

# La política de Manuel Rubio y Salinas hacia la población indígena del arzobispado de México: justicia, castellanización y cofradías (1749-1765)

Manuel Rubio y Salinas Policy  
about Indigenous Population in the Archdiocese of Mexico:  
Justice, Hispanicization and Confraternities (1749-1765)

María Teresa Álvarez-Icaza Longoria  
Instituto de Investigaciones Históricas  
Universidad Nacional Autónoma de México  
mtail@msn.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2578-9354>

## Resumen

Este trabajo propone revisar la interacción entre la mitra y los indios de la arquidiócesis mexicana durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas (1749-1765). Se examinan algunos de los programas reformistas más relevantes en torno a la población indígena: el ejercicio de la justicia eclesiástica, la castellanización y el control sobre las cofradías. Se busca mostrar las continuidades y los cambios en la política eclesiástica durante el gobierno de este arzobispo; asimismo, se analiza la respuesta de la feligresía a los proyectos emprendidos.

**Palabras clave:** arzobispado de México, población indígena, justicia, castellanización, cofradías

## Abstract

This paper proposes to look at the interaction between the miter and the Indians of the Archdiocese of Mexico during Manuel Rubio y Salinas prelacy (1749-1765). Some of the most relevant reformist programs related to Indigenous population are examined: the exercise of ecclesiastical justice, the Hispanicization and the control over confraternities. The goal is to show continuities and changes in the ecclesiastical policy of this archbishop; parishioner responses to the projects undertaken are also analyzed

**Key words:** Archdiocese of Mexico, Indigenous Population, Justice, Hispanicization, Confraternities.

**Recibido:** 17 de marzo de 2022 - **Aceptado:** 27 de mayo de 2022

## 1. Introducción

En las Indias, se desarrollaron políticas eclesiásticas específicamente destinadas a la población indígena. Por el ejercicio del Regio Patronato, las directrices generales venían de España, sin embargo, también fueron determinantes las condiciones imperantes en el territorio americano. En las diferentes jurisdicciones había particularidades en la conformación de las instituciones eclesiásticas y de la población. Tanto el clero como la feligresía se fueron reconfigurando; a su vez,

la relación entre los ministros y los fieles se modificaba constantemente. Los procesos de larga duración se combinaron con coyunturas más dinámicas. Aquí se pondrá la mirada en un contexto en el cual se impulsaron visibles transformaciones en la Iglesia indiana: el reformismo borbónico. Por mucho tiempo se insistió en que los grandes cambios ocurrieron hasta el gobierno de Carlos III, pero esta posición se encuentra en revisión. El afán de la monarquía española por intervenir en el ámbito eclesiástico en forma más contundente se presentó desde los inicios de la centuria

ilustrada. Durante el gobierno de Felipe V se lograron algunos avances y, en el reinado de Fernando VI, hubo ya modificaciones significativas (Kuethe y Andrien, 2018). Es necesario destacar que para la monarquía borbónica era importante colocar en su agenda reformista la intervención en la esfera eclesiástica, porque esto permitía un mayor fortalecimiento de la autoridad regia; fue adoptada una postura claramente regalista, lo cual llevó incluso a afianzar su posición frente al papado (Egido, 1979). El ejemplo más claro del viraje que empezó a notarse desde las primeras décadas del siglo XVIII fue la implementación de una política más restrictiva hacia el clero regular, visible tanto en España (Barrio, 2004: 301) como en Indias (Álvarez Icaza, 2016). La Corona española emitió una serie de medidas que limitaban el ingreso a las órdenes religiosas y desplazaron a los frailes del lugar que habían ocupado como curas de almas en sus dominios americanos. Todo esto sentó las bases para el reformismo de las últimas décadas del siglo XVIII.

Debe subrayarse que había lugares donde las transformaciones solían presentarse con

mayor prontitud e intensidad, las arquidiócesis marcaban pautas que podían replicarse en las diócesis sufragáneas. En la Nueva España, ese papel modélico lo tuvo el arzobispado de México, lo cual se ejemplifica con la aplicación inicial en esta jurisdicción del programa de secularización de doctrinas, ocurrida justamente en el periodo estudiado (Álvarez Icaza, 2015). El presente trabajo se centra en el gobierno de Manuel Rubio y Salinas, dado que este arzobispo atendió con particular interés varios asuntos relativos a la política eclesiástica dirigida a la población indígena que se debatieron largamente, esto se muestra en los programas que aquí se analizan. Debe tenerse presente que durante esta prelación la mitra tuvo una activa intervención sobre las prácticas de la religiosidad popular: procuró regular las actividades realizadas durante las procesiones y calificó el decoro de las imágenes religiosas. Asimismo, este arzobispo se colocó en un papel protagónico en la promoción de la devoción a la Virgen de Guadalupe (Álvarez Icaza, en prensa).

En el trabajo, se examinan tres proyectos dirigidos a la feligresía indígena que resultan

relevantes en este periodo. En primer lugar, se describen los mecanismos a través de los cuales la mitra mexicana ejerció el control que le correspondía sobre los delitos contra la fe, se señalan cuáles fueron las manifestaciones más importantes de heterodoxia indígena, así como los castigos impuestos a los infractores. A continuación, se explican las vías utilizadas para incentivar el uso de la lengua castellana tanto por el personal de los curatos como por los feligreses. Finalmente, se enlistan las medidas emitidas con el objetivo de lograr mayor control sobre las cofradías de los pueblos de indios. A lo largo del texto, se hacen visibles las instituciones eclesiásticas del arzobispado mexicano que intervenían más directamente con los fieles indios, como el provisorato de naturales. Asimismo, se exponen las diversas reacciones de la población indígena ante los programas impulsados desde la mitra mexicana. El análisis se basa prioritariamente en diversas fuentes documentales correspondientes al gobierno de este prelado y entra en diálogo con la historiografía, que se ha ocupado de las temáticas abordadas.

## **2. El ejercicio de la justicia eclesiástica para la población indígena**

En el Nuevo Mundo, los obispos adquirieron la responsabilidad de lograr la consolidación del cristianismo de los indios y de velar para que sus prácticas religiosas se mantuvieran dentro de la ortodoxia. Por ello, la atención de los delitos contra la fe cometidos por los naturales le correspondió a los obispos y sus provisoros. En todas las diócesis fueron establecidos tribunales episcopales, se regían por el derecho canónico, los decretos tridentinos y las disposiciones de los Concilios Provinciales realizados en el territorio indiano. Sin embargo, cada obispo podía incidir en la política judicial aplicada en el territorio a su cargo (Zaballa, 2010: 20-21).

En el arzobispado de México fue establecido un provisorato dedicado especialmente a la población indígena. En menor medida, se ocupó también de los habitantes de origen asiático, comúnmente conocidos como “chinos” (Lara, 2014). Debe tenerse en cuenta que la existencia de una atención diferenciada para los asuntos de la fe de los indios se derivó de la decisión de

que estos quedaran exentos de la jurisdicción del Tribunal del Santo Oficio, establecido en Nueva España en 1571. La justicia ordinaria tenía características distintivas pues, a diferencia de los procedimientos inquisitoriales, el acusado conocía los pormenores de su acusación (Traslosheros, 210: 59). El abundante número de procesos que se presentaron en la arquidiócesis mexicana influyó en la decisión de establecer un juzgado separado para las causas de fe de la población indígena (Viqueira: 1996: 92). Cabe señalar que en Yucatán hubo también un provisorato de indios (Chuchiak IV, 2000).

