

EL NUEVO ORDEN PARROQUIAL DE LA CIUDAD
DE MÉXICO: POBLACIÓN, ETNIA Y TERRITORIO
(1768-1777)*

Ernest SÁNCHEZ SANTIRÓ

Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora
esanchez@institutomora.edu.mx

Introducción

La capital novohispana ha constituido un objeto predilecto de estudio para la historiografía, la cual ha enfrentado dicho fenómeno histórico desde distintos campos y enfoques.¹ De entre toda esta posible variedad de perspectivas y temas, son dos los que nos interesa destacar en nuestro estudio. Por una parte, los análisis centrados en la demografía de la ciudad de México y, por otra, los que atienden al problema de la estructura eclesiástica de la capital virreinal, en ambos casos a la luz de una fuente demográfica apenas empleada hasta ahora, el *padrón del Arzobispado de México* de 1777. Dicha fuente, organizada según parroquias-curatos, permite un enfoque cuantitativo que cruce los datos relativos a la población, las etnia y el territorio, con el cual nos proponemos retomar algunos de los temas analizados por la historiografía: la secularización parroquial, el proceso de castellanización de la población indí-

* Quiero agradecer el apoyo bibliográfico aportado por la doctora Verónica Zárate.

¹ Algo que queda claro al revisar el volumen sobre la bibliografía de la ciudad de México en la época colonial, coordinado por Esteban Sánchez de Tagle (*Ciudad de México. Época colonial. Bibliografía*, México, Departamento del Distrito federal, 1993), es que la producción bibliográfica ha ido en continuo ascenso, por lo general, de la mano de obras colectivas, algunas de ellas con un claro propósito comparativo. Como ejemplo, véase Sonia Pérez Toledo, René Elizalde y Luis Pérez Cruz (editores), *Las ciudades y sus estructuras. Población, espacio y cultura en México, siglos XVIII y XIX*, México, Universidad Autónoma de Tlaxcala, UAM-Iztapalapa, 1999; Sonia Lombardo Ruiz (coordinadora), *El impacto de las reformas borbónicas en la estructura de las ciudades. Un enfoque comparativo*, México, Gobierno de la Ciudad de México, 2000; Manuel Miño Grijalva (coordinador), *La población de la ciudad de México en 1790. Estructura social, alimentación y vivienda*, México, INEGI, El Colegio de México, 2002.

gena, los cambios sociales y económicos de la urbe, etcétera. Con ello esperamos obtener nuevos resultados sobre lo que implicó el reformismo borbónico en la ciudad de México. Un reformismo que no fue siempre el mero resultado de iniciativas metropolitanas sino que, en determinados momentos, lo fue de acciones novohispanas.²

Como punto previo hay que indicar que cuando en el texto se emplean los términos español, castizo, mestizo, mulato, indio, etcétera —grupos sociorraciales que en la época colonial se conocían como *calidades* o *castas*—, nos referimos a etnias entendidas éstas como un estatus racial definido por el “color legal”.³ En ningún momento aludimos a realidades “objetivas” que, sin lugar a dudas, pudiesen determinar a qué etnia pertenecía cada uno de los individuos, máxime si tenemos en cuenta el amplio mestizaje acaecido en Nueva España. Tales denominaciones, especialmente en el siglo XVIII, constituían ejercicios de *autodefinición*.⁴

Antecedentes: parroquias y doctrinas de la ciudad de México (1534-1624)

La composición tripartita de la capital virreinal tras la conquista,⁵ esto es, la conformada por las dos ciudades hermanas prehispánicas —Tenochtitlan y Tlatelolco—, y la ciudad española incrustada entre ambas —México—, acabó por articularse de forma dual en relación con su administración religiosa. En correspondencia a la constitución de la “república de indios” y la “república de españoles”, entre 1524 y 1534 se conformó una estructura eclesiástica basada en lo

² Esteban Sánchez de Tagle, “La remodelación urbana de la ciudad de México en el siglo XVIII. Una reforma virreinal”, en Sonia Lombardo Ruiz (coordinadora), *op. cit.*, p. 129.

³ Robert McCaa, “*Calidad*, Class and Marriage in Colonial Mexico. The Case of Parall, 1788-90”, *Hispanic American Historical Review*, 64:3, Duke University Press, 1984, p. 478.

⁴ Cecilia Rabell Romero, *Oaxaca en el siglo XVIII. Población, familia y economía*, México, tesis de doctorado, El Colegio de México-CEH, 2001, p. 4. Un ejemplo claro de esta situación es el padrón que sirve de base para gran parte del presente texto. En algunos de los trabajos preparatorios del mismo, caso del padrón del curato de Santiago de Querétaro de 1777, el cura indicaba que las calidades de los miembros asentados se obtenían a partir de “de lo que cada uno declaró” y no a partir de la revisión, por ejemplo, de los libros de bautismo o de matrimonio o de las matriculas de tributos del curato. Archivo Histórico del Arzobispado de México, *Fondo Episcopal, Secretaría Arzobispal. Ramo Padrones*, caja 9 CL/ libro 6. Cf. Ernest Sánchez Santiró, *Padrón del Arzobispado de México de 1777*, México, Archivo General de la Nación, 2003.

⁵ Roberto Moreno de los Arcos, “Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal”, *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, México, 1981, p. 158-159.

que Edmundo O’Gorman denominó el *principio de separación*⁶ según el cual los españoles residentes en la ciudad recibían los sacramentos en una única parroquia, el Sagrario (1523-1524), mientras que los indígenas eran atendidos en dos doctrinas que venían a coincidir con las denominadas parcialidades, también llamadas barrios, de San Juan Tenochtitlan (1525/1526) y Santiago Tlatelolco (1527).⁷ Por tanto, en los inicios, a la vez que se separaba físicamente a los habitantes españoles de los indígenas de la ciudad de México, se creaba una administración religiosa *ad hoc*.⁸

Esta separación *política*, justificada en aras tanto de la seguridad de los conquistadores como con base en el objetivo de evangelización de la población indígena de la ciudad,⁹ adquirió forma urbana mediante la delimitación de la *traza* —inicialmente una superficie de 13 leguas cuadradas— en la parte central de la antigua capital tenochca. Ejecutada mediante calles organizadas ortogonalmente por Alonso García Bravo, en 1521, esta área se reservó para la población española, toda vez que se obligó a la población indígena a trasladarse al espacio denominado por los españoles “barrios” o parcialidades de indios. Concretamente, en la parcialidad de San Juan Tenochtitlan quedaron cuatro barrios (*campan*) de origen prehispánico: Cuexpopan, al noroeste; Atzacualco, al noreste; Teopan, al sureste; y Moyotla, al suroeste, mientras que al norte quedó la parcialidad de Tlatelolco.¹⁰ Esta distribución de barrios indígenas y traza española, en parte heredera del pasado prehispánico y en parte resultado de la conquista, quedó plasmada en la división eclesiástica de la ciudad, de tal forma que en 1534 ya existían cinco doctrinas de indios, Santiago Tlatelolco, San Pablo Teopan, San Juan

⁶ Edmundo O’Gorman, “Reflexiones sobre la distribución urbana colonial de la ciudad de México”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, 9:4 (octubre-diciembre), 1938, p. 792.

⁷ Roberto Moreno, *op. cit.*, p. 160-161.

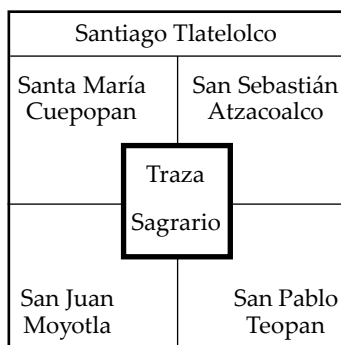
⁸ Una estructura de asentamiento y de administración que constituía la respuesta dada por los conquistadores al problema “que le planteaba una nutrida población indígena, con la que había de convivir en el futuro”, O’Gorman, *op. cit.*, p. 789.

⁹ “Evangelización” entendida en un sentido más amplio que la mera introducción de nuevos principios religiosos y que pasaba por la enseñanza de otro idioma, el castellano, el aprendizaje de nuevas artes y oficios, así como la implantación de instituciones sociales, políticas, jurídicas y económicas ajenas al mundo prehispánico, con un objetivo claro: la incorporación del “indio” a la cultura cristiana europea. Cf. Edmundo O’Gorman, *op. cit.*, p. 795-797; Charles Gibson, *Los aztecas bajo el dominio español (1519-1810)*, México, Siglo XXI, 1984, p. 63; Andrés Lira, *Comunidades indígenas frente a la ciudad de México. Tenochtitlan y Tlatelolco, sus pueblos y barrios, 1812-1919*, México, El Colegio de México, 1995, p. 18.

¹⁰ Andrés Lira, *op. cit.*, p. 26.

Moyotla, San Sebastián Atzacualco y Santa María Cuepopan y una parroquia de españoles, el Sagrario (véase figura 1).

Figura 1
División parroquial de la ciudad de México en 1534



Fuente: Moreno, *op. cit.*, p. 159

Lo relevante, de cara a nuestro estudio, es que la ampliación del número de doctrinas no implicó quebrantar los principios de separación territorial (ciudad de México y las dos parcialidades) y eclesiástica (una parroquia de españoles y cuatro doctrinas de indios) que se fundamentaban en un ente político constituido por la república de españoles y la república de indios.¹¹

Conviene aclarar que el uso de los términos *parroquia* de españoles y *doctrina* de indios es intencionado en la medida que, a lo largo del todo el siglo XVI y hasta 1624, constituyeron realidades dispares. Desde su configuración bajo la Imperial Romana y la época medieval, las parroquias eran demarcaciones territoriales que ordenaban a las poblaciones para la administración de los sacramentos,¹² las cuales eran provistas al clero secular a perpetuidad por el titular de la diócesis, el obispo. Por el contrario, y en sus orígenes, las doctrinas indianas eran entidades dotadas de una forma

¹¹ Esta separación legal llevó a que ciertos permisos que concedían solares a españoles en las parcialidades de indios fuesen revocados en el año de 1528. Edmundo O'Gorman, *op. cit.*, p. 792.

