia la razón invocada para confiscar y renovar la estatua de la Purísima Concepción en Cuau-

⁵³ AGN, *Historia*, v. 476, exp. 3.

⁵⁴ AGN, *Clero regular y secular*, v. 22, exp. 10, f. 201v-202.

⁵⁵ *Id.*, exp. 15, f. 250.

⁵⁶ AGN, *Cofradías*, v. 18, f. 216v; *Historia*, v. 493, f. 117.

⁵⁷ AGN, *Clero regular y secular*, v. 22, exp. 15.

titlán (1786), pese a la tenaz resistencia de la comunidad indígena;⁵⁸ en Amealco en 1799 el cura provocó un alboroto en el pueblo al sustituir una urna que los indios usaban para la imagen del Señor del Santo Entierro: además de vieja y maltratada, estaba adornada "con figuras en lugar de ángeles mui indecentes y con señales de distinción del sexo". El carácter casi pornográfico de la obra que tantos años había pasado desapercibida no dejó de escandalizar al sacerdote que al mismo tiempo quitó a los indígenas el honor de cargar la urna en la procesión del Viernes Santo.⁵⁹ Al rechazar la solicitud del mayordomo de la parroquia del Salto del Agua para coleccionar fondos en 1790, el fiscal de lo civil de la Real Audiencia denunciaba en el mismo tono:

...la indecencia con que se conducen las imágenes en cajones sobre una bestia de carga como si fuera cualesquiera otro género o efecto de transporte. Tal vez son acompañadas de músicas profanas, mugeres sospechosas; se ponen altares en casas particulares y —lo que es peor— en otros lugares en que la desemboltura y el vicio hacen ultraje a la devoción.⁶⁰

Así se había vuelto intolerable la mezcla de lo profano con lo sagrado, característica de una devoción más familiar y personalizada, profundamente arraigada en la vida cotidiana de los grupos subalternos de la colonia. La misma exigencia de decencia induce a eliminar de los actos públicos y religiosos a todos los que ofenden la moral por su desnudez, o sea, en la mayoría de los casos, a los indios pobres:

No les consientan ir en las procesiones —advierte el secretario del arzobispo en 1799— ni ejercer en otras funciones eclesiásticas gestiones notables (como las de llevar andas o insignias que denotan alguna superioridad, el oficio de cofradía o hermandad) a los que no estuvieren vestidos.⁶¹

Con la misma insistencia se denuncia "la mezcla de gente de ambos sexos" en las procesiones, en los cementerios y la promiscuidad que priva en las romerías en las que, por falta de hospedaje suficiente, "muchas familias se alojan en las chozas de los indios y, siendo éstas tan pequeñas, como se sabe, es de presumir que en ellas se

⁵⁸ *Id.*, v. 103, exp. II.

⁵⁹ AGN, *Bienes nacionales*, leg. 1112, exp. 46.

⁶⁰ AGN, *Clero regular y secular*, v. 22, exp. 10, f. 201-201v.

⁶¹ Vera (1887), t. I, p. 411.

cometen las mayores torpezas y obscenidades".⁶² El virrey interviene en Chalma en 1772, 1780 y 1796 para combatir la ebriedad y restablecer un orden que perturban los bailes, juegos y la afluencia de los comerciantes.⁶³ Se consideraban también como indecentes los ritos de inversión social tan frecuentes en las sociedades preindustriales, como la costumbre "tan antigua" entre los indígenas de Cuautla en los jueves y viernes de la Semana Santa de quitar sus varas a los "indios republicanos", y de introducirse "en las casas con el nombre de soldados con una autoridad que nadie puede huirse de sus manos sin que impongan castigo".⁶⁴ Para el subdelegado de Cuautla tal caricatura de la justicia constituía un atentado intolerable que convenía impedir a cualquier precio.