Con el paso del tiempo se fue estableciendo un procedimiento de trabajo coordinado entre el provisor de naturales y los jueces eclesiásticos de los curatos. Cuando un juez identificaba una posible causa que involucraba a indios, debía recabar información sobre el presunto delito para mandarla al provisor, con el propósito de que este la revisara. En caso de encontrarse elementos para proceder, se solicitaba al juez recoger los testimonios necesarios y atender los recursos presentados por el defensor. Todos los documentos reunidos eran enviados

al provisor para su revisión final y para la emisión de un fallo (Tavárez, 2012: 436-437).

El provisorato de indios y chinos de México tuvo una actividad variable. En las primeras décadas del siglo XVIII, experimentó un visible repunte. En esta época fue instaurado un procedimiento legal más sistemático y centralizado, se solicitó la intervención de expertos en teología y se restablecieron los autos de fe públicos contra idólatras (Tavárez, 2012: 480-481). Estas ceremonias de castigo, realizadas durante el gobierno del arzobispo José de Lanciego, fueron orquestadas por el provisor Juan Ignacio María de Castorena y Ursúa, y produjeron un fuerte impacto (Lara, 2014: 275-277).

Cuando Manuel Rubio y Salinas se hizo cargo de la sede mexicana, se ocupó de la atención de las faltas contra la fe cometidas por la población indígena a través de diferentes vías. Este arzobispo recorrió buena parte del territorio del arzobispado mexicano en sus visitas pastorales.<sup>1</sup> La presencia directa del prelado debía ser aprovechada para reformar las malas costumbres y promover la ortodoxia, así

como para administrar justicia en materia religiosa. (Concilio de Trento, sesión XXIV, cap. III). En sus libros de visita se consignaron peticiones de retirar imágenes religiosas “indecentes” y se prohibió realizar misas en lugares no autorizados. Asimismo, al estar en cada curato se solicitaba la denuncia de quienes eran identificados como hechiceros y adivinos; es llamativo que no se registraron datos referentes a ello, sea por no haber encontrado evidencias suficientes para proceder de inmediato (AGI, México, 2533) o porque la información se envió a la mitra por otras vías.

Parecería que Rubio tomaba una posición distinta de sus predecesores respecto a este asunto. Reconocía que entre los indios de la arquidiócesis estaba presente la superstición, sin embargo, argumentaba que ello se derivaba de problemáticas como la embriaguez. El prelado buscó soluciones prácticas y advirtió que serían castigados quienes tomaran bebidas alcohólicas en los días de procesión (AHAM, base colonial, caja 104, libro 3). Además, en 1754, emitió un edicto con el fin de capacitar a los jueces para que supieran cómo proceder en los casos de los indios acusados de hechicería

(AHAM, *Juzgado Eclesiástico de Toluca*, Edictos episcopales, caja 73, exp. 30). Fue establecido el requisito de que las presuntas víctimas debían ser revisadas por un médico para determinar si las dolencias tenían una causa natural. Si eso se confirmaba, los acusados debían ser liberados. La medida era muy novedosa, pero hay noticia de pocos testimonios médicos por lo cual parece haber tenido escasa aplicación (Tavárez, 2012: 505). En estos casos, en el arzobispado mexicano se cumpliría la premisa de que, conforme fue avanzando el siglo XVIII al definir los delitos de la población indígena, se fue hablando menos de herejía e idolatría y más de superstición (Lara, 2014:147).

Sin embargo, por otro lado en este periodo el Provisorato de Naturales tuvo intensa actividad, sobre todo cuando fue encabezado por Francisco Jiménez Caro. Se realizaron varios autos de fe que constituyen una continuidad con prácticas de la época de Lanciego y de tiempos previos. Se decidió utilizar este recurso, cuya eficacia se consideraba probada, para reforzar la autoridad diocesana ante la sociedad. El destinatario final era la feligresía

indígena, la cual recibía el mensaje de que las faltas a la fe recibían un castigo ejemplar.

En una de estas ceremonias, realizada en febrero de 1753, fueron castigados algunos indios acusados de hechicería e idolatría (Castro, 1854: vol. I, p. 95). En esa ocasión, el reo más célebre fue un indio “hereje politeísta” quien había organizado un movimiento heterodoxo en Actopan tras la secularización del curato y el nombramiento de un párroco que no hablaba otomí (BNM, AF, caja 106, exp. 1462, doc. 13). En el auto de fe de 1754 (Castro, 1854: vol. I, p. 216) y en el de 1755 (Castro, vol II, p. 438), algunos de los indios fueron procesados por ser embusteros, puede suponerse que tal acusación implicaba su participación en una religiosidad heterodoxa.

El caso más interesante, vinculado a un auto de fe realizado durante esta época, fue el de indios de Yautepec y varios pueblos cercanos acusados por ser ilusos, supersticiosos, brujos y hechiceros (Sedano, 1880: 34). Cuando Rubio estuvo de visita en la zona en 1760, corrían rumores de la presencia de prácticas idolátricas. Poco después, el cura de Yautepec,

Domingo José de la Mota, descubrió que había un culto a la virgen del Volcán, en el cual estaba involucrado un conjunto abundante de habitantes de la región. Los promotores de esta devoción eran los indios Andrés Pérez y Pascual de Santa María, quienes se asignaron respectivamente los cargos de arzobispo y de virrey (Luna, 2016: 195). Las ceremonias se realizaban en forma secreta, sin la participación de los miembros del clero; se llevaban a cabo rituales en los cuales se realizaba una apropiación de elementos procedentes del cristianismo; contaban, por ejemplo, con una pila bautismal. La población indígena tenía un papel protagónico en el movimiento, si bien también participaron personas de otros grupos sociorraciales.<sup>2</sup>

De la Mota, en su condición de juez eclesiástico, debió haber enviado la información al provisor para esperar sus instrucciones, pero él decidió entrar en acción. Cabe señalar que en el combate a la idolatría habían ido ganando importancia los clérigos diocesanos, mientras los religiosos cada vez perdían más espacios. Yautepec había pasado recientemente a manos del clero secular. Es posible que los feligreses

vieran disminuido el margen de autonomía con el que se habían movido mientras fueron administrados por los dominicos, pues tras el cambio jurisdiccional el cura de su pueblo fungía también como juez. Seguramente de la Mota quiso mostrar la eficacia con la que actuaba ante cualquier situación irregular, como lo había hecho en sus anteriores parroquias (Luna, 2016: 178).

El cura y sus ayudantes se presentaron en el lugar donde los devotos de la Virgen estaban reunidos, con el propósito de apoderarse de la imagen para destruirla. Los indios presentaron resistencia y se dio un violento enfrentamiento entre las partes; en un primer momento los eclesiásticos debieron huir. Sin embargo, una vez que el culto se hizo del conocimiento público, no pudo continuar. Se fueron descubriendo los diferentes lugares de reunión y se identificó a los participantes, se calculó que eran aproximadamente 500. Muchos de los involucrados tuvieron que escapar de sus pueblos y esconderse.