¹² De hecho, inicialmente, el término *parochia* significaba los límites territoriales en los cuales un presbítero ejercía su ministerio. Niceto Alonso Perujo y Juan Pérez Angulo, *Diccionario de ciencias eclesiásticas*, Barcelona, Librería Subirana Hermanos editores, 1885, v. 8, p. 135.

precaria al clero regular por los encomenderos, en la mayoría de los casos. Por tanto, a diferencia de las parroquias, las doctrinas carecían de “la concreta y estable vinculación jurídica entre la autoridad eclesiástica y el titular del oficio” necesaria al beneficio parroquial.¹³

La anomalía que representaba la existencia de las “parroquias de regulares” en Indias¹⁴ sólo llegó a regularizarse en un largo tránsito plagado de disputas entre el clero regular y secular. Así, en 1624, las doctrinas indianas de Nueva España pasaron a convertirse en verdaderas parroquias con base en dos cambios. En primer lugar, las órdenes religiosas reconocieron el derecho de los obispos a visitar sus doctrinas y, en segundo lugar, los nombramientos canónicos de los curas pertenecientes a órdenes regulares se realizarían a perpetuidad por los titulares de la diócesis.¹⁵ Este tránsito es el que permite entender que Gil González Dávila en su *Teatro Eclesiástico de la Primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, publicado entre 1649-1655, dijese que “Doctrinero, es lo mismo que Cura de Almas; y Doctrina es lo mismo que Parroquia”.¹⁶ A pesar de todo, hasta los años 60 del siglo XVIII, encontramos en la ciudad de México un uso étnico, no así jurídico, bastante preciso de ambos términos, en la medida que se hablaba de parroquias y doctrinas con base en las distintas feligresías que las componían, españoles, mestizos, mulatos, etcétera, e indios, respectivamente.¹⁷

Si bien éste era el proyecto inicial de la monarquía católica con relación al gobierno de la capital virreinal, la realidad modificó poco a poco el panorama. A medida que crecía en la urbe la población no india, genéricamente denominada “gente de razón”, ésta se asentó

¹³ Fernando de Armas Medina, “Evolución histórica de las doctrinas de indios”, *Anuario de Estudios Americanos*, v. IX, Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos-CSIC, 1952, p. 108-110.

¹⁴ Tal era el término por el que se conocían también a dichas doctrinas en el mundo hispano merced los privilegios que los papas concedieron a las órdenes religiosas para poder administrar los sacramentos en América. *Ibidem*, p. 113.

¹⁵ David Brading, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 78-79.

¹⁶ Fernando de Armas, *op. cit.*, p. 101. Para ver cómo estas diferencias todavía eran patentes en el siglo XVIII, cf. William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, México, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, 1999, p. 118.

¹⁷ Edmundo O’Gorman, “Sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, 9:1 (enero-marzo), 1938; José Antonio de Villaseñor y Sánchez, *Suplemento al Teatro Americano. La ciudad de México en 1755*, México, UNAM, 1980.

más allá de los límites de la traza y ocupó parte de los barrios indios, mientras que muchos indígenas se instalaban en la traza. Aunque la corona intentó impedir el quebrantamiento de este orden político por medio de diversas reales cédulas que insistían en la separación entre indios y no indios,¹⁸ las autoridades civiles y eclesiásticas de la ciudad tuvieron que dar respuesta a la nueva realidad. En relación con la estructura eclesiástica, en 1568 se crearon dos nuevas parroquias de españoles, la de Santa Caterina, al norte de *la traza*, y la de la Santa Veracruz, que abarcaba el occidente de la ciudad. En ese momento empezó a producirse una “anomalía” en la administración parroquial de la ciudad de México en la medida que sobre un mismo territorio se superponían dos jurisdicciones eclesiásticas que atendían a la etnia de los feligreses. Así, el territorio de la parroquia de españoles de la Santa Veracruz se superponía al territorio de las doctrinas de indios de San José (la antigua doctrina de San Juan Moyotla), Santa María y Santiago Tlatelolco (en su margen occidental), mientras que la parroquia de españoles de Santa Caterina, se superponía a las doctrinas de Santiago Tlatelolco (en su espacio central y en el margen oriental), San Sebastián y a una pequeña porción de Santa María. De forma paralela, la parroquia del Sagrario extendía su control sobre la población española y de castas que se había asentado en el territorio de la doctrina india de San Pablo y parte de la de San Sebastián, es decir al sur y al este de la traza española. De forma similar, a partir de ese mismo año de 1568, las cuatro doctrinas de indios de la parcialidad de San Juan Tenochtitlan se adentraron en la territorialidad de la parroquia del Sagrario, en este caso, en busca del control eclesiástico de la población india asentada en la *traza*.¹⁹

Esta superposición de jurisdicciones no sólo continuó sino que, de hecho, se hizo más compleja con la subdivisión de las parroquias de españoles y las doctrinas de indios a lo largo del siglo XVII.²⁰ Así, el control eclesiástico que la parroquia del Sagrario ha-

¹⁸ En el caso de los españoles se prohibía que viviesen en las localidades de indios merced la real cédula de 23 agosto de 1538 (asentada en la *Recopilación de Leyes de Indias*, ley 19, título 1º, libro 6º), mientras en el caso de los mulatos, mestizos y negros fue a través de la real cédula de 2 mayo de 1563 (*Recopilación de Leyes de Indias*, ley 21, título 3º, libro 6º). Edmundo O’Gorman, “Reflexiones...”, p. 800.

¹⁹ Charles Gibson, *op. cit.*, p. 385. Para apreciar su plasmación territorial, véase Roberto Moreno, *op. cit.*, p. 163-165, en especial los planos n. 2 y 4.

²⁰ *Ibidem*, p. 166-168.

bía adquirido sobre la población española asentada al sur y al oriente de la *traza* fue entregado en su mayoría a una nueva parroquia de españoles creada en 1690 dedicada al arcángel San Miguel. En relación con las doctrinas de indios, la franja septentrional del territorio de la doctrina de San Pablo le fue segregada en 1633 para crear la doctrina de la Santa Cruz (véanse planos 1 y 2). Para acabar lo de complicar aún más, en 1610 se creó una doctrina “sin territorio” de indios *vagos y extravagantes*, gobernada por los dominicos, que atendía a indígenas de origen foráneo, muchos de ellos mixtecos, zapotecos y *chinos* (filipinos) que se encontraban sin parroquia fija en la ciudad de México.

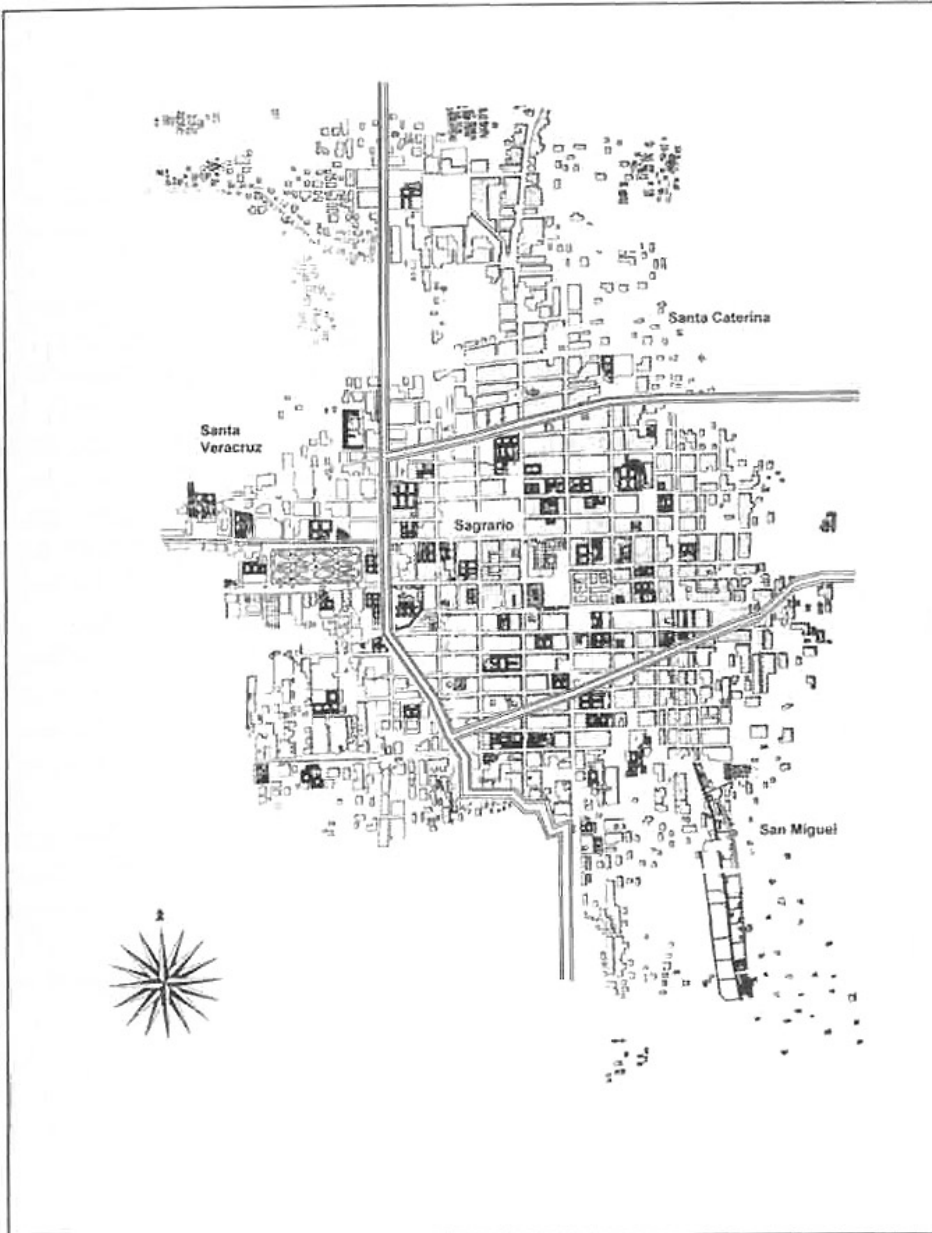
En este sentido, cabe apuntar que la evolución parroquial de la ciudad de México respecto de otras urbes del virreinato, caso de la ciudad de Puebla, representa un hecho excepcional. Si bien en el segundo cuarto del siglo XVI los proyectos de asentar a los españoles en las *trazas* de las ciudades y a los indígenas en los barrios o parcialidades periféricos, con su correlato de parroquias de españoles y doctrinas de indios, era la nota común, a medida que la población española, de castas e india desbordaba sus respectivos territorios la opción mayoritaria consistió en configurar una estructura parroquial estrictamente territorial. De esta manera se configuraban parroquias en las que las divisiones étnicas se manifestaban en el registro separado de los sacramentos, por lo general, libros de bautismo, matrimonio y defunción. Normalmente se establecieron unos libros para la “gente de razón” (que por lo general se subdividían entre libros de españoles y libros de castas) y otros para la población indígena.²¹