Pero, más allá de estos límites impuestos a la religiosidad indígena, se adivinan objetivos más amplios tales como el propósito de extender o reforzar el control de la población en esferas que antes de esta época sólo competían a la Iglesia. Aunque sabemos que hasta lo espiritual dependía del rey como patrono de la Iglesia (y de su virrey como vicepatrono), nunca las autoridades seculares habían intervenido tan repetida y directamente en estos ámbitos para hacer prevalecer fines profanos, ya fuera en el control de la movilidad de la población o la orientación de sus comportamientos económicos. Es éste justamente el fin que se persigue cuando aconsejan a la población indígena evitar las prácticas suntuarias y los "gastos inútiles" que ocasionan fiestas, cultos de imágenes o cofradías; deberían por el contrario, utilizar sus pocos recursos para mejorar su vestido, su alimentación y su aducción. Hasta el promotor fiscal del arzobispado no vacila en desarrollar este razonamiento materialista al explicar que

...lo que se economiza [reduciendo las misas de las cofradías] es en beneficio público y de consiguiente en el de los hijos y familias [de los cofrades], ya dotándose algunos jóvenes para el estado religioso o del matrimonio, ya fomentando alguna *escuela* o *ramo de industria* en que los hijos se hagan, de la que baste a ser *útiles* a sus casas y a su propio interés.⁶⁵

Mientras que en el siglo xvii el promotor fiscal perseguía a los dueños de haciendas o de obrajes que ocupaban a sus trabajadores indígenas en los días de fiesta, en 1791 el arzobispado expedía una

⁶² AGN, *Clero regular y secular*, v. 215, exp. 29, f. 629.

⁶³ *Id.*, v. 185, exp. 6, *passim*.

⁶⁴ AGN, *Cofradías*, v. 14, exp. 3.

⁶⁵ AGN, *Bienes nacionales*, leg. 1112, exp. 4.

circular para recordar que los indios podían trabajar en ciertas fiestas —como la de Todos Santos— y que se les dispensaba de ir a misa en estos días.⁶⁶ Por la misma razón se les incitaba a no gastar más dinero en alquiler de trajes y otros preparativos de Semana Santa. Era mejor que respetaran ciertas prioridades económicas como la paga del tributo y la liquidación de sus deudas.⁶⁷ Otro motivo de inquietud para las autoridades eran las colectas, peregrinaciones, romerías y otras fiestas que favorecían la constante circulación de grupos más o menos importantes de indígenas entre los cuales era inevitable que se mezclasen vagabundos. Ahora bien, desde los inicios de la colonia la represión de la vagancia había sido una de las obsesiones de las autoridades virreinales que nunca lograron aportar una solución satisfactoria a este problema.⁶⁸ En la segunda mitad del siglo XVIII se volvió más imperativa la necesidad de controlar y fijar una población tan fluida que desperdiciaba su fuerza de trabajo y escapaba al fisco. De allí el propósito de limitar al máximo los desplazamientos de indios que, valiéndose de colectas, podías recorrer extensas regiones: "por lo común son gente vagamunda, que con tal pretexto transitan impugnemente por donde quieren, combirtiendo muchas veces en su propio uso lo que juntan".⁶⁹ Y, en caso de no impedir esta práctica, el fiscal de lo civil insistía para que se efectuara bajo la estricta vigilancia de los jueces reales que "son los principales de quienes debe exigirse el correspondiente pase para usar de [la licencia]".⁷⁰

Por lo general, se denota el deseo de evitar las concentraciones humanas en los centros de peregrinación o las fiestas, en la medida en que propiciaban la confusión y el desorden, como "este concurso de más de 8 000 indios que acuden a Querétaro cada año para presenciar la procesión de los Cristos".⁷¹ ¿Qué aconseja el promotor fiscal del arzobispado? Sencillamente "que los indios se queden en sus pueblos y con esta ocasión contribuyan a la mayor solemnidad de los misterios y divinos oficios en su parroquia".

Limitándonos a estas pocas observaciones, que no pretenden agotar el tema, nos parece que la segunda mitad del siglo XVIII y, sobre

⁶⁶ Circular del arzobispo de México del 26 de octubre de 1791 en Vera, *op. cit.* (1887), t. III, p. 663.

⁶⁷ Véase nota 20.

⁶⁸ Véase, por ejemplo, Norman F. Martin, *Los vagabundos en la Nueva España, Siglo XVI*, México, Jus, 1957.

⁶⁹ *Cf.* nota 54.