Ante la gravedad del asunto intervino la mitra mexicana. Rubio mandó como representante

a su abogado, Antonio Diez de Medina, e informó al virrey Cruillas de la situación para pedirle apoyo. Diez le hizo saber al prelado que con la intervención de la justicia local pronto se había logrado restablecer la tranquilidad en la zona. Muchos de los participantes en el culto tuvieron que acudir a mecanismos de negociación con las autoridades. Se mostraron dispuestos a reconocer que habían estado involucrados en una práctica reprobable y dijeron estar arrepentidos. El enviado del arzobispo expresó la opinión de que los indios usaban los ritos cristianos, “aunque supersticiosamente observados y diabólicamente invertidos”, lo cual demostraba que no rechazaban la religión. Concluyó que su comportamiento erróneo se había originado por la falta de instrucción y se mostró conciliador (AGI, México, 2533).

Sin embargo, la clemencia no se aplicó a los líderes principales del movimiento; estos fueron apresados y enviados a la capital novohispana para que el provisorato se encargara de juzgarlos. Los acusados fueron encontrados culpables del delito de idolatría. Para llegar a este veredicto debió haber pruebas de los acusadores y confesión específica por parte de los

acusados (Tavárez, 2012: 19). Es interesante subrayar que según las autoridades, algunos de los involucrados habían escrito libros en náhuatl donde habían plasmado “blasfemias, supersticiones e invocaciones diabólicas”. Esto muestra un acto de apropiación por parte de los indios de la palabra escrita como un medio para difundir su culto.

Con la celebración del auto de fe referido se buscaba un doble objetivo: castigar a los culpables y dar un escarmiento a los demás. Estas ceremonias se celebraban con un complejo aparato. Se realizaban en un lugar público, como la plaza de un convento importante. Acudía el personal del provisorato, los ministros encargados de la atención espiritual de los indios, las autoridades indígenas, así como los habitantes de la capital y los pueblos circundantes. Los acusados eran paseados por las calles llevando elementos que los señalaban públicamente como delincuentes y, posteriormente, algunos recibían azotes como castigo.

Una situación llamativa es que tanto Francisco Jiménez Caro como su sucesor, Manuel Joaquín

Barrientos Lomelín y Cervantes, buscaron aplicar el ceremonial del Santo Oficio en las causas de fe de los indios. En estos años, los provisosores de naturales se hacían llamar Inquisidores Ordinarios de Indios y Chinos. Con tal carácter despachaban títulos de notarios, familiares, consultores, calificadores e intérpretes. En el área ocupada por esta dependencia en el palacio arzobispal, fueron habilitados espacios para dar cabida a funciones análogas a las del Tribunal del Santo Oficio; además, utilizaban las insignias inquisitoriales. Llegaron a fijar edictos para que se recogiesen algunos libros escritos por los indios en sus idiomas y exhibieron los autos de las causas. La Inquisición reclamó y recordó que los indios no debían recibir trato de herejes, por lo cual, tanto las causas como los castigos debían ceñirse a la práctica de los tribunales eclesiásticos ordinarios. Resulta llamativo el peso que se dio a la institución a cargo de la justicia eclesiástica dirigida a los indios en esta jurisdicción. Cuando se preguntó en otras diócesis novohispanas si los provisosores actuaban a imitación del Santo Oficio, la respuesta fue negativa (AHNE, Inquisición, 2286).

El caso de Yautepec llevó a que la mitra insistiera en que los eclesiásticos tenían la responsabilidad de brindar una mejor atención espiritual a la población indígena. El prelado le indicó a los curas, a través de una carta circular, que estaban obligados a residir en su partido y a ocuparse de instruir adecuadamente sus feligreses (Rubio, BC, UNAM, FA, 1762). Además, ya había dividido algunos curatos y nombrado más vicarios para intentar que los habitantes del medio rural contaran con un ministro cercano. A su vez, el monarca español emitió una real cédula, el 18 de octubre de 1764, ordenando que se nombraran tenientes de cura en los pueblos distantes de su cabecera (AGNM, Reales Cédulas Originales, vol. 84, exp. 99). Todas estas medidas buscaban que el clero tuviera mayor control sobre los indios. Poco tiempo después, los autos de fe dejaron de ser el medio predilecto para erradicar los errores de las prácticas religiosas de los indios. El racionalismo borbónico adquiriría mayor influencia en la política eclesiástica (Lara, 2014: 280-281).

Debe señalarse que en los territorios del arzobispado de México, donde el proceso

de incorporación de la población indígena al cristianismo no había concluido, se vivía una situación distinta. En algunas misiones de la custodia franciscana de San Salvador de Tampico, ante la escasez de tierras provocada por el crecimiento de las haciendas, muchos indios habían huido a los cerros donde volvían a realizar prácticas idolátricas (Álvarez Icaza, 2018: 287). Esto demostraba que, a pesar de que los religiosos estaban presentes en la región desde hacía muchos años, no había desaparecido la ritualidad asociada a los anteriores lugares de residencia de los indios. En la zona de las misiones fernandinas de la Sierra Gorda, que estaban en su época de mayor esplendor, fue descubierto el adoratorio a una deidad identificada como madre del Sol. Para demostrar el triunfo del cristianismo por sobre las antiguas prácticas religiosas de la población indígena, los misioneros decomisaron la imagen y la enviaron a su colegio (Álvarez Icaza, 2015: 159-163).

Situaciones muy variables llevaron a los indios de la arquidiócesis mexicana a la realización de prácticas religiosas heterodoxas durante los años analizados. La mitra reafirmó su papel

protagónico en la persecución de los delitos contra la fe, los arzobispos subsecuentes mantendrían vigente este compromiso.

### 3. La política de castellanización de la población indígena

Desde el inicio de la evangelización, dio inicio un debate en torno al idioma que debía utilizarse para los asuntos relacionados con la atención religiosa de la población indígena. En Nueva España el clero regular, que ocupaba un lugar preponderante, se inclinó a favor de las lenguas indígenas, pues consideró que era la solución más apropiada a las circunstancias. Durante el siglo XVI, los religiosos impulsaron la impresión tanto de textos destinados a la instrucción doctrinal como dedicados a la explicación gramatical de las principales lenguas indígenas (Hernández, 1996: 363). En el territorio indiano, para la enseñanza de la doctrina se privilegió el uso de las lenguas generales, eso pasó con el náhuatl en Nueva España y en los dominios españoles meridionales con el quechua y el aymara (Castro e Hidalgo, 2016).

Por otro lado, los indios que habitaban en zonas donde había población hispana pronto tuvieron contacto con el castellano. Hacia mediados del siglo XVI, la Corona española empezó a emitir medidas para favorecer este idioma, con el argumento de que su uso permitía un mejor adoctrinamiento de los indios.<sup>3</sup> En realidad, por largo tiempo su aprendizaje fue voluntario. Las lenguas indígenas, sobre todo las que tenían una presencia más amplia, siguieron utilizándose profusamente. Incluso los miembros del clero secular debieron capacitarse en ellas para poder atender los curatos indios (Aguirre, 2006).