Cambio social y continuidad política: una tensión creciente, 1692-1753

El orden político, en materia parroquial, de la ciudad de México vivió una tensión creciente durante el siglo XVII y la primera mitad del siglo XVIII a medida que se desarrollaba la vida económica y

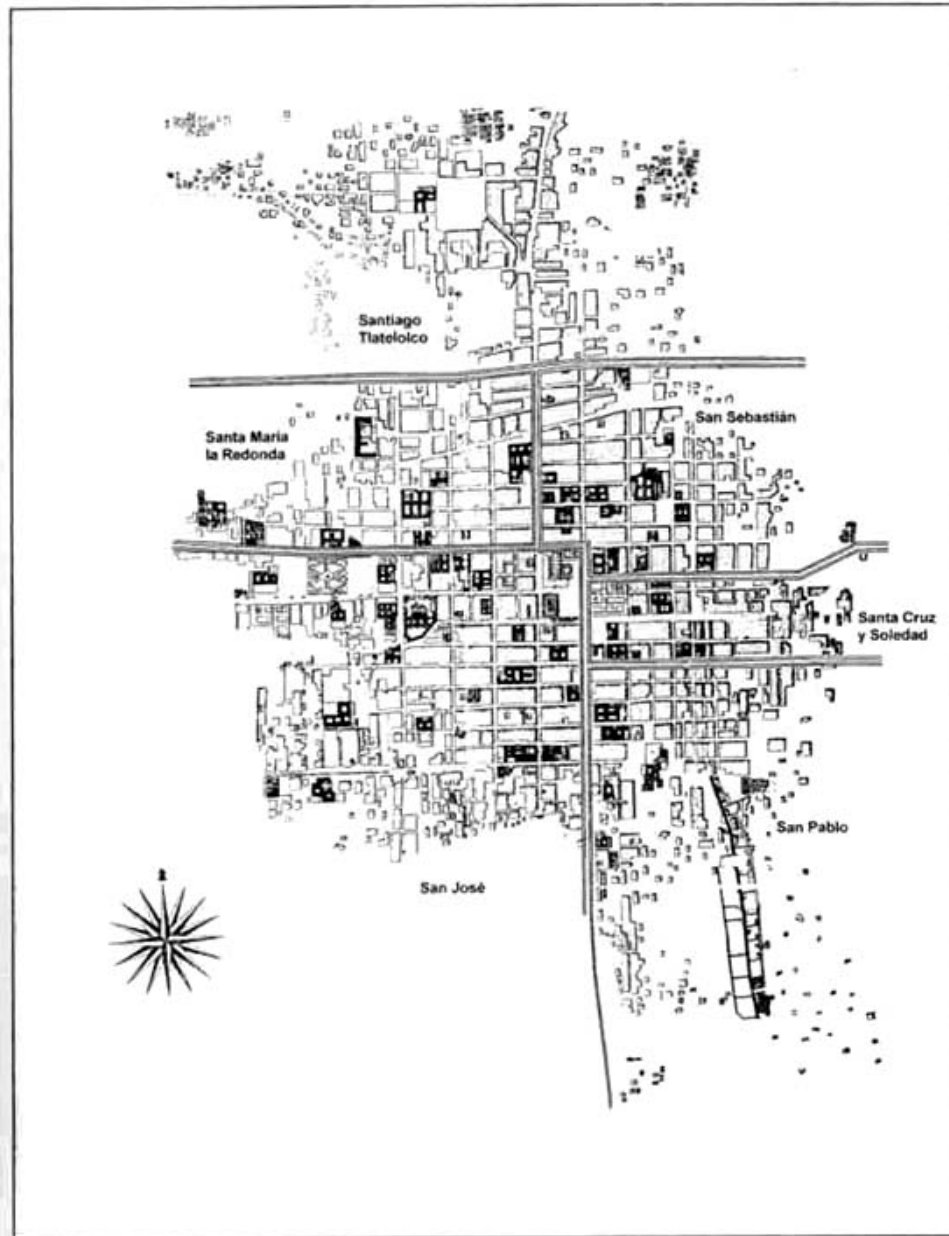
²¹ Una muestra de esta situación es el caso de la ciudad de Puebla, constituida en el siglo XVI por cuatro parroquias —Sagrario, San José, San Sebastián y Santo Ángel Custodio—, a las cuales se añadió a finales del siglo XVII la de la Santa Cruz, para finalmente contar con una más a mediados del siglo XVIII al erigirse la parroquia de San Marcos. Véase Miguel Ángel Cuenya Mateos, *Puebla de los Angeles en tiempo de una peste colonial*, México, El Colegio de Michoacán, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999, p. 61-68 y 192-204.

Plano 1. Parroquias de *españoles y castas*
de la ciudad de México, 1690-1768



Fuente: Moreno, 1981, p. 189 y Moreno, 1985, p. 58.

Plano 2. Parroquias de indios de la ciudad de México,
1690-1768



Fuente: Moreno, 1981, p. 178 y Moreno, 1985, p. 568.

social de la urbe.²² Tres momentos nos permiten ilustrar el conflicto: 1692, 1746 y 1753.

Durante los primeros años del gobierno virreinal del Conde Galve (1688-1696) se inició un proceso que pretendía recabar información sobre la situación de la ciudad de México, con el propósito de remediar lo que los contemporáneos denominaban una creciente vagancia y delincuencia. Esta empresa se aceleró con motivo del motín de 1692 en la ciudad de México, en el que parte del palacio virreinal y el cabildo fueron pasto de las llamas.²³ Algunos de los informes claves fueron los elaborados por los ministros de las doctrinas de indios de la ciudad de México.²⁴ En ellos se observa una ciudad en la cual los indígenas, a pesar de las diversas cédulas reales y ordenanzas municipales que lo prohibían, vivían dentro de la traza de la ciudad en talleres, corrales, desvanes, patios, pajares y solares de españoles conviviendo con este mismo grupo étnico y las castas, convirtiéndose en indios ladinos, lo cual, según el ministro de la doctrina de San Pablo, era el “primer paso para tener atrevimientos, porque mientras hablan en su lengua son más humildes”.²⁵ No sólo eso, sino que una parte de los indios había pasado a vestirse como los españoles, lo que provocaba que algunos de ellos pudiesen confundirse con mestizos, mientras que muchas mulatas, mestizas y negras usaban el traje indio, a pesar de estar prohibido por las ordenanzas, siempre y cuando no estuviesen casadas con indígenas.²⁶

Estos quebrantamientos del orden político en materia de asentamiento y vestimenta respondían a una realidad económica que demandaba mano de obra, en este caso indígena, para talleres, co-

²² Louisa S. Hoberman, *Mexico's Merchant Elite, 1590-1660. Silver, State and Society*, Durham and London, Duke University Press, 1991; Jonathan Israel, *Razas, clases sociales y vida política en el México colonial, 1610-1670*, México, Fondo de Cultura Económica, 1980; Francisco de la Maza, *La ciudad de México en el siglo XVII*, México, Fondo de Cultura Económica, 1968; María Luisa J. Pazos Pazos, *El ayuntamiento de la ciudad de México en el siglo XVII: continuidad institucional y cambio social*, Sevilla, Diputación Provincial, 1999.

²³ Irving A. Leonard, *Alboroto y motín de México del 8 de junio de 1692. Relación de Carlos de Sigüenza y Góngora en una carta dirigida al almirante D. Andrés de Pez*, México, Talleres Gráficos del Museo Nacional de Arqueología, Historia y Etnografía, 1932.

²⁴ Estos informes fueron recopilados en un expediente que se encuentra en el Archivo General de la Nación (en adelante AGN), *Historia*, v. 413, fs. 1-24, bajo el título muy significativo de *Autos sobre los inconvenientes de vivir los indios en el centro de la ciudad, reducción a sus barrios y doctrinas y los términos a que deben estos arreglarse, sin incorporarse con lo principal de la ciudad, para su mejor gobierno, y los informes pedidos sobre esto a los Ministros de Doctrina. 21 junio 1692*. Véase Edmundo O'Gorman, “Sobre los inconvenientes...”, 1938.

²⁵ *Ibidem*, p. 12.

²⁶ AGN, *Ordenanzas*, v. 2, f. 270.

mercio y servicios de la población de la traza capitalina. Una mano de obra que demandaba a su vez alojamiento, el cual fue satisfecho parcialmente por los españoles propietarios de solares donde, a cambio de una renta, les permitieron instalar su residencia.²⁷ Esta práctica, además, se veía reforzada por los diversos grados de mestizaje entre la población india y la española y de castas, así como por el compadrazgo que la población española establecía con el resto de las etnias, lo cual articulaba una densa red clientelar que se enfrentaba a los ordenamientos virreinales. La consecuencia era clara según los ministros de doctrina: no se podía llevar el control parroquial sobre la población indígena lo cual dificultaba la administración de los sacramentos, impedía la elaboración de padrones por divisiones étnicas e imposibilitaba la recaudación del tributo real. La realidad había llegado a tal punto que, según informes de los ministros de la doctrina de San Pablo y de la doctrina de Santa María la Redonda, los indios que vivían en la traza no se sometían a la jurisdicción de sus parroquias indias porque alegaban que pertenecían a la catedral, lo cual, según el derecho canónico, hacía que los sacramentos que allí recibían (bautismo, matrimonio, extremaunción, comunión, etcétera) pudiesen ser declarados nulos.

