

EL CLERO INDÍGENA EN HISPANOAMÉRICA: DE LA LEGISLACIÓN A LA IMPLEMENTACIÓN Y PRÁCTICA ECLESIAÍSTICA

Magnus LUNDBERG*
Universidad de Lund, Suecia
Magnus.Lundberg@teol.uu.se

Dentro de la Iglesia Católica el interés por la formación de un clero nativo en las llamadas tierras de misiones creció durante la primera mitad del siglo XX. Según una postura muy importante de la misiónología católica en aquella época el objetivo más importante para las misiones fue la llamada “plantación de la iglesia”, o sea la introducción de la organización jerárquica diocesana en tierras donde anteriormente no había existido. Los pontífices Benedicto XV en su encíclica misionera *Maximum Illud* (1919), Pío XI en *Rerum Ecclesiae* (1926) y Pío XII en *Evangelio Praecones* (1951) enfatizaron la formación de un clero y un episcopado nativo como una parte integral de la plantación de la Iglesia. En los años que seguían a la publicación de estos documentos papales se formaron jerarquías nativas en varios “países de misión”. Aún después de la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965) estas líneas de pensamiento teológico siguieron siendo importantes, aunque el concepto de la plantación de la Iglesia ya no fuera considerado la pieza medular de la labor evangelizadora de la Iglesia.¹ Al mismo tiempo, desde las primeras décadas del siglo XX, historiadores y misionólogos empezaron a interesarse por los antecedentes históricos de la formación del clero indígena en África, Asia y América Latina.²

* Quisiera expresar mi agradecimiento al maestro Marco Antonio Pérez Iturbe por su paciente trabajo de revisión del texto en español. También quisiera agradecer al doctor Jorge E. Traslosheros por su ayuda y a los dictaminadores anónimos por sus sugerencias.

¹ Francis X. Clark, SJ, *The Purpose of Missions: A Study of Mission Documents of the Holy See, 1909-1946*, New York, 1948, y David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, Maryknoll, 1991, 218 p.

² Para estudios clásicos en lengua alemana, ver por ejemplo, Anton Hounder, SJ, *Die Einheimische Klerus in den Heidenländern*. Freiburg, 1909; Johannes Beckmann, SMB, *Der einhei-*

Este artículo estudia la formación del clero indígena en Hispanoamérica durante la época colonial. Es un estudio basado en fuentes históricas primarias, pero sobre todo pretende ser una síntesis de lo que se ha escrito sobre el asunto, o sea una revisión historiográfica. Pensamos que vale la pena tratar de sintetizar un gran número de tales contribuciones, particularmente porque se encuentran dispersas en libros y revistas en varios idiomas. En este artículo estudiamos el clero indígena tanto en un nivel teórico como en un nivel práctico. En este contexto el nivel teórico incluye las leyes eclesiásticas y reales relativas al sujeto, pero también las opiniones de teólogos y juristas contemporáneas. Por otro lado, el nivel práctico tiene que ver con la implementación de estas leyes, con la educación de futuros clérigos indígenas en las universidades, colegios y seminarios hispanoamericanos, pero también con las carreras de curas indígenas individuales. Como el concepto de “clero indígena” es ambiguo, debe subrayarse que en este artículo no es nuestra intención analizar las discusiones en torno a la ordenación de los mestizos, que fueron sujetos que tuvieron sus particulares problemas. Así sólo nos ocuparemos de la ordenación de personas consideradas como “indios puros”.³

mishe Klerus in den Missionsländern. Freiburg 1943, Johannes Beckmann, SMB (ed.), *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart*, Schöneck-Beckenreid, 1950, *cfr*, Karl Müller, SVD, “Propaganda-Kongregation und einheimischer Klerus”, en Johannes Metzler, OMI (ed.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria Rerum*, v. 1/1, p. 538-558, Roma 1971. Otros estudios generales incluyen Constantino Bayle SJ, “España y el clero indígena en América”, *Razón y Fe* 94 (1931), p. 213-225, 521-535, *cfr*. Constantino Bayle, SJ, *España y la educación popular en América*. Madrid 1941, p. 383-426; José Alvarez Mejía, SJ, “La cuestión del clero indígena en la época colonial”, *Revista Javeriana* 44, (1955), p. 225-233; 45 (1956), p. 57-65, 208-219, y Carlo Santi, OFM, *Il problema del clero indigeno nell’America Spagnola del sec. XVI*, Assisi 1962. Además contamos con otro estudio monográfico que lleva un título prometedor, pero que desgraciadamente resulta sumamente confuso: Guillermo Figuera, *La formación del clero indígena en la historia eclesiástica de América 1500-1810*, Caracas, 1965. Para comparaciones entre el mundo hispánico y el mundo de habla portuguesa, véase Charles Ralph Boxer, “The Problem of the Native Clergy in the Portuguese and Spanish Empires from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries”, en G. J. Cuming (ed.) *The Mission of the Church and the Propagation of the Faith*, Cambridge, 1970. Sin embargo, a la discusión de la formación del clero indígena en Hispanoamérica nadie ha aportado más que el historiador español Juan Bautista Olaechea Labayen, cuyos artículos originalmente escritos en las décadas de las 1960 y 1970 han sido reeditados —desgraciadamente sin las notas originales— en dos volúmenes llamados *El indigenismo desdeñado*, Madrid, 1992, y *El mestizaje como gesta*, Madrid, 1992. En las notas que siguen apuntaré las revistas donde los artículos aparecieron por primera vez.

³ Para discusiones sobre la ordenación de mestizos ver León Lopetegui, SJ, “El papa Gregorio XIII y la ordenación de mestizos hispanoamericanos”, *Miscellanea Historiae Pontificiae* 7 (1943), p. 179-203, y los siguientes artículos de Juan Bautista Olaechea Labayen, “El binomio Roma Madrid y la dispensa de la ilegitimidad de los mestizos”, *Anuario de Historia*

La formación de un clero indígena en Hispanoamérica fue un proceso bastante lento. Según lo que hasta ahora sabemos muy pocos indígenas fueron ordenados antes de la segunda parte del siglo XVII. De hecho, hacia la mitad del siglo XVI, los obispos congregados a concilios provinciales en México y el Perú prohibieron explícitamente la ordenación de indígenas al sacerdocio. Aunque esta restricción formal se levantó más tarde, el número de indígenas ordenados fue muy reducido durante toda época colonial, aunque en muchas partes del continente se puede observar un crecimiento durante las últimas décadas de la Colonia.

LAS PRIMERAS DÉCADAS DE LA NUEVA ESPAÑA

En 1537 el papa Pablo III, en su famosa bula *Sublimus Deus*, declaró que los indígenas eran verdaderos seres humanos. Teológicamente, el hecho de que los indígenas fueron declarados verdaderos hombres implicó que podían y debían ser bautizados, pero también que ellos tenían la posibilidad de recibir todos los otros sacramentos de la iglesia. Dos años más tarde, en 1539, los obispos mexicanos reunidos en una junta eclesiástica, declararon que los indígenas considerados aptos podrían ser ordenados a las cuatro ordenes menores de la iglesia (o sea mozo, lector, exorcista y acólito). En este contexto los preladados expresaron:

Las cuales cuatro órdenes fueron para la Iglesia establecidas para el servicio della en tiempo que había la inopia de ministros de ahora hay, y para ayudar a los sacerdotes y ministros de los sacramentos y tratar con reverencia las cosas sagradas é benditas del altar, pues si ser ordenados sirven de acólitos en los altares y los tratan, y también para ellos se mejor y conviene que los sean: y aunque lo sean pueden retroceder y casarse, cuando no salieren tales; sobre lo cual su Santidad y S.M. sean consultados para que lo aprueban é hayan por loable y bueno,

de Derecho Español (1975), p. 239-272, "La primera generación mestiza del clero", *Boletín de la Real Academia de Historia* 168 (1975), p. 647-683, "Un recurso al rey de la primera generación mestiza del Perú. Ordenaciones sacerdotales", *Anuario de Estudios Americanos* 33 (1975), p. 155-186, "La Ilustración y el clero mestizo en América", *Missionalia Hispánica* 33 (1976), p. 165-180, y el artículo de Paulino Castañeda, "Facultades de los obispos indios para dispensar de ilegitimidad", *Missionalia Hispánica* 38 (1981). Para un estudio más general ver el libro clásico de Magnus Mörner, *La mezcla de razas en la historia de América Latina*, Buenos Aires, 1969.

pues estos son cristianos y se les deben los santos sacramentos fiar, pues se les fía el bautismo, que no es menor que el sacerdocio.⁴

Así los jóvenes que habían sido ordenados a las órdenes menores de la iglesia podían ayudar a los sacerdotes en las celebraciones litúrgicas y si luego fueren encontrados inapropiados para el estado eclesiástico podían volver a la vida seglar sin mayores problemas. De otro modo, podrían ser ordenados a las tres órdenes mayores (o sea el subdiaconado, el diaconado, y últimamente el sacerdocio). Sin embargo, para establecer reglas sobre la ordenación a las órdenes mayores los prelados quisieron esperar los pareceres y decisiones del papa y del rey.

El decreto de la junta eclesiástica tiene una prehistoria inmediata. En 1536, los franciscanos de las provincias mexicanas habían fundado su famoso colegio en Tlatelolco, solemnemente conocido como el Colegio Imperial de Santa Cruz de Santiago Tlatelolco. Para la fundación del colegio los frailes contaron con el decidido apoyo del virrey Antonio de Mendoza y del obispo de México, Juan de Zumárraga. La mayoría de los estudiantes del colegio eran hijos de caciques, de entre ocho y doce años de edad, y el propósito más importante fue enseñar a los niños la doctrina cristiana y la gramática latina durante un par de años, para que ellos luego pudieran ayudar a los frailes en su ministerio. El estilo de vida de estudiantes se parecía mucho a la de sus maestros franciscanos. Llevaron los hábitos marrones oscuros, comieron juntos en un refectorio y en su vida diaria las lecturas se mezclaron con la participación en el oficio divino y las oraciones. Inicialmente, los fundadores del colegio habían esperado que algunos de los estudiantes considerados más talentosos y virtuosos tomaran el hábito de San Francisco y que eventualmente fueran ordenados. Sin embargo, según Zumárraga, en una carta fechada en 1540 los candidatos que se habían considerado más aptos para la ordenación mostraron un interés más grande a la vida matrimonial que al celibato, requisito para la ordenación sacerdotal.⁵

⁴ Citado en Cristóforo Gutiérrez Vega, LC, *Las primeras juntas eclesiásticas de México (1524-1555)*. Roma, 1991.

⁵ Ver por ejemplo Juan Bautista Olaechea Labayen, "Cómo abordaran la cuestión del clero indígena de los primeros misioneros de México", *Missionalia Hispanica*, 25 (1968): p. 95-124, y José María Kobayashi, *La educación como conquista (Empresa franciscana en México)*. México, 1974.

Así, a pesar del optimismo inicial, no parece que ningún indígena haya sido ordenado sacerdote en México durante la primera mitad del siglo XVI. Además, hay otro factor que puede explicar el creciente escepticismo por parte de Zumárraga. Por estos mismos años ocurrieron varios sucesos que los eclesiásticos interpretaron como el regreso de la "idolatría" indígena. En los primeros años de la presencia española en México, los frailes pensaron que habían logrado erradicar gran parte de la "idolatría" de los indígenas bautizados. Sin embargo, entre 1536 y 1543, Zumárraga como inquisidor episcopal inició varios procesos contra líderes indígenas acusados de esconder "ídolos" y de hacer secretas ofrendas. Para los eclesiásticos, tales casos claramente mostraron que la fe cristiana todavía no se había arraigado en la población indígena. Así, creyeron peligroso ordenar a indígenas. Aunque al principio pareció que algunos de los indígenas eran cristianos buenos.⁶

La orden franciscana no fue la única de las órdenes mendicantes que inicialmente quiso dar estudios altos a los indígenas. Así, los agustinos fundaron un par de escuelas, en donde educaron a hijos de caciques en lectura, escritura, y gramática latina.⁷ Sin embargo, la tercera orden mendicante, la de Santo Domingo, fue mucho más vacilante. En una carta de 1544 el provincial de la orden de predicadores afirmó que no se debía dar a los indígenas ninguna clase de educación superior, por el poco fruto se podría esperar de tales estudios. El provincial consideraba que los indígenas recientemente convertidos todavía eran bastante bárbaros. Además, indicaba que los indios por su naturaleza carecían de la autoridad que se requería en el del pastor. Sin embargo, en otra carta fechada al mismo tiempo, los dominicos mexicanos se contradijeron totalmente. En esta segunda carta pensaron que esa educación superior podría ser verdaderamente muy fructífera para un pequeño grupo de indígenas. La contradicción de las cartas resulta difícil comprender, pero en la práctica los dominicos no educaban a los indígenas, ni aceptaban a nativos como frailes legos.⁸

A pesar del escepticismo creciente en México, los planes iniciales de los franciscanos en Tlatelolco recibieron fuerte apoyo en al-

⁶ Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la inquisición mexicana, 1536-1543*, México, 1988.

⁷ Olaechea Labayen, "Cómo abordaron", *op. cit.*

⁸ Daniel Ulloa, OP, *Las predicadores divididos. Los dominicos en Nueva España, siglo XVI*, México, 1977, *cfr.* Gutiérrez Vega, *op. cit.*

gunos lugares de España. En 1543, uno de los teólogos españoles más importantes de la época, el franciscano Alfonso de Castro dejó por escrito un parecer en latín sobre la educación superior de indígenas. El texto fue enviado al Consejo de Indias y no fue publicado hasta en tiempos modernos. La pregunta principal que fray Alfonso quiso indagar y responder en su tratado es: *Utrum Indigenae Novi Orbis instruendi sint in Mysteriis Theologicis et Artibus Liberalibus*, o sea si los indígenas del Nuevo Mundo deben ser instruidos en los misterios teológicos y en las artes liberales. El texto es un apoyo inequívoco a la educación superior de los indígenas. Castro intentó contrarrestar los argumentos que a menudo se presentaron contra la educación superior y la ordenación de los indígenas, igualando en su argumentación a indígenas y españoles bautizados. Dice Castro que aunque antes de su conversión los indígenas habían vivido en pecado, después de su renovación en el sacramento del bautismo, ellos sí podían vencer estos vicios naturales. Castro concluye que el hecho de que los indígenas eran neófitos no debía impedirles, o lo menos no colectivamente, al acceso a los altos estudios y a la ordenación sacerdotal.⁹

En la argumentación para su caso, Castro comparó la situación del México contemporáneo con aquella de la Iglesia Primitiva. Indicó que durante los primeros siglos de la historia eclesiástica, a los neófitos les fue permitido estudiar teología, y la iglesia los entrenó para ser ministros. Además, dice Castro, que si no se hubiera ordenado a neófitos durante estos primeros siglos, la Iglesia no hubiera crecido tanto. Justamente como entre los españoles, no a todos los hombres indígenas se debía permitir el estudiar teología. Sin embargo, así como entre los españoles, había varios hombres indígenas que mostraban la inclinación y la preparación apropiadas para seguir con los estudios avanzados. En su tratado, Castro es aun más radical y quisiera asegurar el futuro de la Iglesia en el Nuevo Mundo en el caso de que los españoles perdieran su imperio allá. Argumentó que si los españoles tomaban la oportunidad de educar al clero indígena, entonces habría pastores que