De cualquier forma, el idioma de los españoles continuó su avance en el mundo indiano, primero en las ciudades y los reales de minas, luego en los pueblos más importantes. En las décadas finales del siglo XVII, por medio de varias reales cédulas se ordenó el establecimiento de escuelas para castellanizar a la población indígena (Solano, 1992). En la arquidiócesis mexicana se habló de la conveniencia de poner en marcha este proyecto durante la prelación de José de Lanciego. Al parecer, ni los curas

ni los indios mostraron mayor interés y los logros fueron escasos (Aguirre, 2016).

Desde la publicación de la *Gramática de la lengua castellana*, Elio Antonio de Nebrija había asociado la extensión de esta lengua con el ejercicio del poder imperial (Guzmán y Nansen, 1997). En el siglo XVIII, el castellano se afianzó como el idioma nacional de España. En 1714, fue creada la Real Academia Española, por la iniciativa de un grupo de letrados y con la protección de la monarquía (Real Academia Española, 1726-1739). La academia promovió el uso correcto de la lengua y publicó una serie de obras para actualizar las reglas gramaticales y ortográficas (González, 2014). Todo esto contribuiría a la mayor fuerza expansiva del idioma de los españoles en sus dominios americanos.

A mediados del siglo XVIII, los habitantes de muchos lugares del arzobispado mexicano hablaban castellano como resultado de la constante interacción entre los diversos grupos sociorraciales. Rubio afirmaba que en la mayoría de los pueblos vivían cantidades considerables de españoles y gente de otras

castas, asimismo, decía que todos los indios entendían por lo menos las palabras más usuales del español (AGI, México, 2714). Sin embargo, en numerosos curatos se utilizaban las lenguas indígenas: el náhuatl ocupaba una indiscutible primera posición, a continuación se ubicaba el otomí. Existían varias lenguas con presencia a nivel regional como el mazahua, el huasteco, el tepehua, el totonaco y el pame. Había pueblos donde se hablaba un idioma en la cabecera y otro en las visitas o barrios.

Este prelado llevó a cabo ajustes importantes en la administración espiritual de los curatos de la arquidiócesis que tuvieron implicaciones significativas en el ámbito lingüístico. Cuando puso en marcha el programa de secularización de doctrinas, en acuerdo con el virrey Revillagigedo, fueron designados párrocos que proporcionaban administración espiritual en castellano (AGI, México, 2712). Se sostenía que si los indios ya hablaban español, era mejor manejar en ese idioma todos los asuntos relativos a la religión. El prelado señaló que había realizado ese cambio en la mitad de los curatos secularizados (AHAM, base colonial, caja 104, libro 3).

La mitra sabía que enfrentaba un panorama complejo. Muchos clérigos diocesanos se habían ordenado a título de lengua, lo cual había dado oportunidad de entrar al sacerdocio a un número considerable de indios (Menegus y Aguirre, 2006). Se les debía encontrar acomodo en los curatos de la arquidiócesis, lo cual no era fácil, pues los lugares disponibles eran insuficientes. La mayoría ocuparon la posición de vicarios y confesores, solo algunos llegaron a ser nombrados curas. Para preparar mejor a este sector de los clérigos diocesanos, Rubio estableció cátedras de náhuatl y otomí en el seminario (AHAM, base colonial, caja 03, libro 2). En realidad, su postura ante ambas lenguas indígenas era muy distinta. Consideraba al náhuatl una lengua culta y con abundantes textos que permitían su estudio. El primer personaje que ocupó la posición de catedrático de lengua mexicana en el seminario, Carlos de Tapia Zenteno, recibió su apoyo para llevar a la imprenta una obra titulada *Arte novísima de lengua mexicana* (1753). Tapia tenía el encargo de certificar a los aspirantes a curatos para que pudieran presentarse a sínodo. Aunque Rubio sostenía la cátedra de otomí, su valoración de esta lengua era negativa; decía que si

los indios la usaban se corría el riesgo de que confundieran los ritos cristianos con los de su antigua gentilidad (AGI, México, 2714). A su juicio, para conocer la religión cristiana era mejor usar el castellano y el náhuatl.

Una pieza fundamental en la política lingüística de este prelado fue la castellanización de la población indígena (Álvarez Icaza, 2017). Él opinaba que este idioma debió haberse enseñado a los naturales desde la época fundacional de la Iglesia novohispana y criticó a los religiosos por no haberlo hecho así. Consideraba que había llegado el momento de lograrlo. Su objetivo era bastante radical, deseaba que todos los asuntos relativos a la fe se manejaran en castellano y aspiraba a abolir enteramente las lenguas de los indios (AHAM, base colonial, caja 104, libro 3). Aunque esa meta era más la expresión de un ideal que una realidad posible, el prelado puso su mayor esfuerzo en lograr un avance significativo.

Rubio decía haber comprobado que los indios hablantes de español eran más devotos. A partir de esta idea, concibió el plan de crear escuelas en los pueblos de indios en las cuales los niños

aprendieran, simultáneamente, castellano y doctrina cristiana. El proyecto se impulsó en todo el arzobispado; al frente de él estuvo el provisor de naturales, Francisco Jiménez Caro. En 1753, la mitra envió instrucciones detalladas para que se establecieran las escuelas de lengua castellana. Los curas debían elegir a personas idóneas para las tareas docentes, confirmando sus buenas costumbres y su adecuada instrucción en la doctrina; se les pidió garantizar el buen funcionamiento de las escuelas y velar por su continuidad, incluso ayudando a sostenerlas si era necesario (Tanck, 1999: 159).

Se determinó que estaban obligados a acudir a los nuevos establecimientos educativos todos los menores de 14 años, niños y niñas por separado, con un maestro de su mismo sexo. Se designó a los fiscales de la iglesia para que se encargaran de conducir a los niños al lugar donde se impartieran las clases. El prelado afirmaba que las escuelas funcionaban con bastante comodidad y complacencia de los naturales. Seguramente, hubo casos en que esto ocurrió porque algunos centros de instrucción creados por Rubio se conservaron en

funciones a largo plazo (Tanck, 2011: 91) Sin embargo, en ocasiones, los padres presentaron resistencia a enviar a sus hijos a las escuelas y se advirtió a los fiscales que de todas maneras debían llevarlos (BN, AF, caja 106, exp. 1462, doc. 13). Es de esperarse que por esta situación se presentaran roces al interior de los pueblos.

Para financiar el pago de los maestros, se plantearon varias opciones: el dinero podía provenir de los bienes de comunidad, del cultivo en común de una tierra o de la contribución de los habitantes del pueblo. Hubo indios que se mostraron renuentes a cooperar, quizá por enfrentar coyunturas de escasez, pero también pudo ser una manera de mostrar su rechazo a la presencia de personajes que surgían como una nueva figura de autoridad, encargada de propiciar un cambio cultural trascendente en el mundo indígena.