La argumentación de los distintos testimonios vertidos en un expediente de 1692 mostraba la idea de que aquellos indígenas que vivían en las parcialidades de la ciudad de México, sujetos a sus doctrinas, eran individuos organizados según los principios de cristiandad y policía, mientras que los que habitaban en la traza eran ladinos, insolentes y vagos, dado que no vivían en república. A partir de este esquema, el resultado de los informes de 1692 era contundente. El virrey Conde de Galve decretaba el 21 de junio de 1692 “mandar retirar a los barrios y parroquias propias a dichos naturales, con asignación de términos y distritos para sus habitantes”. Únicamente se preveían dos excepciones a este decreto: los indios que estaban sometidos a penas de servicios personales y los indios de las panaderías.²⁸

Vale la pena resaltar cómo, a partir del principio tridentino que estipulaba que para evitar la administración *promiscua* de los sacramentos las ciudades y lugares se tenían que dividir en parro-

²⁷ Edmundo O’Gorman, “Reflexiones...”, p. 809-811.

²⁸ *Ibidem*, p. 804 y 807.

quias con límites determinados y un pueblo peculiar que gobernar, el cual había sido invocado por el ministro de la doctrina de Santa María la Redonda en su informe de 1692,²⁹ se derivaba que había que sostener una estructura parroquial que mantuviese el principio de separación étnica.³⁰ Una división que, a la vista de los informes del mencionado año, era un recuerdo del pasado. Tal como indicó Edmundo O’Gorman, en la medida que la población indígena se incorporaba a la cultura cristiana occidental tal principio se alejaba de la realidad de la urbe.³¹

A medida que nos adentramos en el siglo XVIII y a la par de los cambios demográficos, económicos y sociales que vivía la ciudad de México, esta contradicción se acentuaba cada vez más dado que se acrecentaba el asentamiento de población indígena en la traza, y de españoles y castas en las parcialidades de indios. El panorama que nos aporta José Antonio Villaseñor y Sánchez en sus dos principales obras, el *Theatro Americano* de 1746 y el *Suplemento* de 1755,³² muestra una ciudad en la que el cobro del tributo indígena era algo muy problemático porque esta población se hallaba “interpolada en todo el cuerpo de la ciudad”,³³ mientras que importantes contingentes de la población mulata y negra, también tributaria, residía en las orillas de la ciudad, un territorio reservado en principio a las dos parcialidades indias.

A pesar de todo, la continuidad del marco institucional parroquial se mantuvo. En 1753, el primer conde de Revillagigedo, con motivo de la elaboración de un padrón de la ciudad en dicho año que empleaba la nueva división por cuarteles aprobada en 1750, reiteraba la normatividad ya vista de finales del siglo XVII en la que se conminaba a los indígenas vecindados dentro de la traza de la ciudad para que fijasen su habitación en sus correspondientes barrios, con los mismos propósitos: controlar lo que parecía ser una delincuencia y vagancia en ascenso originadas, según las autoridades, por una creciente migración indígena hacia la ciudad, en especial, tras la carestía de 1749.

²⁹ Edmundo O’Gorman, “Sobre los inconvenientes...”, p. 18-19.

³⁰ Se alude, concretamente, a la sección XXIV, capítulo XIII de los decretos del Concilio de Trento. Cf. Armas, *op. cit.*

³¹ Edmundo O’Gorman, “Reflexiones...”, p. 813-814.

³² José Antonio de Villaseñor, *op. cit.* y *Theatro Americano. Descripción general de los Reynos y Provincias de la Nueva España y sus jurisdicciones*, México, Trillas, 1992.

³³ Andrés Lira, *op. cit.*, p. 29.

Sin embargo, el más de medio siglo transcurrido entre 1692 y 1753 dejaba sus huellas en las normas publicadas por Revillagigedo. Basta atender a las excepciones establecidas en la nueva orden que obligaba a los indígenas a retirarse a sus parcialidades. Si en 1692 sólo se incluían dos, los indios sometidos a penas de servicios personales y los que trabajaban en las panaderías, en 1753 también se contemplaba a los indios que sirviesen y habitasen en las casas de españoles, a los que fuesen dueños de un taller o maestros de algún oficio y, sobre todo, a los aprendices alojados en las casas de sus maestros. Todos ellos podían mantener su residencia en el área de la traza española.³⁴ Estas crecientes *excepciones* eran la confirmación de que “el perímetro de la traza original, que separaba el recinto español de los barrios indígenas, estaba por completo desbordado en espacio y población”,³⁵ lo cual hacía cada vez más ineficiente y conflictiva una estructura parroquial basada en la distinta división étnica de los feligreses al presuponerles, al menos inicialmente, una diferente ubicación territorial.

*La reforma ilustrada del orden parroquial: secularización
y castellanización*

La reforma de un orden eclesial capitalino basado, a mediados del siglo XVIII, en cuatro parroquias de españoles (Sagrario, San Miguel, Santa Veracruz y Santa Caterina) y seis doctrinas de indios (Santiago Tlatelolco, Santa María la Redonda, San José, San Pablo, Santa Cruz y San Sebastián)³⁶ —superpuestas en su territorialidad dada la búsqueda de la división étnica de los feligreses, a otro en el que la

³⁴ Eduardo Báez Macías, “Planos y censos de la ciudad de México, 1753”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, 2a. época, v. II, n. 1-2 (enero-marzo), 1966, p. 466; Guadalupe de la Torre Villalpando, “La demarcación de cuarteles. Establecimiento de una nueva jurisdicción en la ciudad de México del siglo XVIII”, en Sonia Lombardo Ruiz (coordinadora), *op. cit.*, p. 93-94.

³⁵ Eduardo Báez, *op. cit.*, p. 412.

³⁶ La doctrina de “indios extravagantes” administrada por los dominicos había desaparecido a mediados del siglo XVIII. José Antonio Villaseñor y Sánchez indicaba, en 1755, que la denominada capilla parroquial de “los Mixtecos” se había extinguido “para que los indios que reconocían esta administración la tuvieran con la parroquia perteneciente al territorio donde vive cada familia, con que se quitaron todas aquellas inconveniencias que podían seguirse de entrar un párroco en la jurisdicción de otros”. José Antonio de Villaseñor, *Suplemento...*, p. 109.

territorialidad prescindía de las cualidades de los individuos— fue relativamente breve ya que se produjo entre 1768 y 1772, a caballo entre los gobiernos arzobispaes de Francisco Antonio de Lorenzana (1766-1772) y Alonso Núñez de Haro y Peralta (1772-1800).

Un cambio de esta magnitud, que modificaba el principio de administración religiosa de los sacramentos asentado desde el siglo XVI en la ciudad de México, no es comprensible si no se enmarca en el gran embate que el reformismo borbónico de los reinados de Fernando VI y Carlos III ejerció sobre las sociedades americanas de la monarquía católica.³⁷ Un programa de reformas orientado a reforzar la autoridad de la corona en el caso de la Iglesia novohispana significó limitar la inmunidad eclesiástica (ejemplificada en el privilegio de fuero y de canon), ejercer el control real sobre la administración de los diezmos eclesiásticos y ejecutar las diversas cédulas reales que desde el siglo XVI ordenaban la secularización de las parroquias.³⁸

Centrándonos en el problema de la secularización de las parroquias de la arquidiócesis de México, el *Theatro Americano* de José A. Villaseñor y Sánchez nos muestra que en 1746 existían 88 parroquias en manos del clero secular, mientras que 101 todavía se administraban por el clero regular. En un nuevo intento de la corona por hacer cumplir lo previsto desde el siglo XVI, Fernando VI ordenó, mediante real cédula de 4 de octubre de 1749, la secularización de las doctrinas y parroquias de la diócesis de México, así como las de Lima.³⁹

¿Cuál era el problema? A mediados del siglo XVI había dos corrientes de opinión en relación con la enseñanza de la doctrina cristiana a la población indígena. Una de ellas, defendida claramente por las autoridades civiles y el clero secular, abogaba por el adoctrinamiento a los indígenas en lengua castellana como “parte del esfuerzo de instruirlos en las costumbres, vestido, comida y vida ordenada de los europeos”. En este punto destaca la real cédula de 1550 que ordenaba a las órdenes religiosas de Nueva España que enseñaran el español a los indios.⁴⁰ Frente a ella, las órdenes religiosas encabezadas por los franciscanos defendían la evangeliza-

³⁷ Williams Taylor, *op. cit.*, p. 29.

³⁸ Nancy M. Farriss, *La Corona y el clero en el México colonial, 1579-1821*, México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 17.

³⁹ Una política impulsada por el Marqués de la Ensenada y por José Carvajal que en 1753 se amplió a toda América. David Brading, *op. cit.*, p. 20.

⁴⁰ Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, México, El Colegio de México, 1999, p. 153 y 156.

ción en las lenguas de las poblaciones indígenas, con un objetivo doble: facilitar la asimilación del cristianismo y mantener una barrera lingüística con la población española y de castas que reforzase el modelo de una sociedad articulada en dos repúblicas. El Tercer Concilio Mexicano de 1585 acabó apoyando la posición del clero regular, a la vez que se recomendaba enseñar el castellano a los niños indígenas, aunque no estableció los mecanismos para ello.⁴¹

Esta política de evangelización que con escasas modificaciones se aplicó hasta la primera mitad del siglo XVIII si bien posibilitó la incorporación en distintos grados de los neófitos indígenas al cristianismo y a la cultura occidental, también limitó el alcance de la aculturación. Pero no sólo esto, mantener las lenguas indígenas como medio evangelizador permitió prolongar la situación excepcional, desde el punto de vista de los decretos conciliares, de un clero regular que administraba parroquias. A partir de esta situación, el sostenimiento de las mismas en manos de los regulares se convirtió en un elemento que favorecía la separación étnica en la administración de los sacramentos.