⁹ Edición del texto original en latín con un estudio introductorio en Juan Bautista Olaechea Labayen, "Opinión de los teólogos españoles sobre dar estudios mayores a los indios", *Anuario de Estudios Americanos*, 15 (1958), p. 113-200. Traducción al castellano del texto latino en Ignacio Osorio Romero, *La enseñanza del latín a los indios*, México, 1990.

tendrían la posibilidad de cuidar las ovejas, aunque ellos tuvieran que dejar su imperio.¹⁰

No se sabe si el texto de Alfonso de Castro llegó a ser conocido en la Nueva España, pero en cualquier caso, su tratado es una defensa muy completa de los planes iniciales de los franciscanos en Tlaxelolco. Como hemos visto, con el pasar de los años, muchos de los franciscanos en México se volvieron más escépticos ante la posibilidad de educar y ordenar a indígenas. Sin embargo hubo excepciones. Una excepción especialmente interesante era Jacobo Daciano, un fraile franciscano de origen danés que sirvió de doctrinero en varios pueblos purépechas de Michoacán. Hacia 1553 escribió un tratado sobre la administración de sacramentos a la población indígena. El manuscrito como tal nos es desconocido, sin embargo, gracias a las crónicas de su orden y la bibliografía de Beristáin de principios del siglo XIX, sabemos algo acerca de su contenido. En muchos aspectos la argumentación de fray Jacobo se parece a la de Alfonso de Castro. En su texto afirmó que la Iglesia y la fe cristiana todavía no se habían arraigado en el Nuevo Mundo y que una parte importante de la explicación consistía en la negativa de la Iglesia para educar clero nativo. El franciscano argumentó que la oposición a la ordenación de los indígenas en verdad era una herejía, como establecer una diferencia sacramental entre etnias diferentes aunque la humanidad creada por Dios fuera uno. Sus acusaciones parecen haber sido demasiado revolucionarias para sus superiores en la orden seráfica y después de una disputa con el franciscano Juan de Gaona, fray Jacobo Daciano tuvo que renunciar sus puntos de vista.¹¹

Hacia la mitad del siglo XVI, las autoridades civiles en México vuelven igualmente a vacilar sobre la ordenación de los indígenas. En una carta a su sucesor, fechada en 1550, el virrey Antonio de Mendoza dijo que no excluía la posibilidad de la ordenación de indígenas alguna vez en un futuro lejano. Sin embargo, aunque había muchos indígenas que podían ser candidatos convenientes para el sacerdocio, piensa que iba a tardar bastante tiempo antes de la ordenación de los primeros indígenas. Poco después su sucesor Luis de Velasco mostró una posición aún más restrictiva diciendo que a los indígenas no debía serles permitido estudiar nada más que la

¹⁰ Olaechea Labayen, "Opinión", *op. cit.*

¹¹ Jørgen Nybo Rasmussen, *Fray Jacobo Daciano*. Zamora, Michoacán, 1992.

básica doctrina cristiana, excluyéndolos de toda educación superior.¹² A pesar de esto, la carta de fundación de la Universidad de México, fechada en 1551, no excluyó formalmente a estudiantes indígenas. Al contrario, decretó que tanto nativos como hijos de españoles deberían ser instruidos en “las cosas de la Santa Fe católica” y otras disciplinas académicas.¹³

EL CLERO INDÍGENA EN LA ERA DE LOS CONCILIOS PROVINCIALES

Mediando el siglo XVI las diócesis de las Indias dejaron de ser sufragáneas al arzobispo de Sevilla y por consiguiente se formaron tres nuevas provincias eclesiásticas en las Indias —con arzobispos residentes en México, Lima y Santo Domingo. Poco después la diócesis de Santa Fé de Bogotá se elevó al rango de archidiócesis y en la segunda mitad del siglo XVIII el obispado de Guatemala también se elevó a este rango. En el período posterior a la formación de las independientes provincias eclesiásticas —entre 1552 y 1622— se celebraron un gran número de concilios provinciales y sínodos diocesanos. Incluso durante los años 1552 a 1585 se desarrolló la parte más importante de la legislación eclesiástica sobre la ordenación de los indígenas.

La provincia eclesiástica de México

El primer concilio provincial de México (1555), convocado por el arzobispo Alonso de Montúfar, prohibió la ordenación de indígenas. La prohibición contra la ordenación de indígenas forma parte de un decreto conciliar sobre la educación de sacerdotes y los requisitos para los candidatos al sacerdocio. En este capítulo, a varios grupos se impidió recibir las órdenes sagradas:

[N]adie sea admitido, especialmente al orden sacro, sin que primero reciban información de testigos graves y dignos de fe, así clérigos como

¹² Bayle, *op. cit.*; Santi, *op. cit.*

¹³ Juan Bautista Olaechea Labayen, “Las Universidades hispanas de América y el indio”, *Anuario de Estudios Americanos*, 33 (1976), p. 855-874; aquí, p. 859.

legos, en cuya compañía el tal clérigo que se quisiere ordenar obiere vivido, o de aquellos son quien oliere conversado; y si el tal ha sido o es infamado de alguna infamia vulgar o descendiente de padres o abuelos quemados o reconciliados o de linaje de moros, o fuere mestizo, indio o mulato, y se hallare alguna de las sobredichas cosas, no sean admitidos.¹⁴

En este contexto es interesante notar que los indígenas, los mulatos, y los mestizos se mencionan junto con los descendientes de musulmanes y de personas cuyos padres o abuelos habían sido sentenciados por la Inquisición. La razón para la exclusión de estos últimos dos grupos generalmente se describieron como la falta de “limpieza de sangre”. Esto tiene sus raíces en España del siglo XV, pero los estatutos de limpieza llegaron a ser más influyentes durante el siglo XVI tanto en la Madre Patria como en las Indias. Su propósito principal era excluir de oficios civiles y eclesiásticos a los descendientes de judíos y musulmanes. Así, para entrar en una orden religiosa o alcanzar un oficio eclesiástico, una persona tenía que probar que era cristiano viejo y que era libre de toda “mala sangre” judía o musulmana.¹⁵

Análogamente, los indígenas —con sus antepasados recientes no-cristianos— fueron incluidos en este grupo de cristianos nuevos y así fueron impedidos del acceso a oficios eclesiásticos. En su decreto el primer concilio mexicano no presentó ninguna argumentación explícita en contra de la ordenación de indígenas. Sin embargo, en varias cartas contemporáneas, el arzobispo Montúfar presenta sus argumentos en contra de su ordenación. Los argumentos del prelado son semejantes a los que otros eclesiásticos habían presentado en otras ocasiones. Como los indígenas eran neófitos y carecían de fuerza suficiente de su fe, fácilmente podían volver a sus creencias y sus costumbres no-cristianas. Montúfar pensó también que había un gran riesgo de que los curas indígenas incorporaran usos y creencias no-ortodoxas en su ministerio, y esto resultaría desastroso para la Iglesia. Según el arzobispo la mayor parte de los indí-

¹⁴ El primer concilio mexicano, cap. XLIV, en Pilar Martínez López-Cano (coord.), *Concilios provinciales mexicanos. Época colonial*. Edición en CD-Rom, México, 2004.