Rubio mantuvo siempre el apoyo a este proyecto. Desde el principio se mostró satisfecho porque se instalaron escuelas en bastantes lugares del arzobispado y esperaba que no tardaran en crearse en los partidos restantes. En 1755, informó a la Corona de la creación

de 237 nuevos centros de castellanización y adoctrinamiento desde el inicio de su gobierno (AGI, México, 807). Gracias a ellos –afirmaba orgulloso– había comprobado progresos notorios, pues cuando llegaba a los pueblos los niños salían a recibirlo cantando la doctrina en castellano y respondían a sus preguntas en este idioma. En sus diversas visitas pastorales prestó atención a las escuelas. Decía que era una de las providencias de las que se ocupaba con mayor eficacia en los edictos particulares de cada curato, porque conducía al aumento de la religión y al mejor servicio del rey (AHAM, base colonial, caja 104, libro 3). Hasta los últimos años de su prelación se ocupó de revisar diversos aspectos de los establecimientos educativos en funciones y continuamente exhortó a su creación.

La aplicación de este programa generó diferentes respuestas y reacciones de los actores involucrados. Un caso ilustrativo fue el de Actopan. Este pueblo era uno de los que había pasado a ser administrado en castellano; el cura era un eclesiástico bastante cercano a Rubio, por lo cual puede suponerse su apoyo entusiasta al proyecto educativo impulsado

por el prelado. El curato era señalado como modelo de éxito porque acudían a la escuela 3.000 niños indios. Esto no impidió que se pusieran en marcha medidas coercitivas, pues a los estudiantes no se les permitía hablar en su lengua y se les anunció que en caso de inobediencia se aplicarían penas proporcionadas a su edad (AGI, México, 2714). Es interesante consignar que los vecinos de este lugar se quejaron en varias ocasiones de su cura (AGNM, Indiferente virreinal, Arzobispos y obispos, caja 4328, exp. 1). Una de las críticas fue que no sabía hablar otomí, por lo cual queda claro que los habitantes del curato no aceptaron de buen grado el cambio de lengua. El prelado continuó insistiendo en que solo si los indios dejaban de usar este idioma se conseguiría apartarlos de costumbres inconvenientes (AGI, México, 2714). El ejemplo de este pueblo también fue utilizado por los detractores de Rubio, quienes señalaron que al poner un cura “mudo” en la lengua de sus feligreses y obligado a los indios a hablar castellano, se había fomentado la idolatría. En esa posición se ubicaban personajes pertenecientes a las órdenes religiosas (BN, AF, caja 106, exp. 1462,

doc. 13) e incluso miembros del Ayuntamiento de México. (BN, AF, caja 127, exp. 1646, doc. 1).

Durante estos años, hubo otras iniciativas para impulsar el uso del castellano entre los indios. La élite indígena envió dos propuestas al rey Fernando VI. Juan Cirilo de Galicia y Castilla Aquihualetuhtle, un noble tlaxcalteca, solicitó la fundación de un colegio en el cual los hijos de caciques y principales indios se formarían como sacerdotes; los colegiales aprenderían tanto los dogmas como la lengua castellana y podrían enseñarlos a los demás indios cuando realizaran su labor pastoral (Menegus, 2013). Andrés Ignacio de Escalona y Arias, un cacique tlatelolca, planteó el restablecimiento del Colegio de Santa Cruz de Tlatelolco y la utilización del Colegio de San Pablo para preparar a los indios como curas y misioneros; como un paso previo necesario sugirió la instauración de escuelas de lengua castellana en los pueblos (Díaz, 2015).

La Corona no apoyó estos proyectos, pero sí se posicionó respecto a la castellanización de la población indígena. En 1754, el monarca emitió una real cédula en la cual señaló la

conveniencia de enseñar castellano a los indios para poder explicarles adecuadamente los misterios de la fe. Sin embargo, puntualizó que el aprendizaje de este idioma debía ser voluntario (Konetzke, 1962: 269-270).

Es importante subrayar que los diversos promotores del castellano coincidían en que su aprendizaje era útil a los indios porque les ayudaría a vivir de una manera más civilizada y les traería beneficios para su salvación. Sin embargo, tanto la nobleza indígena como la Corona proponían programas de aprendizaje graduales y voluntarios. Durante los años de gobierno de Rubio fue el prelado quien ejecutó acciones efectivas y expresó ideas contundentes respecto a la castellanización de la población indígena en el arzobispado mexicano. Sentó precedentes para que poco tiempo después se impusiera una posición más dura en la política lingüística aplicada en los dominios indios.

#### **4. El control sobre las cofradías de los pueblos de indios**

Las asociaciones de fieles posibilitaron una activa participación de los laicos en la Iglesia.

En las Indias, se establecieron desde el siglo XVI y funcionaron como una vía efectiva para la cristianización de la población indígena. Eran un medio idóneo para la expresión de la religiosidad popular a nivel local (Mancuso, 2007: 95). En principio, eran los fieles quienes decidían reunirse en torno a un determinado emblema santo. Se agrupaban con fines piadosos, así como para crear lazos de unidad e identidad entre ellos. El clero también auspició la fundación de agrupaciones devocionales; las consideraban un medio adecuado para afianzar la fe y canalizar las prácticas religiosas de los indios, además, podían contribuir a los gastos del culto y al sostenimiento de los eclesiásticos. Tanto la Corona como los obispos fueron buscando caminos para intervenir en su creación y vigilar su funcionamiento. En general, si estas agrupaciones contaban con un gobierno estable, recursos decorosos, constituciones aprobadas por el provisorato de naturales y reconocimiento por parte de las autoridades, eran llamadas cofradías. Si funcionaban con menor formalidad, eran definidas como hermandades.

La cantidad de cofradías y hermandades en los pueblos de indios del arzobispado de México fue muy variable; su conformación y permanencia dependía de que los fieles lograran organizarse adecuadamente y dispusieran de fondos suficientes. La tendencia general fue hacia su incremento, si bien no todas las fundaciones se conservaron a largo plazo (Macleod, 2000: 208-209). En general, lograron moverse con un margen considerable de autonomía, llegando a negociaciones con los clérigos a cargo de los curatos para recibir servicios religiosos y utilizar los espacios sagrados.

Hacia fines del siglo XVII, había un número abundante de agrupaciones de fieles en los pueblos de indios de la arquidiócesis mexicana. Los preladados diocesanos procuraron tener cada vez mayor injerencia en ellas y les dedicaron bastante atención en sus visitas pastorales. Francisco de Aguiar y Seijas procuró fortalecerlas, pero también regularlas (Aguirre, 2018). José de Lanciego y Eguilaz buscó garantizar la presencia de jueces eclesiásticos en todo el territorio del arzobispado y a ellos les encargó supervisarlas cercanamente. La

Corona también se interesó por ejercer mayor vigilancia sobre ellas (Aguirre, 2016).

La realización de visitas pastorales le permitió a Manuel Rubio y Salinas constatar la situación en la que se encontraban estas corporaciones y poner en marcha distintas medidas correctivas. Durante el gobierno de este prelado, la presencia de cofradías y hermandades en el mundo indígena era muy significativa (Álvarez Icaza, 2021). En sus libros de visita puede observarse que en los pueblos de la arquidiócesis había asociaciones devocionales que declaraban estar constituidas por indios o por españoles, pero en esta época era bastante común que se hubieran difuminado los límites en la distinción sociorracial de sus miembros (García, 2007: 97). Una de las prioridades en la política de Rubio hacia las asociaciones de fieles fue insistir en que hubieran recibido permiso de la autoridad para funcionar. Para ello el prelado dio varios pasos. El primero, fue oponerse a que los feligreses siguieran conformando hermandades a su arbitrio. Asimismo, conminó a las hermandades existentes a transformarse en cofradías. Subrayó que para ser consideradas como tales debían

tener constituciones elaboradas por sus miembros y aprobadas por la mitra. En estos mismos años el virrey Revillagigedo solicitó a los curas constatar si las cofradías estaban formalmente constituidas y les pidió información sobre sus recursos (Taylor, 1999: 457).