Frente a este modelo, el reformismo borbónico buscó mecanismos que incorporasen (lo cual no significa igualar) a los indígenas a la sociedad novohispana desarticulando diversos elementos establecidos en las décadas inmediatas a la conquista.⁴² La secularización de las parroquias novohispanas y el impulso a la castellanización de la población indígena se convertirían en activos agentes de esta política. Por lo que hace a la primera tarea, el arzobispo de México Manuel Rubio y Salinas (1749-1765) impulsó la secularización de un gran número de parroquias, con una intensidad que superó lo previsto por el propio Fernando VI.⁴³ Sus sucesores, Francisco Antonio de Lorenzana y Alonso Núñez de Haro y Peralta, concluirían dicho proceso. En 1780, casi todas las parroquias de la arquidiócesis de México estaban secularizadas.⁴⁴ Por lo que respecta a la segunda

⁴¹ *Ibidem*, p. 154.

⁴² Uno de los políticos que más claramente abogará por esta "equiparación" que habría de convertir a los indígenas en súbditos útiles a la corona, será José del Campillo y Cosío en su obra escrita en 1743, aunque publicada en 1789, *Nuevo sistema de gobierno económico para la América con los males y daños que causa el que hoy tiene, de los que participa copiosamente España, y remedios universales para que la primera tenga ventajas considerables y la segunda mayores intereses*, Oviedo, GEA, 1993.

⁴³ Dorothy Tanck, *op. cit.*

⁴⁴ David Brading, *op. cit.*, p. 77-78.

tarea, Rubio y Salinas también ejerció una notable actividad al establecer escuelas de castellano. En 1754, en 76 de las 100 parroquias de indios del arzobispado de México ya existían 287 escuelas, ubicadas tanto en las cabeceras como en los pueblos sujetos.⁴⁵ La máxima expresión de esta política, sin embargo, se produjo con Francisco A. Lorenzana, quien defendió la castellanización en el marco de un intenso regalismo carolino. Así, en su carta pastoral de 1769 —que retomaba ideas de su coetáneo Fabián y Fuero, obispo de Puebla— indicaba que “al principio de la conquista fue indispensable que los ministros evangélicos se dedicaran al idioma para lograr la conversión, hoy cesa enteramente este motivo”.

No sólo eso,

El hablarse un mismo idioma en una nación propia de su soberano y único monarca engendra cierto amor e inclinación de unas personas a otras, una familiaridad que no cabe entre los que no se entienden y una sociedad, hermandad, civilidad y policía que conduce mucho para el gobierno espiritual...

Sin embargo, “el mantener el idioma de los indios es (...) mantener en el pecho una ascua de fuego, un fomento de discordia y una piedra de escándalo, para que se miren con aversión entre sí los vasallos de un mismo soberano”.⁴⁶

La culminación de este proceso sería la real cédula de Carlos III del 16 de abril de 1770, en la que no sólo se ordenaba que se instruyesen en los dogmas de la religión a los indios en castellano, sino que se colocaba como objetivo último la erradicación de las lenguas indígenas de forma que “sólo se hable castellano”.⁴⁷ Para lograr este objetivo, la implantación de escuelas era vista como el instrumento ideal, junto con la amenaza de hacer perder sus cargos a aquellas autoridades de las repúblicas de indios que ignorasen la lengua del imperio.

La ciudad de México también vivió estos procesos. La secularización de las doctrinas de indios de la capital se produjo en el lapso dos décadas. Las parroquias de indios de Santa Cruz y Soledad

⁴⁵ Dorothy Tanck, *op. cit.*, p. 159-160.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 175.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 176-178. Para ver el fuerte descontento que motivó esta política en Nueva España y las críticas vertidas a Lorenzana y Fabián y Fuero, cf. *ibidem*, p. 179-187.

y San Sebastián fueron secularizadas en 1750, Santa María la Redonda en 1753, las de San Pablo en 1767, mientras que San José y Santiago Tlatelolco lo fueron en 1769.⁴⁸ De forma paralela, los arzobispos Manuel Rubio y Francisco A. Lorenzana procedieron a la creación de escuelas de castellano en las dos parcialidades de indios de la ciudad de México, de manera tal que en los 14 pueblos adscritos a estas unidades se crearon nueve escuelas en el periodo de 1750-1774, mientras que con el gobierno arzobispal de Alonso Núñez de Haro y Peralta su número se equiparó al de los pueblos de indios de las parcialidades.⁴⁹

El nuevo orden parroquial: 1768-1772

En este contexto de crecientes dificultades para mantener una estructura parroquial basada en el principio de separación étnica, dado su desacuerdo con la evolución demográfica, social y económica de la ciudad de México, y en el marco de una política reformista que pugnaba por la secularización y la castellanización, es donde hay que situar la reforma parroquial de la ciudad aplicada por el arzobispo Francisco A. Lorenzana.

Su propuesta de reforma contaba, además, con una situación interna favorable. Desde 1768, momento cuando la parroquia de indios de San José, al suroeste de la ciudad, había quedado vacante, se iniciaron diversas iniciativas por parte de ciertos ministros de las parroquias de la ciudad que abogaban por una transformación, al menos, de los territorios parroquiales sin aludir explícitamente al cambio de origen étnico de los feligreses. Así, en el plano de autor anónimo del curato de indios de San José, ordenado por el arzobispo Francisco Antonio Lorenzana y Buytrón, en 1768, se mostraba la gran extensión de dicha parroquia dado que englobaba a los indígenas que vivían en los territorios de las parroquias de españoles del Sagrario, la Santa Veracruz y parte de San Miguel, además de nueve vicarías en diversos barrios de la parcialidad de

⁴⁸ José Antonio de Villaseñor, *op. cit.*, p. 103-120 y Roberto Moreno, *op. cit.*, p. 168-170. Un mapa anónimo de 1768 muestra cómo todavía las parroquias indias de San José y Santiago Tlatelolco estaban a cargo de los frailes franciscanos. Cf. Sonia Lombardo de Ruiz, *Atlas histórico de la ciudad de México*, México, Smurfit, INAH, 1996, v. I, p. 54-55.

⁴⁹ Dorothy Tanck, *op. cit.*, p. 218.

San Juan Tenochtitlan junto a un gran número de capillas dispersas. Este amplio territorio era considerado un elemento perjudicial para la vida religiosa de los feligreses, tal como podemos leer en la cartela de dicho plano: “su fábrica y conservación es muy costosa a los indios y causa desorden en la administración espiritual”.⁵⁰

En 1770, en pleno proceso y debate por la reforma parroquial de la ciudad de México, los curas de las parroquias indias de Santa Cruz, San Sebastián, Santa María la Redonda y San Pablo reiteraron la necesidad y oportunidad de la reforma del arzobispo Lorenzana al haberse secularizado la parroquia de San José y estar todavía vacante. Los curas de estas cuatro doctrinas de indios de la ciudad, en una carta dirigida al titular de la arquidiócesis, manifestaban:

Se presenta oportunísima coyuntura a formar la división territorial de Parroquias, tan pretendida y necesaria para que los Pastores conozcan, asistan y celen [de] sus ovejas, que hasta hoy no ha sido posible por la confusión de diversos feligreses dentro de un territorio y casa, con gravísimo daño de las Almas de ellos e inconsolable dolor de sus curas. Éste, Señor, nos impele y entendemos que no nos disienten los curas de las Parroquias de San Miguel y Santa Veracruz, a suplicar rendidamente a V.S.I. que de acuerdo con el Excmo., Señor vicepárroco, se sirva llevar del deseado efecto una Providencia tan importante, en la forma que le dictare su prudentísimo celo.⁵¹

La propia iniciativa transformadora del arzobispo, unida a la coyuntura de curatos vacantes y a las peticiones de determinados párrocos de la ciudad, permitieron llevar a cabo la reforma con relativa rapidez. Así, a la vez que se finalizaba el proceso de secularización de las parroquias indias de la ciudad de México y se continuaba con la creación de nuevas escuelas para indígenas, el arzobispo de México procedía a desarrollar el proyecto, para lo cual contó con el apoyo del bachiller José Antonio de Alzate, quien elaboró un plan para redistribuir los territorios parroquiales de la capital virreinal, según criterios de superficie y número de feligreses, sin atender a su división étnica. Alzate presentó su propuesta, con planos incluidos, en enero de 1769,⁵² en la cual se abolía la diferencia entre parroquias de indios y parroquias de españoles a fin de

⁵⁰ Sonia Lombardo, *op. cit.*, v. I, p. 54-55.

⁵¹ AGN, *Templos y Conventos*, v. 8, exp. 4, fs. 105-108.

⁵² Roberto Moreno, *op. cit.*, p. 169-170.

evitar que los curatos “siguieran la suerte de las personas”. En su lugar se proponía la creación de 13 parroquias a partir de la redistribución del espacio y la población de las 10 anteriores. Las parroquias propuestas eran: El Sagrario, San Miguel, Santa Caterina, Santa Veracruz, San Sebastián, Santa María la Redonda, Santa Cruz y Soledad, San José, Santa Ana, San Pablo, Santa Cruz Acatlán, Nuestra Señora Salto del Agua y Santo Tomás la Palma.⁵³

Tras diversos informes y pugnas entre los curas afectados, en especial los del Sagrario, y el virrey Bucareli y el arzobispo Lorenzana por las modificaciones propuestas, Carlos III aprobó dicha propuesta y expidió la real cédula de 12 de marzo de 1771, con el único añadido de otra parroquia más, la de San Antonio de las Huertas, fuera de la ciudad, al poniente. Esta reforma sería aplicada por el arzobispo Lorenzana mediante el edicto de 3 de marzo de 1772 (véase plano 3).⁵⁴

Tres elementos destacan de esta reforma parroquial. En primer lugar, el intento de Alzate —al menos en la letra— de realizar una división racional del espacio en el que se conjugase superficie y población.⁵⁵ En segundo lugar, el aumento del número de parroquias, de tal forma que la secularización de las doctrinas dio paso a un proceso de subdivisión de los antiguos curatos, al igual que en el resto del arzobispado de México.⁵⁶ En el caso de la ciudad de México, la secularización de la parroquia de San José permitió crear el curato de Salto del Agua, mientras que la secularización de la parroquia de San Pablo, dio pie a dos nuevos curatos: Santa Cruz Acatlán y Santo Tomás la Palma. En tercer lugar, aunque la mayo-