⁷⁰ *Id.*

⁷¹ *Cf.* nota 22.

todo, sus últimas décadas son el teatro de la aparición de un nuevo proceso de aculturación que no se inicia de repente, sino que se prepara en este periodo; en vez de atacar la herencia amerindia,⁷² este proceso de aculturación estaría dirigido en contra de las culturas indígenas *coloniales*, elaboradas por los indios después del choque de la conquista, mediante complejos fenómenos de sincretismo,⁷³ y reforzadas por la recuperación demográfica de la segunda mitad del siglo xvii. Resulta paradójico que muchos de los rasgos del catolicismo español —que estas culturas coloniales habían asimilado y reinterpretado— hayan sido precisamente los blancos de las medidas de fines del siglo xviii, que podrían ser interpretadas como los inicios de una “segunda aculturación”, como un segundo asalto en contra de las culturas indígenas. Dicho sea de otra manera, se trataba menos de cristianizar que de “conseguir la prosperidad del país, mejorando la educación y desterrando la ignorancia...”,⁷⁴ planteando ya metas que adoptarán los liberales del siglo xix. Desde entonces, activo promotor de esta segunda fase aculturadora, el Estado borbónico llevó la batuta con la colaboración —espontánea o forzada— de la Iglesia novohispana.

Límites de una política y reacciones indígenas

En otro estudio examinaremos el alcance efectivo de estas medidas y sus consecuencias a nivel de las culturas indígenas. Nos contentaremos aquí con poner en relieve algunas de las reacciones de la población indígena que sugieren los límites y las ambigüedades de esta “segunda aculturación”.

Como era de esperarse, predominan las actitudes de descontento y rechazo, sobre todo cuando se ponía fin o se entorpecían las prác-

⁷² Véase Gonzalo Aguirre Beltrán, *El proceso de aculturación*, México, UNAM, 1957.

⁷³ Véase, por ejemplo, G. Aguirre Beltrán, *Medicina y magia. El proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, 1973 (Sep-Ini, 1); Serge Gruzinski, “Del chamán al curandero colonial”, *Introducción a la historia de las mentalidades*, México, Departamento de Investigaciones Históricas del INAH, 1979, Cuaderno de Trabajo 24, p. 171-190; del mismo autor, “Le passeur susceptible. Approches ethnohistoriques de la Conquête spirituelle du Mexique”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, París, t. xii, 1976, p. 195-217.

⁷⁴ AGN, *Historia*, 493, exp. 12, f. 117. Cabe señalar que la expulsión de los jesuitas (1768) —que siempre se habían distinguido por su tolerancia y sensibilidad frente a la religiosidad popular— encaja perfectamente dentro de esta política.

ticas consagradas por la costumbre, aunque indudablemente pertenecían a la cultura europea. Así, cuando el superior gobierno le prohíbe recoger limosnas, el mayordomo de la imagen de María Santísima de Atotonilco el Chico se defiende, argumentando que "de inmemorial tiempo asta el citado todos los mayordomos anteriores como el presente las han colectado con licencia del señor provisor".⁷⁵ En Cuautitlán (1786), los naturales reaccionaron violentamente cuando se sacó de su recinto una imagen de la Virgen, puesto que —como lo sostenían— "no es de español alguno, sino propia de los naturales quienes [...] procuran siempre los progresos de su culto".⁷⁶ La veneraban desde "inmemorial tiempo" y no permitían que se modificase nada en su apariencia. Dos siglos y medio de cristianización equivalían ya a la eternidad y eran suficientes para fundar una tradición que casi se perdía en la noche de los tiempos. Por las mismas razones en 1804 el pueblo se alborotó en Yecapixtla al enterarse de que el subdelegado había decidido castigar con pena de presidio la salida de armados y enmascarados, "los armados —recordaba la comunidad— y los cuatro con el rostro cubierto tienen su origen de la Conquista: los mira el pueblo como precisos e inherentes a la Semana Santa en las procesiones".⁷⁷ Una vez más una costumbre introducida por los españoles se volvía para los indígenas un rasgo indisociable de su propia cultura, aunque en este caso se había conservado la memoria de su procedencia.