¹⁵ Ronaldo V. de la Rosa, OP, “‘Reinheit des Blutes’. Der verwehrte Zugang zu Priestertum und Ordensstand”, en: *Conquista und Evangelisation*, Mainz, 1992, p. 271-291. Para un estudio más general del concepto “limpieza de sangre”, *cfr.* Albert Sicoff, *Los estatutos de limpieza de sangre: controversias entre los siglos XV y XVII*, Madrid, 1985.

genas, aunque bautizados, eran todavía casi tan paganos como antes de la llegada de los españoles hacia tres décadas. En resumen, según Montúfar, resultaba demasiado temprano pensar en la formación de un sacerdocio nativo. El prelado también acentuó que los indígenas normalmente eran grandes bebedores y fornicadores, y que no poseían las virtudes para llevar una vida en castidad. De ahí que ningún indígena debía serle confiado oficio eclesiástico.¹⁶

Entre los eclesiásticos del siglo XVI, era cosa muy común ver a los indígenas como niños perpetuos, entendidos como personas con una capacidad intelectual limitada, y como generalmente débiles. Teológicamente esta puerilidad eterna podría ser interpretada en dos maneras opuestas: como una posible apertura espiritual hacia la voluntad de Dios, pero también como falta de resistencia contra tentaciones satánicas y como una falta de racionalidad completa. En su crónica *História Eclésiastica Indiana* el franciscano Gerónimo de Mendieta afirma que los indígenas carecían de la autoridad necesaria para ser sacerdotes. En su argumentación, Mendieta sigue explícitamente el dicto aristotélico que para algunas personas, en este caso los indígenas mexicanos, el gobernar va contra su naturaleza. Por consiguiente tales personas sólo deberían ser gobernados. Aunque Mendieta admira el afán cristiano y la perfección moral que había visto en un gran número de indígenas individuales, se opuso ardientemente a la idea de sacerdotes indígenas e incluso a frailes legos indígenas. En este contexto Mendieta menciona el caso de Don Juan, un indígena de Michoacán, indicando que si todos frailes eran tan entusiastas en asuntos espirituales y tan atentos como Juan, la orden de San Francisco brillaría como el sol. Sin embargo, a pesar de la evaluación positiva de la piedad de un individuo, Mendieta acierta que ni él ni cualquier otro indígena serán ordenados al sacerdocio, simplemente por el hecho de ser indígenas.¹⁷

El franciscano Bernardino de Sahagún, que había sido uno de los maestros en el colegio en Tlatelolco, tiene una interpretación igualmente negativa de la situación del cristianismo indígena. En su *Historia general de las cosas de Nueva España* presenta varios argumentos contra un clero indígena. El más importante era que los indígenas

¹⁶ Magnus Lundberg, *Unificación y Conflicto: La gestión episcopal de Alonso de Montúfar, Arzobispo de México, 1554-1572*, Zamora, Mich. (en prensa).

¹⁷ Libro IV, cap. 23 (Gerónimo de Mendieta, OFM, *Historia eclésiastica indiana*, 4 v., México, 1945).

son inclinados a beber. Sin embargo, a diferencia de Mendieta, Sahagún piensa que los vicios indígenas no eran parte de su naturaleza. Al contrario, su comportamiento vicioso lo habían aprendido con el contacto de españoles viciosos. No obstante, Sahagún pensaba que tardaría mucho tiempo antes que algunos indígenas llegaran a ser ordenados sacerdotes o aceptados como frailes franciscanos.¹⁸

En 1585, el sucesor de Montúfar como arzobispo de México, Pedro Moya de Contreras, convocó a sus obispos sufragáneos a un tercer concilio provincial. A veces este concilio es llamado el “Trento mexicano”, porque los prelados presentes trataron de aplicar los decretos del Concilio General a la provincia eclesiástica mexicana. Las actas originales en español del tercer concilio incluyen un pasaje sobre la ordenación de indígenas. Este texto tiene básicamente el mismo contenido del texto del primer concilio —se impidió formalmente a indígenas y mestizos el acceso a las órdenes sagradas.¹⁹ El texto dice que no se debe ordenar “ni indios ni mestizos assi descendientes de indios como descendientes de moros ni tampoco mulatos en el primero grado.”²⁰ Poco después de la terminación del Concilio, una traducción latina del documento final fue mandada a Roma para su aprobación papal. La versión latina del texto tiene un contenido muy similar al texto en castellano, o sea, que no se debía ordenar a indígenas, mestizos, o mulatos.

Sin embargo, durante la aprobación de los decretos, la Congregación del Concilio en Roma hizo varias correcciones y comentarios al manuscrito original. Uno de estos cambios concierne el pasaje breve sobre la ordenación de indígenas. El resultado de los cambios propuestos por la Congregación romana es un texto latino alterado, y gramaticalmente extraño, que contradijo el decreto original. Esta

¹⁸ Libro X, “relación digna de ser notada”, Bernardino de Sahagún, OFM, *Historia general de las cosas de la Nueva España*. (Ed. Angel María Garibay). México, 1999, p. 578-585.

¹⁹ Para el tercer concilio mexicano y la ordenación de indígenas, ver por ejemplo Johann Specker, SMB, “Der einheimische Klerus in Spanisch-Amerika im 16. Jahrhundert. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien und Synoden”, en Johannes Beckmann, SMB (ed.), *Der einheimische Klerus in Geschichte und Gegenwart*, Schöneck-Beckenreid, 1950, p. 73-97, José A Llaguno, SJ, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Mexicano, 1585. Ensayo histórico-jurídico de los documentos originales*. México, 1963, p. 123f; Juan Bautista Olaechea Labayen, “Los Concilios Provinciales de América y la ordenación sacerdotal de indios”, *Revista Española de Derecho Canónico*, 24, (1968), p. 489-514, pero sobre todo el excelente artículo de Stafford Poole, CM, “Church Law on the Ordination of Indians and Castas in New Spain”, *Hispanic American Historical Review*, 61 (1981), p. 637-650.

²⁰ Poole, *op. cit.*, p. 645.

versión alterada del texto finalmente se incluye en la primera versión publicada de los actos de conciliar, editado por el arzobispo Juan Pérez de la Serna en 1622. Aunque el texto mismo es ambiguo, el título del capítulo correspondiente es algo más claro, indicando que tanto los indígenas como los mestizos podían ser admitidos a órdenes sagradas, aunque "sólo con cuidado". Así, con la publicación de los decretos del tercer concilio, la puerta a un clero indígena en la provincia eclesiástica mexicana se abrió, pero esto sólo sucedió después de la intervención directa de la Santa Sede.²¹

Pasando de la ley y la teología a la implementación de la legislación eclesiástica en la segunda parte del siglo XVI nada indica que ni un indígena fue ordenado en México durante el periodo. Se ha tenido tradicionalmente que un nieto del último rey de Michoacán, Pedro Caltzontzin, fue sacerdote jesuita. Sin embargo, una investigación cuidadosa hecha por Ernest J. Burrus ha probado que sólo era un donado, o sea un lego afiliado a una orden religiosa.²² Además, en su estudio del clero secular novohispano del siglo XVI, John Frederick Schwaller no encuentra ningún sacerdote indígena.²³

La provincia eclesiástica del Perú

El primer concilio provincial de Lima fue celebrado en 1552, unos veinte años después de la conquista del reino de los Incas. Sin embargo, esta asamblea, bajo el liderazgo del arzobispo Jerónimo de Loaysa, no trata explícitamente el problema de la ordenación de los indígenas. Los obispos presentes al concilio indicaron que como la fe cristiana todavía no había sido arraigada en los "corazones" de los indígenas, sólo debían tener acceso a los sacramentos del bautismo, confesión y matrimonio, y quizás al sacramento de la confirma-

²¹ Third Provincial Council of Mexico, lib. I, tit. IV (ed. Pérez de la Serna 1622): "Inde etiam et mexici tam de indis quam a mauris necnon ab illis qui ex altero parente aethiope nascuntur descendentes in primo gradu ne ad ordines sine magno delectu admittantur." En su artículo sobre el asunto, Stafford Poole propone la siguiente traducción al inglés: "Whence also neither Mexicans whether from Indians or Moors, nor those who are descendants from one black parent in the first degree (= mulattoes), are to be admitted to Holy Orders, without great caution", Poole, *op. cit.*, p. 646-649.