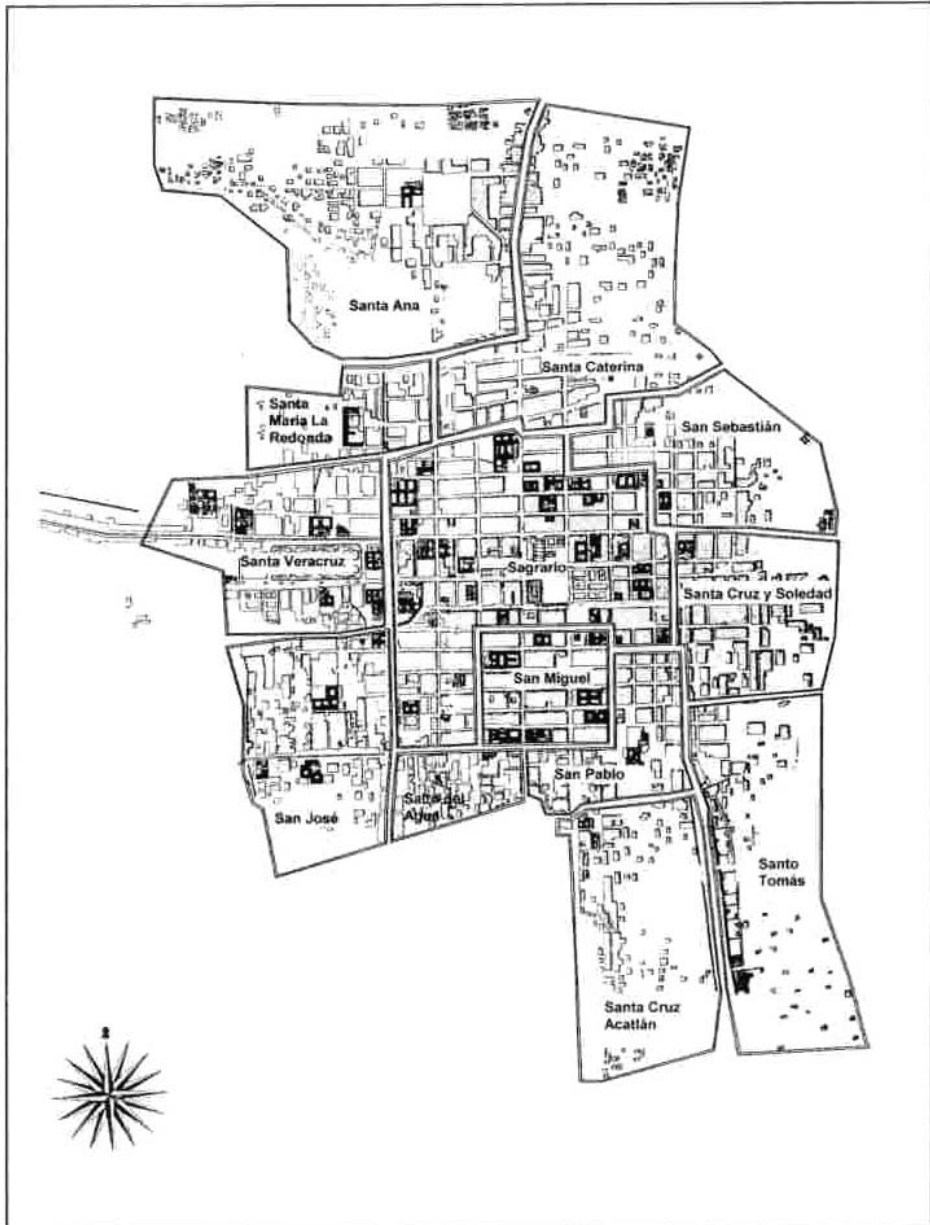
⁵³ Andrés Lira, *op. cit.*, p.31.

⁵⁴ Moreno, *op. cit.*, p. 170. Una de las primeras representaciones de la nueva división parroquial será la que aparezca en el plano de la ciudad de México de Ignacio Castera de 1776-1778, en sus dos versiones. Cf. Sonia Lombardo, *op. cit.*, v. II, p. 452 y Regina Hernández Franyuti, *Ignacio Castera. Arquitecto y urbanista de la Ciudad de México, 1777-1811*, México, Instituto Mora, 1997, p. 136.

⁵⁵ Una reforma que cuadraba con las propuestas urbanistas ilustradas de la *ciencia política* que planteaban la “subdivisión racional” de la ciudad con el propósito de crear unidades homogéneas y de unas dimensiones que posibilitasen su gobierno. Cf. Pedro Fraile, “El gobierno urbano y la ordenación espacial. La génesis de la reflexión.”, en Héctor Mendoza, Eulalia Ribera Carbó y Pere Sunyer Martín (editores), *La integración del territorio en una idea de Estado. México y España, 1820-1940*, México, Instituto de Geografía-UNAM, Instituto Mora, 2002, p. 190-191.

⁵⁶ En 1746, en el arzobispado de México existían 189 parroquias; en 1767 su número se elevó a 202; en 1777, a 235; toda vez que en 1780 la cantidad ascendía a 244 curatos, los cuales permanecían aún en 1827. David Brading, *op. cit.*, p. 77-78; Taylor, *op. cit.*, p. 114; Ernest Sánchez Santiró, *op. cit.*, p. 85-145.

Plano 3. El *nuevo orden* parroquial de la ciudad de México, 1690-1768



Fuente: Lombardo, 1996, p. 57 y 331.

ría de las nuevas parroquias conservaba las advocaciones y templos empleados con anterioridad,⁵⁷ la reforma de Lorenzana generó un verdadero *nuevo orden* parroquial por la modificación del territorio —ampliación o disminución del mismo—, pero, sobre todo, por el abandono del criterio étnico para establecer la feligresía. Así, por ejemplo, la parroquia del Sagrario de 1772 ya no era la antigua parroquia del siglo XVI porque perdía diversas cuadras en varias direcciones —en especial a favor de las parroquias de San Miguel y San Sebastián y, en menor medida, de San Pablo y Santa Caterina Mártir—, y porque ya no sería más la parroquia de los españoles residentes en la traza, sino la de todas las etnias asentadas en su reciente territorio.⁵⁸ Desde el punto de vista del reformismo borbónico, ya no era necesario mantener parroquias según la etnia de los feligreses. Este nuevo orden parroquial capitalino es el que apareció reflejado en el padrón del arzobispado de México de 1777.

Población y estructura parroquial: el padrón del arzobispado de México de 1777

La realización del padrón del arzobispado de México de 1777 cabe incluirla, al igual que la reforma parroquial, en el contexto del desarrollo de la política reformista, impulsada por la dinastía borbónica desde principios del siglo XVIII en los diversos territorios de la monarquía española.⁵⁹ Una faceta de esta actividad reformista consistía en obtener información lo más amplia, confiable y pre-

⁵⁷ Un ejemplo de lo contrario fue la parroquia de Santiago Tlatelolco. En relación con ésta, Carlos III ordenaba a Lorenzana que se trasladase a “la capilla de Santa Ana, o en otra que en el territorio de esta misma parroquia, juzguéis por más cómoda y conveniente y dejéis libre aquel colegio y Iglesia a la Religión de San Francisco, mediante haber sido el primero y principal colegio de estudios de la expresada Provincia del Santo Evangelio, reducido a la observancia de su regla monástica y estar la misma religión llana a entregar todo lo correspondiente a la Parroquia”. AGN, *Templos y Conventos*, v. 8, exp. 4, fs. 117-117v. A partir de 1772, la parroquia se denominó Santa Ana.

⁵⁸ Para seguir estos cambios en el resto de parroquias, véase Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos. Familias y mentalidades en una parroquia urbana, Santa Catarina Mártir, 1568-1820*, México, El Colegio de México, 1992, p. 30-33. Por otra parte, hay que indicar que de las vicarías de la antigua gran parroquia de indios de San José se hizo una reorganización al erigirse el curato de San Matías Ixtacalco, en 1771, que comprendió los pueblos sujetos a la parcialidad de San Juan Tenochtitlan hasta Santa Anita, Andrés Lira, *op. cit.*, p. 31.

⁵⁹ Para una visión global sobre los distintos aspectos que abarcó el denominado “reformismo borbónico” cf. Agustín Guimerá (editor), *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar*, Madrid, Alianza Editorial, CSIC, Fundación MAPFRE América, 1996.

cisa posible sobre los territorios coloniales, lo cual incluía disponer de un panorama general de la población que habitaba los distintos virreinos de la corona con el propósito de ayudar al mantenimiento de su control sobre los territorios ultramarinos.

Dicha autoridad monárquica generó crecientes necesidades financieras a medida que se desarrollaba la política de los Borbones, las cuales se pretendieron cubrir en primera instancia mediante una política fiscal que optó por la recuperación de las rentas reales.⁶⁰ Bajo estas necesidades, el obtener una detallada información sobre la población podía servir al objetivo de aumentar los ingresos del real erario, como era el caso de las matrículas de tributarios. Por otra parte, los claros síntomas de debilidad que dejó traslucir la derrota de la monarquía española en la guerra de los Siete Años (1756-1763), en especial tras la toma de los puertos de Manila y La Habana por los ingleses, en 1762, hicieron evidente a las autoridades metropolitanas la necesidad de levantar un ejército en las colonias. La realización de padrones podía significar un adelanto en la tarea al tener una información valiosa para la constitución de milicias. No es extraño, pues, que a partir de este momento, bajo los gobiernos del marqués de Cruillas y del marqués de Croix, se diesen los primeros pasos para la constitución del ejército en Nueva España.⁶¹

Si bien el factor fiscal y el militar empujaban en la dirección de levantar padrones de población, el progresivo desarrollo del pensamiento ilustrado y la expansión en Europa de los principios de la aritmética política inglesa también iban en la dirección de proceder a desarrollar el conocimiento sobre el mundo natural y el cuerpo social, del cual su propio volumen, divisiones internas y evolución eran partes fundamentales por conocer.⁶²

Si bien éste fue el marco general, el padrón del arzobispado de México de 1777 tuvo un origen concreto: la real orden de Carlos III

⁶⁰ Es conveniente hacer notar que esta estrategia patrimonialista en la que la casa soberana borbónica pretendió cubrir sus necesidades financieras se basó, en primera instancia, en la recuperación de rentas, derechos y oficios que por cualquier motivo hubiesen sido enajenados de la corona. Un procedimiento que se justificaba mediante el principio de que era "de justicia y equidad usar de lo propio antes que entrar a gravar lo ajeno". Cf. Pablo Fernández Albaladejo, *Fragments de monarquía. Trabajos de historia política*, Madrid, Alianza Universidad, 1992, p. 380-386.