A veces el descontento se transformaba en rebelión abierta como la que estalló en Amealco en 1799. Con mucha imprudencia el cura había resuelto alterar el desarrollo de la procesión del Viernes Santo, sustituyendo una urna del Señor del Santo Entierro por una "nueva, mui decente", fabricada a expensas de los españoles del pueblo. Queriendo "matar a los negros a pedradas" —así llamaban a los españoles—, los indios otomíes reaccionaron acaloradamente al doble despojo, pues se les quitaba su urna y por consecuencia el privilegio de cargarla en la procesión, que recaía en los "bienhechores" españoles. Lo que desencadenó una violenta pelea en la que el cura fue abofeteado y hubo algunos descalabrados. Dicho sea de paso, nadie cuestionaba el hecho de participar en la procesión, pero sí cada quien se empeñaba en eliminar al otro, los españoles despreciando a los oto-

⁷⁵ AGN, *Clero regular y secular*, v. 22, exp. 13, f. 230.

⁷⁶ *Id.*, v. 103, exp. 11, f. 405v.

⁷⁷ AGN, *Cofradías*, v. 14, exp. 3, f. 144v.

mies por ser indios, y los naturales acusándoles de ser negros, es decir gente de la más baja extracción.⁷⁸

La reacción de los gobernadores de Azcapotzalco merece ser destacada, pues no se opusieron abiertamente a la prohibición de celebrar la fiesta de Corpus con mascaradas y danzas, al contrario se apresuraron en reconocer que "esto se hacía cuando era permitido, y[...] por la inconstancia de las cosas humanas degeneró en irreverencias y ridiculezes..." Más aún, pidieron pura y sencillamente la supresión de las fiestas en los 27 barrios de Azcapotzalco, repitiendo las acusaciones de ebriedad, escándalo y despilfarro que tantas veces habían escuchado. Pero no se trataba de la interiorización por los dominados del discurso dominante, sino más bien de una maniobra muy astuta para privar al párroco de una parte de sus recursos (los derechos cobrados por concepto de las fiestas y misas) y ponerlo en una situación imposible.⁷⁹

Con mucha obstinación los indios se opusieron a la supresión de sus cofradías y hermandades que en el mejor de los casos eran reducidas a la "calidad de puras debociones y mayordomías". Los descontentaba también que se "agregasen" sus hermandades, o sea que se juntasen los bienes de varias para establecer una nueva cofradía o para atribuirlos a otra ya existente.⁸⁰ A veces se les ofrecía una solución aún menos satisfactoria: la posibilidad de pertenecer a una cofradía de españoles, como sucedió en Tenancingo al ser extinguida la cofría de Nuestra Señora de los Dolores mientras se mantenían cuatro cofradías de españoles.⁸¹ Por otra parte, las supresiones no dejaban de inquietar a curas que auguraban consecuencias espirituales y económicas desastrosas y justificaban su conservación:

...dichas cofradías son necesarias: lo primero porque se dirigen a tributar a Dios y a María Santísima el culto debido[...] y de extinguirlas pueden los indios por rudes y ydiotas consebir algun error contra este debido culto[...]; lo segundo porque sólo le a quedado a este curato de pie fixo lo poco que contribuyen a esta parrochia las cofradías...⁸²

⁷⁸ Véase nota 59.

⁷⁹ AGN, *Clero regular y secular*, v. 84, exp. 5. Por lo general, para eludir las prohibiciones, los indios abandonaban sus pueblos durante la Semana Santa y acudían a los que seguían conservando la tradición, lo que sugiere que las medidas borbónicas tuvieron un alcance muy relativo.

⁸⁰ Véase nota 3, *passim*.

⁸¹ *Id.*: se extingue la cofradía de naturales "dejando libertad a los indios para que sean cofrades en las de españoles si quisieren", cf. también *Cofradías*, v. 18, f. 277.

⁸² Véase nota 3: Informe del cura de Acambay, 6 de octubre de 1777.