Otro asunto en el que se empeñó este prelado fue en quitarle al clero regular control sobre las asociaciones devocionales. Detectó casos en que los religiosos se habían tomado la atribución de erigir cofradías y de aprobar sus constituciones; los fieles fueron conminados a acudir ante la mitra para corregir esa situación de inmediato. Cuando numerosas doctrinas fueron secularizadas, los párrocos designados recibieron también el nombramiento de jueces eclesiásticos de los curatos, lo cual les posibilitaría ejercer una vigilancia más cercana sobre las agrupaciones piadosas. El prelado exhortó a los primeros curas seculares a cumplir estas obligaciones de manera ejemplar, aunque se dieron casos en los que el nuevo ministro entró en conflicto con alguna cofradía de su parroquia.

Rubio atendió con especial interés el manejo de los recursos de las asociaciones devocionales. Partió del principio de que los bienes de cofradías y hermandades pertenecían a la jurisdicción eclesiástica (Carbajal, 2015: 10-11) y cuando fue necesario defendió este punto. Le encargó a los curas estar pendientes de la conservación de los bienes. Sin embargo, las tareas más cotidianas debían realizarlas las propias autoridades de las asociaciones de fieles. El prelado le solicitó a los mayordomos llevar registros cuidadosos del manejo de los bienes y rentas, así como contar con un inventario bien organizado. A su vez, le encargó a los jueces vigilar que los mayordomos fueran elegidos con regularidad.

Un tema en el que se manifestaron posturas encontradas fue en el de los gastos. Los miembros de las cofradías y hermandades deseaban decidir con libertad sobre sus recursos y solían hacer importantes erogaciones para que las fiestas se realizaran con todo el lucimiento posible. Rubio consideró que las asociaciones piadosas gastaban demasiado en cuestiones mundanas y ordenó que eso se limitara; pidió destinar la mayoría del dinero

disponible al pago de los curas, la realización del culto y el mantenimiento de las iglesias. Las autoridades de las asociaciones devocionales debieron hacer algunas concesiones porque era necesario retribuir al personal del curato por sus servicios y hacer aportaciones para adornar los templos, pero no estaban dispuestos a prescindir de los elementos que para ellos constituían parte fundamental de las celebraciones religiosas. La religiosidad popular requería de expresiones de regocijo, como la música y los cohetes. Las fiestas eran una ocasión de convivencia y eso implicaba preparar comida y bebida para los numerosos participantes. En realidad, era muy difícil que el arzobispo pudiera ejercer un control constante sobre las erogaciones realizadas por las asociaciones de fieles, porque su presencia en los curatos era muy esporádica.

Otro rubro que estuvo sujeto a revisión durante esta época en el arzobispado de México, fue el de las devociones a las que se dedicaban las cofradías y hermandades de los pueblos de indios. Cuando los fieles establecieron asociaciones piadosas mostraron su preferencia por ciertas figuras sagradas, si bien, tanto el

clero como la mitra debieron autorizarlas. A partir de las indicaciones que Rubio dio en cada curato, se hizo evidente su preferencia por determinados cultos. En lo referente a las advocaciones marianas, demostró su aprobación por la Virgen del Rosario, pues se vinculaba con una práctica devocional que deseaba reforzar. También incentivó las cofradías dedicadas a la Virgen de Guadalupe, quien había llegado a ocupar una posición central, tanto para los fieles del arzobispado como para la mitra mexicana (Mayer, 2000).

La principal innovación de Rubio fue promover que en todos los pueblos de indios hubiera cofradías dedicadas al Santísimo Sacramento y a las Benditas Ánimas. Cuando ya existían, pidió conservarlas. Si alguna de ellas era una hermandad exhortó a convertirla en cofradía y donde no estaban presentes, propuso usar los recursos de otras asociaciones para crear al menos una con ambos títulos. Esta política del prelado se fundamentaba en la consideración de que ambas cofradías cumplían con funciones provechosas. Las del Santísimo Sacramento sufragaban las celebraciones realizadas tanto en *Corpus Christi* como en jueves

santo, también pagaban una misa realizada los jueves, se ocupaban de llevar la eucaristía a los enfermos y de organizar procesiones. Las de las Benditas Ánimas mandaban decir misas por el eterno descanso de sus miembros cuando morían, patrocinaban una misa los lunes y la celebración del Día de los fieles difuntos. Los habitantes de los curatos se mostraron dispuestos a crear y mantener estas cofradías porque ayudaban a la organización de festividades obligatorias en el calendario litúrgico. Además, posibilitaban la realización frecuente de actos devocionales y caritativos. En esta época, las asociaciones de carácter sacramental tomaron ventaja sobre las que se dedicaban a santos específicos (Brading, 1993: 37). Sin embargo, los fieles encontraron formas de mantener vigentes las devociones que les resultaban significativas.

Es difícil decir cuántos cambios logró la política de Rubio en el mundo de las cofradías de los pueblos de indios del arzobispado. Los fieles siguieron agrupados en muchas asociaciones que no lograron la regularidad deseada por el prelado, no todas se registraron formalmente ante la autoridad ni sometieron sus

constituciones a la aprobación de la mitra. Hermanos y cofrades hicieron todo lo posible por mantener la autonomía en su gobierno y el manejo de sus recursos. A pesar del impulso a los cultos de carácter más general, continuaron fieles a sus devociones locales y prosiguieron realizando celebraciones en las que se mantenían vigentes sus expresiones de religiosidad popular, tanto en la cotidianidad como en ocasión de las fiestas. En las siguientes décadas, los prelados mexicanos volvieron a insistir en varias propuestas realizadas por él. La gran reforma en las asociaciones devocionales de la feligresía aún tardaría tiempo en lograrse.

### **Reflexiones finales**

Los tres programas expuestos brevemente en este trabajo se ocupaban de asuntos relevantes planteados desde el establecimiento de la Iglesia indiana y que se discutieron con especial intensidad en el transcurso del siglo XVIII. Realizar el análisis en un espacio jurisdiccional más acotado, aun siendo tan amplio como el arzobispado de México, hace posible

ponderar la impronta de las condiciones regionales y asomarse a algunas variantes locales.

Cada una de las problemáticas expuestas tenía antecedentes particulares y se movió a su propio ritmo durante el periodo estudiado. Sin embargo, analizarlos en conjunto permite ver algunos rasgos importantes de la política dirigida a la población indígena durante la prelación de Manuel Rubio y Salinas. Un factor importante fue que pudo disponer de los mecanismos y los operadores necesarios para ejecutar sus proyectos.