⁶¹ Christon Archer, *El ejército en el México borbónico, 1760-1810*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.

⁶² AA. VV., *Actas del Congreso Internacional sobre Carlos III y la Ilustración*, 3 v., Madrid, Ministerio de Cultura, 1989.

dada en San Lorenzo del Escorial el 10 de noviembre de 1776, que estipulaba que “los Virreyes [...] hagan exactos Padrones con la debida distinción de Clases, Estados y Castas de todas las personas de ambos sexos, sin excluir a los Párvulos”.

De esta real orden, lo más relevante que conservamos en relación con la arquidiócesis es un *estado general*,⁶³ un resumen de la población de cada uno de los 221 curatos del arzobispado, de sus misiones en Nuevo Santander, además de las 14 parroquias de la ciudad de México. Una hoja matriz en la que la información fue organizada en función de la división étnica, los estados civiles y las clases (sexos) de la población.⁶⁴ A partir del citado resumen se pueden extraer diversas variables como son la población total, una aproximación a la pirámide de población (edad y sexo), presencia de la emigración, etcétera. Sin embargo, en el presente trabajo, y sin abandonar totalmente los aspectos anteriores, nos interesa destacar dos factores: la distribución territorial por parroquias y su composición étnica, lo cual nos permitirá profundizar en algunas de las implicaciones poblacionales que acarreó el nuevo orden parroquial de 1768-1772.

El citado padrón nos aporta una síntesis global de la población capitalina en el año de 1777, organizada según lo estipulado por el monarca, es decir, por “clases, estados y castas” sin excluir a los párvulos, quienes eran definidos por oposición a los que ya se encontraban en edad de contraer matrimonio, por lo general, en el caso de los hombres a partir de los 14 años y en el de las mujeres a partir de los 12 años.⁶⁵

Una primera aproximación a los datos del referido padrón nos arroja que los 112 462 habitantes censados en 1777 (según nuestro propio recuento, la cifra es un poco superior, 112 750 habitantes) tenían una composición étnica muy diferente a la del resto del arzobispado. En éste, la población mayoritaria era la denominada india, con un 67.5% del total, seguida por la población de *cas-*

⁶³ El título completo del citado padrón es el siguiente: “Padrón exacto de todas las personas que hay en este Arzobispado de México, con distinción de Clases, Estados y Calidades formado en ejecución puntual de Real Orden de 10 de Noviembre de 1776, con arreglo a los padrones particulares presentados por los Curas y Superiores de las Religiones, Conventos, Colegios y Hospitales. México y junio 26 de 1779”. Archivo General de Indias, *Indiferente*, leg. 1525 (trasladado a la sección de *Mapas y Planos*, Varios, n. 38, microfilm rollo 20).

⁶⁴ Ernest Sánchez Santiró, *op. cit.*, p. 33-35.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 40-46.

tas (mestizos, castizos, mulatos, negros, etcétera) con el 18.5%, mientras que la española (peninsulares y criollos) sólo alcanzaba el 14.2%.⁶⁶ Por el contrario, la ciudad de México aparece con una composición demográfica totalmente distinta, en la medida que la población registrada como española, más la formada por militares y eclesiásticos —también de origen español, en su mayoría, con excepción del batallón de pardos de la ciudad—, alcanzaba el 50% del total, mientras que la indígena apenas ocupaba el 27%, a la vez que la población de *castas* sólo representaba el 23% de la población capitalina. Las funciones políticas, administrativas y religiosas, así como la concentración del poder económico, quedan bien patentes ante esa gran densidad de población “española” en su recinto.

Sin embargo, más que esto, nos interesa destacar su distribución espacial en la ciudad (véase cuadro 1):

Cuadro 1
POBLACIÓN POR PARROQUIAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO EN 1777

<i>Parroquias</i>	<i>Población total</i>	<i>%</i>
Sagrario	32 668	29.0
Santa Caterina	13 396	11.9
Santa Veracruz	9 164	8.1
San Miguel	8 295	7.4
Eclesiásticos, militares, criados, etcétera ⁶⁷	7 271	6.4
Santa Cruz y Soledad	6 741	6.0
San Pablo	6 646	5.9
Santa Ana	5 540	4.9
San Sebastián	5 440	4.8
San José	5 340	4.7
Salto del Agua	3 250	2.9
Santo Tomás	2 706	2.4
Santa María la Redonda	2 470	2.2
Santa Cruz Acatlán	1 936	1.7
San Antonio de las Huertas	1 887	1.7
<i>Total</i>	<i>112 750</i>	<i>100.0</i>

Fuente: Sánchez Santiró, *op. cit.*

⁶⁶ *Ibidem*, p.52.

⁶⁷ Su distribución, incluyendo criados, pupilos, educandos, huéspedes, etc. era la siguiente: conventos religiosos, 1 458; conventos de religiosas, 2 160; colegiales, 451; educandas, 573; militares, familias y criados, 3 080 individuos. La mayoría de estos contingentes se localizaba en la antigua parroquia de españoles del Sagrario y la Santa Veracruz, que tras la reforma de 1769-1772 se correspondían a las parroquias homónimas, más las de de San

Se percibe la fuerte concentración de la población en el territorio de cuatro parroquias, el Sagrario, Santa Caterina, Santa Veracruz y San Miguel, que sumada a la población eclesiástica de conventos y colegios, más la militar, ascendía 63%, mientras que las restantes diez parroquias sólo alcanzaban el 37%. El espacio más urbanizado de la antigua *traza* española, unido su principal zona de expansión hacía la iglesia de San Cosme, al occidente, mostraba su fuerte peso demográfico. Por el contrario, el territorio de las dos antiguas parcialidades de indios de San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco, con un aspecto claramente semiurbano, se manifestaba como el más despoblado (poco más de un tercio de los habitantes censados) al presentar muy bajas densidades de población. Era evidente que ya no se estaba ante una minoría de población española y de castas que tenía que coexistir, como sí sucedía en el resto del arzobispado, con una mayoría de población indígena, tal como ocurría en el siglo XVI. A pesar de los propósitos expresos de José Antonio de Alzate de reorganizar los territorios parroquiales con el objetivo de que tuviesen un tamaño proporcionado a su espacio y población, parroquias como San Antonio de las Huertas —entre San Cosme y el pueblo de Tacuba—, Santa Cruz Acatlán o Santo Tomás lo invalidaban no sólo porque presentaban escasos porcentajes de población, entre 1.7% y 2.4% del total de la ciudad, sino porque, y esto es más destacable, mostraban bajísimas densidades de población dada su territorialidad. En estos casos, la única razón para su existencia era su lejanía con respecto a las cabeceras de las antiguas doctrinas indias de San Pablo y San José. Al crearse los nuevos curatos, la presencia de un párroco más próximo facilitaba la administración de los sacramentos y el levantamiento de padrones.⁶⁸

Si desagregamos por etnias la población de cada una de las parroquias podemos extraer otras implicaciones de la reforma parroquial del arzobispo Lorenzana (véase cuadro 2).⁶⁹

Miguel y parte de San Pablo, Santa Caterina y San Sebastián. Cf. Mapa de la nueva distribución parroquial y el mapa de Ignacio Castera de la ciudad de México de 1783. Hernández, *op. cit.*, p. 135.

⁶⁸ Tal y como indica Juan J. Pescador, éstas habían sido algunas de las recomendaciones del monarca para la realización del Cuarto Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1771. Juan Pescador, *op. cit.*, p. 29.

⁶⁹ Existen dos trabajos sobre el padrón de 1777 referidos a la población de la parroquia del Sagrario de la ciudad de México en los que el análisis, según étnicas está mucho más matizado intraparroquialmente, en la medida que se conservan los listados preparatorios

Cuadro 2
DISTRIBUCIÓN ÉTNICA DE LA POBLACIÓN
EN LAS PARROQUIAS DE LA CIUDAD DE MÉXICO, 1777

<i>Parroquias</i>	<i>Españoles (%)</i>	<i>Castas (%)</i>	<i>Indios (%)</i>	<i>Población</i>
Sagrario	62.8	23.2	14.1	32 668
Santa Caterina	45.8	28.3	25.8	13 396
Santa Veracruz	51.7	29.9	18.1	9 164
San Miguel	64.5	20.1	14.6	8 295
Santa Cruz y Soledad	39.0	21.2	39.7	6 741
San Pablo	40.2	21.1	38.7	6 646
Santa Ana	20.0	6.7	73.1	5 540
San Sebastián	40.3	37.7	21.9	5 440
San José	37.3	28.9	33.5	5 340
Salto del Agua	28.8	36.5	34.6	3 250
Santo Tomás	14.1	17.3	68.4	2 706
Santa María Redonda	44.6	24.9	30.5	2 030
Santa Cruz Acatlán	10.2	20.2	69.5	1 936
San Antonio de las Huertas	26.9	9.2	64.0	1 887
<i>Población total parroquias</i>				105 039*

* Sin incluir religiosos, colegiales, militares y sus sirvientes. Fuente: Sánchez Santiró, *op. cit.*

El desglose por etnias nos permite ver el gran cambio originado con la reforma parroquial. Cuatro parroquias que heredaban el nombre, los templos y gran parte del territorio de las antiguas parroquias no indias —El Sagrario, Santa Caterina, Santa Veracruz y San Miguel—,⁷⁰ aunque con distinta territorialidad se mantenían de hecho como tales, ya que la suma de la población española y de castas representaba en promedio el 81.3% de su feligresía, mientras que la población indígena que se les integraba apenas era el 18.7% de media, lo cual no modificaba de forma relevante la estructura étnica del curato.

del padrón general del arzobispado del mencionado año. Cf. Pilar Gonzalvo Aizpuru, “Convivencia, segregación y promiscuidad en la capital de la Nueva España”, en Clara García y Manuel Ramos Medina (coordinadores), *Actas del 3er. Congreso Internacional de Mediadores Culturales. Ciudades mestizas: intercambios y continuidades en la expansión occidental. Siglos XVI a XIX*, México, CONDUMEX, INAH, 2001 y “Familias y viviendas en la capital del virreinato”, en Rosalía Loreto (coordinadora), *Casas, viviendas y hogares en la historia de México*, México, El Colegio de México, 2001.