Así, pues, los indios no eran los únicos en protestar, encontraron el inmediato apoyo de aquellos que sacaban provecho material de su piedad barroca; muchos eran anónimos como los sastres, coheteros, fabricantes y vendedores de comestibles y bebidas, sin olvidar a los curas que se apropiaban una parte de los réditos de las cofradías o de las limosnas, etcétera.⁸³ Por obvias razones, no les era muy fácil alzar públicamente la voz, como lo hizo el representante de los alquiladores de trajes de la Ciudad de México que se convirtió en un elocuente defensor de la participación de los armados en las procesiones de Semana Santa, con el evidente fin de proteger los intereses del gremio:

Los indios que son los que regularmente se mezclan en estas funciones es gente neófita y material, y quitada esta representación de la Pación[...] llegará el tiempo en que se olviden de ella, pues las procesiones que se hagan no representarán tan al vivo el paso de la Pación[...] Es de mucha consideración que Nuestra Madre la Iglesia haia admitido estas costumbres, acomodándose al modo rústico y material de los indios...⁸⁴

Las mismas "inquietudes" movieron a los alcaldes de la congregación de Silao y al administrador de las rentas de las alcabalas a ofrecer su respaldo a los indios que pedían el restablecimiento de las procesiones de Semana Santa prohibidas en 1793. Desde luego estaban dispuestos a todo para que se levantara una medida tan dañosa al comercio local, dado que los indios de la congregación y de la comarca preferían acudir a León para celebrar la Semana Santa.⁸⁵

De hecho, el poder estaba tan consciente de la impopularidad de sus intervenciones que a veces prefirió aplazar sus decisiones con el afán de evitar mayores agitaciones y desórdenes.⁸⁶

Nos detendremos más sobre las reacciones a la política escolar que constituía un terreno particularmente delicado y resbaloso ya que castellanizar a los indios podía poner en peligro un sistema parcialmente basado en la segregación socio-cultural de los indígenas. Muchos españoles se enteraron del riesgo e hicieron lo imposible para

⁸³ AGN, *Clero regular y secular*, v. 22, exp. 17, f. 259.

⁸⁴ AGN, *Historia*, v. 437, Representación de los alquiladores de trajes de la Semana Santa, marzo de 1794.

⁸⁵ AGN, *Historia*, v. 437, cf. nota 21.

⁸⁶ AGN, *Indiferente general*, "Secretaría del Virreinato, Consulta del Intendente de Valladolid sobre reveldía de algunos vecinos de Charapan...", 1795; *Cofradías*, v. 18, f. 111, "El Intendente de Oaxaca Antonio de Mora sobre cofradías y hermanades de Oaxaca", 16 de noviembre de 1792, etcétera.

detener o boicotear la realización de este proyecto,⁸⁷ mientras numerosas comunidades indígenas, fuertemente apegadas a la conservación de su idioma, se rehusaron a aprender la lengua dominante. Pero veamos más bien las reacciones favorables en el medio indígena, en la medida en que demuestran cómo ciertos aspectos de esta segunda aculturación pudieron encontrar ardientes defensores entre los rangos de los principales interesados. En realidad, se trató por lo general de un sector minoritario, mejor informado e integrado a la cultura dominante, que hizo escuchar su voz, elevó protestas y propuso soluciones, como lo hicieron las élites indígenas de México y Tlaxcala. Baste recordar el memorial del presbítero Andrés Ignacio Escalona y Arias Acxayacatzin que junto con otros caciques de la capital solicitó del rey Felipe V la reapertura de los colegios de Santa Cruz de Tlatelolco y San Pablo; insistía en la necesidad de instruir a los indios y de confiar esta responsabilidad a los mismos naturales.⁸⁸ Con la misma conciencia de los menesteres y de la capacidad de los indígenas, el sacerdote tlaxcalteca Juan Cirilo de Castilla multiplicó las gestiones en México y en España para remediar la falta de educación que padecían sus congéneres y propuso la fundación de un colegio para recogimiento de los sacerdotes.⁸⁹