²² Ernest J. Burrus, SJ, "Was Pedro Caltzontzin, Grandson of the Last Tarascan king, a Jesuit?", *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 24 (1955), p. 211-220.

²³ John Frederick Schwaller, *The Church and the Clergy in Sixteenth-Century Mexico*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987, p. 195-198.

ción, si parecía conveniente al diocesano. Además, con la licencia explícita del obispo o su vicario general, indígenas individuales podían también recibir el sacramento de la Eucaristía, pero, así, indirectamente, a los indígenas sudamericanos les fue impedido recibir las órdenes sagradas por la razón de ser neófitos.²⁴

En 1567 el arzobispo de Lima, fray Jerónimo de Loaysa, convocó a los obispos de la provincia a un segundo concilio. A diferencia del primer concilio, las actas del segundo concilio limense tratan explícitamente sobre la ordenación de indígenas y mestizos. Como sus colegas en México doce años antes, los obispos de la provincia peruana impidieron formalmente la ordenación de indígenas y mestizos. Sin embargo, los preladados sudamericanos dejaron claro que esta prohibición era temporal y no eterna.²⁵ Según los obispos era muy peligroso ordenar a indígenas recién bautizados, pues ellos no serían capaces de manejar tan alto oficio, y con la ordenación inevitablemente se volverían egoístas e indignos.²⁶

Entre los teólogos en el siglo XVI en Sudamérica, no hay nadie más influyente que el jesuita José de Acosta. Con la experiencia en el campo peruano de la misión, Acosta escribió un voluminoso tratado de misionología llamado *De salute de indorum de procuranda* (terminado en 1576 e impreso por primera vez veinte años más tarde), que trata de los métodos misionales en el Nuevo Mundo. Influido por la prohibición formal del segundo concilio de Lima, Acosta expone varias razones en contra de la ordenación de indígenas. En la comparación de su análisis con los otros sacramentos, su tratamiento de la ordenación de indígenas es muy breve y poco creativo. Piensa que un neófito, tal como el indígena sudamericano, no debe tener ningun-

²⁴ Primer concilio provincial limense, const. 14, en Rubén Vargas Ugarte, SJ. *Concilios Limenses*. (1551-1772). 2 v., Lima 1951-1952, aquí, v. 1, p. 14-15.

²⁵ Segundo concilio provincial limense, const. indios, cap. 74 (Ed. Vargas Ugarte, *op. cit.*, v. 1, p. 192-193). "Sentit sancta Synodus, et ita servandum statuit, hos noviter ad fidem conversos, hoc tempore non debere aliquo ordine initiari, neque in sollemni celebratione, ad epistolam publice decantandam, vestes destinatas induere; possunt tamen superpelliceum et id genus sacrați cultus indumenta, in missarum et processionum ministerio, si necesse fuerit, vestire immo et id sacerdotes ipsi debent indorum puerorum et parentibus persuadere, ut filios suos velint sponte in ecclesiis, ut in illis Deo serviant, dedicare, et ut ibidem legere, characteres litterarios formare, et canere deceantur, et alia quae ad nostram religionem pertinent".

²⁶ Segundo concilio provincial de Lima, const. españoles, c. 27 (Ed. Vargas Ugarte, *op. cit.*, v. 1, p. 113f): "Miserum dicitur esse, eum fieri magisterium qui nunquam fuit discipulus; statutum est neophitum in sacerdotem non promovendum, cum scriptum sit, quod post baptismum multa probatione indiget, ne elatus in superbiam, in iudicium incidat et in laquem diaboli."

na autoridad en la Iglesia porque si se le deja es inevitable que caiga de una posición tan alta "como el Diablo ha hecho una vez". Sin embargo, según el teólogo jesuita, la prohibición nada tenía que ver con la naturaleza de los indígenas, sino sólo con su condición temporal de neófito. De ahí que la prohibición sólo era válida durante el "tiempo presente", y quizás sería cambiada cuando la fe y la doctrina cristiana llegaran a estar más profundamente arraigados.²⁷

José de Acosta era también uno de los consultores teológicos más importantes en el tercer concilio provincial que fue celebrado en Lima entre 1582 y 1583, bajo el liderazgo de Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima y uno de los grandes arquitectos de la iglesia americana. A diferencia del tercer concilio mexicano, el concilio limense inmediatamente recibió la aprobación real y papal y sus decretos fueron impresos varios años antes del fin del siglo XVI.

Ha sido un asunto de discusión si los decretos del tercer concilio limense realmente se ocuparon de la ordenación de indígenas, o si la prohibición del segundo concilio siguió siendo válida aún después de 1583. Las actas del tercer concilio tratan de los requisitos intelectuales y morales de los candidatos al sacerdocio en cuatro capítulos. Sin embargo, ninguno de estos capítulos se refiere a la etnia de los candidatos y así no se puede dar por sentado que los indígenas fueron incluidos en estas normas generales. Por lo tanto, es probable que la prohibición formal contra la ordenación de indígenas era válida aún después de la aprobación del tercer concilio. Sin embargo, desde que el tercer concilio no incluyó una prohibición explícita en contra de la ordenación de los indígenas, esto, de hecho, significó una apertura a un clero indígena como las actas del tercer concilio llegarían a ser las piezas más importantes de legislación eclesiástica en Sudamérica colonial.²⁸ Además, el problema del sacerdocio nativo no se trató del todo en el cuarto y quinto concilio limeño, que fueron congregados por el arzobispo de Lima en 1591 y 1601 respectivamente.²⁹

²⁷ Lib. VI, cap. XIX, (José Acosta, SJ, *De Procuranda Indorum Salute* [1576] (ed. Luciano Pereña et alii) 2 v. Madrid, 1984-1987, aquí, v. 2:454-459), *cfr.* Anton Pott, SVD, "Der Acosta-Text vom Weihehindernis für Indianer", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 15 (1959), 167-180.

²⁸ Anton Pott, SVD, "Das Weihehindernis für Indianer im 3. Konzil von Lima", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft*, 15 (1959), p.108-118, *cfr.* Olaechea Labayen, *Los Concilios*, y Specker, *Der einheimische Klerus*.

²⁹ Ver los textos editados en Vargas Ugarte, *op. cit.*, v. 1, p. 379-397.