⁷⁰ En el caso de San Miguel el punto del territorio no es aplicable. Cf. plano 1.

Sin embargo, el cambio fue profundo en relación con las restantes seis parroquias de indios existentes en 1768 —San José, Santiago Tlatelolco, Santa Cruz y Soledad, San Sebastián, Santa María la Redonda, San Pablo— y la vicaria de San Antonio de las Huertas. De estos seis curatos de indios existentes en dicho año, sólo quedaba uno, por lo que hace a la composición étnica, en 1777, la parroquia de Santa Ana (74% de población india frente a un 26% de españoles y castas), como heredera de parte del territorio y la grey de Santiago Tlatelolco. En el resto de casos, la incorporación de españoles, castizos, mestizos, mulatos, pardos, etcétera, modificó sustancialmente la etnia de la feligresía al convertirlas en parroquias donde estos grupos pasaban a ser el sector mayoritario. Con ello salía a la luz institucional la expansión que la población española y de castas había tenido sobre el territorio de las dos parcialidades de indios de la ciudad de México a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Únicamente en los curatos de nueva creación, todos ellos con escasa importancia demográfica, Santa Cruz Acatlán y Santo Tomás, al sureste de la ciudad, y San Antonio de las Huertas, al oeste, junto a Santa Ana, se mantuvieron *de facto* como parroquias de indios.

Pero no sólo se trataba de un cambio en la composición territorial y demográfica de las parroquias de la ciudad. La reforma parroquial del arzobispo Lorenza y Buitrón privó también de determinados instrumentos institucionales a gran parte de la población indígena asentada en la ciudad. Dentro de la cultura política del Antiguo Régimen colonial, la existencia de parroquias llevaba aparejada la conformación de órganos internos “de gobierno” que regularan la vida de la corporación, lo cual iba desde fomentar la devoción, la moral, la caridad y el buen orden de los fieles hasta apoyar el sustento material de los ministros de lo sagrado.⁷¹ Las *repúblicas de parroquia* compuestas de rectores, diputados, oficiales y ministros de la Iglesia realizaban estas funciones. En una estructura parroquial conformada alrededor de un principio étnico, como en el caso de la ciudad de México desde el siglo XVI, era lógica la

⁷¹ Annik Lempérière, “Reflexiones sobre la terminología política del liberalismo”, en Brian Connaughton, Carlos Illanes y Sonia Pérez Toledo (coordinadores), *Construcción de la legitimidad política en México*, México, El Colegio de Michoacán, UAM, UNAM, El Colegio de México, 1999, p. 40-43.

constitución de repúblicas de parroquia de españoles y castas, “gente de razón”, y repúblicas de parroquia de indios.⁷² Ante la reforma de 1768-1772 cabe preguntarse por lo sucedido con dichas repúblicas de parroquia. Una vez desaparecida la distinción étnica entre los curatos y redistribuidos los espacios y la demografía de los mismos, la composición de dichas corporaciones tuvo que alterarse. De un esquema potencial⁷³ compuesto por cuatro repúblicas de parroquia de españoles y castas y seis de indios, entre 1690 y 1772, se pasaba a uno conformado, *de iure*, por curatos con repúblicas de parroquia sin distinción étnica. Sin embargo, a partir de los datos del padrón de 1777 podemos apreciar cómo la reforma de Lorenzana acabó consolidando un esquema parroquial donde la población indígena, dada la composición étnica de los nuevos curatos, sólo era claramente mayoritaria en cuatro de ellos, los más excéntricos y despoblados, a saber: Santa Ana, Santa Cruz Acatlán, Santo Tomás y San Antonio de las Huertas.

Conclusiones

La reforma parroquial del arzobispo Francisco Antonio Lorenzana y Buitrón de 1768-1772 formó parte del proyecto reformista ilustrado que pugnaba por consolidar la política regalista de los Borbones sobre la Iglesia novohispana. Los ataques al fuero eclesiástico, el mayor control sobre los diezmos eclesiásticos, la secularización de las doctrinas de indios y las diversas iniciativas encaminadas a la castellanización de la población indígena conformaban otros tantos hitos de esta política.

Sin embargo, al lado de este nuevo impulso político procedente de la corona, la eliminación del principio de separación étnica a

⁷² Un ejemplo de este esquema corporativo novohispano en pleno apogeo es el estudio de Clara García Aylluardo sobre las celebraciones organizadas en la ciudad de México en 1753 con motivo del año jubilar. En él podemos ver a las *repúblicas de parroquia* ocupando su lugar en los actos litúrgicos. Cf. Clara García Aylluardo, “México en 1753: el momento ideal de la ciudad corporativa”, en Carlos Aguirre Anaya, Marcela Dávalos, María Amparo Ros (editores), *Los espacios públicos de la ciudad. Siglos XVIII y XIX*, México, Casa Juan Pablos, Instituto de Cultura de la Ciudad de México, 2002, p. 28-30.

⁷³ Potencial, en la medida que en el estado actual de la historiografía carecemos de estudios específicos sobre estas corporaciones en la ciudad de México a lo largo del periodo colonial.

la hora de conformar las parroquias de la ciudad de México también respondía a los cambios económicos y sociales que había vivido la urbe capitalina desde el siglo XVI. A principios del siglo XVIII ya no resultaba operativa una división parroquial fundada en la división étnica de los feligreses dado que éstos ya no vivían en zonas claramente delimitadas, caso de la *traza* española y las dos parcialidades de indios. A pesar de que los informes de los ministros de las doctrinas de indios de la ciudad, así como diversos estudios y manifestaciones de varias autoridades virreinales desde el siglo XVII indicaban que gran parte del problema radicaba en que los indígenas no se recluirán en sus parcialidades, los datos del padrón de 1777 nos muestran cómo la penetración de dicha etnia en la *traza* española apenas superaba, en promedio, el 14% del total de la población allí residente, si atendemos a los datos de las parroquias del Sagrario y de San Miguel. Más que esto, lo que dicho padrón nos muestra es la consolidación en el nivel parroquial de la expansión de la ciudad española y de castas sobre el territorio de las dos parcialidades de indios —San Juan Tenochtitlan y Santiago Tlatelolco—, al representar la población registrada como “gente de razón” más del 56% de los habitantes de las restantes 12 parroquias capitalinas, territorios reservados, en principio, a la población indígena.

La reforma de Lorenzana reajustaba la corporación parroquial capitalina a la transformación social y económica de la metrópoli virreinal, a la vez que cumplía claras funciones de impulso a la política ilustrada de la monarquía católica, en la medida que apoyaba —en palabras del ministro José del Campillo y Cosío— la transformación de los indígenas en “vasallos útiles” a su majestad. Unos vasallos a los que, en el marco de dicha política, se les pretendió eliminar ciertos privilegios dado el paso del tiempo y el cambio de circunstancias. Tal fue el caso del proyecto de 1792 que intentó eliminar la exención que disfrutaban los indios en el pago de las alcabalas.⁷⁴ Una última consecuencia de estos nuevos presupuestos políticos en el nivel corporativo parroquial, aunque desconocemos su alcance y repercusiones, sería la transformación de las *repúblicas de parroquia* de los nuevos curatos de la capital.

⁷⁴ Juan Carlos Garavaglia y Juan Carlos Grosso, *La alcabalas novohispanas*, México, Archivo General de la Nación, Banca Cremi, 1987, p. 40-46.

La aplicación de una reforma ilustrada que tendía a reducir el componente étnico en la estructura institucional⁷⁵ impulsaba el tratamiento del territorio como una *res extensa* sin cualidades ni matices, lo cual implicaba la transformación radical de las instituciones coloniales. Si bien este fue el proyecto, ciertos estudios sobre las prácticas religiosas de los indígenas tras la reforma de Lorenzana —caso de la parroquia de Santa Caterina Mártir— muestra que se recluían en capillas y pequeñas iglesias situadas en el territorio del curato, a la vez que se resistían a recibir la administración de los sacramentos en la sede parroquial, o las luchas por mantener el sentido de las parcialidades de indios,⁷⁶ y nos hablan de la oposición de la población indígena a *desaparecer*, institucionalmente hablando, del entramado corporativo de la capital virreinal.

Artículo recibido el 6 de febrero y aprobado el 2 de agosto de 2004

⁷⁵ Otros ejemplos de esta orientación en la misma ciudad de México sería la transformación de la división por cuarteles de forma tal que, de una organización asentada en 1750 conforme a la división por parroquias de españoles (cuatro cuarteles correspondientes a la parroquia del Sagrario y los tres restantes sobre el territorio de las parroquias de San Miguel, Santa Veracruz y Santa Caterina), se pasaría en la ordenanza de 1782 a un esquema territorial puro con omisión de la calidad de los habitantes del cuartel, siguiendo la línea planteada en la reforma parroquial de 1768-1772. Cf. Eduardo Báez, *op. cit.* y “Planos y censos de la ciudad de México, 1753 (segunda parte)”, *Boletín del Archivo General de la Nación*, 2a. época, v. VIII, n. 3-4 (julio-diciembre), 1967; Guadalupe de la Torre, *op. cit.* Para una crítica contemporánea a esta política dado que no mantenía la debidas “distinciones” véase Carlos Aguirre Anaya, “La resignificación de lo público a finales del siglo XVIII”, en Aguirre, Dávalos y Ros, *op. cit.*

⁷⁶ Juan Pescador, *op. cit.*, Andrés Lira, *op. cit.*