No son menos interesantes las solicitudes y reivindicaciones que manifiestan la existencia de una "demanda escolar" fuera de esta élite clerical. En 1777 el gobernador de Tacuba pedía permiso para fundar una escuela a fin de que los hijos del pueblo supieran leer, escribir y contar.⁹⁰ Poco más de treinta años, después el gobernador del pueblo de San Miguel Chapultepec lamentaba el cierre de la escuela y solicitaba su restablecimiento porque "el pueblo se halla cubierto de confusión y sentimiento al ver a sus hijos abandonados y criándose en la antiquísima ignorancia".⁹¹

Además, varios de los maestros eran indios y había hasta caciques que se dedicaban a la enseñanza de sus congéneres. Pero cuando pretendían intervenir activamente en el desarrollo de la educación, las cosas se ponían tensas. Así ocurrió en 1797 cuando un indio de Celaya, Agustín de la Rosa, hizo donación de su casa para que sirviese de escuela pública. Inmediatamente la oferta provocó un tole general y fue tachada de "proposición ridícula, extravagante..." por el intendente

⁸⁷ Brice Heath (1972), p. 88-93.

⁸⁸ Zavala (1977), p. 75.

⁸⁹ *Id.*, p. 84.

⁹⁰ AGN, *Historia*, v. 495, f. 8-8v.

⁹¹ *Id.*, v. 500, f. 295v.

de Guanajuato, actitud que manifiesta claramente los estrictos límites de la política ilustrada cuando surgen iniciativas de abajo. Sin ninguna excepción las autoridades locales, civiles y eclesiásticas se pronunciaron contra Agustín de la Rosa, acusándole de no tener recursos ni bienes, de ser un mal maestro "un genio bullicioso, cabilloso, soberbio", y hasta de preparar una sublevación para el Domingo de Ramos. Por supuesto, el procurador general del común de Celaya no vacilaba en reconocer que "no hay duda de que en las poblaciones y ciudades civilizadas —como ésta de Celaya— se requiere el que haya maestros de primeras letras..."

Sin embargo, aparentemente la "civilización" no era compatible con las proposiciones intempestivas de maestros que, a ejemplo de Agustín de la Rosa, formarían a "alumnos infatuados de sus máximas de soberbia e inobediencia a las justicias".⁹² En 1810 el cacique don Cosme Salinas no tuvo mejor éxito cuando ofreció establecer una escuela de primeras letras en el pueblo de Metepec. Se le rechazó rotundamente por ser de "costumbres relajadas y escandalosas", por andar de pueblo en pueblo enseñando y traduciendo en castellano los testamentos de los pobres.⁹³

Aunque sería del todo prematuro esbozar un balance del periodo, por lo menos podemos descartar cualquier visión simplista de esta "segunda aculturación"; del lado europeo, parte de los españoles —sobre todo los criollos— se emplea en detener, eludir o boicotear las medidas borbónicas, mientras los indios se muestran aún más divididos: o se oponen a estas disposiciones por "conservatismo", queriendo proteger un patrimonio colonial y cristiano, o pretenden participar en el proceso, y lo hacen tan activamente que atraen sobre ellos las iras de las autoridades.

Una perspectiva eurocéntrica

No parece superfluo, para concluir, enfocar estos datos dentro de una perspectiva más amplia, la de la evolución cultural y mental de

⁹² *Id.*, f. 168-216v.

⁹³ *Id.*, v. 501, exp. 6, f. 113-122. Los mejores defensores de la difusión de la educación se encuentran entre los más altos funcionarios del poder colonial cuyo análisis de las causas de la insurrección no deja de sorprender: "el descuido de la educación —comentaba el fiscal protector de los naturales en 1811— ha tenido el mayor influxo en la insurrección con que se halla afligida la Nueva España [...]. Es notorio que los gefes de los insurgentes se han valido de la sencillez e ignorancia de los pobres indios en puntos de religión y de política...", AGN, *Historia*, v. 493, exp. 12, f. 122.