La realización de visitas pastorales le permitió a este prelado enterarse de primera mano de la situación prevaleciente en muchos pueblos de indios de la arquidiócesis mexicana. En el transcurso de sus recorridos pudo recabar información, expedir órdenes y vigilar su cumplimiento. Además, la mitra mexicana contaba con una institución especializada en este sector de la población: el provisorato de indios y chinos. Durante su gobierno, dicha dependencia funcionó con un aparato burocrático especialmente complejo, tomando como referencia al Tribunal del Santo Oficio.

Los provisos de naturales parecen haber puesto bastante empeño en tener presencia en los pueblos de indios y en mostrar su eficacia.

Rubio cambió en forma notoria los equilibrios del clero del arzobispado, favoreciendo a los seculares y limitando a los regulares. En el combate a la heterodoxia religiosa, el impulso al uso del castellano para los asuntos religiosos y la vigilancia de las cofradías, tomaron la batuta los clérigos diocesanos, tanto en su papel de curas como de jueces eclesiásticos. Durante este periodo se plantearon objetivos de gran alcance respecto a los habitantes indios del arzobispado, pero Rubio debió aceptar los límites impuestos por los destinatarios de sus proyectos. Es evidente que no consiguió eliminar las prácticas religiosas heterodoxas, desterrar el uso de las lenguas indígenas, ni controlar las expresiones devocionales de las cofradías. Sin embargo, el prelado buscó caminos para lograr avances. En ocasiones, retomó prácticas establecidas por sus predecesores, ese sería el caso de la reinstauración de los autos de fe para aplicar castigos ejemplares a los indios que cometieran delitos relacionados con la fe. También

aplicó medidas que constituían una ruptura respecto a las viejas usanzas, como ordenar que se realizaran análisis médicos a las víctimas de presuntos actos de hechicería. Sus programas no estuvieron exentos de paradojas: en muchos curatos que antes eran de lengua, impuso la atención espiritual en castellano y, simultáneamente, estableció cátedras en el seminario para que los clérigos mejoraran su manejo de las lenguas indígenas más usadas.

Los indios del arzobispado dieron una amplia gama de respuestas ante las políticas de este prelado. Usando el ejemplo de las escuelas de castellanización de la población indígena, pueden señalarse casos de éxito, pero también se habló de padres renuentes a mandar a sus hijos a los establecimientos educativos y a dar contribuciones para pagar el salario de los maestros. En muchas ocasiones se dieron negociaciones entre las partes. Las cofradías aceptaron que les correspondía pagar por los servicios religiosos ofrecidos por los eclesiásticos, pero mostraron bastante resistencia a la eliminación de gastos asociados a sus celebraciones.

Como se señaló en diversas ocasiones, varias iniciativas de este prelado serían un precedente para futuras acciones emprendidas por la mitra mexicana. Los siguientes arzobispos darían seguimiento al objetivo de reformar rubros destacados de la política eclesiástica, referentes a la población indígena.

### Fuentes primarias

Archivo General de Indias (AGI)

Archivo General de la Nación México (AGNM)

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)

Archivo Histórico Nacional de España (AHNE)

Biblioteca Central, UNAM, Fondo Antiguo (BC, UNAM, FA)

Biblioteca Nacional de México, Archivo Franciscano (BNM, AF)

### Referencias citadas

Aguirre Salvador, R. (2006): “La demanda de clérigos ‘lenguas’ en el arzobispado de México, 1700-1750”, *Estudios de Historia Novohispana*, núm. 35, pp. 47-70.

Aguirre Salvador, R. (coord. gral.), (2016): *Visitas pastorales del Arzobispado de México, 1715-1722*, 2 vols., México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.

Aguirre Salvador, R. (2018): *Cofradías y asociaciones de fieles en la mira de la Iglesia y la Corona: arzobispado de México, 1680-1750*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.

Álvarez Icaza Longoria, M. T. (2015): *Indios y misioneros en el noreste de la Sierra Gorda durante la época colonial*, Querétaro, Fondo Editorial de Querétaro.

Álvarez Icaza Longoria, M. T. (2015): *La secularización de doctrinas y misiones en el arzobispado de México, 1749-1789*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Álvarez Icaza Longoria, M. T. (2016): “Sumando fuerzas para promover cambios: Manuel Rubio y Salinas y la Junta de 1748-1749”, en F. J. Cervantes Bello y M. del P. Martínez López-Cano, *La dimensión imperial de la Iglesia novohispana*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”/ Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 309-330.

Álvarez Icaza Longoria, M. T. (2017): “Las lenguas de la fe. Una etapa de quiebre tras un largo debate (1749-1765), en M. del P. Martínez López-Cano y F. J. Cervantes Bello, (coords.), *Expresiones y estrategias. La Iglesia en el orden social novohispano*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto

de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”, pp. 295-334.

Álvarez Icaza Longoria, M. T. (2018): “La labor misional franciscana en la custodia de San Salvador de Tampico (1748-1765)”, en J. R. de la Torre Curiel (ed.), *Los franciscanos y las sociedades locales del norte y occidente de México, siglos XVI-XIX*, Zapopan, Jalisco, El Colegio de Jalisco, pp. 273-295.

Álvarez Icaza Longoria, M. T. (2021): “Las cofradías en los pueblos de indios del arzobispado de México. Iniciativa, mediación e intervención, 1749-1765”, en F. J. Cervantes Bello y M. del P. Martínez López-Cano (coord), *La construcción de la feligresía. Control, negociación y conflicto en la Iglesia novohispana*, Puebla, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélez Pliego”/Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 249-279.

Álvarez Icaza Longoria, M. T. (en prensa) *Trabajar y velar: reformismo en el arzobispado de México durante la prelación de Manuel Rubio*

y Salinas (1748-1765) México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Barrio Gozalo, M. (2004): “El clero en la España de Felipe V. Cambios y continuidades”, en E. Serrano (editor), *Felipe V y su tiempo. [Congreso Internacional celebrado en Zaragoza, 15 al 19 de enero 2001]*, tomo I, Zaragoza, Institución “Fernando el Católico”, pp. 287-322.

Brading, D. (1993): “La devoción católica y la heterodoxia en el México borbónico”, en C. García Aylluardo y M. Ramos Medina, *Manifestaciones religiosas en el mundo colonial americano*, (coord.), México, Universidad Iberoamericana, pp. 25-50.

Carbajal López, D. (2015): *Cuerpos profanos o fondos sagrados: la reforma de cofradías en Nueva España y Sevilla durante el siglo de las luces*, Lagos de Moreno, Jalisco, Universidad de Guadalajara, Centro Universitario de los Lagos.

Castro Flores, N. y J. Hidalgo Lehuedé (2016): “Las políticas de la lengua imperial y su

recepción en la audiencia de Charcas (siglos XVI-XVIII)”, *Diálogo Andino*, núm, 50, pp. 181-206.

Castro Santa-Anna, J. M. de (1854): “Diario de sucesos notables”, en *Documentos para la Historia de Méjico*, México, Imprenta de Juan N. Navarro.

Chuchiak IV J.F. (2000): *The Indian Inquisition and the Extirpation of Idolatry: the Process of Punishment in the Provisorato de Indios of the Diocese of Yucatan, 1563-1810*, dissertation for the degree of Doctor of Philosophy, Tulane University: Department of Latin American Studies.