Hacia el fin del siglo XVI, dos sínodos diocesanos importantes se celebraron dentro de la provincia eclesiástica peruana bajo el liderazgo del obispo agustino Luis López de Solís. El primero de estos sínodos se celebró en Quito en 1594 y el segundo en la ciudad de Loja en 1596, ambos en lo que hoy es Ecuador. Un efecto importante de estos sínodos fue la fundación del Colegio de San Luis en Quito, donde españoles, mestizos e indígenas podían dedicarse a estudios superiores. El obispo López de Solís pensaba que la educación y la ordenación de indígenas serían muy convenientes para la diócesis, por que dominaban los idiomas indígenas.³⁰

Para la muy extensa provincia eclesiástica peruana hay fuentes que revelan la existencia de por lo menos un sacerdote indígena hacia fines del siglo XVI. En 1582 fray Cristóbal Núñez escribe que el obispo de Santiago de Chile había ordenado muchos mestizos y en este contexto menciona que había “oído y visto” que el obispo también había ordenado un “indio puro”.³¹ En la Nueva Granada, hoy Colombia, la ordenación de mestizos era bastante frecuente durante la gestión archiepiscopal de Luis Zapata de Cárdenas, de Santa Fe de Bogotá (1573-1590). Sin embargo, nada indica que ordenó ningún indígena.³²

La provincia eclesiástica de Santo Domingo

El primero y el único concilio colonial de la provincia eclesiástica de Santo Domingo fue celebrado tan tarde como en los años de 1622 y 1623. Allí, los padres conciliares tomaron una posición no sólo en contra de la ordenación de indígenas —una población que casi había sido extinguida en muchos lugares en el Caribe— sino que también votaron en contra de la ordenación de negros, mestizos y mulatos. No obstante, algunos de los obispos, sobre todo los de la actual

³⁰ Fernando Campo de Pozo, OSA, y Félix Carmona Moreno, OSA. (eds), *Sínodos de Quito 1594 y Loja 1596 por Fray Luis López de Solís*. Madrid, 1996, p. 35-37, *cfr.* Fernando Campo de Pozo, OSA, “Los sínodos de Fray Luis López de Solís y el clero indígena”, *Archivo Agustiano* 75 (1991), p. 87-114.

³¹ Bayle, *op. cit.*, p. 523; Álvarez Mejía, *op. cit.*, 1955, p. 227.

³² Alberto Lee López, OFM, “Clero indígena en el Arzobispado de Santa Fe en el siglo XVI”, *Boletín de Historia e Antigüedades*, 50 (1963), p. 3-86, *cfr.* Carlos M Mesa, CMF, “La administración de los sacramentos en el Nuevo Reino de Granada”, *Misionalia Hispanica*, 30 (1973), p. 5-48.

Venezuela, se opusieron a esta exclusión absoluta de indígenas y quisieron quitar aquel decreto de las actas finales.³³

*

Así, el primer concilio de México (1555), el segundo concilio de Lima (1567-1568) y el primer concilio de Santo Domingo (1622-1623), todos impidieron a los indígenas de la ordenación. En el discurso colonial los eclesiásticos muchas veces consideraron a los indígenas como niños con racionalidad limitada, inclinados al vicio y muy inseguros en su fe cristiana. Por lo tanto, pensaron que los indígenas como grupo no debía ser admitido a las órdenes sagradas hasta que cuando "la fe cristiana se había arraigado firmemente en sus corazones". Aunque los obispos del tercer concilio mexicano (1585) quisieron excluir a los indígenas del sacerdocio, las actas revisadas del concilio que se publicaron en 1622 les admitieron a las órdenes sagradas debido a la intervención directa de Roma. En América del Sur, el tercer concilio de Lima (1582-1583) no se ocupa del problema de sacerdotes indígenas, pero en la práctica las puertas se abrieron a un clero nativo allí también.

De esta manera la legislación sobre la ordenación de indígenas se desarrolló durante la última mitad del siglo XVI. En la Nueva España ningún concilio provincial fue celebrado por casi doscientos años, hasta 1771, y como este concilio no recibió autorización las actas del tercer concilio mexicano (1585) continuaron siendo válidas hasta fines del siglo XIX. Igualmente, el tercer concilio de Lima (1582-1583) permaneció válido para la mayor parte de Sudamérica durante toda la época colonial.

LA IMPLEMENTACIÓN DE LAS LEYES DURANTE DOS SIGLOS, 1620-1820

El periodo que va desde principios del siglo XVII hasta fines del periodo colonial son un prolongado tiempo en que las leyes desarrolladas durante los concilios del siglo XVI se aplicaron a la prácti-

³³ Hugo Eduardo Polanco Brito, "El concilio provincial de Santo Domingo y la ordenación de negros y indios", *Revista Española de Derecho Canónico*, 25 (1969), p. 697-705, *cfr.* O.G. Parente, "Concilio Provincial Dominicano (1622-23). Aportación Venezolana", *Missionalia Hispanica*, 29 (1972), p. 202-213.

ca eclesiástica y un pequeño pero creciente grupo de indígenas se ordenaron sacerdotes.

En 1647 el jurista español Juan Solórzano y Pereyra resume las leyes indianas contemporáneas en su libro *Política Indiana*. Aquel trabajo es uno de los tratados legales más influyentes que se publicaron durante la era colonial. En el Libro IV, capítulo XX de su libro, Solórzano y Pereyra desarrolla sus argumentos en relación a la ordenación de indígenas y mestizos. Según él, los hombres nacidos en las Indias —un grupo que incluye tanto criollos y mestizos, como indígenas— podían ser ordenados si eran legítimamente nacidos y si habían sido considerados dignos al cargo. Así, la ordenación de hombres indígenas legítimamente nacidos no era un problema para él.

Por eso, Solórzano y Pereyra dedicó la mayor parte de su análisis a los problemas involucrados en la ordenación de mestizos nacidos fuera del matrimonio. Indicó que aunque varios concilios provinciales en las Indias prohibieron la ordenación de indígenas, estas prohibiciones no eran válidas para siempre y las puertas ya debían estar abiertas a un clero indígena. También observó la permanente escasez de sacerdotes que conocieran bien los idiomas indígenas. Por lo tanto, era cosa bastante normal y necesaria ordenar a mestizos e indígenas a título de lengua, o sea por saber un idioma indígena, incluso si ellos no tuvieran los medios económicos necesarios para la ordenación.³⁴

Particularmente desde la década de los noventa del siglo XVII, la corona española apareció como un factor importante a favor de la inclusión de indígenas en el sacerdocio. Durante esta década, o sea 130 años después la terminación del Concilio de Trento, se fundaron los primeros seminarios diocesanos en México, Honduras y Nicaragua. En este contexto, el rey decretó que la cuarta parte de las becas de los seminarios debían ser reservadas para estudiantes indígenas. Al menos teóricamente esto significó que un número más grande de indígenas podría recibir la educación superior necesaria para su ordenación.³⁵

La política real a favor de la integración de los indígenas se hace particularmente evidente en la llamada cédula de honores —una cédula real fechada en Madrid el 26 de marzo de 1697, que después

³⁴ Juan Solórzano y Pereyra, *Política Indiana*. [1647] (Ed. Francisco Tomás and Ana María Barrero) 3 v. Madrid, 1996, aquí, v. 2, col. 1626-1658.

³⁵ Olaechea Labayen, "Las universidades".

fue reiterada en 1725 y 1766. En esta cédula el monarca decretó que los indígenas nobles deberían ser admitidos tanto en las órdenes religiosas como en las instituciones de altos estudios como los seminarios y las universidades.³⁶ Recapitulando la legislación anterior el rey dispuso que no se debía impedir a los indígenas tener acceso a cargos y honores oficiales. Se hace por tanto una clara separación entre los indios principales y los indígenas tributarios. Mas concretamente se dice que a los nobles y a sus descendientes

se les deben todas las preeminencias y honores, así en lo eclesiástico, como en lo secular, que se acostumbraban conferir a los nobles hijosdalgo de Castilla, y pueden participar de cualesquier comunidades, que por estatuto pidan Nobleza; pues es constante que éstos en su gentilismo eran nobles, y a quienes sus inferiores reconocían vasallaje, y tributaban, había especie de nobleza, todavía se les conserva y considera, guardándoles en lo posible sus antiguos fueros o privilegios.³⁷

Consecuentemente, durante la mayor parte del período existió una preferencia por incluir la nobleza indígena en el sacerdocio. Fue sólo hacia fines del siglo XVII cuando comenzaron a aparecer un mayor número de indígenas que no pertenecían a la nobleza entre los curas. Muchos de éstos últimos fueron ordenados "a título de lengua".