Europa occidental en la Edad Moderna. No se trata de proyectar esquemas europeos sobre la realidad novohispana, sino de presentar algunas breves observaciones sobre paralelismos y divergencias en este campo. Se empieza a conocer mejor la fase de intensa aculturación y cristianización por la que atravesó buena parte de Europa entre 1550 y 1750, como resultado del esfuerzo conjunto del Estado y de las iglesias (ya fuesen católica o protestantes). De hecho, este movimiento se había esbozado con la fundación de las órdenes mendicantes en la Edad Media cuya pastoral estaba ya orientada hacia las clases subalternas: después de haber tolerado durante siglos un sincretismo pagano-cristiano, los grupos dominantes de Europa occidental iniciaban un proceso general de cristianización y moralización de las masas para disciplinarlas; paralelamente pretendían acabar con las diversidades culturales y/o regionales para fortalecer la unificación y centralización política. Por eso se incrementó el control del Estado y de las iglesias sobre la vida cotidiana y privada, vigilando comportamientos y creencias y reforzando la posición hegemónica de los grupos dominantes (el clero, el aparato burocrático estatal). Un poder cada vez más anexionista, un endurecimiento doctrinal así como la voluntad deliberada de uniformización constituyeron los motores esenciales de esta aculturación que tomó otro rumbo en la segunda mitad del siglo xviii.⁹⁴

En efecto, la mediocre calidad de los pontífices, la cuestión jansenista, la expulsión de los jesuitas, las crisis de los regulares y los ataques de los filósofos contribuyeron a debilitar la Iglesia católica que empezó a perder su papel de "aparato ideológico de Estado dominante", según la terminología althusseriana.⁹⁵ A pesar de un innegable *aufklärung* católico, apoyado en prelados celosos e ilustrados, la Iglesia ya carecía de la energía y del dinamismo que había demostrado entre 1550 y 1750. Mientras al reforzarse, el Estado absolutista pretendió y logró someter a la Iglesia bajo su poder siempre más centralizado y eficaz, como sucedió, por ejemplo, en Toscana, Austria y en

⁹⁴ Sobre la evolución de las culturas de Europa occidental, véase Delumeau (1971); Yves-Marie Bercé, *Fête et révolte. Des mentalités populaires du XVI^e au XVIII^e siècle*, París, Hachette, 1976; Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV^e-XVIII^e siècles)*, París, Flammarion, 1978; Peter Laslett, *The world we have lost*, Londres, Methuen, 1965; Carlo Ginzburg, *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra '500 e '600*, Turín, Einaudi, 1972, entre otros.

⁹⁵ Sobre el papel de la Iglesia como "aparato ideológico de Estado" en el siglo xviii, véase Régine Robin, *Histoire et linguistique*, París, Armand Colin, 1973.

los Países Bajos. Respaldado por una jerarquía dócil, favoreció la difusión de una piedad depurada, interiorizada e "ilustrada", que estaba más influida por imperativos de moralización, de normalización y utilitarismo que por la pureza doctrinal o el florecimiento de las devociones.

Es indudable que estas dos etapas —que habría que matizar mucho tanto regional como cronológicamente— marcaron también el curso de la historia socio-cultural de la Nueva España; más aún, se puede admitir que este proceso de aculturación y de ahogamiento de las culturas dominadas a escala internacional, se *experimentó* en la colonización de América y en la "extirpación de las idolatrías"; y es patente que las élites del siglo XVIII, francesas o españolas, emplearon exactamente el mismo lenguaje para denigrar las costumbres populares, ya fuera de los campesinos europeos o de los indios de Nueva España.⁹⁶

Sin embargo, existen notables divergencias en el ritmo e impacto del proceso que se deben a la actitud de los diferentes sectores de la clase dirigente, al desarrollo respectivo de las fuerzas productivas, como al terreno socio-cultural en el que se ejercieron estas políticas,

Nos limitaremos aquí a señalar dos temas que merecen un examen detenido, la escolarización y la "laicización". Respecto a la educación de las clases subalternas, tanto en México como en Francia la gran ofensiva católica en materia de escuelas rurales parece remontarse al año 1680. Pero en Francia este esfuerzo ya tiene efectos decisivos a fines del siglo XVII e involucra exclusivamente a la Iglesia de la Contrarreforma, sin que intervengan el Estado ni mucho menos los administradores ilustrados del siglo XVIII, opuestos a la educación de las masas; mientras en Nueva España el obstáculo lingüístico complica y retrasa el proceso que, sin embargo, cuenta desde su principio con el doble apoyo del rey y de su Iglesia: en una primera fase predomina la acción de la Iglesia hasta que la continúe y amplifique el Estado ilustrado.⁹⁷

En un campo muy diferente, estudios recientes indican que el retroceso de la hegemonía de la Iglesia en la segunda mitad del si-

⁹⁶ Véase, por ejemplo, la opinión de este clérigo francés sobre las cofradías en 1774: "*Notre gouvernement est déjà assez las de ces confréries établies autrefois dans les temps de trouble et qui en ont tant suscité... Il est temps de nous défaire de ces momeries qui nous rendent ridicules aux yeux des peuples du Nord*", en Bercé (1976), p. 147.