Díaz, M., (2015): “The Education of Natives, Creole Clerics and the Mexican Enlightenment”, *Colonial Latin American Review*, Albuquerque, vol. 24, núm. 1, pp. 60-83.

Egido, T. (1979): “El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII”, en R. García Villoslada (dir.) *Historia de la Iglesia en España IV La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, pp.

123-249. El Sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento/traducido al idioma castellano por don Ignacio López de Ayala (1798): Madrid, Imprenta de Ramón Ruiz.

García Ayuardo, C. (2007): "El privilegio de pertenecer: las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica", en B. Rojas (coord.), *Cuerpo político y pluralidad de derechos*, México, Centro de Investigación y Docencia Económicas/Instituto Mora, pp. 85-128.

González Ollé, F. (2014): *La Real Academia Española en su primer siglo*, Madrid, Arco libros.

Guzmán Betancourt I. y E. Nansen Díaz (ed.) (1997): *Memoria del coloquio La obra de Antonio de Nebrija y su recepción en la Nueva España. Quince estudios nebrisenses (1492-1992)*, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Hernández de León Portilla, A. (1996) "El despertar de la lingüística y la filología mesoamericanas: gramáticas, diccionarios y libros religiosos del siglo XVI", en B. Garza Cuarón y G. Baudot (coordinadores), *Historia de la literatura mexicana 1, Las literaturas amerindias de México y la literatura en español*

del siglo XVI, México, Siglo XXI/ Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

Konetzke, R. (1962): *Colección de Documentos para la Historia de la Formación Social de Hispanoamérica*, vol III, tomo I, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Kueth A. J. y K. J. Andrien (2018): *El mundo atlántico español durante el siglo XVIII. Guerra y reformas borbónicas, 1713-1796*, Bogotá, Universidad del Rosario/Banco de la República.

Lara Cisneros, G. (2014): *¿Ignorancia invencible? Superstición e idolatría ante el Provisorato de Indios y Chinos del Arzobispado de México en el siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas.

Lara Cisneros, G. (2010): "La justicia eclesiástica ordinaria y los indios en la Nueva España borbónica: balance historiográfico y prospección", en J. E. Traslosheros y A. de Zaballa (coord.) *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*,

México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 127-156.

Luna Fierros, A. K. (2016): “¿Indios idólatras o cristianos supersticiosos? Un análisis acerca de la religiosidad en Yautepec, siglo XVIII”, en G. Lara Cisneros (coordinador), *La idolatría de los indios y la extirpación de los españoles. Religiones nativas y régimen colonial en Hispanoamérica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas/ Colofón, pp. 169-208.

Macleod, M. J. (2000): “Desde el Mediterráneo y España hasta la Guatemala indígena. Las transformaciones de una institución colonial: la cofradía, 1580-1750”, en M. A. Pastor y A. Mayer (coord.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 203-227.

Mancuso, L. (2007): *Cofradías mineras: religiosidad popular en México y Brasil. Siglo XVIII*, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Históricos.

Mayer, A. (2000): “Las corporaciones guadalupanas: centros de integración “universal” del catolicismo y fuentes de honorabilidad y prestigio”, en M. A. Pastor y A. Mayer (coord.), *Formaciones religiosas en la América colonial*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 179-201.

Menegus Bornemann, M. (transcripción y estudio introductorio) (2013): *La formación de un clero indígena. El proyecto de Juan Cirilo de Galicia y Castilla Aquihualetuhtle para un colegio seminario, siglo XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones sobre la Universidad y la Educación.

Menegus, M. y R. Aguirre (2006): *Los indios, el sacerdocio y la Universidad en Nueva España. Siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre la Universidad/Plaza y Valdés.

Real Academia Española (1726-1739): *Diccionario de la lengua castellana en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y*

calidad, con las *phrases* o modos de hablar, los proverbios o refranes y otras cosas convenientes al uso de la lengua, Madrid.

Sedano, F. (1880): *Noticias de México*, primera impresión y prólogo de Joaquín García Icazbalceta, México, Imprenta de J. R. Barbedillo.

Solano, F. de (ed.) (1992): *Documentos sobre la política lingüística en Hispanoamérica 1492-1800*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Tanck, D. (1999): *Pueblos de indios y educación en el México colonial*, México, El Colegio de México.

Tanck, D. (2011): “Castellanización y las escuelas de lengua española durante el siglo XVIII”, en N. Vogeley y M. Ramos Medina (coordinadores), *Historia de la literatura mexicana. Cambios de reglas, mentalidades y recursos retóricos en la Nueva España del siglo XVIII*, México, Siglo XXI/ Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras.

Tapia Zenteno, C. de (1753): *Arte novísima de lengua mexicana*, México, Imprenta de la Viuda de José Bernardo de Hogal.

Tavárez Bermúdez, D. (2012): *Las guerras invisibles. Devociones indígenas, disciplina y disidencia en el México colonial*, Oaxaca, Universidad Autónoma Benito Juárez de Oaxaca/El Colegio de Michoacán/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/ Universidad Autónoma Metropolitana.

Taylor, W. (1999): *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 vols., Zamora, El Colegio de Michoacán/ Secretaría de Gobernación/ El Colegio de México.

Traslosheros, J. E. (2010): “Los indios, la Inquisición y los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España: definición jurisdiccional y justo proceso, 1571.c. 1750”, en J. E. Traslosheros y A. de Zaballa (coord.) *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, Universidad

Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 47-74.

Viqueira J.P. (1996): “Una fuente olvidada: El Juzgado Ordinario Diocesano”, en B. F. Connaughton y A. Lira González (coord.), *Las fuentes eclesiásticas para la historia social de México*, México, División de Ciencias Sociales y Humanidades de la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana/ Instituto de Investigaciones Doctor José María Luis Mora, pp. 81-99.

Zaballa Beascochea, A. de (2010): “Del Viejo al Nuevo Mundo: novedades jurisdiccionales en los tribunales eclesiásticos ordinarios en Nueva España”, en J. E. Traslosheros y A. de Zaballa (coord.) *Los indios ante los foros de justicia religiosa en la Hispanoamérica virreinal*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 17-46.

## Notas

<sup>1</sup> La consulta de los libros de visita de este prelado fue fundamental para plantear observaciones generales sobre los temas expuestos en este texto. Pueden consultarse en el Archivo Histórico del Arzobispado de México: Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas 1752-1753, base colonial, caja 21, libro 2, Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas 1754-1758, base colonial, caja 22, libro 1, Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas 1756-1757 base colonial, caja 22, libro 2, Libro de visitas de Manuel Rubio y Salinas, Año 1759-1760, base colonial, caja 23, libro 1.

<sup>2</sup> El término sociorracial es usado por investigadores dedicados a la demografía histórica para señalar la existencia de una serie de rasgos que permiten definir a los diferentes grupos humanos de una sociedad; véanse, por ejemplo, los trabajos de Cecilia Rabell. Debe señalarse que para otros autores es preferible el uso del concepto “calidad”, véanse los textos de Pilar Gonzalbo.

**3** Dorothy Tanck (2011: 78) señala que entre 1550 y 1782 fueron expedidas por lo menos 32 reales cédulas referentes a la enseñanza de castellano a los indios.