Como se puede apreciar de los párrafos que siguen, la historiografía del largo período colonial que sigue a la era de los concilios provinciales es menos conocida que la anterior. Aunque hay un creciente número de estudios todavía falta mucho que hacer para investigar el papel de los sacerdotes de origen indígena en la tardía época colonial.

La provincia eclesiástica mexicana

En su estudio de 1 200 hombres que profesaron en la provincia franciscana del Santo Evangelio de México durante el siglo XVII, Francisco Morales encontró sólo una decena de indígenas. Como este

³⁶ Juan Bautista Olaechea Labayen, "Sacerdotes indios de América del Sur en el siglo XVIII", *Revista de Indias*, 26 (1969), p. 371-391.

³⁷ Margarita Menegus Bornemann y Rodolfo Aguirre Salvador, *Los indios, el sacerdocio, y la Universidad en Nueva España, Siglos XVI-XVII*. México, 2006, se encuentra el texto de la Cédula de honores del 26 de marzo de 1697, p. 295-297.

número incluye a frailes legos, no podemos saber con cierta ciencia si algunos de ellos también se ordenaron sacerdotes.³⁸ El número de indígenas en las órdenes religiosas fue muy bajo a lo largo de la época colonial, sin embargo dentro del clero secular empezó a crecer su número desde las primeras décadas del siglo XVII. El jesuita Andrés Pérez de Ribas menciona en su crónica *Triunfos de Nuestra Santa Fe* (1645) el caso de un indígena, llamado don Gerónimo, quien había conocido durante su tiempo en la Universidad de México. Pérez de Ribas aserta que este don Gerónimo se ordenó sacerdote y que sirvió como cura en la archidiócesis de México. Sin embargo, hablando sobre este caso, el cronista observó que aun hacia la mitad del siglo XVII el número de sacerdotes nativos en Nueva España seguía siendo muy reducido.³⁹ Otro cronista contemporáneo, el agustino Diego de Basalenque, manifestó que cuando estudió en la Universidad en México durante la última década del siglo XVI, tuvo varios colegas indígenas y algunos de ellos luego sirvieron como curas en Michoacán.⁴⁰

Con la aparición del nuevo libro de Margarita Menegus y Rodolfo Aguirre sabemos mucho más de la formación de sacerdotes indígenas en la tardía época novohispana. El libro es un estudio detallado de los estudiantes indígenas en México durante el siglo XVII y las primeras décadas del siglo XIX. Incluye listas de los indios estudiantes y graduados que se han encontrado en los archivos de la Real Universidad de México (144 indios entre 1692-1822) y estudiantes indígenas en el Colegio Seminario de México (198 estudiantes para el periodo 1697-1822). Los autores indican que no debe ser considerado como un número mínimo de estudiantes indígenas en aquella época, pero también que “antes de la década de 1690 la presencia de indios en la Universidad era esporádica”.⁴¹

En 1753 un sacerdote indígena de México, don Julián Cirilo de Castilla Aquihualcatehuetle, presentó una carta al rey defendiendo la fundación de un colegio particularmente destinado a la formación de un clero nativo con sede en la Villa de Guadalupe. Don Julián perteneció a la nobleza indígena de Tlaxcala, había sido educado en el seminario poblano y alcanzó el sacerdocio sólo después de una larga lucha con el obispo local. Sin embargo, tanto la Audiencia Real como

³⁸ Francisco Morales, OFM, *Ethnic and Social Background of the Franciscan friars in Seventeenth Century Mexico*, Washington D. C, 1973, p. 38-53.

³⁹ Bayle, *op. cit.*, p. 521.

⁴⁰ Olaechea Labayen, *Los concilios*, p. 513 f.

⁴¹ Menegus Bornemann y Aguirre Salvador, *op. cit.*, cap. II y III.

el arzobispo de México y el Concilio de las Indias desaprobaron el proyecto del colegio. El Concilio de las Indias lo descalificó porque sus oficiales pensaron que los indígenas carecían de las virtudes necesarias para una vida religiosa. Por su lado, el arzobispo pensó que el nivel intelectual y moral de los sacerdotes indígenas ya ordenados era muy bajo y por esto sería imposible encontrar a maestros convenientes. Hacia el fin de la década de 1760, don Julián presentó una vez más su proyecto a las autoridades eclesiásticas y reales y esta vez era por lo menos inicialmente exitoso. Para entonces los jesuitas habían sido expulsados y la iglesia tenía gran necesidad de clérigos seculares que les podrían reemplazar. El rey Carlos III sostuvo el proyecto y el Concilio de las Indias aprobó las constituciones del nuevo colegio. A pesar de eso, el proyecto de don Julián nunca llegó a ser realidad.⁴²

En un real decreto fechado en 1769 el rey ordenó a todos los arzobispos en las Indias convocar a sus obispos sufragáneos para celebrar concilios provinciales. En aquella misma carta, el rey decretó que la tercera parte o por lo menos la cuarta parte de las becas de los seminarios diocesanos en las Indias debían ser reservadas para estudiantes indígenas. Así, el cuarto concilio mexicano en 1771 incluyó la cédula real que decretó que una cuarta parte de las becas en los seminarios diocesanos deberían ser reservadas para discípulos indígenas. Además, los obispos subrayaron que los que fueron ordenados a título de lengua debían ser virtuosos y cultos y mostrar que recibieron una educación adecuada, sin embargo, a causa de su sabor regalista, la Santa Sede nunca aprobó el concilio.

A mediados del siglo XVIII, se empezó seriamente con la secularización de las doctrinas. Por secularización en este contexto se entiende que los doctrineros mendicantes, que hasta entonces habían administrado muchas de las doctrinas, deberían ser reemplazados por curas seculares. Faltando un número adecuado de clérigos que supieran los idiomas indígenas, el proceso de la secularización de las doctrinas significó que un número creciente de indígenas se ordenaron a título de lengua.⁴³ Aunque no faltaban indígenas mexicanos que ocuparan beneficios rurales, la mayoría de los indios or-

⁴² Olachea Labayen, "Promoción indígena", *cfr.*, Margarita Menegus Bornemann, "El Colegio de San Carlos Borromeo: un proyecto para la creación de un clero indígena en el siglo XVIII", en Margarita Menegus Bornemann (ed.) *Saber y Poder en México. Siglos XVI al XX*, México, 1997, p.197-243.

⁴³ William B. Taylor, *Magistrates of the Sacred. Priest and Parishoner in Eighteenth-Century Mexico*. Stanford, 1996.

denados sacerdotes quedaron como meros auxiliares de los beneficiarios. Y si llegaron a ocupar un beneficio muchas veces fue en parroquias rurales muy periféricas y con poca renta.⁴⁴

No obstante, parece que hacia fines del siglo XVIII los sacerdotes indígenas en la Nueva España eran aún relativamente pocos. En su impresionante estudio de las relaciones entre sacerdotes y parroquianos en el México borbónico, William B. Taylor computa que sólo cinco por ciento de los clérigos en la archidiócesis de México eran indígenas. En la otra diócesis estudiada por Taylor, la de Guadalajara, el número de indígenas entre el clero secular era aún más bajo (alrededor del dos por ciento).⁴⁵ David A. Brading hace casi las mismas observaciones para otra de las diócesis mexicanas, la de Michoacán, donde apenas encuentra un par de sacerdotes indígenas hacia fines de la colonia.⁴⁶ La situación en la diócesis de Yucatán era más o menos igual. Raymond Harrington, que ha estudiado las carreras de 509 sacerdotes seculares en la diócesis de Mérida entre 1780 y 1850, encuentra que sólo cinco de ellos (o un tanto por ciento) eran considerados indígenas.⁴⁷

La provincia eclesiástica peruana

Para los siglos XVII y XVIII, sabemos de varios sacerdotes indígenas en Sudamérica. Algunos de los sacerdotes peruanos hicieron carreras eclesiásticas bastante notables y acabaron como miembros de cabildos catedrales. Quizás el mejor conocido de estos curas indígenas es Juan de Espinosa Medrano, que se ordenó sacerdote en 1658 después de estudios en el Colegio de San Antonio Abad en Cuzco. Mientras la mayoría de los sacerdotes indígenas sirvieron en parroquias con población indígena o como curas auxiliares, Espinosa Medrano trabajó en una parroquia urbana, principalmente habitada por españoles. Murió en 1695 siendo miembro del cabildo catedral de Cuzco. En Lima se educaron a los hijos de caciques en el Colegio

⁴⁴ Ver la discusión en Menegus y Aguirre, *op. cit.*, p. 197-221.