⁹⁷ Sobre la escolarización en Francia: François Furet y Jacques Ozouf, *Lire et écrire. L'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, París, Editions de Minuit, t. I, 1977.

glo XVIII se acompaña de los inicios de un movimiento si no de descristianización, por lo menos de laicización de las clases subalternas que pierden progresivamente el sentido de lo sagrado, lo que se refleja tanto en la creciente tibieza religiosa como en la crisis de instituciones tradicionales como las cofradías, romerías y otras fiestas religiosas. Paradójicamente, "el mundo campesino que fue uno de los últimos en cristianizarse será también en algunos casos uno de los primeros en descristianizarse".⁹⁸ Además, la esclerosis del Antiguo Régimen y el resquebrajamiento del sistema político religioso no dejaron de provocar un debilitamiento temporal del modelo unificador, así como una retracción de los procesos de dominación, favoreciendo un relativo renacimiento de los particularismos regionales.

El caso francés —escogido por estar mejor estudiado en esta perspectiva— lleva a preguntarse si estas múltiples disposiciones expresan un verdadero reforzamiento del poder colonial o más bien manifiestan intentos para dominar una situación que tiende cada vez más a escapársele. De allí la necesidad de enfocarlas dentro del marco socio-económico de las últimas décadas del siglo XVIII en Nueva España.⁹⁹

Por otra parte, no sólo sería prematuro, sino aberrante hablar de "laicización" de las culturas indígenas o de creciente indiferencia religiosa. En cambio convendría distinguir entre el destino de culturas campesinas más autónomas, relacionado con la pérdida de prestigio y de influencia que padece la Iglesia a fines del siglo,¹⁰⁰ y la expan-

⁹⁸ Emmanuel Le Roy Ladurie, en *Histoire de la France rurale*, bajo la dirección de Georges Duby y Armand Wallon, París, Seuil, 1975. t. II, p. 510. El mejor estudio sobre la laicización y descristianización en Francia en la segunda mitad del siglo XVIII sigue siendo la obra de Miche Vovelle, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle*, París, Plon, 1973. En *Les métamorphoses de la fête en Provence*, París, Aubier-Flammarion, 1976, el mismo autor estudia la crisis de las fiestas en esta región del sur de Francia, insistiendo sobre la progresiva desaparición del "unanimismo" de la fiesta que no logra más reunir a todos los estratos de la sociedad. Sería interesante comprobar si este fenómeno —que Vovelle llama *la fête éclatée* (la fiesta "rota")— ocurre también en Nueva España, y si corresponde a la eliminación parcial de la participación indígena que hemos podido observar.

⁹⁹ De manera más general, es obvio que el programa de las reformas borbónicas arrastró a la colonia en una corriente política e ideológica totalmente impuesta desde el exterior y que *esta vez* ni siquiera se originó en la metrópoli. A primera vista tal desfase —que se podría medir— no debió facilitar la aplicación y aceptación de estas disposiciones, y eso menos aún en el campo cultural.

¹⁰⁰ Sobre el desprestigio de la Iglesia en México, véase Farris (1968), p. 244-245, y el estudio que efectúa actualmente el doctor David Brading sobre el obispado de Michoacán.

sión de culturas urbanas predominantemente mestizas en las que el factor religioso quizá ya tenga menos importancia. Son unas de las muchas preguntas que sugiere el estudio de este viraje del proceso de aculturación.¹⁰¹

¹⁰¹ Agradezco a la maestra Solange Alberro y al doctor Sergio Ortega sugerencias y comentarios.