⁴⁵ Taylor, *op. cit.*, p. 87, 94-96.

⁴⁶ David A. Brading, *Church and State in Bourbon Mexico. The Diocese of Michoacán 1749-1810*. Cambridge, 1994.

⁴⁷ Raymond P. Harrington, "The Secular Clergy in the Diocese of Mérida de Yucatán, 1780-1850. Their Origins, Careers, Wealth, and Activities", PhD Dissertation, Washington D. C. 1983, p. 131.

Príncipe, fundado hacia 1619. Uno de los antiguos estudiantes de este colegio, doctor Ignacio Díaz, luego sirvió como sacerdote en la catedral de Lima y llegó a ser secretario del arzobispo. Otro estudiante del mismo colegio, Juan Bustamante Carlos Inca, se ordenó hacia 1720 y escribió una colección de sermones en quechua. Al final de su vida llegó a ser un miembro del cabildo catedral de Lima.⁴⁸

En 1772 el arzobispo Diego Antonio de Parada convocó un sexto concilio provincial de Lima. En esta ocasión los obispos indicaron que los indígenas como grupo no debían ser excluidos de las órdenes sagradas. Al contrario, el concilio decretó que todos los obispos en la provincia de la iglesia deberían mostrar especial interés para educar candidatos indígenas que llenaran los requisitos establecidos por las leyes canónicas.⁴⁹

Durante la época colonial tardía los sacerdotes indígenas parecen haber sido especialmente numerosos en la provincia de Charcas, o sea la Bolivia de hoy, donde indígenas incluso llegaron a ocupar dignidades en los cabildos catedrales como el caso del chantre Juan de Choquehuanca. También en Perú había varios sacerdotes indígenas que hicieron carreras eclesiásticas durante el fin de la época colonial. Sabemos, por ejemplo, de Ignacio Díaz y Gabriel de Alvarado que era cura en Lima y del doctor Joaquín de Avalos y Chauca quien llegó a ser profesor de Teología en la Universidad de San Marcos en Lima y sirvió como sacerdote en la parroquia de Santiago Cercado en la misma ciudad. Sin embargo, la mayoría de los sacerdotes indígenas en la provincia eclesiástica peruana trabajaron, como en el caso de la provincia mexicana, en partidos rurales con una población predominantemente indígena.⁵⁰

La provincia eclesiástica de Guatemala

Al final de la época colonial, en Centroamérica, un sacerdote indígena llegó a ser especialmente conocido tanto por su carrera académica como por su oposición a la supremacía española. Este cura, llamado Tomás Ruiz, nació en 1777 en Chinandega, en la parte sep-

⁴⁸ Olaechea Labayen, "Sacerdotes indios", p. 371-391.

⁴⁹ Juan Bautista Olaechea Labayen, "Las Universidades hispanas de América y el indio", *Anuario de Estudios Americanos*, 33 (1976), p. 855-874.

⁵⁰ Álvarez Meija, *op. cit.*, 1956, p. 62, Olaechea Labayen, "Sacerdotes indios", p. 378-389.

tentrional de Nicaragua, miembro de una familia de nobles indígenas. Gracias al apoyo moral y financiero del obispo de León de Nicaragua, Ruiz fue capaz de estudiar en el seminario de la ciudad y fue ordenado sacerdote en 1801. Tres años más tarde llegó a ser doctor en leyes por la Universidad de Guatemala. Su disertación trató de la legislación eclesiástica y real sobre la población indígena. Graduado doctor, Ruiz regresó a Nicaragua y llegó a ser cura en un vecindario indígena de León y aparte de eso actuó como profesor de filosofía en el seminario diocesano.

Un par de años después, Tomás Ruiz solicitó beneficios en los cabildos catedrales de León y Comayagua (Honduras), pero le fueron negados. Como tenía mejores méritos que sus adversarios "blancos", no encontró otra explicación que el hecho de ser indígena. En una carta destinada al cabildo catedral de Comayagua, Ruiz les recordó que los primeros discípulos de Cristo no eran españoles sino pobres pescadores de Galilea y que él no debía ser excluido de oficios eclesiásticos altos por el simple hecho de ser indígena. En 1813 Ruiz formó parte de la llamada Conjura de Belén en la ciudad de Guatemala, en donde un grupo de sacerdotes e intelectuales llamaron a la liberación de la soberanía española. A causa de su participación en esta conjura, Ruiz fue sentenciado a muerte y aunque su pena de muerte se revocara luego tuvo que pasar mucho tiempo en la prisión. Alrededor del año 1820, a fines de la época de dominación española, Ruiz fue liberado, pero murió poco después, probablemente en Chiapas.⁵¹

CONCLUSIONES

Como ya hemos visto la legislación y el tratamiento teológico sobre el clero indígena en Hispanoamérica durante el siglo XVI y los primeros años del siglo XVII es sumamente conocido gracias al trabajo de un gran número de investigadores que se han dedicado al tema durante las últimas décadas. Por otro lado, cuando se entra a la etapa de 1620 a 1820, los estudios académicos escasean. Durante este período prolongado no aparecen muchas leyes nuevas sobre el

⁵¹ Gene A. Müller, "La formación de un revolucionario centroamericano en el siglo XIX", *Revista de Pensamiento Centroamericano* 154 (1977), y Jorge Eduardo Arellano, *El Padre Tomás Ruiz, Prócer de Centroamérica*, Managua, Editorial Nacional (1979).

asunto y por eso los estudios se enfocan ante todo a la implementación de los decretos de los concilios provinciales.

El estudio de la implementación de la legislación y la formación del clero nativo en las distintas partes de Hispanoamérica resulta bastante difícil. Como ya hemos indicado todavía queda mucho que hacer para conocer el clero indígena colonial como grupo y para conocer las biografías de clérigos individuales. Sin embargo, desde principios del siglo XVII hasta las primeras décadas del siglo XIX, un reducido pero siempre creciente número de indígenas llegaron a ser ordenados sacerdotes en varias partes de Hispanoamérica. Con muy pocas excepciones estos hombres pertenecieron a la nobleza indígena o eran hijos de caciques.

Algunos de los indígenas ordenados hicieron carreras eclesiásticas notables y llegaron a ser miembros de capítulos catedrales y profesores de seminarios y universidades. Esto sucedió particularmente en el caso en la provincia eclesiástica peruana. Sin embargo, la inmensa mayoría de los sacerdotes indígenas en Hispanoamérica sirvieron de clérigos auxiliares bajo la supervisión de un cura criollo o como curas en pueblos muy periféricos. Aún hacia fines de la era colonial, el número de sacerdotes indígenas probablemente nunca superó el cinco por ciento del clero en las diócesis hispanoamericanas y en varias de ellas la presencia de sacerdotes indígenas nunca superó al uno por ciento.

Artículo recibido el 27 de septiembre de 2007
y aprobado el 26 de febrero de 2008